



HAL
open science

Les instruments de culture et le problème de la hiérarchie chez Nietzsche

Maxime Zaffagnini

► **To cite this version:**

Maxime Zaffagnini. Les instruments de culture et le problème de la hiérarchie chez Nietzsche. Philosophie. 2022. hal-04664547

HAL Id: hal-04664547

<https://hal.univ-cotedazur.fr/hal-04664547v1>

Submitted on 30 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Travail de recherche
Master philosophie et histoire des idées
Année 2021/2022

*Les instruments de culture et le
problème de la hiérarchie chez
Nietzsche*

Par
Maxime Zaffagnini

Sous la direction de
Philippe Audegean
Professeur des universités

Introduction

L'expérience de pensée de Nietzsche a cela de déroutant qu'elle se situe en dehors du champ traditionnel de la philosophie, dont les systèmes de pensée ont le plus souvent été organisés en fonction d'un but commun, la recherche de la vérité. La nature même de la démarche philosophique est remise en cause par la substitution, aux logiques ordinaires de la démonstration philosophique, de schèmes de pensée nouveaux, dont la détection constitue le problème préliminaire indispensable à la saisie du texte de cet auteur. Son originalité, et plus encore l'autonomie des problématiques ne sauraient être comprises sans cette condition préalable. Si la présente introduction doit d'abord réaliser la tâche consistant à éclaircir la méthode propre à donner les clefs pour déchiffrer le langage nietzschéen, c'est à cause d'une position initiale sur le langage, soupçon fondamental qui permet d'initier la remise en cause de la traditionnelle problématique de la recherche de la vérité et corrélativement de démarrer la réflexion sur la constitution d'un langage nouveau, apte à traduire les exigences d'une nouvelle série d'interrogations, naissant elles-mêmes des cendres de la vérité, comme lorsqu'une aurore nouvelle doit apparaître après le plus long crépuscule. C'est sur l'élucidation des conséquences de cette méfiance que doivent se concentrer tous les questionnements préliminaires à l'étude du problème qui nous occupe, sur ce doute radical, exposé par Nietzsche avant même qu'il ne devienne à proprement parler écrivain, quand, par exemple, il donnait encore des cours de rhétorique à l'université de Bâle, durant l'été 1872 : est-il possible de sortir d'un langage imagé ? La réponse de Nietzsche constitue clairement le point de départ à la fois de son questionnement et de la nécessité de conquérir ce « langage nouveau » qui est comme le chiffre codant l'accès à la signification de son texte. « Mais tous les mots sont en soi et dès le commencement, quant à leur signification, des tropes »¹ :

A la place de ce qui a vraiment lieu, ils installent une masse sonore qui s'évanouit dans le temps : le langage n'exprime jamais quelque chose dans son intégrité mais exhibe seulement une marque qui lui paraît saillante. Quand le rhéteur dit "voile" à la place de "bateau", "vague" à la place de "mer", — et c'est la *synecdoque* — une "co-implication" s'est introduite ; et cependant, c'est bien la même chose lorsque $\delta\rho\alpha\kappa\omega\nu$ veut dire serpent, c'est-à-dire littéralement "celui qui a le regard brillant", ou bien lorsque *serpent* désigne le serpent

¹ Nietzsche, *Rhétorique et Langage*, « Cours de rhétorique, hiver 1872-1873 », Les éditions de la transparence, Chatou, 2008, pp. 37 à 39.

comme ce qui rampe ; mais pourquoi *serpens* ne veut-il pas dire aussi escargot ? Une perception partielle s'introduit à la place de la vision pleine et entière. Par *anguis* le latin désigne le serpent comme *constrictor* ; les Hébreux l'appellent le sifflant, le tordu-sur-lui-même, celui qui engloutit, ou le rampant. La deuxième forme de *tropus* est la *métaphore*. Elle ne crée pas des mots à neuf, mais elle déplace la signification (*um-deuten*). Par exemple pour une montagne, elle parle de tête (*Koppe*), de pied, de dos, de gorge, de flanc, de veine ; [...] »

Ce texte montre bien toutes les prémisses du raisonnement nietzschéen sur le langage², précisément celui qui sous-tend la cohérence de l'œuvre en justifiant l'utilisation de la stratégie d'un réseau de grandes métaphores pour tenter de résoudre le problème de la valeur. Nietzsche conclut, plus loin, tout en nous livrant sa vision ésotérique de la doctrine de la création du langage :

Autant il n'y a pas de différence entre les mots propres et les tropes, autant il n'y en a pas entre le *discours* normal et ce qu'on appelle les *figures rhétoriques*. A proprement parler est figuration tout ce qu'on appelle ordinairement discours. La langue est la création individuelle des artistes du langage, mais ce qui la fixe, c'est le choix opéré par le goût de la majorité. Ce petit nombre parle *σχηματα* (formes, figures), c'est leur *virtus* par rapport à la majorité. S'ils ne parviennent pas à les imposer, chacun en appelle contre eux à l'*usus* et parle de barbarismes et de solécismes. Une figure qui ne trouve pas preneur est une faute. Une faute reprise par un *usus* quelconque devient une figure.

Toute parole est métaphorique, tout discours n'est qu'effet stylistique ayant pour fonction de déporter la possibilité de sa compréhension vers un autre objet, qui joue à son tour un rôle simplement symbolique. Mais la pensée n'entre-t-elle pas dès lors comme dans une boucle infinie de significations, n'entre-t-elle pas dans un réseau mouvant d'images qui ne font que renvoyer indéfiniment l'une à l'autre ? Et comment soutenir alors une quelconque scientificité, si le discours ne peut tirer sa vertu du langage, enchaîné qu'il est aux filets de la métaphoricité ? A partir de la connaissance même du régime de manipulation du réseau métaphorique mis en œuvre par Nietzsche, et, plus largement, de la maîtrise de son mode spécifique d'écriture, de ce « langage nouveau » qui a été si lentement, si laborieusement et progressivement acquis par lui, la présente introduction tentera de justifier ce qu'il aura

² Voir Scarlett Marton, « Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création », PUF, *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/2, n°74, pp. 225 à 245.

nécessairement fallu en déduire, c'est à dire ce que le titre de ce travail souhaite entre autre souligner, le problème de la hiérarchie et donc de la « valeur ». Une analyse approfondie révèle que la résolution du problème de la hiérarchie est en réalité constitué de deux moments complémentaires l'un de l'autre. Le premier versant du problème est généalogique. Partant de l'assimilation du réel à un processus d'interprétation, il faut remonter des interprétations aux valeurs, pour en évaluer la qualité. Mais ce n'est pas la généalogie qui oriente la réflexion nietzschéenne. La généalogie n'a qu'une fonction préalable. La tâche propre de la philosophie doit se comprendre en termes d'analyse et d'élaboration d'une théorie pratique des instruments de culture et donc à partir des interrogations que Nietzsche forme sur les possibilités même d'élevage et de sélection. Et inversement, si le problème de la hiérarchie est bien complémentaire de la théorie des instruments de culture, alors celle-ci ne peut être ni comprise ni applicable pratiquement sans un travail critique, historique et généalogique préalable. L'hypothèse que nous avons établie pour mener à bien ce travail est la suivante : selon nous, à la dualité de la théorie de la valeur nietzschéenne doit strictement correspondre une même dualité dans les instruments de culture. La distinction capitale qui permettra de mener à bien ce travail est celle qui oppose les notions de *Civilisation* et de *Cultur* que propose de manière fondatrice Patrick Wotling dans son ouvrage *Nietzsche et le problème de la civilisation*³. Nous ne reviendrons pas en détail sur les raisons qui, suffisamment développées par Patrick Wotling, permettent de légitimer à partir du texte même de Nietzsche cette distinction. La distinction entre la *Cultur* et la *Civilisation* permet de créer une hypothèse de lecture qui s'avère extrêmement fertile : l'une et l'autre devant en fait respectivement rassembler les deux versants contradictoires déterminés par les analyses généalogiques aboutissant à la tentative de fixation de l'échelle hiérarchique de valeurs que la réflexion nietzschéenne présente. Cette bipolarité essentielle détermine l'objectif de ce travail : il s'agit de présenter un bref essai de bilan de la relecture de l'ensemble du corpus nietzschéen à partir de l'hypothèse de lecture fondamentale de la distinction entre *Civilisation* et *Cultur*. Grâce à cette lecture guidée, et dont la méthodologie sera fixée dès l'introduction, nous nous proposons d'organiser les textes nietzschéens de façon à rendre compte de façon plus marquée

³ Nous utiliserons les guillemets ou nous soulignerons pour différencier, conformément à la distinction fondamentale établie par Patrick Wotling, ce que l'on entend par civilisation au sens propre, à savoir l'ensemble des moyens et des activités permettant le fonctionnement de la société, de la *Civilisation* au sens du problème de la culture, et plus précisément du problème des instruments de culture, c'est à dire au sens d'une certaine orientation de la sélection, la *civilisation* devant aboutir à une domestication et la *Cultur* à une sélection bien comprise, autrement dit conforme aux conditions de l'hypothèse de la vie comme volonté de puissance. Voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 296 à 298.

de leur cohérence et de l'unité du projet qui les lie du début à la fin. La tentative d'orienter dans son ensemble la compréhension de tout le corpus nietzschéen dans le sens de la théorie des instruments de culture apportera certes un centre directeur nouveau et original à son étude, mais devra en outre apporter un essai de réponse à la contradiction interne qu'il semble présenter quant au projet culturel de Nietzsche. La problématique de ce travail apparaît en effet comme une interrogation qui doit tenter de déterminer notre recherche dans le sens d'une confrontation de l'opposition des valeurs qu'il faudra déterminer pour la question de la hiérarchie. En d'autres termes, il s'agit, pour prendre l'interrogation dans la perspective complémentaire et indissociable des instruments de culture, de savoir s'il est possible de maintenir, au sein même de l'opposition des valeurs, la cohérence que nous nous sommes proposés de mettre au jour dans cette théorie des instruments de culture. C'est à dire qu'il faut savoir si la théorie des instruments de culture et le problème de la hiérarchie sont susceptibles de recevoir une articulation qui permette de les lier à un projet culturel plus large dans lequel non seulement leur opposition, mais leur nécessaire interdépendance doivent être mises en question. En risquant l'utilisation du concept de synthèse, résumons notre problème : conformément à la question de la hiérarchie et aux tentatives nietzschéennes d'y répondre, et qu'il s'agira d'interroger dans un premier temps, comment penser, sur le plan de l'humanité toute entière, la coexistence des instruments de culture opérant une sélection du type de la *Cultur* d'une part et des instruments de culture opérant une sélection du type de la *Civilisation* d'autre part ? Comment articuler la synthèse de la civilisation et de la *Cultur* ? Comment penser la coexistence des types humains opposés au sein du problème global de la culture ? Et si les deux polarités sont bien interdépendantes, quel type de lien doit alors les unir ? On voit par cette série de questions l'intérêt de fonder la recherche par l'hypothèse de la distinction pratique entre la sélection de type *Cultur* et la sélection de type *Civilisation* : éviter l'imprudence des études nietzschéennes qui, malgré elles, faute de suivre jusque dans ses dernières conséquences une telle hypothèse de lecture, doivent conclure à une lutte à mort, sans synthèse possible au-delà de leur opposition, des valeurs de la hiérarchie nietzschéenne et des types humains qui doivent être créés par l'opération sélective des instruments de culture qu'elles déterminent. On observe généralement, faute d'un travail rigoureux de synthèse axiologique à partir d'une hypothèse de lecture le permettant, que la seule cohérence, du point de vue du problème de la culture, qui semble avoir été implicitement dégagée jusqu'ici dans l'opposition nietzschéenne des valeurs soit dans une sorte de conflit grossièrement manichéen. Plus précisément, en langage nietzschéen, les valeurs dites « aristocratiques » des types humains « forts » ou « bien portants » devraient tout simplement se substituer, pour le

« bien » de l'humanité toute entière, aux valeurs « esclaves », « nihilistes » qui favorisent la sélection des types de corps « faibles » et « malades ». C'est cet écueil dans la compréhension de la cohérence et de l'unité du problème global de la culture, que soulève l'œuvre de Nietzsche dans son entier, que nous nous sommes proposés de tenter d'éviter par l'injection, dans la lecture, puis dans l'analyse des textes, d'une hypothèse qui permet non seulement de rechercher la nécessité de l'existence de chaque polarité, mais surtout de surmonter leur affrontement et leur autodestruction potentielle en les incluant dans un projet plus large.

La question de la possibilité du « philosophe de l'avenir », véritable pivot et acteur principal de la première étape de l'expérimentation nietzschéenne (et dont le problème propre, en tant que *versucher* avant-gardiste, est justement celui de la hiérarchie), est celle qui, sans entrer directement dans le travail, d'un point de vue général, sur notre problème de la synthèse des instruments de culture, est pourtant son point de départ et aussi comme son point final. Comment le philosophe législateur, l'éducateur de l'humanité, peut-il survivre et même prospérer dans la civilisation moderne, et plus encore dans la civilisation du futur, quand ses caractéristiques principales, la largeur de vue et la liberté d'esprit doivent par définition nécessairement être défavorisée, dans leur apparition, par l'appareil sélectif devant être mis en place par les valeurs de la *Civilisation*⁴ elle-même ? L'*amor fati* prêché par Nietzsche ne saurait sans se contredire se constituer en une théorie de la sélection absolue. Si le philosophe doit établir une théorie de la hiérarchie, en observant à l'intérieur de lui-même, conformément au projet philosophique du *Versuch* annoncé dès *Humain trop humain*, la série des répulsions et des attirances fondamentales qui le caractérisent, la législation globale qu'il doit pratiquer

⁴ Voir note précédente. Il semble aussi nécessaire d'ajouter qu'au fond, bien que la distinction conceptuelle de la *Civilisation* et de la civilisation doive nous permettre de ne pas confondre la civilisation et le type de sélection appelé *Civilisation*, nous gardons le même terme général de « civilisation » pour signaler l'interpénétration pratique essentielle du type de sélection d'avec son support global, la civilisation. De ce point de vue, il serait sans doute pertinent de rappeler également que la *Cultur*, qui n'est que le type de sélection opposé à celui de la *Civilisation*, (opposition étudiée en détail dans la deuxième partie de ce travail), ne saurait ni être confondue avec ce que l'on appelle traditionnellement la culture, comme formation intellectuelle (voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 296 à 298 pour la caractérisation du sens de la *Cultur* chez Nietzsche) ni surtout être pensée comme une autre sorte de civilisation qui serait comme séparée de la civilisation. La *Cultur* est une strate synchronique de l'état des activités humaines : en ce sens seulement, *Cultur* et *civilisation* sont bien axiologiquement opposées en tant que mode de sélection des corps, mais la *Cultur* ne saurait être conçue séparément de son terrain pratique d'action, la civilisation. Si la civilisation est le terrain pratique sur lequel agissent les sélections, le problème ne consiste donc pas à trouver comment remplacer la civilisation ou même la *Civilisation* par la *Cultur* mais de rechercher si et le cas échéant comment (voir l'ébauche de typologie de la troisième partie de ce mémoire, qui ne fait qu'ouvrir le chantier pour une étude plus approfondie) les types de sélection de la *Civilisation* et de la *Cultur* peuvent coexister au sein même de la civilisation. Enfin, rappelons-le, s'il n'est pas vain que le concept de *Civilisation* emprunte sa dénomination à la civilisation elle-même, ce type de sélection correspondra cependant dans ses manifestations au caractère global de la civilisation. Cette distinction, très fine et très difficile à comprendre, est une hypothèse qui devrait permettre de faire un essai de traitement original et plus satisfaisant du problème de la valeur chez Nietzsche, c'est à dire de la question des conditions de possibilité de la réalisation de la *Cultur*.

doit donc lui permettre de pratiquer une expérimentation de type affirmatrice. Le refus absolu est par principe une preuve d'échec physiologique, certes indispensable au diagnostic clinique pour la typologie des cultures, mais non généralisable dans le cadre d'une théorie dionysiaque de la pratique culturelle, irréductible à la destruction pure, et qui doit opérer, comme nous allons tenter de le faire, une synthèse de ses instruments. Le philosophe de l'avenir est certes tout d'abord un modeste critique :

Ces philosophes de l'avenir ne se plieront pas seulement à la discipline critique et à des habitudes qui conduisent à la netteté et à la rigueur, dans les choses de l'esprit : il se pourrait qu'ils fassent montre de ces vertus comme de leur parure – et néanmoins ils ne voudront pas être appelés critiques pour autant. A leurs yeux, ce n'est pas faire un petit affront à la philosophie que de décréter, comme si souvent de nos jours : «La philosophie elle-même est une critique, une science critique, et rien d'autre.»⁵

Mais la critique de la morale, du christianisme, de la modernité et symétriquement la laudation de la Grèce tragique et de la Renaissance ne sont que l'application à des cas d'espèces de la hiérarchie axiologique élaborée à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance dans le but de résoudre le problème de l'apparition d'un certain type d'homme à partir d'un certain type de sélection. En étudiant les moyens permettant d'atteindre cet objectif, les instruments de culture, et c'est en analysant ce que Nietzsche identifie au terme de *Versuch*, un essai, une expérimentation, on se donne de nouveaux moyens pour comprendre la cohérence de l'œuvre de cet auteur.

L'identification précise du sens du problème, de sa nature et du but qu'il recouvre ne saurait être le fait d'une extraction arbitraire et injustifiée de sentences autonomisées et simplement prélevées au gré d'éparses lectures. Au contraire, ce n'est qu'en tentant au préalable de constituer, par un long travail de méditation, de « ruminantion » sur l'ensemble des textes, une méthode de lecture appropriée à la spécificité de ce que nous appelons la méthodologie de la philosophie de la valeur, que pourront s'éclairer les articulations centrales de la stratégie d'écriture en réseau métaphorique, sur lequel s'appuie la théorie organisatrice du *Versuch*, la volonté de puissance.

Quelle est l'origine de ce que nous appelons « le problème de la hiérarchie », chez Nietzsche ? Comment Nietzsche a-t-il trouvé, et a-t-il justifié la pertinence philosophique d'une réduction de tous les types d'interrogations à celui de l'évaluation ? Ce premier

⁵ *Par-delà bien et mal*, § 210.

problème peut être résolu en réfléchissant à la question de savoir comment lire Nietzsche⁶. La première de toute la série des métaphores est la philologie⁷ :

« L'art de lire – Toute tendance forte est exclusive ; elle se rapproche de la direction de la ligne droite et, comme elle, est exclusive, c'est-à-dire : elle ne devient pas tangente à beaucoup d'autres tendances, comme font les partis et les natures faibles dans leur va-et-vient ondulatoire : il faut donc aussi s'attendre à trouver les philologues exclusifs. La restitution et la conservation des textes, en même temps que leur interprétation, pratiquée avec suite par une corporation, des siècles durant, a permis enfin de trouver les bonnes méthodes ; tout le moyen-âge était profondément incapable d'une explication strictement philologique, c'est-à-dire du désir de comprendre simplement ce que dit l'auteur — *c'était* quelque chose, de trouver ces méthodes, qu'on n'en rabaisse pas le prix ! Toute la science n'a gagné de la continuité et de la stabilité que parce que l'art de bien lire, c'est-à-dire la philologie, est parvenu à son apogée⁸.

La philologie exige une procédure de compréhension qui écarte une autre manière de lire, celle qui est dirigée par la méthodologie de l'explication. La philologie⁹ est un art de l'interprétation et par définition, la notion d'inter-prétation indique un état d'interaction et d'échange entre deux entités, le texte qu'il s'agit d'interpréter et l'acteur qui doit en interpréter le contenu ; mais avec cette spécificité que l'acteur n'est jamais neutre, qu'il constitue en lui-même une entité formée d'une plus ou moins grande variété de textes qui interfèrent avec la lecture. Paradoxalement, la définition de la méthode philologique impliquera donc une interprétation sans interprétation, pour ainsi dire ; ou plus précisément, une interprétation qui se présente, pour le comprendre, avec le moins possible de valeurs étrangères au texte. Et pour cela, le philosophe de la valeur doit être le plus proche du problème de la valeur justement parce qu'il doit en être en même temps comme le plus éloigné ; doué du « sens historique » le plus développé, cet art divinatoire de percer à jour les valeurs implicitement à l'œuvre dans toute activité, et dont il sera question dans la première partie de ce travail, c'est l'homme de la plus grande maturité culturelle, l'intermédiaire axiologique nécessaire du *Versuch*.

⁶ Voir sur ce point l'article de Richard Roos, « Règles pour une lecture philologique de Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, Union Générale d'Édition, Paris, 1973, pp. 283 à 319.

⁷ Nous renvoyons sur ce point à l'ouvrage fondateur de Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 39 à 51 en particulier pour la métaphore philologique, ainsi qu'à Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'harmattan, chapitre 1.

⁸ *Humain, trop humain I*, § 270.

⁹ Pour une caractérisation précise du terme chez Nietzsche et surtout son rapport avec la philosophie, voir Heinz Wismann, « Nietzsche et la philologie » in *Nietzsche aujourd'hui ?*, Union Générale d'Édition, Paris, 1973, pp. 325 à 336.

Comment lire Nietzsche ? Cette question, qui peut sembler à première vue simplement accessoire relativement au caractère fondamentalement pratique et expérimental du projet est pourtant le point de départ dont on peut déduire et surtout légitimer le fait que le problème de la valeur se pose de manière centrale. L'élucidation de l'expérience de pensée de Nietzsche bénéficie d'une avancée absolument majeure dès lors que l'on peut se référer à la distinction canonique établie par Éric Blondel, celle du « discours » et du « texte »¹⁰ : Nietzsche élabore un « texte », qui a son sens propre, construit par des procédés strictement internes. Le « discours », au contraire, est en rapport avec un sens préalablement donné par une instance transcendant l'ordre linguistique. La méthode de lecture pour étudier l'œuvre de Nietzsche exige donc d'abord que l'on ne traite pas les textes comme un « discours »¹¹ et que l'on ne puisse donc se permettre de les renvoyer, par référence, à un hors texte ou à un au-delà du texte : il faut avant tout renvoyer le texte à lui-même. La méthode pour lire Nietzsche est immanente : il s'agit d'analyser les procédés de significations internes du texte.

Le renvoi circulaire des procédés qui se répondent l'un à l'autre a pour but, à travers la formalité même du texte, de remettre en cause le type de questionnement de l'idéalisme métaphysique, qui distingue implicitement vérité et erreur comme des valeurs de valeur absolument différente, la vérité étant a priori considérée comme devant être privilégiée par rapport à l'erreur, néfaste en soi¹². La caractéristique du *Versuch* qui le distingue de la tradition philosophique est le refus fondamental de dissocier la forme du fond, c'est à dire les travaux de construction stylistique du sens qu'ils portent. Toute activité humaine, nous allons le voir, a une portée axiologique et peut être considérée comme un instrument de culture, puisqu'elle est généalogiquement issue de la volonté de puissance et qu'en retour elle entretient un lien de causalité avec les corps sur lesquels elle agit. De ce point de vue même on peut déjà entrevoir l'originalité de la position métaphysique de Nietzsche : il n'y a pas d'en soi, pas d'apparence, que de l'« apparence ». L'analyse des textes de Nietzsche doit donc se soumettre à l'impossibilité de dissocier la lettre de l'esprit. Tel est d'abord ce que Nietzsche

¹⁰ Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, 2006, chapitre I et II, p. 21 à 52.

¹¹ « Ce que nous lisons de Nietzsche présente des traits spécifiques d'écart que, par opposition au discours, nous appellerons *texte* » (Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, p. 33)

¹² Au-delà de la contestation de l'absoluité de la valeur de la vérité et de l'erreur dans l'idéalisme, Nietzsche se plait à généraliser la possibilité qu'il en soit autrement, que l'erreur ait plus de valeur que la vérité, d'où le privilège qu'il accorde à l'art, instance favorisant par définition la capacité de métamorphose aux dépens de la stabilité. L'aphorisme 344 du *Gai Savoir* pose un soupçon encore plus radical, celui que l'honnêteté, la « volonté de vérité » soit une « volonté cachée de mort », une volonté de néant. L'histoire de « cette volonté de vérité » aboutit à la conscience « qu'elle est elle-même un problème » (*La généalogie de la morale*, III, § 23).

appelle « l'art de la nuance »¹³ : le sens renvoie directement à la composition du texte lui-même. Le texte doit être considéré comme musique, dont le rythme ne saurait être modifié sans que soit forcément compromis du même coup la saisie de la mélodie et du sens qu'elle véhicule.

Pourquoi la constitution d'un nouveau langage apparaît-elle comme nécessaire à Nietzsche ? Parce qu'un sens préalable, fruit de l'évolution historique du langage, est déjà posé à l'avance dans les mots eux-mêmes. Autrement dit, les mots sont porteurs d'un sens préétabli, d'une signification préalable, d'un préjugé. Une connotation implicite est automatique attachée à chaque mot, qui devient dès lors en lui-même un jugement qui se surajoute à la tentative d'interprétation dont il ne devrait pourtant être que l'instrument de traduction : « chaque mot est un préjugé. »¹⁴ La méthode philologique doit donc permettre de maîtriser les effets du langage pour le faire servir non plus comme un simple moyen de transmission mais comme un outil de création de sens¹⁵.

Le premier principe de la méthode pour lire Nietzsche doit donc être un travail de déchiffrement de ce qu'il appelle « notre nouveau langage »¹⁶. Le caractère poétique du texte de Nietzsche impose avant tout beaucoup de prudence et de circonscription pour connaître et repérer les modes de traitement des mots qui doivent apporter la signification de l'aphorisme, que cet auteur traite au sens strict comme une composition musicale, ou encore comme une « symphonie » dans le cas de son Zarathoustra. Le nom que Nietzsche donne à l'art de comprendre un texte à partir des mots, est celui de « philologie »¹⁷ : une connaissance dont, au titre de la première tâche, il faut placer l'ambition de contester le privilège accordé au concept, pour lui substituer la métaphore¹⁸. Pour un « texte » la métaphore est nécessaire parce qu'elle le contraint à la multiplicité et au déplacement des significations. Au contraire, pour la démonstration de la vérité, il faut opérer à partir de concepts immuables, de principes

¹³ *Par-delà bien et mal*, § 31. « Malheur à moi, qui suis une nuance » (*Ecce homo*, « Le cas Wagner », § 4). Si Nietzsche a dû faire figure de prophète, c'est bien d'abord dans la façon dont on le méprendrait. Les mauvaises lectures des écrits de Nietzsche ont brillamment été analysées par Walter Kaufmann (*Nietzsche, philosophe, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1950), mais aussi par Mazzino Montinari (*La volonté de puissance n'existe pas*, Éditions de l'éclat, 1996).

¹⁴ *Humain, trop humain II, le voyageur et son ombre*, § 55. Sur les présupposés de la logique, et une très fine critique des principes aristotéliens dans leur confrontation avec la réflexion nietzschéenne sur le langage, voir l'étude de Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Union générale d'édition, Paris, 1979, pp. 137 et suivantes.

¹⁵ « Avant de m'avoir lu, on ne sait pas ce que l'on peut faire de la langue allemande – ce que l'on peut faire, en général, du langage. » *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 4.

¹⁶ *Par-delà bien et mal*, § 4, § 256 ; *Fragments posthumes XI 35 [37]* ; *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §3.

¹⁷ *Aurore*, Avant-propos, § 5.

¹⁸ Cf. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 39 à 52.

premiers extérieurs au texte et préalablement établis. La procédure de constitution du texte qui caractérise la philologie peut se définir négativement comme une méthode permettant d'éviter l'« erreur » d'interprétation, c'est à dire comme une tentative de rester fidèle au texte. L'exégèse biblique constitue le cas privilégié par Nietzsche pour illustrer une mauvaise interprétation :

On peut assez bien se rendre compte combien peu le christianisme développe le sens de la probité et de la justice en analysant le caractère des œuvres de ses savants. Ceux-ci avancent leurs suppositions avec autant d'audace que si elles étaient des dogmes, et l'interprétation d'un passage de la Bible les met rarement dans un embarras loyal. On lit sans cesse : “ J'ai raison, car il est écrit — ”, et alors c'est une telle impertinence arbitraire dans l'interprétation qu'elle fait s'arrêter un philologue entre la colère et le rire pour se demander toujours à nouveau : Est-il possible ! Cela est-il loyal ? Est-ce seulement convenable ?¹⁹.

Si le terme de philologie est métaphorique, au-delà de sa signification méthodologique, c'est parce qu'il est l'image qui désigne globalement toute tentative de compréhension, tout pouvant être considéré comme un « texte ». La vie elle-même, nous le verrons, étant volonté de puissance, est un processus universel et incessant d'interprétation. Le modèle « philologique » est théorisé très tôt. Dès l'aphorisme 17 du *Voyageur et son ombre*, Nietzsche affirme que l'explication de la nature par la physique moderne est certes profonde, mais philologiquement invalide :

qui explique tel passage d'un auteur plus “profondément” qu'il n'était conçu aura, non pas éclairé, mais bien *obscurci* l'auteur. Nos physiciens font ainsi avec le texte de la nature ; et même pis encore²⁰.

Non seulement la philologie est première au sein du réseau métaphorique, puisqu'elle pose l'interprétation comme point de départ épistémologique, et qu'on peut en déduire la centralité du problème de la hiérarchie, toute interprétation supposant par définition, au contraire de l'explication, si non la création d'un sens nouveau, au moins l'impossibilité de ne pas lire sans voir à partir d'un certain point de vue. Mais elle est, paradoxalement, un art de l'évaluation des évaluations. Nous ne sommes pas encore au stade de l'évaluation proprement

¹⁹ *Aurore*, § 84.

²⁰ *Humain trop humain II*, § 17.

dite des valeurs, mais de l'évaluation du mode de lecture qu'impose forcément un certain type de système de valeurs. Une telle méthodologie de l'interprétation exigera du philosophe comme principe directeur la richesse des perspectives, l'extrême variété du système des valeurs qui doivent juger à partir d'un seul point de vue, c'est à dire, au final, une espèce de maîtrise qui doit jouer à la limite de la contradiction interne, puisque il s'agira d'interpréter sans ajouter d'interprétation, autrement dit une capacité de maintenir le plus grand dynamisme possible dans la faculté de juger tout en se situant à la limite de la suspension du jugement. Voilà pourquoi, pour Nietzsche, la profondeur est un prétexte pour l'idéalisme de se légitimer, et surtout pourquoi toute la première partie de *Par-delà bien et mal* est consacrée à dénoncer les « préjugés des philosophes » à partir du mode de constitution philologique du texte.

Comme la valeur de la philologie, prise dans sa dimension simplement méthodologique, est d'abord négative, c'est à dire qu'elle est un art d'éviter les mécompréhensions, avant d'être une technique positive d'interprétation, une grille de lecture expérimentale, il faut préciser et synthétiser les erreurs méthodologiques fondamentales²¹. L'erreur la plus difficile à repérer est celle qui consiste à confondre le texte et l'interprétation. En effet, si l'interprétation est épistémologiquement première, et permet de poser le problème de la hiérarchie, méthodologiquement, c'est le texte²² qui est privilégié. Comme le montre par exemple le paragraphe 22 de *Par-delà bien et mal*, la physique est le terrain de prédilection de Nietzsche pour mettre à l'œuvre cette règle :

Qu'on le pardonne au vieux philologue que je suis et qui ne peut renoncer au malin plaisir de mettre le doigt sur les mauvaises interprétations ; mais ces "lois de la nature" dont, vous, physiciens, parlez avec tant d'orgueil, ces "lois" où tout se passe "comme si" n'existent qu'en vertu de vos interprétations et de votre mauvaise "philologie". Elles n'ont aucun contenu réel, elles ne correspondent à aucun "texte" [...]²³

Ensuite, le type général de l'interprétation erronée, aussi désignée comme « mensongère », dont l'exégèse biblique fournit le paradigme²⁴ est une interprétation effectuée à partir d'une interprétation préétablie et superposée au texte. S'il y a donc un

²¹ Pour une analyse approfondie des erreurs philologiques, voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp 45 à 52.

²² « Texte » qui est, pour l'homme, le « corps », dont Nietzsche fait le fil directeur de sa réflexion. Voir la première partie de ce travail.

²³ *Par-delà bien et mal*, § 22.

²⁴ « [...] on ne tolère plus, pour des raisons de goût, d'interpréter ses propres expériences "à la gloire de Dieu", je veux dire de voir partout les traces d'une sollicitude, d'un avertissement, d'une punition, d'une leçon. De même qu'un bon philologue (et en général tout être instruit à l'école de la philologie) éprouve une répugnance à l'égard des fausses interprétations de texte [...] » (*Fragments posthumes XI*, 34 [48]).

critère qui permet à Nietzsche de prétendre au droit de juger la valeur des interprétations, c'est celui de l'ajout de sens. Avant de constituer une théorie de la valeur à part entière, l'expérience de pensée de Nietzsche a donc bien d'abord une importante portée méthodologique, et la métaphore philologique apparaît aussi comme la condition de la généalogie.

Mais enfin si « j'entends ici le mot "philologie" dans un sens très général : savoir déchiffrer des faits sans les fausser par des interprétations »²⁵ comment l'interprétation peut-elle être elle-même possible, puisqu'il s'agit d' « interpréter » un texte qui ne possède pas de sens transcendant et qu'il n'y a que de l'interprétation ? L'expression « fausser par des interprétations » pourrait être comprise par une référence aux interprétations prédéterminées. Le terme d'interprétation est le premier terme qui se situe à la limite des deux degrés de signification avec lesquels Nietzsche joue constamment, et qui seront explicités plus loin dans cette introduction ; généralement, les deux degrés sont bien distingués par l'utilisation des guillemets. On peut se demander pourquoi Nietzsche n'a-t-il pas utilisé les guillemets pour séparer l' « interprétation » préconçue, par exemple pour désigner celle fétichiste de la croyance en l'existence d'une volonté dans toutes choses, de l'interprétation au sens propre, de la technique évaluative universelle. Les « faussaires » qui « interprètent » les textes refusent simplement le vrai travail d'interprétation, la confrontation à la lettre du texte, parce que leur lecture est toujours préétablie. D'où, finalement, l'exigence fondamentale qui sert à définir la philologie avec le plus de précision et qui renvoie à toute la problématique secondaire de la condition de la richesse des perspectives²⁶, présente dans un texte de la maturité :

²⁵ *Fragments posthumes XIV*, 14 [60].

²⁶ Définissant le philosophe de la décadence, et liée au « sens historique » étudié dans la première partie de notre travail. Le paradigme du « philosophe de la décadence » est Socrate, qui arrive comme un point d'interrogation au milieu de vieux nobles athéniens qui n'ont plus le droit aux valeurs dont ils se réclament encore malgré tout : voir *Le crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate ». La théorisation de la fonction de « dissolvant » du philosophe, homme de l'extrême maturité, de la « fin des temps » pour ainsi dire, point central de la réflexion, apparaît très tôt dans l'œuvre : « *Thèse essentielle* : il ne peut créer une civilisation, mais la préparer, supprimer les entraves ou bien la modérer et ainsi la conserver ou bien la détruire / toujours seulement en niant. Jamais un philosophe, dans ses aspects positifs n'a entraîné le peuple derrière lui. Car il vit dans le culte de l'intellect. A l'égard de tous les aspects positifs d'une civilisation, d'une religion, son attitude est *dissolvante* et *destructive* (même s'il cherche à fonder). Il est le plus utile quand il y a *beaucoup à détruire* aux temps du chaos et de la dégénération. Toute civilisation florissante tend à rendre le philosophe *inutile* (ou bien à l'isoler complètement). » (*Le livre du philosophe II*, Flammarion, Paris, 1969, p. 110). La détermination du rôle du philosophe joue un rôle capital pour la philosophie des instruments de culture. Ce texte un peu plus tardif met bien en exergue, peut-être de façon plus pittoresque, ce versant du problème : « Marche circulaire de l'humanité – Peut-être toute l'humanité n'est-elle qu'une phase de l'évolution d'une espèce déterminée d'animaux à durée limitée : en sorte que l'homme est venu du singe et doit redevenir singe, cependant qu'il n'y a personne pour prendre quelque intérêt à ce merveilleux dénouement de comédie. De même que, par la ruine de la civilisation

Par philologie, il faut entendre ici, dans un sens très général, l'art de bien lire, – de savoir déchiffrer des faits *sans* les fausser par son interprétation, sans, par exigence de comprendre à tout prix, perdre toute prudence, toute patience, toute finesse. La philologie conçue comme *ephexis* dans l'interprétation : qu'il s'agisse de livres, de nouvelles des journaux, de destins ou du temps qu'il fait – sans même parler du "salut de l'âme"...²⁷

Une fois brièvement indiquée la dimension strictement méthodologique de la « métaphore première », le deuxième moment de cette introduction doit s'attacher à remonter aux conséquences qui doivent nécessairement découler de l'orientation épistémologique qu'elle exige : interrogations préliminaires, récusations de principe qui permettront à la fois de justifier la position du problème de la valeur et d'introduire les analyses qui doivent se placer en première partie de ce travail. Quel est ce « texte » sur lequel peut dès maintenant s'appliquer la méthode philologique ? Quelles conséquences sur la compréhension de la notion de « réalité » faut-il déduire de la métaphore philologique ? Et quel est le rapport entre la détermination du « texte de la réalité », le problème de la hiérarchie et les instruments de culture ?

Il a fallu tout d'abord essayer de résoudre le premier problème préliminaire, celui de la détermination du « support » sur lequel la philologie doit effectuer sa lecture, son interprétation. La tradition métaphysique considère ce problème comme la recherche du fondement. Mais lorsque Nietzsche propose, au contraire, la perspective du respect de la lettre du « texte de la réalité » n'est-ce pas aussi un travail à partir d'un « fondement » ? La notion de « réalité » est d'abord attaquée par Nietzsche en tant qu'elle est traditionnellement utilisée pour effectuer des interprétations supposant la stabilité et l'identité, c'est à dire la croyance au fond logique et donc logico-scientifique de cette « réalité ». Si l'on veut, cette « réalité », que l'on peut qualifier d'« apollinienne »²⁸ à partir des analyses réalisées lors des réflexions qu'animent la *Naissance de la tragédie*, n'est elle-même qu'un « mensonge », au sens où l'utilise encore Nietzsche à cette époque ; et tout le problème résidera justement dans sa

romaine et sa cause la plus importante, l'expansion du christianisme, un enlaidissement général de l'homme triompha dans l'empire romain, de même aussi, par la ruine éventuelle de la civilisation terrestre dans son ensemble, pourrait être amené un enlaidissement bien plus grand et enfin un abêtissement de l'homme jusqu'à la nature simiesque. — Précisément parce que nous pouvons embrasser du regard cette perspective, nous sommes en état peut-être de prévenir une telle conclusion de l'avenir. » (*Humain, trop humain I*, § 247).

²⁷ *L'antéchrist*, § 52. Cf. sur ce point à Patrick Wotling, « "Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure", ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche », in *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, 2010/1, n° 65, pp. 109 à 123.

²⁸ Voir *Naissance de la tragédie*, § 2.

séparation d'avec la réalité radicale, ou plus exactement l'impossibilité pour le « haut » de rejoindre à nouveau le « fond », d'où il vient et sans lequel il est un principe dénué de vie. L'erreur d'interprétation de type « apollinien », si l'on se permet de filer la métaphore, est donc le même que celui du christianisme ou du platonisme (interprétation essentielle, nous le verrons, dans le cadre de la hiérarchie du type de la *Civilisation*); elle tente d'opérer une essentialisation de la réalité à partir de la croyance posant le primat absolu de la faculté de la raison à identifier toute chose, c'est à dire à ramener au même, au déjà connu, à effectuer des comparaisons et des confusions :

« La "réalité" réside dans le retour constant de choses égales, connues, apparentées, dans leur *caractère logicisable*, dans la croyance qu'ici nous calculons et pouvons supputer. »²⁹

Nietzsche ne récuse donc pas absolument le terme lui-même mais son usage idéaliste, celui qui fait de la réalité un en soi des choses opposé à l'apparence ou au phénomène. Car Nietzsche utilise aussi le terme de « réalité ». C'est le couple constitué à la fois par la réalité et l'apparence, compris dans l'idéalisme comme celui de l'en soi et du phénomène, que Nietzsche conteste. Pour Nietzsche, doivent être dégagées du terme de réalité ses connotations intrinsèquement dualistes : la réalité n'est pas l'essence de ce qui est, ni ce qui se cache derrière les apparences mais au contraire ce qui est à la fois directement appréhensible et mouvant, comme la simple « apparence ». Mais si l'« en soi », le « monde vrai » est récusé, le terme d'« apparence » perd corrélativement son sens.

La première étape pour comprendre le texte de Nietzsche et pour pouvoir véritablement commencer à problématiser a donc consisté à élucider la méthode du « nouveau langage » de Nietzsche, c'est à dire à révéler et à remettre en cause les prérequis conceptuels qui le séparent du langage traditionnel. Le privilège donné à l'apparence n'est cependant pas une tentative de fondation. C'est justement le refus du dualisme ontologique, le refus de la distinction entre fond et surface qui sert de préalable philosophique à une véritable compréhension du type de problème que constituent ceux de la hiérarchie et des instruments de culture. Comment se définit « l'apparence » en tant que « réalité » ? La réalité est d'abord mouvante, c'est à dire qu'elle résiste aux fixations logiques de la métaphysique :

L'*apparence*, au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses – ce à quoi seulement s'appliquent tous les prédicats existants et qui dans une certaine mesure ne saurait

²⁹ *Fragments posthumes XIV*, 9 [106].

être mieux défini que par l'ensemble des prédicats, c'est-à-dire aussi par les prédicats contraires. Or ce mot n'exprime rien d'autre que le fait d'être *inaccessible* aux procédures et aux distinctions logiques : donc une "apparence" si on le compare à la "vérité logique" – laquelle n'est elle-même possible que dans un monde imaginaire. Je ne pose donc pas l'"apparence" en opposition à la réalité, au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire « monde vrai »³⁰.

La métaphore qui permet à Nietzsche d'illustrer son opposition à l'image traditionnelle de la stabilité³¹ de la réalité est celle de la danse, à laquelle renvoie le problème de la pesanteur dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Zarathoustra étant désigné comme « le danseur ».

Mais pourquoi Nietzsche utilise-t-il aussi les termes de réalité et d'apparence, qui sont connotés par leur usage idéaliste, au lieu de concevoir ses propres termes, comme il l'a fait par exemple pour l'hypothèse de la « volonté de puissance » ? Cet « oubli » délibéré pourrait tout à fait participer de la stratégie d'ensemble de l'écriture nietzschéenne, qui doit perdre le mauvais lecteur et empêcher son accès au véritable cœur de la problématique³². L'identification de la réalité à l'apparence sert surtout à poser l'appartenance de ces notions au multiforme et au changeant, et ainsi de les dissocier du concept d'être. Ce n'est qu'à partir de la révélation de cette perspective qu'il nous est devenu possible de comprendre la solution que Nietzsche tente de proposer pour « l'histoire d'une erreur » :

Nous avons aboli le monde vrai : quel monde restait-il ? Peut-être celui de l'apparence ?...
Mais non ! *En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences !*³³

L'expérience de pensée de Nietzsche ne suppose donc pas un simple renversement du privilège entre les notions de réalité et d'apparence. Il a fallu comprendre et effectuer, pour bien relire cet auteur, un retour en dessous du dualisme ontologique. En d'autres termes, Nietzsche se situe en même temps dans le dire et dans le « dédire »³⁴ : s'il doit annoncer le primat de l'apparence, il doit alors aussi dénoncer la connotation idéaliste du terme de

³⁰ *Fragments posthumes XI*, 40 [53].

³¹ Voir sur ce point l'aphorisme 54 du *Gai savoir*.

³² « Mes écrits sont bien défendus : – quiconque les prend et s'y méprend sans aucun droit sur de tels livres – se rend aussitôt ridicule –, un petit accès de rage le pousse à déverser son fond le plus intime et le plus ridicule. » (*Fragments posthumes XII*, 2 [79]).

³³ *Le crépuscule des idoles*, « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable ».

³⁴ Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, 2006, p. 127.

« réalité ». Les guillemets³⁵ sont l'instrument dont Nietzsche s'est servi pour mener sa polémique contre l'idéalisme. Les guillemets permettent en effet de dissocier clairement, aux yeux du lecteur qui l'a compris, la « réalité », à laquelle doit nécessairement, nous le verrons, correspondre un certain type d'évaluation, un certain type de hiérarchie de valeurs et partant un certain type de « culture » et d'instrument de culture, de la réalité de son propre texte.

Nietzsche n'entend cependant pas prendre totalement la contrepartie de l'idéalisme, puisque considérer que les sens nous font accéder directement à une vérité des choses reviendrait à la fausse interprétation de la confusion de l'établissement du texte avec son interprétation³⁶. Le « sensualisme » nietzschéen est un principe heuristique qu'il faut distinguer du « grossier préjugé sensualiste selon lequel les sensations nous enseignent des vérités sur les choses »³⁷. L'établissement du texte de la réalité sur lequel peut opérer la métaphore philologique permet de rester rigoureux par rapport à la démarche de la recherche et pour imposer à l'analyse du *Versuch* un ordre de priorité, le corps, comme fil conducteur.

Justement, le premier mouvement de ce travail consiste à rétablir les conditions philosophiques propres au texte de Nietzsche, à partir des conditions méthodologiques, ontologiques et épistémologiques que nous venons de rappeler. Sans cette étape conditionnelle, elle-même conditionnée par ces déterminations, l'ensemble de notre réflexion ne saurait rendre compte de l'enjeu que notre hypothèse tente de discerner quant à la cohérence du problème de la culture. Il faudra édifier une base solide pour l'essai de résolution du problème de la hiérarchie et des instruments de culture, problème bicéphale, que notre problématique oriente dans le sens de l'opposition et de la synthèse. La philosophie du *Versuch*, la direction historique de la recherche, ainsi que l'hypothèse de la volonté de puissance et les concepts heuristiques indispensables que sont le corps, les valeurs et les instincts seront analysés à cette occasion. Ensuite, à cette première période de notre réflexion doit succéder celle de l'élucidation du problème de la hiérarchie à proprement parler, dont nous montrerons le lien nécessaire avec l'hypothèse de la volonté de puissance. En effet, si nous suivons suffisamment strictement notre hypothèse de départ, notre travail ira de lui-même dans le sens de l'analyse des instruments de culture, dont la théorie découle directement du déploiement des caractéristiques de la volonté de puissance. Enfin, la problématique que nous nous sommes proposée nous permettra de dégager, partant des deux

³⁵ Voir l'étude d'Éric Blondel, « L'utilisation des guillemets chez Nietzsche » in *Nietzsche aujourd'hui*, Tome 2, pp. 153-178.

³⁶ Voir *Le gai savoir*, § 378.

³⁷ *Fragments posthumes XIII*, 9 [97].

précédentes parties, une esquisse de typologie des instruments de culture, qui devra finalement rendre compte pour le projet nietzschéen de présenter la possibilité pratique d'applicabilité de la théorie des instruments de culture. Il nous a semblé qu'il nous appartenait, à nous, de tenter de réaliser la synthèse nécessaire de la *Civilisation* et de la *Cultur*, concepts à la fois centraux et articulatoires qui auront été définis dans la partie elle-même centrale de ce travail.

Première partie

Les conditions philosophiques de la théorie des instruments de cultures

Chapitre 1 : Un projet de philosophie expérimentale : le *versuch*

I. Cause historique de l'expérimentation

Reviens sur tes pas, marche sur les traces dont l'humanité a marqué sa grande et douloureuse pérégrination à travers le désert du passé : c'est ainsi que tu seras le plus sûrement instruit de la direction dans laquelle l'humanité future ne pourra ou ne devra plus revenir. Et cependant que tu tendras de toutes tes forces à discerner par anticipation comment le nœud de l'avenir est encore en train de se nouer, ta propre vie en prendra valeur d'instrument et de moyen de connaissance. Tu détiens le pouvoir d'obtenir que tous les moments de ta vie : tentatives, erreurs, fautes, illusion, passions, ton amour et ton espérance s'intègrent parfaitement au but que tu lui as fixé. Ce but est de devenir toi-même une chaîne nécessaire d'anneaux de civilisation, et de conclure de cette nécessité à celle de la marche de la civilisation universelle³⁸.

³⁸ *Humain trop humain I*, § 292

La philosophie de Nietzsche se place, dès *Humain, trop humain*, à l'opposé de tout arbitraire et de tout dogmatisme. Le penseur de la civilisation, le philosophe médecin de la culture s'appuie sur l'histoire et ne saurait se voir au dehors de la nécessité. Il existe bien une pensée de la civilisation, une réflexion sur la façon dont se forment et évoluent les civilisations humaines. En d'autres termes, il y a une histoire nécessaire du processus même que l'on nomme civilisation, processus qui est susceptible d'être compris. Cela signifierait qu'à un moment donné de l'histoire d'une civilisation, au sein de laquelle pourrait être en train de se concevoir une *Culture* appelée à déployer ses conséquences synchroniquement, Nietzsche considère qu'il est possible, pour le philosophe de l'avenir, de prévoir – autrement dit de légiférer, c'est à dire de vouloir activement ça marche vers le futur, en fonction de critères et d'instruments dont l'objectif de ce travail est de rendre compte de la cohérence d'ensemble.

Ainsi, en ce qui concerne l'expérimentation, le *versuch*, du nom que donne Nietzsche à la philosophie de l'avenir, il ne s'agit pas d'un choix arbitraire au détriment d'un autre, quel qu'en soit la justification. Il ne s'agit pas non plus d'une servile soumission à une quelconque méthodologie positiviste ; mais du choix d'une méthode qui n'est pas un choix au départ, et plutôt une interprétation d'ordre historique. C'est encore un texte d'*Humain trop humain* qui nous livre les secrets et la profondeur des origines du « choix » de Nietzsche pour la méthodologie du *versuch* :

De ce naturalisme, Goethe essaya de se libérer en se trouvant sans cesse de nouvelles et différentes manières de contraintes ; mais même le plus doué n'aboutit qu'à une expérimentation continuelle une fois que le fil de l'évolution est rompu³⁹

C'est dans l'histoire de l'art que Nietzsche, chose qu'aucun commentateur n'a su déceler jusqu'ici, comprend et interprète finement la nécessité de l'apparition d'une période dite d'« expérimentation continuelle ». Cependant, la découverte est doublement négative, d'abord dans sa cause, et ensuite dans ses effets. La cause du fait que l'on se mette à expérimenter dans le domaine de l'art⁴⁰ est celle d'une rupture de l'évolution : Nietzsche voit chez Lessing, en Allemagne, la cause de cette rupture, puisqu'il « tourna en dérision la forme

³⁹ *Humain trop humain I*, § 221.

⁴⁰ Nietzsche faisant de l'art le paradigme du processus d'interprétation qu'est la vie, ou la volonté de puissance, il nous est permis, du concept d'expérimentation qui est déployé spécialement dans le domaine de l'art, pour cet aphorisme, d'élargir sa compréhension au concept qui sert à définir la méthode gouvernant la philosophie de l'avenir dans son ensemble.

française »⁴¹, ce qui provoqua un retour au naturalisme et aux commencements de l'art. L'apogée du style artistique est en effet atteint par la maîtrise des dramaturges français dans l'art de s'imposer des contraintes (contrainte des unités, de la versification, de la syntaxe, du choix des mots, etc.), seul moyen pour sortir du naturalisme et pour apprendre la souplesse du mouvement⁴².

A cette période fatale où les poètes deviennent nécessairement des expérimentateurs, des « casse-cou » de l'imitation, à cette période qui suit le rejet des chaînes de l'art grec et français, où l'on s'est « insensiblement habitué à trouver absurdes toutes les chaînes, toutes les limitations »⁴³ succède la période d'un second retour. Le concept d'expérimentation subit alors une évolution pour se rapprocher des notions de renouvellement et de métamorphose. Encore une fois, c'est l'histoire de l'œuvre de Goethe qui sert d'exemple et de parallèle à l'histoire de l'art dans son ensemble, la deuxième partie de sa vie étant la plus enrichissante à ce point de vue :

C'est justement parce que sa nature l'a longtemps retenu dans la voie de la révolution poétique, parce qu'il a joui, jusqu'à l'épuiser on ne peut plus radicalement, de tout ce que cette rupture de tradition avait indirectement permis de découvrir et comme d'exhumer sous les ruines de l'art en fait de nouveautés, de trouvailles, perspectives, procédés, c'est pour cela que son revirement ultérieur, sa conversion pèsent d'un tel poids : ils signifient qu'il éprouvait le plus profond besoin de renouveler avec la tradition de l'art et de réinventer poétiquement, pour la rendre aux fragments et aux portiques du temple resté debout, leur antique et intégrale perfection⁴⁴

Il y a donc deux phases dans l'expérimentation, une expérimentation qui est une réaction au retour naturaliste, expérimentation libre si l'on peut dire, ou plus exactement licencieuse, fruit justement de la perte de la liberté qu'accordait aux anciens le fait de danser dans les chaînes ; et une phase de l'expérimentation qui n'est pas à proprement parler une période où l'art doit être réactionnaire, mais où l'artiste prend conscience qu'il ne doit plus se contenter d'imiter et de copier. L'artiste veut alors revenir à la maîtrise des moyens d'expression, à la possession et à l'organisation de tous les procédés. Pour cela, Goethe a dirigé son activité créatrice dans le soutien de la réminiscence et de la compréhension des

⁴¹ La contrainte imposée se relâche progressivement, mais seulement en apparence : « C'est cette *apparence* qui est le résultat suprême d'une nécessaire évolution de l'art. » (*Humain trop humain I*, § 221).

⁴² *Humain trop humain I*, § 221.

⁴³ *Humain trop humain I*, § 221.

⁴⁴ *Humain trop humain I*, § 221.

périodes anciennes de l'art. Aussi pessimiste et fataliste que puisse apparaître cette interprétation nietzschéenne de l'histoire de l'art, dont provient, selon nous, la genèse du concept du *versuch*, on ne saurait comprendre dans toute sa rigueur la notion d'expérimentation si l'on se contente de considérer la façon dont Nietzsche considère l'ensemble de la philosophie de l'avenir à partir de la méthode du *versuch* comme une utopie nostalgique. Tout au contraire, il s'agit de vouloir, non le retour, puisque, comme l'auteur lui-même l'a suffisamment répété, on ne peut pas revenir en arrière dans l'histoire de la civilisation, mais de vouloir transfigurer le passé dans son apogée et de passer de la simple compréhension, comme Goethe, dont les « ambitions étaient sans doute irréalisables pour les forces des temps modernes » à la pratique, c'est à dire à la maîtrise. Ce que Goethe a compris sur le tard et ce que les français pratiquaient, c'est, selon une interprétation que l'on retrouvera lors de la critique de la modernité dans *Par-delà bien et mal*, une distinction entre l'individu et le masque :

Pas de sujets, de caractères nouveaux, mais les anciens, depuis longtemps familiers, sans cesse ranimés par un effort constant de renouvellement et de métamorphose⁴⁵

Cette façon pour Nietzsche de lire l'histoire, en y insérant toute une série de retours, de ruptures et d'apogées insurmontables sera essentielle pour comprendre le problème de la théorie des instruments de culture, elle-même appuyée sur une telle interprétation. Le concept nietzschéen de *Versuch* n'est donc pas un mot d'ordre sans justification. Une fois élucidées les origines textuelles du concept d'expérimentation chez Nietzsche, fondamental pour comprendre la méthodologie globale de son projet culturel, et établit que ce concept est le fruit d'une déduction interprétative de l'histoire de l'art et non pas d'un choix arbitraire, il s'agit de caractériser spécifiquement la portée profondément philosophique du *Versuch*.

II. Le *Versuch*, une méthode anti systématique

La philosophie telle que la comprend Nietzsche est en rupture avec l'idéal de systématisme⁴⁶. La volonté de système vient selon Nietzsche d'une conscience qui n'a pas

⁴⁵ *Humain trop humain I*, § 221.

⁴⁶ Voir Patrick Wotling, « Le refus du système », dans *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008, p. 126 et suivantes.

encore acquis les fruits du dressage bimillénaire à la vérité⁴⁷. Nietzsche privilégie la méthode⁴⁸, et plus précisément une méthodologie spécifique, celle du *Versuch*, méthodologie de la tentative, de l'expérimentation. L'opposition au système et au dogmatisme est un effort de voir la réalité comme la coexistence de perspectives : le courage du penseur philologue suppose une exploration, une ouverture de la perspective, une attitude comparatiste et surtout inactuelle :

J'ai le sentiment toujours plus net que le philosophe, qui est *nécessairement* l'homme de demain et d'après-demain, s'est trouvé et *devait* se trouver à n'importe quelle époque en contradiction avec le présent⁴⁹

Comme l'a bien montré Éric Blondel dans son ouvrage *Nietzsche, le corps et la culture*⁵⁰, le mode de travail du texte que Nietzsche a désigné sous les noms de *Versuch* ou d'*Experiment*⁵¹ doit être une philologie généalogique. En tant que philologie, le discours de Nietzsche sera un travail sur la culture vue comme un texte, la philologie devant se transformer ensuite en généalogie. Cette combinaison des deux disciplines est indispensable pour avoir la possibilité d'évaluer un texte, mais en même temps, elle semble impossible puisque la généalogie « ne peut lire qu'à oublier d'évaluer et évaluer qu'à chercher, au-delà de la lecture du texte, une origine qui reste non dite »⁵². La possibilité du *Versuch* tiendra alors à poser comme hypothèse méthodologique le point de départ et le fil conducteur de ce qui nous est « donné »⁵³ et qui constitue pour nous l'ultime croyance indestructible : la vie, et, avec elle, le corps. Le corps avec son jeu de forces sera dès lors déchiffrable comme un texte

⁴⁷ Voir *Gai Savoir*, § 357: l'histoire idéaliste platonicienne, bien que nihiliste, a eu comme avantage d'éduquer l'esprit et a autorisé le dépassement de soi de l'Europe.

⁴⁸ Nietzsche renverse la question de la valeur de la connaissance en dissociant la vérité de l'idée d'une morale universelle (chez Kant et Platon, par exemple, elles se confondent); se pose alors la question de la valeur de la « vérité ». Voir Armand Quinot, *Nietzsche, philosophe de la valeur*, p. 26 et surtout Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, pp. 93 et suiv.

⁴⁹ *Par-delà bien et mal*, § 212. Justement parce que l'abêtissement, défini comme rétrécissement des perspectives, est l'effet nécessaire de l'application de tout instrument de culture, pendant la plus longue période d'une civilisation : « *L'éducation* : un système de moyens visant à ruiner les exceptions en faveur de la règle. *L'instruction* : un système de moyens visant à dresser le goût *contre* l'exception, au profit des médiocres. Vu ainsi, cela semble dur ; mais d'un point de vue économique, parfaitement rationnel. Du moins pour la longue période où une culture se maintient encore avec peine, où toute exception représente un gaspillage de force (quelque chose qui détourne, séduit, rend malade, isole). Une culture de l'exception, de l'expérimentation, du risque, de la nuance – une *culture de serre* pour les plantes exceptionnelles n'a droit à l'existence que lorsqu'il y a assez de forces pour que même le gaspillage devienne "économique" » (*Fragments Posthumes* XIV, 16 [6]).

⁵⁰ Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, 2006, pp. 93 à 105.

⁵¹ Walter Kaufmann indique les nombreuses occurrences de ce terme dans son *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, pp.89 et suiv.

⁵² Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'harmattan, 2006, p. 98.

⁵³ *Par-delà bien et mal*, §36.

lisible par le philosophe-médecin et inversement le texte de la réalité culturelle sera évaluable comme un langage du corps.

C'est l'hypothèse de la volonté de puissance qui déplace le problème de la connaissance vers la méthodologie de l'expérimentation, vers le *Versuch*, et qui rend contradictoire l'étude purement théorique de la hiérarchie. La seule méthodologie en accord avec les conditions posées par l'hypothèse développée par Nietzsche se conformera à la pensée de la philologie : ce sera l'étude de l'histoire. L'histoire de l'humanité est une histoire des expérimentations visant à créer un certain type d'hommes à partir de conditions de vie, de valeurs particulières :

Ce qui m'intéresse, c'est le problème de la hiérarchie au sein de l'espèce humaine, au progrès de laquelle, d'une manière générale, je ne crois pas, le problème de la hiérarchie entre types humains qui <ont> toujours existé et qui existeront toujours⁵⁴.

L'élaboration d'une typologie des cultures et de leurs valeurs propres n'est pas une entreprise autonome. Son sens est de permettre une réflexion plus générale sur les instruments de culture, problème qui à son tour légitime l'élucidation centrale du problème de la hiérarchie des valeurs, des cultures et des types de vie qui en résultent. Ainsi « le premier problème est celui de la *hiérarchie des types de vie* »⁵⁵ le second étant celui de la hiérarchie des cultures, et enfin celui de la typologie des instruments de culture, classés en fonction du but à atteindre. *Civilisation* et *Cultur* correspondent tous deux à deux types de hiérarchie opposés, dont la *Généalogie de la morale* constitue la tentative d'une interprétation conforme à la méthodologie historique du *Versuch*.

Jusqu'à *Ainsi parlait Zarathoustra* (c'est-à-dire principalement *Humain trop humain*, *Aurore* et le *Gai Savoir*)⁵⁶, Nietzsche « libre esprit » expérimente dans le but de résoudre le problème de la hiérarchie, avant de proposer la thèse de la volonté de puissance. Bien que la *Généalogie de la morale* et *Par-delà bien et mal* sont essentielles dans le cadre de la détermination générale de la théorie de la valeur et de la sélection, se seront donc ces œuvres qui s'avèreront centrales surtout pour le travail sur la typologie des instruments de culture,

⁵⁴ *Fragments posthumes XIV*, 15 [140].

⁵⁵ *Fragments posthumes XII*, 7 [42].

⁵⁶ Walter Kaufmann a bien réfuté cette tradition consistant chez les interprètes à définir une évolution dans les positions de Nietzsche. Le questionnement qui découle du problème de la hiérarchie organisant à mon sens l'ensemble de la réflexion nietzschéenne, la période définie par Walter Kaufmann permet de la comprendre comme une recherche propédeutique expérimentale indispensable à l'élaboration de l'hypothèse de la volonté de puissance. Voir Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, pp.178-207.

Nietzsche y construisant un large chantier d'interprétations orientées dans le sens de son expérimentation sur les valeurs.

Le mouvement du *Versuch* est le suivant : il faut d'abord « descendre » généalogiquement de l'instrument de culture vers la Volonté de puissance, c'est à dire de l'expression des instincts vers les instincts eux-mêmes, pour les soumettre à un diagnostic clinique. Il s'agit ensuite de « remonter » de la « psychophysiologie »⁵⁷ de la culture vers les instruments de cultures eux-mêmes. Au cours de cette contre épreuve, le *Versuch* doit alors permettre l'établissement une typologie humaine et culturelle. Le philosophe législateur de l'avenir est l'acteur de ce que l'on pourrait appeler enfin la troisième étape du *Versuch*, puisqu'il sera alors en mesure d'utiliser toutes les activités culturelles, morales, religions, philosophies, sciences comme autant d' « instruments de culture » devant servir à un essai de résolution du problème de la culture. Mais comment la méthode historique doit-elle se déployer ?

III. La spécificité de la méthode historique du *versuch*

Comment doit se définir le travail préliminaire au déploiement des conditions de possibilité de la théorie des instruments de culture ? Si l'instrument de culture doit suivre une direction opposée à l'idéalisme systématique, la méthodologie perspectiviste du *versuch* permettra une critique du présupposé de l'universalité d'une morale « en soi » et interdira de fonder une science de la morale. Le manque de philologie et la fascination pour la recherche du fondement sont en effet des caractéristiques principales du type de sélection que l'instrument de culture de la philosophie a jusqu'à maintenant permis de mettre en place. L'essentiel du *versuch*, à savoir les deux étapes de l'évaluation des valeurs et de la typologie de ses valeurs reste donc à accomplir pour établir encadrer le projet des instruments de culture :

⁵⁷ *Par-delà bien et mal*, § 23.

Il conviendrait de se l'avouer en toute rigueur : ce qui nous manque pour longtemps encore, ce qui pour le moment doit nous retenir à l'exclusion du reste, c'est de rassembler le matériel, de définir et d'ordonner l'infinie multiplicité des sentiments de valeur et de leurs subtiles nuances en continuelles métamorphoses – et peut-être de mettre en lumière les formes les plus fréquentes de ces cristallisations vivantes – afin de préparer une *typologie* de la morale. Il est vrai que personne n'a encore été assez modeste pour entreprendre une pareille tâche⁵⁸.

C'est l'étendue du champ d'investigation, de la perspective du philosophe de l'avenir⁵⁹ qui conditionne la formation d'une théorie des instruments de culture :

Il faut être *très léger* pour se laisser pousser par sa volonté de connaître jusque dans un pareil lointain, et, pour ainsi dire, au-delà de son époque, afin d'acquérir un regard qui embrasse des millénaires⁶⁰....

La réalité que le philosophe « voyageur » veut comprendre dans sa vision perspectiviste est l'ensemble des horizons que compose l'histoire humaine : les territoires qu'il parcourt sont les différentes époques culturelles traversées par l'humanité. La métaphore philologique du voyageur perspectiviste est explicitée par un texte d'*Humain, trop humain* intitulé « *Où il faut partir en voyage* » :

il faut, pour comprendre l'histoire, rechercher les vestiges vivants des époques historiques, il faut voyager comme notre ancêtre Hérodote voyagerait, parmi les nations (celles-ci n'étant que d'anciens *niveaux de civilisation* pétrifiés où nous pouvons prendre pied), parmi des populations dites sauvages ou à demi sauvages, se rendre là où l'homme s'est dévêtu de l'habit de l'Europe ou bien ne l'a pas encore revêtu. Maintenant, il y a un art et un motif encore plus *subtil* de voyager, qui ne rendent pas toujours nécessaire de passer d'un endroit à l'autre en franchissant des milliers de lieues pas à pas. Les trois derniers millénaires continuent vraisemblablement à vivre aussi à *notre proximité*, avec toutes les nuances et toutes les irisations de leur civilisation : ils ne demandent qu'à être *découverts*⁶¹.

⁵⁸ *Par-delà bien et mal* § 136.

⁵⁹ « Là-dessus, j'ouvris pour la première fois les yeux – et m'apparurent aussitôt bien des choses et beaucoup de leurs nuances sous un angle auquel n'atteignent jamais d'anxieux hommes de cabinet, ni des esprits préoccupés d'eux-mêmes et qui ne sortent jamais de chez eux. Une sorte de liberté d'oiseau, une sorte de regard panoramique d'oiseau, un mélange particulier de curiosité et de dédain qui est le propre de tous ceux qui, de haut, embrassent du regard une diversité sans bornes – voilà ce qui fut enfin l'état nouvellement atteint qui a longtemps accompagné ma persévérance » (*Fragments posthumes XI*, 41 [9]).

⁶⁰ *Le gai savoir*, § 380.

⁶¹ *Le voyageur et son ombre*, § 223.

Ce travail préalable d'information ne doit cependant pas se confondre avec l'érudition⁶². La méthodologie générale de cette étape du *versuch* doit être conforme à l'établissement d'une véritable *Cultur* et doit donc (pour la comprendre aussi et être apte, à volonté, d'en recréer les conditions) prendre le contrepied de la méthode qui privilégie spécialisations et recherches de l'accumulation des connaissances. L'expérimentation sur les valeurs doit être réalisé sur un mode comparatiste par un philosophe à l'esprit libre, seul véritablement capable d'aboutir à une évaluation correcte des valeurs :

Grande question : où la plante "homme" a-t-elle poussé jusqu'ici avec le plus de splendeur ?
L'étude historique comparative est nécessaire sur ce point⁶³.

La condition du travail historique que doit mener le philosophe du *versuch* est une disposition psychophysiologique. C'est une caractéristique d'un type d'homme que Nietzsche appelle le « savant » moderne, dont l'exégèse est particulièrement développée dans la huitième section de *Par-delà bien et mal*. Le « sens historique »⁶⁴ est une capacité, ou plutôt un instinct, une valeur propre à la volonté de puissance du savant moderne, c'est à dire, en fait, à un corps décadent. Il s'agit de l'un des axes qui témoigne par ailleurs du fait que le traitement de la question des instruments de culture permet d'organiser la lecture de Nietzsche en fonction d'une certaine unité et en tout cas d'une indubitable cohérence. Son importance est soulignée dès *Humain, trop humain* :

⁶² Méthodologie pourtant nécessaire pour l'étude historique orientée dans le sens de la sélection du type de la *civilisation*.

⁶³ *Fragments posthumes XI*, 34 [74] « Notre privilège : nous vivons à l'époque de la comparaison, nous pouvons recalculer comme jamais on ne l'a pu encore : nous sommes la conscience que l'histoire a d'elle-même en un sens absolu... » (*FP XIII*, 11 [374]) La connaissance pensée sur le mode de l'accumulation, recherchée comme une fin en soi, a fait pour les savants qu'« Il ne leur a pas été donné d'apercevoir les vrais problèmes de la morale, qui ne se laissent saisir qu'en comparant *diverses* morales » (*PBM* § 186).

⁶⁴ Dans la *Seconde considération inactuelle*, dédiée à la valeur des études historiques au regard de la vie, Nietzsche propose déjà une réflexion plus nuancée sur le problème d'un « sens historique » ; trop développé, celui-ci peut avoir une valeur néfaste pour la vie et peut représenter une source de négation des possibilités de l'action de l'homme. Comparé à l'animal, un certain type d'hommes apparaît aujourd'hui comme « malades » de leur « sens historique ». Ces réflexions rejoignent des écrits plus tardifs centrés sur les problèmes de la mémoire et du ressentiment, par exemple la *Généalogie de la morale*, où l'ensemble de la théorie de la valeur se voit impliquée dans l'approfondissement d'un type de volonté de puissance devenue réactive. Mais le philosophe de l'avenir, à qui appartient la plus haute responsabilité, celle de réaliser le *Versuch*, est maître de son propre « sens historique », de la même façon qu'il possède une configuration d'instincts très différents, qui doivent s'organiser de manière créative. La particularité de sa volonté de puissance est qu'elle doit lui permettre de maîtriser la richesse de ses perspectives, dans le cadre d'une « grande santé ». Le philosophe du *Versuch* intervient donc à une période de décadence, en hérite les caractéristiques mais sait en même temps se guérir lui-même pour tirer tout le contraire de la décadence. On verra que, conformément à notre théorie des instruments de la hiérarchie et des instruments de culture, la décadence, loin, comme la maladie, d'être un opposé absolu de la santé, en est, pour un certain type d'homme et un certain type de culture capables de se surmonter eux-mêmes, une étape nécessaire à la guérison, au renforcement et à l'élévation.

Être capable de reconstruire rapidement, à partir de certaines données, des systèmes d'idées et de sentiments, comme on reconstitue la vue d'un temple d'après quelques colonnes et pans de murs restés debout par hasard, c'est en cela que consiste le sens historique. Il a pour premier résultat de nous faire comprendre nos semblables comme autant de ces systèmes bien définis, en représentants de cultures diverses, c'est-à-dire comme autant de nécessités, mais variables⁶⁵.

Le sens historique, qui ne se confond donc pas avec l'histoire⁶⁶, est la discipline qui permet de repérer une hiérarchie au sein de phénomènes culturels et de dégager l'axiologie qui la fonde. C'est donc la condition pour le philosophe d'utiliser ensuite ces phénomènes comme des instruments pour son projet culturel de l'avenir. L'insistance sur la rapidité indique qu'il s'agit d'un instinct, d'une certaine perfection, d'un art inconscient de saisir les nuances⁶⁷. Pour Nietzsche, son absence relèverait du caractère propre des philosophes du type qui a prévalu jusqu'à maintenant :

Vous allez me demander tout ce qui, chez les philosophes, relève de l'idiosyncrasie ?... C'est, par exemple, leur absence de sens historique, leur haine contre l'idée même de devenir, leur "égypticisme". Ils croient faire *honneur* à une cause en la "deshistorisant", en la considérant *sub specie aeterni*, en la momifiant⁶⁸.

Ce reproche signale l'incapacité des philosophes à penser le problème des instruments de culture, c'est à dire à considérer l'ensemble des activités humaines comme dépendantes de la question de la formation des valeurs et des cultures. Ces analyses permettent de mesurer l'enjeu de la tâche de documentation pour la réflexion sur les instruments de culture : le gris des documents constitue le seul « fondement » possible de l'élaboration d'une évaluation de la valeur des valeurs, de la valeur des cultures et donc d'une typologie des instruments de culture.

⁶⁵ *Humain, trop humain I*, § 274. Nietzsche pourra ensuite le définir avec rigueur lorsqu'il sera en possession de son nouveau langage : « Le sens *historique* (c'est-à-dire la capacité de deviner rapidement la hiérarchie des jugements de valeur selon laquelle une nation, une société, un homme ont vécu, l'« instinct divinatoire » qui saisit les relations de ces jugements de valeur, le rapport qui lie l'autorité des valeurs à l'autorité des forces agissantes) » (*Par-delà Bien Mal*, § 227).

⁶⁶ Sur la « généalogie de l'histoire », voir M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 147-172, où Foucault développe en profondeur une définition de la méthode généalogique dans son rapport avec l'histoire ainsi qu'avec la question des valeurs.

⁶⁷ *Le gai savoir*, § 11 est un bel exemple du rapport entre instinct, inconscient et perfection.

⁶⁸ *Le crépuscule des idoles*, « La raison dans la philosophie », § 1.

Nietzsche expose les orientations fondamentales des conditions de possibilité de son projet culturel dans un programme⁶⁹ à partir duquel les philosophes expérimentateurs pourront commencer à réfléchir et à concevoir volontairement de véritables instruments de culture :

Note pour les laborieux. – Quiconque voudrait faire désormais des questions morales une matière d'étude, s'ouvrirait un immense champ de travail. Il y a toutes sortes de passions à méditer isolément à travers les époques, chez des peuples, chez les individus, grands et petits : il faut mettre en lumière leur manière de raisonner, leur manière d'apprécier les valeurs et d'éclairer les choses ! Jusqu'à ce jour rien de ce qui donne de la couleur à l'existence n'a encore eu son histoire : car où donc a-t-on jamais entrepris une histoire de l'amour, de la cupidité, de l'envie, de la conscience, de la piété, de la cruauté ? Même une histoire comparée du droit ou simplement des peines fait entièrement défaut. A-t-on jamais songé à faire une fixation régulière du travail, des fêtes et des jours de repos ? Connaît-on les effets moraux des aliments ? Existe-t-il une philosophie de la nutrition ? (Rien que l'agitation qui éclate sans cesse pour et contre le végétarisme prouve assez que pareille philosophie n'existe pas !) A-t-on jamais recueilli les expériences de la vie en communauté, par exemple de la vie conventuelle ? [...] La seule observation des diverses formes de croissance que les impulsions humaines ont prises et pourraient prendre encore au gré des divers climats moraux, présente déjà plus qu'il ne faut de travail pour le plus zélé : des générations entières, des générations de savants collaborant méthodiquement seront nécessaires pour épuiser les points de vue et la matière de ce domaine. [...] Alors commencerait une expérimentation susceptible de satisfaire n'importe quelle sorte d'héroïsme, une expérimentation de plusieurs siècles, capable d'éclipser tous les grands travaux et tous les sacrifices connus de l'histoire. La science jusqu'à maintenant n'a pas encore construit ses édifices cyclopéens ; ce temps aussi viendra⁷⁰.

L'étape préparatoire du *Versuch*, qui doit aboutir à résoudre le problème de la hiérarchie des valeurs, sur laquelle pourra s'appuyer la réflexion sur les instruments de culture ne saurait être qu'une enquête généalogique sur l'histoire. Les philosophes expérimentateurs à venir⁷¹, grâce à l'évaluation dont aura fait l'objet chacune des activités culturelles apparues avec le hasard historique, rassembleront, créeront et organiseront toutes les activités humaines comme des instruments de culture orientés en fonction de la théorie de la valeur à laquelle la

⁶⁹ Nietzsche laisse explicitement ouvert le chantier qu'il n'a fait que déblayer : « À ces questions, je trouvai, hasardai pour moi-même diverses réponses, [...] de mes réponses surgirent des questions, des recherches, des hypothèses, des probabilités nouvelles » (*La généalogie de la morale*, Avant-propos, § 3).

⁷⁰ *Le gai Savoir*, § 7.

⁷¹ « Ce seront à coup sûr des expérimentateurs. Le nom dont je me suis hasardé à les baptiser, souligne déjà expressément le goût et le plaisir qu'ils prendront à se livrer à des expériences. » (*Par-delà bien et mal*, § 210).

liberté de leur esprit aura permis d'aboutir. La réussite du *Versuch* dépendra en effet d'une réflexion qui sera capable d'articuler les instruments de culture avec le problème de la hiérarchie :

L'histoire comme le grand *laboratoire* : pour *préparer* la sagesse consciente dont on a besoin pour le gouvernement du monde⁷².

Les philosophes-législateurs de l'avenir auront donc pour objectif de lutter contre le hasard qui a prévalu jusqu'alors dans la sélection opérée sur l'homme. Ils tenteront d'expérimenter l'incorporation de nouvelles valeurs⁷³, de légiférer en fonction de nouvelles conditions de vie dont ils auront déduit historiquement la valeur par rapport au type d'homme qu'elles permettent d'engendrer.

Les recherches menées par Nietzsche jusqu'au *Gai Savoir* aboutissent à la formation de l'hypothèse de la volonté de puissance⁷⁴. Le premier moment du *Versuch* se conclut par la naissance d'un concept qui sera la thèse organisatrice de la réflexion sur les instruments de culture, qu'il s'agit d'éclaircir pour clore l'analyse de leurs conditions de compréhension.

Chapitre 2 : Les conditions philosophiques du *versuch*

Esprit libre, hiérarchie et volonté de puissance

*Humain, trop humain, Aurore*⁷⁵ et *Le gai savoir* sont des textes expérimentaux où Nietzsche élabore une thèse qui doit permettre aux philosophes de l'avenir de se servir des diverses expressions de l'activité culturelle des hommes comme des instruments de culture. Ces instruments sont réglés en fonction d'un but déterminé, permettre la sélection d'un

⁷² *Fragments posthumes X*, 26 [90].

⁷³ « Expérimenter, c'est donc créer des valeurs » (Marc Crépon, « Les philosophes de l'avenir », *Lignes*, vol. 7, no. 1, 2002, pp. 220-232).

⁷⁴ Voir Walther Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, *op.cit.* pp.178 et suiv., sur « The discovery of the Will to Power », qui insiste particulièrement sur l'importance du moment que constitue *Aurore* pour la découverte de la volonté de puissance pour le *Zarathoustra*, qu'il inscrit dans un mouvement nécessaire d'une logique sans rupture, contrairement à la conception traditionnelle chez les commentateurs : « the gap between his early and late work has been bridged » (p. 207). L'hypothèse de la volonté de puissance peut ainsi apparaître comme bâtie sur des fondations empiriques solides, bien que cela n'exclue pas forcément (voir sur ce point Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 460) de voir sa genèse dans une fusion de l'Agon grec avec le « fait » du désir : « [...] one will yet have to admit that Nietzsche based his theory on empirical data and not on any dialectical ratiocination about Schopenhauer's metaphysics, as is so often supposed erroneously. The conclusion "thus life thought me" is probably intended to stress that Nietzsche's insight is based on experience" (Walther Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, *op.cit.*, p. 207).

⁷⁵ « On peut par conséquent considérer *Aurore* comme un test ultime, une répétition générale avant que la volonté de puissance ne soit proclamée principe fondamental de la pensée de Nietzsche » (Walther Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, *op.cit.*, p. 198).

certain type d'homme. Un certain type d'homme étant sélectionné par l'incorporation d'un certain type de valeurs, il faut donc à la fois établir une typologie des valeurs et une typologie des hommes que ces valeurs permettent de sélectionner. Les typologies permettront ensuite de diriger l'effet des divers instruments de culture (religion, art, philosophie, science, institutions juridiques, etc.) en fonction de l'orientation voulue, autrement dit d'établir une véritable typologie des instruments de cultures.

Humain, trop humain, Aurore et *Le gai savoir*, répétons-le, sont la source principale pour le chercheur qui souhaite élaborer une théorie stricte des instruments de culture, uniquement à partir du champ d'investigation couvert par Nietzsche. C'est dans la préface d'*Humain trop humain*, à travers une histoire de l'« esprit libre », que Nietzsche se retourne sur de longues années d'expérimentation sur les valeurs pour aboutir à l'éclaircissement de l'objet du problème dont la résolution doit déterminer la direction à donner à l'orientation de la civilisation :

Mais pourquoi tellement à l'écart ? tellement seul ? renonçant à tout ce que je vénérerais ? renonçant à la vénération elle-même ? pourquoi cette dureté, cette suspicion, cette haine de mes propres vertus ? [...] « [...] Il te fallait apprendre à concevoir ce qu'il y a toujours d'injustice *nécessaire* dans le *pour* et le *contre*, cette injustice inséparable de la vie, elle-même *conditionnée* par la perspective et son injustice. [...] – il te fallait voir de tes yeux le problème de la *hiérarchie*, voir la puissance, le droit et l'étendue de la perspective s'accroître ensemble en même temps que l'altitude »⁷⁶.

C'est donc le problème de la hiérarchie qui occupe les esprits libres, problème paradoxal puisque la qualité propre de l'esprit libre est le perspectivisme, c'est à dire la capacité à suspendre son jugement. Le problème de l'esprit libre est celui de trouver son goût, de faire l'histoire de son âme, de trouver au fond de lui à quoi aspirent ses instincts. En d'autres termes, l'esprit libre doit trouver quels sont ses privilèges, ce qu'il tient lui-même pour ou contre, en haut et en bas et donc justement établir une échelle de valeur au-delà du scepticisme. C'est la neuvième section de *Par-delà bien et mal* qui approfondira la définition du philosophe de l'avenir et du type spécifique de scepticisme dont il devra faire preuve pour devenir législateur. Mais à l'époque de ces trois œuvres premières, le philosophe de l'avenir n'est encore qu'un esprit, pas encore un praticien. Il n'est qu'un explorateur des valeurs, un archéologue de la hiérarchie :

⁷⁶ *Humain trop humain I*, Préface, § 6.

C'est de ce *problème de la hiérarchie* que nous pouvons dire qu'il est notre problème à nous, esprits libres : voici enfin qu'au midi de notre vie nous comprenons de quoi ce problème a eu besoin, de préparations, détours, épreuves, tentatives, déguisements, avant d'oser se dresser devant nous, et qu'il nous a fallu commencer par éprouver la plus grande multitude d'heurs et malheurs contradictoires dans notre âme et dans notre corps, en aventuriers et circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s'appelle « l'homme », en arpenteurs de tous les niveaux et degrés, « l'un au-dessus de l'autre » et « plus haut », qui s'appellent également « l'homme » – pénétrant partout, presque sans peur, et sans rien dédaigner ni rien perdre, goûtant à tout, passant pour ainsi dire toutes choses au crible pour les purifier de l'accidentel –

A l'époque d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche présente le compte rendu des recherches organisées par le problème de la hiérarchie et tente une interprétation de la réalité qui soit conforme à la méthodologie philologique :

Je ne pose donc pas l'« apparence » en opposition à la « réalité », au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité [...]. Un nom précis pour cette réalité serait « la volonté de puissance », ainsi désignée à partir de sa structure interne et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide⁷⁷.

Le §36 de *Par-delà bien et mal* expose le point de départ de la thèse directrice du *Versuch*, la volonté de puissance⁷⁸ :

Si rien ne nous est « donné » comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts – car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts – n'est-il pas permis de nous demander si ce donné ne *suffit* pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique (ou « matériel ») ? Le comprendre, veux-je dire, non pas comme une illusion, une « apparence », une « représentation » au sens de Berkeley et de Schopenhauer, mais comme une réalité du même ordre que notre affect même, une forme plus primitive du monde des affects, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique (et aussi, bien entendu, s'affine et s'affaiblit) gît encore au sein d'une vaste unité ; comme une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques d'autorégulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges sont encore systématiquement liées ; comme une *préforme* de vie ?

⁷⁷ *Fragments Posthumes XI*, 40 [33].

⁷⁸ Nous renvoyons à la canonique analyse de Patrick Wotling dans son *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 70 à 81.

Nietzsche présente le corps comme « donné » parce qu'il est l'unique réalité à laquelle nous ayons accès. Mais le corps est une priorité méthodologique, pas un fondement ontologique. Comme l'a analysé de manière convaincante Eric Blondel, d'un point de vue épistémologique, le principe ultime est l'interprétation⁷⁹, « le corps » n'étant qu'une métaphore de l'interprétation⁸⁰, le mode humain de l'interpréter.

Ensuite, le deuxième mouvement du texte opère l'extension de l'hypothèse la volonté de puissance à la totalité de la réalité, que Nietzsche justifie cette par les exigences de la « méthode » :

En définitive, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question : l'esprit même de la *méthode* l'impose. Ne pas admettre différentes espèces de causalités aussi longtemps qu'on n'a pas cherché à se contenter d'une seule en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences (jusqu'à l'absurde dirais-je même), voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire aujourd'hui ; elle est donnée "par définition" dirait un mathématicien⁸¹.

Le privilège épistémologique que Nietzsche accorde à sa théorie de la volonté de puissance tient donc à la méthode de l'économie des principes. La méthode de l'économie des principes est précédemment instituée au moment du treizième aphorisme de *Par-delà bien et mal*, c'est à dire au moment même où il fallait justement poser les fondements qui doivent récuser le préjugé de l'unicité des motivations instinctives du vivant. Anticipant sur les conséquences directes de son hypothèse, et ramenant le principe physique de conservation à un principe subsidiaire par rapport à celui, plus général, de la volonté de puissance, Nietzsche annonce déjà en effet la méthode qui lui permet de justifier le privilège qu'il faut accorder à la volonté de puissance par rapport à d'autres principes, ensemble son extension à la réalité dans sa globalité :

Les physiologistes devraient réfléchir avant de poser que, chez tout être organique, l'instinct de conservation constitue l'instinct cardinal. Un être vivant veut avant tout *déployer* sa force.

La vie même est volonté de puissance, et l'instinct de conservation n'en n'est qu'une

⁷⁹ Où l'on voit que le concept de valeur, qui conditionne l'interprétation, joue un rôle organisateur dans le réseau métaphorique, et que le discours sur le corps renvoie donc au problème des instruments de culture : « Les textes apparemment biologisants de Nietzsche, loin de réduire l'idéal au corps, ne sont que des tentatives pour ramener la culture (conçue *comme* un corps) à l'interprétation fondamentale, le corps physiologique étant un cas particulier d'interprétation parmi d'autres. [...] D'où la non-pertinence des prétendues applications de Nietzsche dans des thèses biosociologiques, c'est-à-dire racistes » (Eric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, op. cit., p. 297).

⁸⁰ Heidegger avait déjà récusé la lecture « biologiste » de Nietzsche dans *Nietzsche*, tome 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 89 et p. 458.

⁸¹ *Par-delà bien et mal*, § 36.

conséquence indirecte et des plus fréquentes. Bref –, ici comme partout, gardons-nous des principes téléologiques superflus, tels que l'instinct de conservation (nous le devons à l'inconséquence de Spinoza). Ainsi le veut la méthode, qui *doit* être essentiellement économe en matière de principes⁸².

Le troisième moment du §36 permet alors à Nietzsche d'éclaircir le sens de la volonté de puissance :

En fin de compte, la question est de savoir si nous considérons la volonté comme réellement *agissante* si nous croyons à la causalité de la volonté. Dans l'affirmative – et au fond notre croyance en celle-ci n'est rien d'autre que notre croyance en la causalité elle-même – nous devons faire la tentative (*Versuch*) de poser par hypothèse la causalité de la volonté comme la seule qui soit. La « volonté » ne peut évidemment agir que sur une autre « volonté » et non pas sur une « matière » (sur des « nerfs » par exemple). Bref nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons affaire à une volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une force, constitue précisément une force volontaire, un effet de la volonté.⁸³

La définition de la volonté, posée quelques paragraphes avant, est d'être « un affect », c'est à dire un processus d'obéissance et un « affect du commandement »⁸⁴, processus sans « être », en perpétuel devenir⁸⁵. Pour comprendre ce moment décisif de la justification de l'hypothèse de la volonté de puissance, il faut remplacer le concept d'« effet » mécanique par le concept d'« effet de la volonté », c'est à dire par l'« action » d'une volonté qui obéit à une autre volonté. C'est un fragment posthume qui présente le plus clairement cette extension de la volonté à tous les phénomènes physiques et qui nous permet de comprendre le lien nouveau que Nietzsche établit entre les deux domaines :

Ce victorieux concept de « force », grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément : il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai « volonté de puissance », c'est-à-dire appétit insatiable de démonstration de puissance ou d'usage et d'exercice de puissance, sous forme d'instinct créateur, etc. Les physiciens ne

⁸² *Par-delà bien et mal*, § 13.

⁸³ *Par-delà bien et mal*, § 36.

⁸⁴ *Par-delà bien et mal*, § 19.

⁸⁵ D'où l'impertinence de la tentation de faire de la volonté de puissance une simple reprise de la Volonté de Schopenhauer, la volonté de puissance de Nietzsche se plaçant justement à l'opposé de l'essai de trouver un fondement métaphysique à la réalité : la volonté de puissance n'est pas la chose en soi kantienne, n'est pas le seul « être » réel qui subsisterait derrière le changement incessant des représentations.

parviennent pas à exclure de leurs principes l'« action à distance » : pas plus que la force répulsive (ou attractive). Rien n'y fait : il faut comprendre que tous les mouvements, tous les « phénomènes », toutes les « lois » ne sont que des symptômes de processus internes et on est bien forcé de se servir de l'analogie qu'est l'homme à cette fin. Chez l'animal, on peut déduire tous les instincts de la volonté de puissance ; de même, toutes les fonctions de la vie organique dérivent de cette source unique⁸⁶.

Le concept de puissance ne saurait se définir par une grandeur neutre. C'est le couplage du concept d'affect à celui de force qui permet en fait à Nietzsche d'interdire que l'on puisse réduire la réalité à une lutte⁸⁷ d'êtres qui agiraient comme mécaniquement dans une totale indifférence les uns vis à vis des autres. La volonté de puissance n'est pas un « commandement » insensible. Il faut donc en conclure que la réalité, si elle peut bien se définir en termes de volonté de puissance, est une capacité à être affecté. La réalité, si et seulement si, elle agit, permettons nous de le répéter encore une fois, en tant que « volonté de puissance » « et rien d'autre » tourne en effet autour d'une faculté, d'un *pathos*⁸⁸ qui permet de sentir les différences de valeurs :

que c'est la volonté de puissance qui mène également le monde inorganique ou plutôt qu'il n'y a pas de monde inorganique. On ne peut écarter « l'action à distance » : *un être en attire un autre, un être se sent attiré*⁸⁹.

Même un « être » qui est « attiré » se « sent attiré », c'est à dire qu'il « veut » être attiré et qu'il obéit par conséquent de manière interprétative, pathologique et active à un « être » qui a lui-même « senti » qu'il pouvait « attirer », c'est à dire en d'autres termes

⁸⁶ *Fragments posthumes XI*, 36 [31].

⁸⁷ Jean Granier fait ainsi remonter l'origine ontologique de l'hypothèse à l'un des premiers textes de Nietzsche, *La joute chez Homère* : « La fusion du principe de la compétition grecque, clef de voûte de la sagesse tragique, avec le fait du désir de puissance repéré au niveau de l'induction empirique, voilà la véritable synthèse créatrice qui a engendré la notion du *Wille zur macht* » (*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 461). Voir également, pour l'application du concept de lutte au niveau physiologique pour l'hypothèse de la volonté de puissance, Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1985.

⁸⁸ Gilles Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, p. 61 et suiv., analyse l'hypothèse de la volonté de puissance en attachant au concept de force des qualités qui lui seraient inhérentes, celles de « réactif » et d'« actif », mais nous ne suivrons pas cette orientation, car elle ne semble pas conforme à la récusation philologique de l'idéalisme. En effet, caractériser de manière arbitraire certaines forces comme étant essentiellement « réactives » fait courir le risque d'en faire un nouvel « en soi ». Certains auteurs ont même étendu l'essentialisation jusqu'à faire du processus pathologique de la volonté de puissance nietzschéen un « pathos » qui serait « l'être-même de la vie » : voir par exemple Jean Vioulac, « La réduction pathologique. Le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », in *Laval théologique et philosophique* (Volume 67), n°2, 2011, pp. 281 à 307.

⁸⁹ *Fragments posthumes XI*, 34 [237].

s'assimiler, maîtriser et activement agir sur un être qui allait lui servir. Il n'y a pas encore de mise en jeu des conditions relatives de force et de faiblesse à ce stade, l'être attirant et assimilant pouvant très bien être considéré à la fois comme fort et faible, fort parce qu'il a la capacité d'attirer et d'englober, « faible » parce qu'il a « faim » et qu'il entend, pour se régénérer, s'attirer les services d'un être considéré comme « fort » parce qu'il peut donner, « faible » parce qu'il « sert » et qu'il se fait assimiler par un organe « plus fort ».

La cohérence du questionnement nietzschéen, pour le problème de la hiérarchie et des théories des instruments de culture, est majoritairement due à la métaphore de l'interprétation, dont rend compte de manière plus globale l'hypothèse présentée par le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*. En effet, la primauté de l'interprétation dans la compréhension du processus universel du réel implique que ce que Nietzsche appelle la « volonté de puissance » soit une activité de création de valeurs. L'activité où jouent les valeurs entre elles est interdépendante des conditions d'assimilation et de maîtrise⁹⁰, et donc de hiérarchie. Sans le relais indispensable que constitue le concept de valeur, le jeu de perception et d'évaluation réciproque des forces dans leur tentative de maîtrise de la réalité serait impossible, et la réalité serait lisible entièrement sur le schéma d'une physique de la mécanique neutre, non pathologique. A partir d'une telle mécanique, sans action volontaire et sans *pathos*, la « nature » obéirait à des lois universellement égales pour tous, l'« évaluation des valeurs » n'étant qu'un calcul aveugle et automatique, sans réalité en dehors de la représentation physique de l'entendement humain. Le problème de la hiérarchie se résoudrait donc de lui-même en s'autodétruisant, puisqu'il serait une contradiction dans les termes, ce que Nietzsche tente à tout prix d'éviter en créant la notion de volonté de puissance, sans laquelle toute la théorie des instruments de culture serait elle-même dénuée d'orientation. Grâce à la théorie de la volonté de puissance, Nietzsche fait du monde un lieu de relationnel d'interprétations :

La volonté de puissance *interprète* : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation, la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. De simples disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles : il faut qu'existe quelque chose qui veut croître. [...] En vérité, l'*interprétation est un*

⁹⁰ Jean Granier a remarquablement analysé la « symptomatologie de la décadence » (*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, pp. 213 et suivantes.), si essentielles pour la compréhension de la pensée de la hiérarchie approfondie dans *La généalogie de la morale*. Gilles Deleuze propose également des développements très précis en ce sens dans *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967 pp. 73 et suivantes.

*moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRÉTER.*⁹¹

Le concept d'interprétation permet à Nietzsche de justifier l'existence ontologique de la hiérarchie, c'est à dire de l'existence de degrés de puissance, de préférences et de répugnances. La « réalité », c'est à dire la volonté de puissance, et ce qui n'est qu'un de ses cas particuliers, la vie, est un système de forces et d'instincts défini par une hiérarchie. Voilà pourquoi le problème de la hiérarchie, problème de l'esprit libre, doit être résolu dans la partie « basse » de l'œuvre de Nietzsche, avant *Ainsi parlait Zarathoustra*. Les philosophes de l'avenir devront justement utiliser ce que Nietzsche appelle les « instruments de culture », toutes les activités culturelles humaines, morales, religions, arts, sciences, philosophies, politiques, en fonction d'une typologie hiérarchique comprise pour orienter le devenir du corps⁹² humain dans deux directions distinctes, cœur du problème de la partie suivante : d'un côté vers le corps de l'homme démocratique, celui du dernier homme, au sein de la civilisation moderne et avenir, d'un autre côté dans le sens du corps d'un homme « aristocratique », c'est à dire vers ce que nous devons définir comme les instincts et les valeurs de la *Cultur*. Avant de penser leur nécessaire articulation et leur synthèse créatrice, une théorie générale des instruments de culture nous permettra d'appliquer les conditions fondamentales de la philosophie nietzschéenne du *Versuch* et de la volonté de puissance au projet culturel d'ensemble et de comprendre ainsi sa signification profonde.

Deuxième partie

Hiérarchie, *Civilisation* et *Cultur*

Chapitre 1 : Le problème de la hiérarchie

⁹¹ *Fragments posthumes XII*, 2 [148]. Le réel est défini par Nietzsche comme un processus, sans « être », autrement dit comme un processus sans sujet. Ainsi, « il ne faut pas demander : “qui donc interprète ?”, au contraire, l'interpréter lui-même, en tant que forme de la volonté de puissance, a de l'existence (non, cependant, en tant qu'“être”, mais en tant que *processus*, que *devenir*, en tant qu'affect » (*Fragments posthumes XII*, 1 [128]).

I. L'opposition des valeurs : la première dissertation de la généalogie de la morale

A. Hiérarchie des valeurs : la morale des maîtres et son opposé

Le problème de la hiérarchie est le problème de l'« esprit libre » de *Humain trop humain*, c'est à dire qu'il est la ligne directrice de la période de recherches expérimentales, période qui apporte un ensemble de réponses généalogiques à la question de l'évaluation des valeurs que les instruments de culture doivent véhiculer pour opérer leur incorporation. Le problème de la hiérarchie est aussi, dans la continuité de l'œuvre de Nietzsche, non seulement rappelé avec force dans *Ainsi parlait Zarathoustra* mais surtout constitué en tant que problème du philosophe de l'avenir dans *Par-delà bien et mal* et la *Généalogie de la morale*. A partir de ces deux œuvres, en effet, l'esprit libre, qui n'a fait qu'enregistrer ce qui pour lui est hiérarchie de valeurs, semble passer la main à son frère, l'esprit libre praticien, non sans un certain sourire en coin quant à sa « liberté »⁹³. L'esprit libre, dénué de tout cynisme et de tout ressentiment, oiseau léger survolant, sans se poser, les valeurs et les expériences de son temps⁹⁴ passe la main au praticien, au « médi-cynique »⁹⁵ de la civilisation, dont la tâche est d'imposer une culture à l'orientation de laquelle correspondra la hiérarchie des valeurs que l'esprit libre – non sans ironie – aura enregistré lors de ses recherches sur les grands domaines des activités culturelles. Le problème de la hiérarchie répond au problème de la sélection, concept largement introduit à l'occasion de la définition des caractéristiques de la tâche des philosophes de l'avenir dans la première section de *Par-delà bien et mal*. Pour faire coïncider la résolution de ses deux interrogations à la fois essentielles pour le problème général de la culture et interdépendantes, Nietzsche recourt avec une grande cohérence à la méthodologie historique spécifique déterminée par les exigences de son *versuch*. La *généalogie de la morale* est présentée dès la préface comme un écrit reprenant et approfondissant sous forme de bilan les mêmes idées directrices qui ont orienté les écrits de la période de l'esprit libre⁹⁶. Nietzsche se présente comme particulièrement radical et extrême dans sa théorie du

⁹³ La liberté de l'esprit de l'esprit libre n'est liberté que si elle maintient toujours son recul perspectiviste sur la hiérarchie qu'elle observe au cours de ses expérimentations sur les valeurs. La théorie des instruments de culture n'est pour l'esprit libre qu'une tentative, qu'une expérimentation à partir d'une expérimentation, dont l'issue est incertaine et même peut-être nuisible ou fatale pour l'homme. Voir la préface de *Humain trop humain I*.

⁹⁴ *Humain trop humain*, Préface.

⁹⁵ « Aujourd'hui je possède le tour de main, je connais la manière de *déplacer les perspectives* : première raison qui fait que pour moi seul peut-être une *Transmutation des valeurs* a été possible. » (*Ecce homo, pourquoi je suis si sage*, § 1).

⁹⁶ *La généalogie de la morale*, Avant-propos, § 2.

renversement historique des valeurs, à tel point qu'il semble être le premier à l'avoir découvert, ou en tout cas celui qui y a attaché le plus d'importance, celui qui a donné à ce problème toute sa vigueur et surtout qui y a décelé tous les enjeux et toutes les conséquences qu'il pouvait avoir pour sa doctrine de la civilisation et sa théorie des instruments de culture.

Même si des textes plus récents, tel l'*État chez les grecs* présentent déjà implicitement les fondements d'une telle hiérarchie inversée des valeurs, c'est un texte d'*Aurore* qui, après avoir défini avec beaucoup de clarté ce que Nietzsche appelle la période de la « moralité des mœurs » pour la distinguer de la période de l'« histoire universelle » introduit explicitement la théorie qui justifie historiquement l'existence de l'hypothèse de la volonté de puissance. Il faut rapprocher cette analyse de la période que Nietzsche appelle « moralité des mœurs » dans le paragraphe 9 d'*Aurore* avec l'aphorisme 262 de *Par-delà bien et mal* : le processus de formation du « type », le « fait de l'aristocratie » semble correspondre à la période de la moralité des mœurs, tandis que la période de corruption qui la suit, après la disparition du danger ou l'abondance des ressources qui délit les liens de l'ancienne morale, semble également et rigoureusement correspondre à la période de la morale de l'individu de l'époque socratique, décrite dans le § 9 d'*Aurore* :

La victoire sur soi-même n'est *pas* exigée en vue de ses conséquences utiles pour l'individu, mais afin que les mœurs, la tradition manifeste sa puissance dominatrice, en dépit de toute répugnance et de tout avantage individuels : l'individu doit se sacrifier, – la moralité des mœurs l'exige ainsi⁹⁷.

On comprend déjà le renversement des valeurs précisé dans la *Généalogie de la morale* : à l'époque « aristocratique » de fixation du type, c'est l'obéissance et la puissance qui motivent, tandis qu'à l'époque de corruption, c'est la liberté et le calcul utilitariste, autrement dit le « bonheur » moderne :

En revanche les moralistes qui, tels ceux qui suivaient les traces de *Socrate*, prônent pour l'*individu* une morale de la maîtrise de soi et de l'abstinence, où ils voient son *intérêt* le plus propre et la clef la plus personnelle de son bonheur, *constituent l'exception* – et si nous voyons les choses autrement, c'est parce que nous avons été élevés sous leur influence : tous empruntent une voie nouvelle qui leur vaut la réprobation la plus sévère de tous les

⁹⁷ *Aurore*, § 9.

représentants de la moralité des mœurs, – ils s'excluent de la communauté comme immoraux et sont, dans l'acception la plus profonde, mauvais⁹⁸.

Enfin apparaît dans l'aphorisme ce qui constitue le rapprochement le plus explicite avec la *Généalogie de la morale*, que nous analyserons dans le paragraphe suivant, celui de l'antagonisme historique entre Rome et le Chrétien :

C'est ainsi que pour un Romain vertueux de la vieille école, tout *chrétien* qui « aspirait avant tout à son *propre* salut » semblait mauvais⁹⁹.

Cependant, si cette analyse d'*Aurore* sera confirmée par la hiérarchie culturelle explicitement établie dans la *Généalogie de la morale*, c'est bien le § 262 de *Par-delà bien et mal* qui nous confirme quant à lui tout la souplesse et la nuance de la théorie des instruments de culture de Nietzsche. Dans la généalogie de la civilisation que dresse Nietzsche, la période de « corruption » qui suit celle de la moralité des mœurs est aussi la période des grandes exceptions, des grands esprits. Et justement, une fois l'ancienne morale aristocratique devenue caduque, le seul type d'homme que la « morale », bien que transmutée, favorise, ce sont les médiocres, et non plus le type fort et stable issu de la période de formation de la domination aristocratique. L'homme médiocre est sélectionné à la faveur d'une sélection qui se fait toujours aux dépens de l'homme original, exceptionnel. C'est le grand danger découvert par Nietzsche, l'angoisse du philosophe, le cœur de la problématique des instruments de culture :

Toute action individuelle, toute manière de voir individuelle provoque l'effroi ; on ne peut évaluer ce qu'on dû souffrir au cours de l'histoire les esprits les plus rares, les plus raffinés, les plus originaux, à être ainsi toujours considérés comme méchants et dangereux, bien plus, à *s'être toujours considérés eux-mêmes ainsi*¹⁰⁰.

⁹⁸ *Aurore*, § 9.

⁹⁹ *Aurore*, § 9.

¹⁰⁰ *Aurore*, § 9. Il y a donc une grande et inquiétante ambivalence dont il faudra tenir compte dans l'application de la hiérarchie des valeurs obtenue par l'analyse de la *Généalogie de la morale* : pour les instruments de culture, une théorie générale de la hiérarchie est bien établie par ce texte, mais la hiérarchie elle-même n'a d'autre critère que le critère historique. Le paragraphe 43 de *Humain trop humain* le rappelle bien : si la domination aristocratique fixe le type fort, ce sont les types exceptionnels qui sont en revanche responsables de l'évolution de l'humanité. Il y a donc bien une hiérarchie qui met en jeu une opposition à partir de la détermination aristocratique, détermination qu'il faudra reprendre pour l'appliquer à la distinction des valeurs que devront véhiculer les différents instruments de culture selon qu'ils auront pour but la civilisation ou la culture. Mais, comme le texte central du § 262 de *Par-delà bien et mal* sur lequel il faudra revenir avec insistance le montre bien, la théorie générale de la hiérarchie et des instruments de culture est soumise elle-même à transformation avec l'évolution historique des conditions de vie et de culture, dont la guerre et la paix, pris

Si toute la théorie des instruments de culture ne saurait avoir de sens sans les textes capitaux où Nietzsche ne cesse de répéter que l'homme n'est pas quelque chose de fixe et que le corps et les instincts sont en devenir, susceptibles d'être transformé à volonté par la législation, il n'en demeure pas moins que les premiers aphorismes du premier livre d'*Aurore* nous livrent explicitement une réduction généalogique à la cruauté. Si le paragraphe 18 adjoint une condition temporelle absolue à l'hypothèse de l'évolution de l'ensemble du « caractère de l'humanité » et non pas seulement, comme nous sommes autorisés à le conjecturer une fois en possession du panorama de l'œuvre dans son entier, à seulement une partie, ou au moins de manière temporaire, c'est, rappelons-le, parce que Nietzsche n'est pas encore en possession du langage de la maturité et qu'à cette époque, le préjugé intellectualiste se dissimule encore dans la réflexion sur la question de la civilisation. De telle sorte que lorsque Nietzsche parle de « caractère », si nous savons maintenant qu'il parle de volonté de puissance, c'est à dire de la configuration des instincts, conformément au fil conducteur psychophysiologique du corps, rappelons-nous que, cantonné au langage idéaliste traditionnel dont il ne s'est pas encore lexicalement affranchi, Nietzsche parle certainement de caractère dans un sens « intellectualiste ». Il n'en demeure pas moins que la réflexion, replacée et traduite dans le nouveau langage dont nous sommes légitimement en possession, garde tout son intérêt et toute sa signification, en ce qui concerne l'enjeu du problème de la hiérarchie, parce qu'il reste fondamentalement présent de manière cohérente tout au long de l'œuvre et rend par par ailleurs compte de sa rigoureuse unité. Ainsi, les prémisses à la *Généalogie de la morale*, qui, ainsi replacée, apparaît comme une récapitulation, sont précisément et historiquement établies, et ce, grâce à l'extraordinaire et inactuelle probité qui distingue les droits et privilèges du philosophe de l'avenir :

Rien de plus coûteux que la parcelle de raison humaine et de sentiment de liberté qui constitue notre orgueil. C'est d'ailleurs cet orgueil qui nous rend maintenant presque impossible une communauté de sentiment avec ces interminables époques de la « moralité des mœurs » qui

dans leur acception à la fois interne et externe, sont les critères déterminants. Il faut donc distinguer, historiquement, le type « contemplatif », type « faible » du philosophe lors des périodes « brutales » (*Aurore*, § 42, « Origine de la *vita conemplativa* ») du type malade et médiocre de l'animal de troupeau analysé dans la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*. Ce type d'homme, démocrate moyen, forme la grande majorité de l'humanité à venir, de type bouddhique, dont l'ascèse sera l'instrument moral de culture par excellence. Durant les périodes antérieures de l'humanité, où l'homme était pessimiste, et agissait selon les valeurs opposées à celle des valeurs grégaires, le philosophe n'est ascétique que par parade. L'ascétisme du philosophe est un masque, il n'a pas la même valeur que pour l'animal de troupeau maladif. D'où la question « le philosophe est-il désormais possible ? » : le philosophe dont il s'agit étant celui délivré de l'idéal ascétique, le philosophe artiste, le philosophe dionysiaque du pessimisme de la force. Ces anticipations de réflexions seront précisées dans la troisième partie de ce travail, à laquelle nous renvoyons le lecteur.

précèdent « l'histoire universelle » et forment *en réalité l'histoire capitale et décisive, celle qui a définitivement fixé le caractère de l'humanité* : lorsque la souffrance passait pour vertu, la vengeance pour vertu, la dissimulation pour vertu, et que, en revanche, le bien-être passait pour un danger, la soif de savoir pour un danger, la paix pour un danger, la pitié pour un danger, le fait d'exciter la pitié pour une honte, le travail pour une honte, la démente pour une inspiration divine, le changement pour une immoralité grosse de danger ! – Vous pensez qu'on a modifié tout cela et qu'ainsi l'humanité doit avoir changé de caractère ? Oh, connaisseurs du cœur humain, apprenez à vous mieux connaître !¹⁰¹

C'est également par un argument d'ordre historique que Nietzsche commence, dans la *Généalogie de la morale*, par récuser non pas personnellement¹⁰² les psychologues anglais, mais le type qu'ils représentent, c'est à dire le type du dernier homme, bourgeois grossier. Les Anglais sont en effet présentés dans la section « Peuples et patries » de *Par-delà bien et mal* comme étant le type médiocre de l'homme grégaire, ayant le plus besoin du christianisme pour travestir sa grossièreté, supérieure encore à celle des Allemands : le type d'homme « Anglais » et à plus forte raison les « psychologues anglais »¹⁰³ représentent le type même de l'homme dont la *Civilisation* doit créer les conditions de vie pour favoriser la sélection¹⁰⁴. Les psychologues anglais, au même titre que « les philosophes, tous autant qu'ils sont, pensent de façon *essentiellement* anhistorique »¹⁰⁵. Ce manque d'« *esprit historique* » peut apparaître comme un défaut intellectuel quand on compare le psychologue anglais moyen au philosophe de l'avenir (c'est d'ailleurs ainsi que Nietzsche le présente dans cet essai, dont le sous-titre est, rappelons-le, « un écrit polémique »), mais ses conséquences sont de la plus grande utilité et absolument nécessaires au regard de la théorie globale des instruments de culture. En effet, nous le verrons, il importe que la civilisation soit gouvernée, dans le cadre de l'instrument de culture de type moral, par l'universalisme, c'est à dire par une morale absolue et universelle, de type platonicienne ou kantienne. C'est exactement ce que présente Nietzsche dans cette initiation à la *Généalogie de la morale*, puisque la civilisation Européenne moderne est bâtie

¹⁰¹ *Aurore*, § 18.

¹⁰² Nietzsche ne s'attaque jamais « personnellement » aux personnes, mais il prend toujours pour adversaire des types qui lui permettent indirectement de faire une critique plus globale sur les valeurs ayant résulté à sa favorisation et à sa sélection. Cf. *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres » et l'exemple de Richard Strauss, pour le type du philistin de la culture.

¹⁰³ *La généalogie de la morale*, I, § 1.

¹⁰⁴ Cf. Troisième partie. Les deux siècles suivants ont bien assis, par exemple, l'hégémonie culturelle américaine et le développement universel de la langue anglaise.

¹⁰⁵ *La généalogie de la morale*, I, § 2. Voir l'importante étude d'Emmanuel Salanskis qui remet bien en place les sources et les implications essentielles des prédécesseurs de Nietzsche en matière de généalogie de la morale, qui ne serait pas un concept propre à Nietzsche, comme le soutenait Gilles Deleuze : *Pourquoi une généalogie de la morale ? Le projet de Nietzsche, ses sources et son horizon*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2023.

sur une telle morale, qui s'est imposée grâce à deux causes. L'absolutisation du type de morale approprié à la *Civilisation* découle d'une opposition entre « égoïste » et « non-égoïste », elle-même provenant du jugement de valeur de type utilitaire, d'où le couple correspondant : « nuisible » ou « inutile » et « utile ». Mais c'est l'hypothèse fondamentale de Nietzsche à propos de la genèse des évaluations morales qui fait de la morale « grégaire » une morale de second ordre, la morale des hommes de « conditions supérieures »¹⁰⁶ étant à l'origine totalement étrangère à toute évaluation de type utilitaire. Il semble que le statut même du type d'homme de la première morale, le statut « noble », « puissant », et surtout le statut de l'homme à l'« état d'âme élevé » soit la condition du jugement moral de type « bon ». Et c'est la direction du jugement moral « bon » réalisé par le type d'homme « noble » qui permet à Nietzsche de la définir par opposition à ce qui étranger, qui n'est pas noble, c'est à dire « commun », pas élevé, « bas ». Le jugement du « puissant » de la première dissertation est d'abord dirigé vers soi-même, comme un « mouvement premier »¹⁰⁷ : le jugement « bon » ne dérive pas ici d'une déduction réalisée, comme pour la morale définie comme « esclave », à partir d'un jugement d'abord dirigé vers un « ennemi » « méchant », d'où il est conclu ensuite seulement à sa bonté propre. C'est bien le « pathos de la distance »¹⁰⁸, en tant que sentiment durable et antérieur aux jugements de valeurs eux-mêmes, qui constitue d'abord leur foyer et leur source ; autrement dit, c'est le sentiment de la supériorité qui pousse à « établir une hiérarchie et à différencier selon le rang »¹⁰⁹. Il faut cependant remarquer que ce n'est pas le sentiment d'infériorité ou le sentiment de la soumission et le ressentiment lui-même qui sont présentés au début de la *Généalogie* comme la source de la « morale de la *Civilisation* » mais bien plutôt, négativement, l'absence de sentiment de supériorité. Selon Nietzsche, ce sont les sentiments froids, calculateurs, les « basses températures » qui font l'intelligence utilitariste. Et l'origine de la prépondérance actuelle de ce type de morale (chose tout à fait nécessaire, rappelons-le ; nous nous situons par-delà, pour ainsi dire, le ton polémique de Nietzsche et de certains commentateurs – la suite de ce travail rendra compte de

¹⁰⁶ *La généalogie de la morale*, I, 2. La fusion des évaluations de valeurs psychophysiologiques et politiques, dans le processus nietzschéen d'utilisation de la métaphore politique pour expliquer les différents types de fonctionnement des configurations de pulsions de la volonté de puissance nous interdit de rechercher quelle est la primauté chronologique entre le « physique » et le politique dans la recherche de l'origine des valeurs. L'état de fait que relève simplement Nietzsche, c'est qu'il y a, à un moment donné dans toute société, une classe puissante, dont découle d'abord, et en premier lieu, l'évaluation morale.

¹⁰⁷ Mouvement qui par définition désigne le statut du créateur (voir par exemple la figure de l'enfant dans *Ainsi parlait Zarathoustra, Des trois métamorphoses*).

¹⁰⁸ *La généalogie de la morale*, I, 2.

¹⁰⁹ *La généalogie de la morale*, I, 2.

l'utilité, en tant qu'instrument de culture, de la morale utilitariste) d'être également plutôt négative et passive dans son histoire :

Si telle est l'origine de l'opposition, il en résulte qu'il n'y *a pas a priori* de lien nécessaire entre le mot « bon » et les actions non-égoïstes, comme le veut la superstition de ces généalogistes de la morale. Au contraire, c'est seulement lorsque les jugements de valeur aristocratiques subissent un *déclin* que peu à peu s'impose à la conscience humaine la fameuse opposition « égoïste » et « non-égoïste », – c'est, pour employer ma langue propre, l'*instinct grégaire* qui finit par trouver dans cette opposition à dire son mot (et aussi par trouver ses *mots*). Par la suite il s'écoule encore beaucoup de temps avant que cet instinct ne l'emporte au point que l'évaluation morale s'enlise et reste pour ainsi dire rivée à cette opposition (comme par exemple dans l'Europe d'aujourd'hui : on y voit régner, avec toute la puissance de l'idée fixe, de la maladie mentale, le préjugé selon lequel les concepts « moraux », « non-égoïstes », « *désintéressé* » seraient équivalents)¹¹⁰.

Ce n'est donc que lorsque le premier type de jugements de valeur perd de sa force, lorsque l'aristocratie s'affaiblit et se corrompt que l'opposition entre égoïste et non-égoïste, fondement de la morale utilitaire, peut s'imposer. Si la suite de la *Généalogie* précisera et approfondira la généalogie des jugements moraux de second ordre, il n'en demeure pas moins que cette analyse reste cohérente dans son ensemble par rapport à la réflexion des textes capitaux de *Par-delà bien et mal*, dont il faudra rendre compte plus avant dans ce travail. Mais nous nous situons, pour le moment, seulement sur le terrain de la hiérarchie : et pour comprendre le type de hiérarchie dont Nietzsche élabore la théorie, il faut se placer, paradoxalement, en même temps dans une perspective historique et anhistorique : il faut faire preuve de cet « esprit historique », du sens historique propre au *versuch* dont manquent les philosophes, et aussi faire abstraction du type d'évolution humaine de la civilisation dont rendent compte les aphorismes 250 et suivant de *Par-delà bien et mal*. Il s'agit de fixer la hiérarchie des valeurs qui appartiennent en propre, d'abord, à deux types opposés, que nous ferons correspondre plus loin avec la distinction capitale de la *Civilisation* et de la *Cultur* pour tenter d'en tirer certaines conséquences.

Une fois établie la primauté chronologique, c'est à dire la naissance, quant à l'idée de « bon », au sens de « distingué » comme provenant des valeurs aristocratiques, comme étant celles des concepts de noble « au sens de rang social », il s'agit de se poser la question

¹¹⁰ *La généalogie de la morale*, I, § 2.

suivante : comment Nietzsche caractérise-t-il précisément les conséquences de son hypothèse sur la hiérarchie des valeurs ? En d'autres termes, quelles sont les qualités correspondant aux différents sens des oppositions de valeurs et surtout, quelle méthodologie l'auteur emploie-t-il pour justifier son hypothèse ?

Nietzsche indique explicitement quelle est sa méthode, qu'il qualifie lui-même de véridique, avant même de donner sa théorie sur les caractéristiques et l'origine de l'opposition des valeurs. C'est l'étymologie, science de l'origine des mots, qui est annoncée par l'auteur comme étant le fil conducteur de sa méthodologie, dès le début de la *Généalogie* :

Ce qui m'a indiqué la *vraie* méthode, c'est la question de savoir ce qu'ont à signifier au juste, du point de vue étymologique, les expressions de « bon » dans les diverses langues¹¹¹.

Mais en même temps, l'attachement à la méthode étymologique est rappelée avec force à la fin de la première dissertation, quand il s'agit de lancer un appel aux académies et aux savants pour reprendre le chantier du problème de la hiérarchie, ce qui marque l'importance que Nietzsche lui accorde :

« *Quelles indications la linguistique, et notamment la science de l'étymologie, nous fournit-elle pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux ?* »¹¹²

Le privilège accordé à la linguistique et à l'étymologie, en tant qu'outil scientifique pour la critique historique est par ailleurs justifié quelques paragraphes plus tôt, au sein même de la *Généalogie*, quand il s'agit de caractériser l'aspect fondamental du droit et de la puissance de la classe dominante aux états d'âme élevés, dont l'affect à causalité double qui est systématiquement mobilisé est le sentiment de la hiérarchie elle-même, le « pathos de la distance » :

Pénétrés de ce *pathos de la distance*, ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs, de donner des noms à ces valeurs : que leur importait l'utilité¹¹³!

C'est donc le caractère même des puissants de nommer les choses, de créer des valeurs et de concevoir des noms qui doit nous conduire par conséquent à l'utilisation de l'étymologie, puisque en remontant à l'origine des noms, nous remontons bien à l'origine des valeurs, et en remontant à l'origine des valeurs, nous pouvons diagnostiquer

¹¹¹ *La généalogie de la morale*, I, § 4.

¹¹² *La généalogie de la morale*, I, § 17.

¹¹³ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

généalogiquement l'état de la volonté de puissance de leur créateur, la volonté de puissance, rappelons-le, étant en dernière instance réductible à l'interprétation, moyen de la maîtrise et de l'assimilation. Et comme ceux qui ont créé les noms sont les puissants, on remonte forcément, par voie de conséquence, au diagnostic de l'état de la volonté de puissance des maîtres et des puissants eux-mêmes. L'hypothèse de Nietzsche est donc bien que la linguistique peut nous offrir, sans tenter pour autant de la fonder en une quelconque manière en tant que science proprement dite, une certaine ligne directrice à la recherche épistémologique dans le domaine des valeurs morales, dont il faudra essentiellement établir la cohérence pour la théorie des instruments de culture :

Le droit des maîtres de donner des noms va si loin qu'il serait permis de voir dans l'origine du langage même une manifestation de la puissance des maîtres : ils disent « telle chose *est* ceci et cela », et marquant d'un son toute chose et tout événement, ils se l'approprient pour ainsi dire¹¹⁴.

Maintenant, analysons l'application qu'effectue Nietzsche lui-même de la « science étymologique » quant au problème de la hiérarchie des valeurs. L'origine du mot « bon » est, rappelons-le, intrinsèquement lié au sentiment de la distance, à l'affect de la distinction, à l'instinct de la supériorité pour ainsi dire (dont l'origine elle-même est le « rang », c'est à dire que l'on serait autorisé à penser que le réseau métaphorique sur lequel s'appuie la généalogie des valeurs renvoie bien en première et dernière instance au domaine socio-politique : « [...] la transformation du concept politique de la prééminence en un concept psychologique est la règle [...] »¹¹⁵). Nietzsche fait bien du type puissant un « type » psycho-physiologique non-atomique, non-essentiel, puisque la correspondance de première ordre est d'abord celle qui relie les conditions de vie dominantes aux états d'âmes de type « maître », « puissant » (« *arya* »¹¹⁶). L'hypothèse de la volonté de puissance exige en effet de penser une pratique de la sélection et de l'incorporation des valeurs qui tienne compte du caractère intrinsèquement changeant du corps et de son système de pulsions. Ainsi, si les conditions de vie des dominés et des dominants venaient à être renversées, ce que Nietzsche appelle justement « morale »¹¹⁷

¹¹⁴ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹¹⁵ *La généalogie de la morale*, I, § 6.

¹¹⁶ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹¹⁷ Voir Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966, pp. 156 à 163. La morale chez Nietzsche est réduite aux conditions de vie, à l'expression des instincts, qui traduisent un besoin général et une interprétation de valeur de la part du processus de la volonté de puissance. La définition de la morale et la théorie de la valeur sont donc inséparablement liées : il ne faut pas confondre les textes où Nietzsche critique la morale au sens traditionnel, par exemple dans le *Crépuscule des idoles*, *La morale en tant que*

doit donc aussi être renversé, les « instincts puissants » pouvant être incorporés à la faveur de la sélection mise en place par les conditions de vie qui leur sont spécifiques, instincts dont la première valeur à être reliée est la véracité :

Mais, et c'est ce qui nous intéresse ici, ils se nomment aussi d'après un *trait de caractère typique*. Ils s'appellent par exemple les « véridiques » : et d'abord la noblesse grecque dont le porte-parole est Théognis de Mégare. Le mot formé à cet effet, εσθλοζ, signifie suivant sa racine quelqu'un qui *est*, qui possède réalité, qui est réel, vrai¹¹⁸

Première opposition, donc : l'homme du commun est menteur. Il faut se référer au paragraphe 343 d'*Humain trop humain I* pour comprendre ce caractère aristocratique : la définition de l'aristocratie étant justement une société où l'on forme un type d'homme aux instincts et aux valeurs volontairement choisis et triés au détriment de certains autres¹¹⁹, la

manifestation contre nature, morale définie par son caractère fondamentalement ascétique et nihiliste et la morale réduite à son sens minimal de mœurs, de mode de vie, d'habitude (définition qui permettra d'ailleurs de penser une morale pour l'aristocratie du futur, dont l'esquisse d'un éclaircissement est effectué dans la partie suivante de ce travail, et qui ne saurait donc être la « morale » au sens traditionnel, mais davantage une morale de la discipline et même de la « casuistique de l'égoïsme »).

¹¹⁸ *La généalogie de la morale*, I, § 5. Remarquons toutefois ce paradoxe, qu'*Aurore* fait par exemple d'Ulysse le « type » du comédien que les grecs aimaient, lui qui sait « être ce qu'il veut » être : « Idéal grec. – Qu'est-ce que les Grecs admirent en Ulysse ? Avant tout la faculté de mentir et de répondre par des représailles rusées et terribles ; puis d'être à la hauteur des circonstances ; paraître, si cela est nécessaire, plus noble que le plus noble ; savoir être tout *ce que l'on veut* ; l'opiniâtreté héroïque ; mettre tous les moyens à son service ; avoir de l'esprit — l'esprit d'Ulysse fait l'admiration des dieux, ils sourient en y songeant : — tout cela est de l'*idéal grec* ! Ce qu'il y a de curieux dans tout cela, c'est que l'on ne sent pas du tout la contradiction entre *être* et *paraître* et que par conséquent on n'y attache aucune valeur morale. Y eut-il jamais des comédiens aussi accomplis ? » (*Aurore*, § 306). La distinction réside encore une fois dans le paradigme de la maîtrise, le type du « comédien » dont parle Nietzsche à propos d'Ulysse pouvant être interprété non pas comme un menteur vaniteux, mais comme le fait d'un type d'homme dont le « mensonge » serait peut-être comme une certaine ingéniosité sachant placer la volonté de puissance dans des circonstances telles que celle-ci soit en quelque sorte comme forcée de chercher à se renforcer. Autrement dit, ce que Nietzsche tente de manière manifestement polémique de caractériser, et non seulement par le titre même de l'aphorisme, « l'idéal grec » (la figure d'Ulysse, comme type archaïque du guerrier rusé et voyageur devant servir d'antipode à l'« idéal grec » du philosophe socratique tel que le pense la tradition philosophique moderne) c'est que la « comédie » et le « mensonge » tels que les entendaient les grecs de l'époque tragique sont les expressions fondamentales d'une volonté de puissance créatrice, c'est à dire artistique, dont le processus aboutit à l'interprétation de la réalité telle qu'elle est, cette « réalité-apparence » toujours changeante, se contredisant sans cesse elle-même (dont nous avons fait la rapide analyse dans l'introduction de ce travail et qui s'oppose de manière radicale à la réalité essentiellement stable de l'idéalisme). Finalement, d'un côté, le menteur est contraint de mentir par faiblesse et par vanité, trahissant ainsi la vulgarité de son origine et de ses intentions. D'un autre côté, le mensonge doit donc être interprété d'un point de vue psychophysologique comme une volonté de puissance qui s'est surmontée elle-même et, dans le cas, par exemple, du philosophe de l'avenir, comme l'expression d'une certaine noblesse, celle de la volonté de *Cultur*, volonté artistique permettant le dépassement de ce dualisme nihiliste de l'ascétisme de la connaissance, qui pose en contradiction absolue l'être et le paraître.

¹¹⁹ Voir *Par-delà bien et mal*, § 262 : « l'espèce a besoin de persister comme espèce, comme quelque chose que sa dureté, son uniformité, la simplicité de sa forme peuvent seules faire durer et triompher, dans la lutte perpétuelle qui l'oppose au voisin aussi bien qu'à l'opprimé séditieux ou révolté. Une longue expérience lui apprend à quelles qualités elle doit d'exister encore, en dépit des hommes et des dieux, et d'avoir constamment remporté la victoire : elle nomme vertus ces qualités et ne cultive que ces vertus ». Nous retrouvons bien, mais

volonté de puissance trouve à s'exprimer dans ce genre de configuration pulsionnelle avec stabilité et avec force. Là où le reste de la société n'a pas fait l'objet d'une telle sélection, les hommes n'ont pas de vertus bien définies et volontairement choisies, c'est à dire pas de valeurs et d'instincts grandis et maîtrisés. L'aristocrate est donc « vrai » parce qu'il agit naturellement dans une certaine direction, en fonction de qualités bien marquées, à la fois acquises, éduquées et héritées. L'homme vulgaire au contraire est donc « menteur » parce qu'il présente davantage ce type de capacité au changement et à l'instabilité propre aux types que Nietzsche qualifie volontiers de type chinois, capable de s'adapter rapidement à des changements de conditions diverses. Remarquons par ailleurs, dans la suite du paragraphe, la finesse et la souplesse de l'analyse nietzschéenne, toujours soucieuse de pondérer les hypothèses linguistiques par des assertions de type historique reliées à sa propre théorie de l'évolution générale des civilisations humaines : il y aurait bien une loi du déclin de l'aristocratie, après lequel « bon », « puissant » ne se réfère plus qu'à « noble » et perd la spécificité de sa caractérisation quant à l'être et à la vérité.

Ensuite, Nietzsche tente de faire un parallèle ethnologique avec l'étymologie précédemment indiquée d'« *arya* » en rapprochant cette fois-ci apparemment plus arbitrairement l'opposition des valeurs à la couleur ethnique, le « *malus* » latin étant hypothétiquement avancé comme étant reliable à la couleur noir, au fameux « *hic Niger est* »¹²⁰ métaphoriquement utilisé. Pour l'argument ethnique, simplement défini par Nietzsche par la couleur, l'opposé axiologique est du côté de la couleur claire, « blonde », que Nietzsche rapproche non moins légèrement à la finesse, ce qui a au moins le mérite de présenter une cohérence par rapport à l'aphorisme 257 de *Par-delà bien et mal*, où l'argument de la puissance physique (la « grosseur », pour se rapprocher du germanique), de la force physique pure est clairement récusé au profit de la plénitude, que Nietzsche situe plus profondément au niveau de la volonté de puissance elle-même. Le nouveau langage de Nietzsche, bien compris, interdit de considérer la « brute », le « barbare »¹²¹ comme un monstre de muscle sans « volonté » sans « esprit » ; tout au contraire, la plénitude des désirs supposerait une certaine spiritualisation, une certaine sublimation, une certaine éthérisation,

d'un point de vue plus spécifiquement culturel, les déterminations analysées dans la première partie quant à la formation des valeurs, notamment la longue durée et la contrainte. Cet aphorisme est cité en entier et commenté plus loin, page 66.

¹²⁰ Horace, *Satires*, I, 4, 85.

¹²¹ « La caste aristocratique fut toujours, d'abord, la caste des barbares : sa supériorité ne résidait pas avant tout dans sa force physique, mais dans sa force spirituelle » *Par-delà bien et mal*, § 257. Cet aphorisme est également commenté de manière approfondie plus loin dans ce travail.

en un mot un certain cumul des forces, en parallèle de la finesse ; à tel point que le « noble », le « bon » soit le « pur », c'est à dire la « race blonde des conquérants aryens »¹²².

Anticipons rapidement en analysant la suite de ce texte, qui montre bien que la théorie de la valeur, la théorie de la hiérarchie axiologique est reliée de manière interdépendante, et de bout en bout, à la théorie générale de la culture et des instruments de culture. Nietzsche semble prophétiser, justement, un retour, à l'avenir, de l'hégémonie de cette « force physique pure », associée à la couleur noire et au « crâne de dimension plus petite »¹²³ grâce à l'effet des instruments de culture institutionnels qui doivent imposer des valeurs de type socialiste, anarchiste : « c'est à dire restaurer la forme sociale la plus primitive », la « Commune »¹²⁴. Mais ce renversement des valeurs à venir, tout à fait nécessaire, au demeurant – et nous tenterons de le montrer, est lui-même indissociable de l'inévitable dégénérescence physiologique de la « race des conquérants et des *maîtres*, celle des aryens »¹²⁵.

Nietzsche termine son analyse étymologique du mot « bon » en le rapportant, enfin, à ce qui fait l'unité et la cohérence de la théorie de la valeur, elle-même étroitement reliée au problème de la souffrance et de la cruauté¹²⁶ comme conditions corrélatives des déterminations politiques et psychophysiologiques fondamentales de la volonté de puissance, la lutte et l'assimilation. Nietzsche associe en effet de manière réductrice la valeur « bon » au type représenté par la métaphore du « guerrier ». Cette réduction permet de faire le pont avec le cœur de ce paragraphe cinquième, où le « *kakos* » grec, associé au « plébéien » mis en opposition directe à l'« *agathos* », est secondairement relié à la « lâcheté »¹²⁷. On voit bien,

¹²² *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹²³ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹²⁴ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹²⁵ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹²⁶ Voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 139 à 156 pour le problème de la souffrance et pp. 188 à 215 pour celui de la cruauté.

¹²⁷ « Le mot de *κακός* comme celui de *δειλός* (qui désigne le plébéien par opposition à l'*ἀγαθός*) souligne la lâcheté : voilà qui indiquera peut-être dans quelle direction il faut chercher l'étymologie du mot *ἀγαθός*, qu'on peut interpréter de plusieurs manières. Le latin *malus* (que je mets en regard de *μέλας*, noir) pourrait avoir désigné l'homme du commun d'après sa couleur foncée, et surtout d'après ses cheveux noirs (*hic niger est*), l'autochtone pré-aryen du sol italique se distinguant le plus clairement par sa couleur sombre de la race dominante, de la race des conquérants aryens aux cheveux blonds. Du moins le gaélique m'a fourni une indication absolument similaire : — c'est le mot *fin* (par exemple dans *Fin-Gal*), le terme distinctif de la noblesse, en dernière analyse le bon, le noble, le pur, signifiait à l'origine : la tête blonde, en opposition à l'autochtone foncé aux cheveux noirs. » (*Généalogie de la morale*, I, § 5). Il est sans doute nécessaire de préciser le sens de l'apparent parallèle entre le « *fin* » gaélique et le terme de finesse dans la langue française : la finesse n'est pas un critère direct de valeur pour déterminer un type supérieur de morale. Toute interprétation de valeur devant en dernière instance être ramenée à la capacité du processus de la volonté de puissance de se rendre maître, les critères aristocratiques de la valeur seront plutôt d'abord la plénitude du sentiment de puissance et le pathos de la distance. La volonté de puissance peut, comme pour l'exemple que prend ici Nietzsche, s'exprimer par l'extrême finesse d'un système d'instincts conditionné par des mœurs guerrières et des exigences de courage et de véracité extrêmement poussées, mais pas nécessairement. C'est la grande difficulté que suppose la tentative

encore une fois, que le courage, qui s'oppose à la lâcheté, ou plus systématiquement, même, chez Nietzsche, la témérité, – c'est à dire l'extrémité du désir guerrier, n'est pas associé à la force physique pure, mais au contraire à ce qui serait, dans le nouveau langage, spiritualisé, sublimé, « divinisé ». C'est exactement pour cette même raison qu'*in fine* Nietzsche se permet explicitement d'identifier l'allemand « Gut », « bon », à la « race divine » des « *Goths* »¹²⁸.

La théorie de la hiérarchie des valeurs ayant été posée et sommairement justifiée par la méthodologie généalogique, Nietzsche doit terminer la première dissertation de la *Généalogie de la morale* par un report de la signification de la théorie pure de la valeur à ses enjeux culturels et politiques¹²⁹, dont il faudra essentiellement tenir compte en tant que condition fondamentale de la distinction qui nous permettra de donner son orientation à la théorie des instruments de culture.

B. Hiérarchie des cultures : « Rome contre la Judée ».

La *Généalogie de la morale* établit ensuite la distinction plus approfondie concernant la divergence d'évaluation des valeurs qui correspond à la différence entre d'une part le « mal » moral, auquel est associé le « méchant » (que le type « dominé », « impuissant » de volonté de puissance – auquel est lié psycho-physiologiquement par un lien de nécessité, rappelons-le, la position sociale, a tendance à décerner au type « puissant » qui occupe une place dominante) et d'autre part le « mauvais », par-delà le mal moral, qui est associé à ce qui est plus faible, dominé, inférieur, « navrant », « décevant », « pitoyable ». Les « puissants » sont irresponsables, puisque leurs actions sont réduites à une manifestation physique d'un trop plein de forces, mais les « bons » de la morale opposée se sont auto-proclamés responsables de leur impuissance-même. La vengeance imaginaire, typique de la position d'impuissance, qui pose comme responsable et comme « mauvais » moralement, c'est à dire méchant, toute manifestation de puissance, toute action vigoureuse et nécessairement violente, invasive, assimilatrice, « guerrière » va être rapportée par Nietzsche, à la fin de la première dissertation, à un type de culture tout entier, à une race dans son ensemble. Encore une fois, le réseau métaphorique de renvoi réciproque des significations symboliques va être mis en jeu pour rapporter un élément psychologique et sociologique à la formation et à l'évolution d'un type

de rapporter l'hypothèse de la volonté de puissance, c'est à dire une hypothèse généalogique des types psychophysiologiques à une analyse historique et étymologique des races et des cultures, difficulté qui est par ailleurs centralement affrontée dans ce travail.

¹²⁸ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹²⁹ *La généalogie de la morale*, I, § 17, cité plus haut.

culturel, c'est à dire à la formation d'un système psycho-physiologique, à l'évolution d'un certain type de volonté de puissance, qui s'est étendu à une « espèce » dans sa globalité. D'un côté, la « morale » des esclaves, « morale » de la vengeance imaginaire, de la vengeance moralisatrice est ainsi strictement associée au peuple juif, peuple du « génie moral », « élu de Dieu ». D'un autre côté, la morale aristocratique est reliée au peuple romain :

Le symbole de cette lutte, écrit d'une écriture qui est restée lisible tout le long de l'histoire de l'humanité, c'est « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome » : – jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu d'événement plus grandiose que *cette* lutte, *ce* point d'interrogation, *cette* opposition à mort. Rome sentait dans le Juif quelque chose comme la contre-nature elle-même, en quelque sorte le monstre qui lui était diamétralement opposé ; à Rome on considérait le Juif comme « *convaincu* de haine contre tout le genre humain¹³⁰ » : à bon droit, dans la mesure où on a le droit de lier le salut et l'avenir du genre humain à la suprématie absolue des valeurs aristocratiques, des valeurs romaines¹³¹.

L'interprétation de ce texte nécessite une analyse qui fera transition avec la suite de notre interrogation. Le nœud du problème est en effet de trouver un lien entre la hiérarchie des valeurs et la possibilité d'utiliser les activités culturelles comme autant d'instruments de modification des corps, suivant une direction précise. Si Nietzsche effectue un lien entre théorie pure de la valeur et théorie de la culture en transposant la hiérarchie généalogique de l'opposition des valeurs à une opposition d'ordre culturelle, opposition elle-même historiquement ramenée à la typique de Rome et de la Judée, c'est au fond pour rapporter cette hiérarchie nouvelle des cultures à une théorie des instruments de culture devant également suivre deux directions opposées. La culture qui correspond au type que le § 16 appelle « Judée » devra en réalité être transposée au terme qui sera défini plus loin dans l'analyse de la distinction devant mener au terme de *Civilisation*, c'est à dire, pour l'annoncer avec anticipation et pour conclure le commentaire de la *Généalogie de la morale*, aux valeurs qui correspondent à la sélection du type grégaire, du type médiocre, du dernier homme. Ces valeurs s'opposent au type aristocratique. Selon cette même logique, ce sont les concepts de minorité et de majorité qui seront plus spécifiquement opposés à la fin du paragraphe 16. Après une brillante ascension historique pour remonter de la généalogie de la morale à l'évolution de la civilisation, Nietzsche associant la Renaissance ainsi que les 17^e et 18^e siècles Français à Rome d'un côté et la Réforme ainsi que la Révolution à la Judée d'un autre

¹³⁰ Tacite, *Annales*, XV, 44.

¹³¹ *La généalogie de la morale*, I, § 16.

côté, Napoléon est alors introduit comme ce chef absolu qui doit transfigurer la maladie de l'impuissance et du ressentiment qui caractérise la majorité esclave :

Au milieu de ce vacarme se produisit la chose la plus inattendue, la plus énorme : avec une magnificence jusqu'alors inconnue, l'idéal antique lui-même se présenta *en chair et en os* au regard et à la conscience de l'humanité, – et de nouveau, mais plus fortement, plus simplement, de façon plus insistante que jamais, face au vieux mot d'ordre mensonger du ressentiment publiant le *privilège de la majorité*, face à la volonté de bassesse, d'humiliation et de nivellement, de déclin de l'homme, retentir le mot d'ordre contraire, effrayant et enchanteur, du *privilège de la minorité*. Comme une dernière flèche indiquant l'*autre* chemin apparut Napoléon, le plus singulier, le plus tardif des hommes, et avec lui le problème de l'*idéal aristocratique en soi*.¹³²

Au-delà de la généalogie de la morale et de la hiérarchie des cultures à laquelle elle doit aboutir, cultures représentées par les exemples historiques de la Judée et de Rome, c'est donc bien une réduction de la réflexion au « problème de l'idéal aristocratique en soi » qu'effectue Nietzsche. La question qu'il faut se poser, si l'on veut comprendre philosophiquement le problème même de la hiérarchie, c'est donc le problème de l'aristocratie, de la distinction, de la différence, de la « valeur en soi », c'est à dire du concept opposé à l'absence de droit, ou à l'égalité absolument universelle des « droits ». Il y a bien un conflit, au sein du problème général nommé par le terme global de « hiérarchie » qui met en jeu l'existence même de la « hiérarchie », entendue comme différenciation de valeurs. Dans l'opposition des critères d'évaluation, se joue en effet le problème même de la réalité et de ce qui en est un cas particulier, le vivant. En tant que volonté de puissance, le réel est interprétation, *pathos*, évaluation, mesure de valeur. Le processus de la réalité se déployant essentiellement en fonction d'un accroissement de puissance, sans évaluation, il n'y a pas de lutte, pas d'assimilation, ce qui reviendrait à rendre impensable la réalité elle-même. Il y a donc, si l'on veut, dans la lutte entre les deux types opposés d'évaluation aristocratique et « démocratique », ou plutôt entre les deux types « maître » et « esclave », « puissant » et « impuissant » comme la lutte entre la vie et la mort. Plus généralement, si l'hypothèse de la volonté de puissance s'avère correcte et donc extensible à l'ensemble de la réalité, il y a une lutte entre le « quelque chose », la réalité elle-même, et le néant, l'absence de toute chose. A leur tour, finalement, ces oppositions, privilège de la majorité et privilège de la minorité,

¹³² *La généalogie de la morale*, I § 16.

devront rejoindre une distinction elle-même établie en conformité presque systématique avec la méthode historique de l'évolution des civilisations humaines, *Civilisation* d'un côté et *Cultur* de l'autre, concepts auxquels devront se référer en dernière instance les instruments de culture et le type d'homme auxquelles elle correspondent.

II. Distinction générale entre *Civilisation* et *Cultur*

A. Distinction générale

Le problème de la hiérarchie est en réalité un double problème, celui de la transformation de l'homme, à laquelle est liée avec un lien d'interdépendance la transformation des cultures. Cette relation se rejoint autour de la question centrale de la sélection, ou de l'élevage, qui donne tout son sens à la problématique des instruments de culture, dont la caractérisation spécifique devra être traitée plus avant. Pour progresser dans l'analyse, il faut maintenant déterminer ce que cette interrogation centrale recèle de nuances et de profondeur jusqu'à tenter de justifier une distinction que les textes de Nietzsche présentent de manière assez cohérente. Mais tout d'abord, il convient de revenir sur une condition philosophique fondamentale sur laquelle s'appuie la réflexion de Nietzsche. Nous avons dit plus haut que Nietzsche considère à l'époque d'*Aurore* que le « caractère » de l'humanité a été « définitivement fixé »¹³³ durant la période de la moralité des mœurs, cette période qui précède la période dites de l'« histoire universelle », à laquelle correspondent les morales au sens moderne, morales chrétiennes, morales utilitaristes, et qui est placée par Nietzsche à l'opposé d'une détermination que nous sommes autorisés, ayant sous les yeux le développement de la réflexion dans son ensemble, à interpréter plutôt comme des conditions élémentaires de la vie, conditions fondamentales de la volonté de puissance. La cruauté, par exemple, est à comprendre par-delà toute référence morale : elle n'est pas sadomasochisme ou volonté gratuite de prendre plaisir à faire du mal (ce qui caractériserait plutôt, nous le verrons, la morale ascétique elle-même, morale de la vengeance et du fanatisme spirituel) mais appellation – certes polémique – générale pour le processus global de fonctionnement de la volonté de puissance. En effet, si la réalité est interprétation, si toute relation de force implique une volonté soit d'assimiler, soit d'être assimilé, et au centre de cette relation, un affect, une sensation, un *pathos* de l'évaluation, alors, par voie de conséquence, il y aura

¹³³ *Aurore*, § 18.

forcément souffrance¹³⁴. Si toute sélection, toute culture suppose la cruauté, c'est à dire le simple fonctionnement du processus de la volonté de puissance de se transformer sans cesse, la résolution du problème principal nécessite donc que l'on détermine plus largement des secteurs entiers, en tant que systèmes de cruauté, et mis en œuvre pour avoir un effet au-delà du fonctionnement du corps, pour être cause de la transformation de l'humanité tout entière. C'est à propos de l'avenir de l'Europe en particulier, foyer de la sélection mondiale, que Nietzsche présente explicitement, à partir d'une introduction de sa théorie de la « caste régnante », la distinction, en même temps que le sens de leur articulation, de deux types de « culture » différents, aux valeurs opposées, et dont les instruments de culture devront se conformer spécifiquement, eu égard à cette divergence fondamentale d'orientation :

Il y aura dorénavant des conditions initiales favorables à la formation d'organismes de domination plus vastes, tels qu'il n'y en eut encore jamais de semblable. Et ce n'est pas encore le plus important ; il est devenu possible qu'apparaissent des associations eugéniques internationales, qui se donneraient pour tâche d'élever une race de maîtres, les futurs « maîtres de la terre » ; une nouvelle et prodigieuse aristocratie, fondée sur la plus dure auto-législation, dans laquelle il sera donné à la volonté des violents dotés de sens philosophique et des artistes-tyrans une durée qui s'étendra sur des millénaires : – un type d'homme supérieur qui, grâce à la prépondérance de leur volonté, de leur savoir, de leur richesse et de leur influence se serviraient de l'Europe démocratique comme de leur instrument le plus docile et le plus souple pour prendre en main les destins de la terre, pour travailler en artistes à former l' « homme » lui-même.

Il y a donc bien, selon Nietzsche, deux grands types opposés d'hommes auxquels correspondent deux types opposés de sélection : le premier type d'homme, lui-même en évolution selon une logique tripartite, que notre lecture de l'œuvre nous permet de comprendre, au premier degré, comme la figure des « esprits libres », certes disséminés dans l'Europe d'aujourd'hui, mais ayant pour tâche de créer le second degré dans la transformation du premier type d'homme, les futurs « maîtres de la terre », à partir duquel le problème de la hiérarchie prend tout son sens et peut ainsi conférer une grande cohérence à la réflexion dans son ensemble. « Les maîtres de la terre » devront être les précurseurs du troisième et dernier degré, désigné par la figure du « surhomme » :

¹³⁴ Pour une analyse approfondie de la cruauté comme fonctionnement fondamental de la volonté de puissance et de tout instrument de sélection, voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 188 à 215.

La hiérarchie poursuivie dans un système de gouvernement de la terre : les maîtres de la terre enfin, une nouvelle caste régnante. Naissant d'eux ici et là, pareil en tous points au dieu d'Épicure¹³⁵, le Surhomme, la transfiguration de l'existence¹³⁶.

A l'opposé, Nietzsche se sert manifestement de l'expression typique d'« Europe démocratique ». Mais à quoi correspond, techniquement, dans l'ensemble de la réflexion servant la théorie des instruments de culture, ces deux instances culturelles, et en quoi le type de sélection qu'elles devraient mettre en place divergent-ils ? Un fragment posthume nous apporte explicitement une formule claire de la distinction conceptuelle mise en jeu de manière centrale pour l'interrogation :

Les points culminants de la culture et de la civilisation se dressent *séparément*, il ne faut point se laisser égarer sur l'antagonisme de ces deux concepts¹³⁷.

Deux orientations fondamentales de la sélection étant possibles à partir d'une lecture historique et critique de l'évolution des civilisations (dominée par le hasard, mais qu'il faudra « vouloir », dans leur nécessité, pour la suite de la philosophie de l'avenir), les deux termes de « culture » et de « civilisation » sont donc redéfinis par Nietzsche en fonction de sa théorie de la valeur. Les deux termes ne s'opposent plus comme le domaine de la formation intellectuelle et celui des conditions techniques appartenant à un état déterminé de société. D'une part, la *Cultur* renvoie à un type de sélection qui doit rechercher l'élévation de la valeur de l'homme par la création de valeurs imposant des conditions de vie en accord avec les exigences fondamentales de la volonté de puissance :

*créer des situations où des êtres PLUS FORTS sont nécessaires, lesquels pour leur part auront besoin et par conséquent posséderont une morale (plus précisément : une discipline corporelle et spirituelle) laquelle fortifie*¹³⁸ !

¹³⁵ Richard Roos a mené une analyse très détaillée de la conception de l'aspect épicurien du surhomme chez Nietzsche. Pour Roos, « Le Surhomme de Nietzsche est un dieu épicurien ramené sur la terre. Il ne doit pas se soucier des hommes, ni les gouverner : sa seule tâche est la transfiguration de l'existence » (Nietzsche et Epicure : l'idylle héroïque », *Lectures de Nietzsche*, Librairie générale de France, 2000 p. 313).

¹³⁶ *Fragments posthumes XI*, 35 [73]. Le concept de surhumain ne saurait constituer une entité théorique autonome censée redéterminer un idéal de l'homme, tel que tente de le présenter selon moi Heidegger, qui en fait l'essence de la modernité : « Dans le sens de la métaphysique de Nietzsche seul le surhumain est conforme à "l'économie machinaliste absolue" ; et inversement : celle-ci est indispensable à celui-là pour instaurer sa souveraineté absolue sur la terre. » (*Nietzsche II*, Gallimard, NRF, 1971, p.134).

¹³⁷ *Fragments posthumes XIII*, 9 [142].

¹³⁸ *Fragments posthumes XIII*, 10 [68].

D'autre part, la *Civilisation* se rapporte à une forme de culture qui doit mettre en œuvre une « domestication », une « bestialisation », c'est à dire un nivellement de la valeur de l'homme, et qui se définit par une sélection qui favorise l'apparition et la conservation d'un type d'homme médiocre, aux dépens des exceptions :

Le combat contre les *grands* hommes, justifié par des raisons économiques. Ceux-là sont dangereux, des hasards, des exceptions, des intempéries, assez forts pour remettre en question ce qui fut lentement construit et fondé. Non seulement décharger l'explosif en le mettant hors d'état de nuire, mais encore si possible *prévenir* sa formation... Instinct fondamental de la civilisation¹³⁹.

S'il faudra approfondir cette analyse plus avant, il convient néanmoins de rappeler la finesse et la souplesse de la théorie nietzschéenne de la civilisation, dont le paragraphe 262 de *Par-delà bien et mal* constitue le texte capital. En effet, Nietzsche, en total accord avec son hypothèse de la volonté de puissance, croit en la maîtrise et en l'éducation des passions, des « vertus », des « qualités », des « caractères » humains, et si, dans la formation du « type », c'est toujours le « fait » de l'aristocratie qui est mis en jeu dans le processus, il n'en demeure pas moins qu'une fois l'aristocratie disparue, le type d'homme « fort » créé par cette aristocratie se dégénéralisant, l'« avenir » repose sur le type d'homme médiocre, qui lutte une seconde fois, selon le même processus, contre les instincts puissants. La seule différence est que le type d'homme médiocre, nivelé, lutte contre toutes les fortes passions, et qu'il se caractérise comme un système d'ensemble de passions affaibli, tandis que l'aristocratie se caractérisait par la maîtrise d'un petit nombre de vertus dont elles faisaient son système propre, sa « table des valeurs »¹⁴⁰ lui permettant de « se surmonter » et de triompher sur les autres peuples en période de lutte externe. Le type « exceptionnel », divergeant, fait toujours évoluer l'humanité et est toujours « faible » par rapport à elle¹⁴¹ ; mais alors que dans une civilisation où l'aristocratie domine encore, le type exceptionnel n'est monstrueux que par rapport au type aristocratique, c'est à dire au type fort et stable, dans la civilisation « corrompue », « évoluée » ou « décadente », le type exceptionnel est monstrueux par rapport à l'immense masse des médiocres, c'est à dire le type démocratique. C'est justement ce que la troisième dissertation de la *Généalogie*, commentée plus loin, appellera la lutte des malades contre les bien portants, ou plus métaphoriquement, lutte des agneaux contre les aigles.

¹³⁹ *Fragments posthumes XIII*, 9 [137].

¹⁴⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « D'anciennes et de nouvelles tables ».

¹⁴¹ Voir *Humain, trop humain I*, § 343.

Deux remarques parallèles sont intéressantes pour comprendre la genèse de cette distinction : tout d'abord, Nietzsche se rapproche avec cette analyse de Stendhal dans son admiration du type qui « sait vouloir », ayant de puissantes passions, dont il trouve l'exemple chez les Italiens de la Renaissance. Stendhal conçoit aussi la « civilisation » du progrès et de l'adoucissement des mœurs comme épuisant l'« énergie »¹⁴². Ensuite, la redéfinition des termes de culture et de civilisation a pour conséquence générale de permettre à Nietzsche de remettre en question l'opposition traditionnelle véhiculée par l'expression de « retour à la nature », expression qui doit caractériser les déterminations de la sélection supérieure, de type *Cultur*. Dans une perspective polémique et anti-idéaliste, notamment dans l'optique d'une lutte contre une certaine interprétation de la philosophie de Rousseau¹⁴³, Nietzsche utilise cette expression pour définir la culture comme un respect des exigences de la volonté de puissance, c'est à dire par la maîtrise des instincts et des valeurs, à l'opposé d'un déchaînement révolté et incontrôlé des passions ou par la condamnation moralisante des instincts par la civilisation.

B. *Civilisation* et démocratie

1) Universalisation de l'égalité¹⁴⁴

Ce que Nietzsche appelle dans le « langage nouveau » la « civilisation » est étroitement lié à une caractérisation d'ordre politique. La démocratie, de l'autre côté de l'aristocratie, est la forme typique d'organisation sociale, du régime institutionnel permettant de mettre en place les conditions générales de la civilisation. Le type démocratique se définissant fondamentalement par le concept d'égalité, il nous est autorisé, par renvoi parallèle à l'élément essentiel de toute *Civilisation* qu'est la lutte contre l'exception, de définir ce qui est dans le même temps le danger inhérent au processus civilisationnel dans son ensemble ainsi que le nœud de la problématique de la hiérarchie et de la théorie des instruments de culture. Non seulement l'égalité, en tant que concept pris dans sa

¹⁴² *Vie de Henry Brulard*, chapitre 10 : « J'ai dit des bourgeois de Paris : ils prennent l'étiollement de leur âme pour de la civilisation et de la générosité ».

¹⁴³ Voir sur ce point Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 227 : « in terms of the important distinction between abandonment to the impulses and sublimation ».

¹⁴⁴ Voir également *Humain trop humain II, Le voyageur et son ombre*, § 31, et *Fragments posthumes d'Humain, trop humain I*, 32 [24] pour le nivellement et l'uniformisation en tant que but de la civilisation. Voir *Le voyageur et son Ombre*, § 286, pour une analyse de la classe moyenne universelle ; et concernant l'égalité économique politique de la nouvelle démocratie, voir le § 293 de ce même ouvrage.

détermination absolue, antihiérarchique, est destructeur de la notion même de valeur et de hiérarchie, à laquelle elle s'oppose. Mais la volonté d'universalisation de l'égalité est typique de la volonté de sélection qui se présente dans toute domestication, bestialisation, processus formateur caractéristique de la *Civilisation*. L'égalité en elle-même n'est pas un danger, répétons-le : il n'existe d'ailleurs de véritable égalité que dans une aristocratie, où, à proprement parler, on ne peut vraiment considérer qu'il y ait la notion de « pair » que selon le seul critère valable, la mesure de la puissance¹⁴⁵. Au contraire, ce en quoi constitue le danger de la notion d'égalité dans la *Civilisation* n'est pas simplement qu'elle vise à l'universalisation et à la destruction de tout concept de valeur, au nivellement universel de la valeur de l'homme, mais que le concept d'égalité est construit négativement, par réaction, c'est à dire par volonté pure de destruction, et pas par mesure accessoire de mobilisation des forces en vue d'une action, comme dans le cas de l'aristocratie¹⁴⁶, qu'elle soit métaphoriquement comprise comme organisation pulsionnelle de la volonté de puissance ou plus strictement prise en tant que régime politique d'organisation des ressources humaines. La volonté de nivellement, l'universalisation de l'égalité propre à la *Civilisation* est donc la volonté nihiliste par excellence¹⁴⁷, volonté de destruction qui est l'ennemi à combattre de la philosophie de Nietzsche. Mais attention : encore une fois la théorie de la culture nietzschéenne prouve sa finesse. La vulgarité étant définie par la volonté de détruire sans créer, la philosophie de Dionysos au contraire ne sépare pas la destruction de l'acte créateur. Il ne s'agit donc pas de détruire cet ennemi, cette volonté de néant, cette volonté d'universaliser l'égalité des droits et l'égalité des valeurs, corrélat de la volonté de faire disparaître la notion même de droit et de valeur, mais de l'utiliser comme un instrument de culture. Cette perspective suppose d'abord de reconsidérer sa valeur, en l'évaluant généalogiquement comme un instrument de culture à proprement parler, c'est à dire de le considérer comme un puissant élément de sélection, faisant partie de l'économie nécessaire que nous appelons synthèse de la *Civilisation* ou synthèse de la *Cultur*, et qui peut en tout cas être comprise comme une organisation volontaire, par la philosophie de l'avenir, de ce qui n'était qu'effroyable hasard, des volontés de la *Civilisation* d'une part et de la *Cultur* d'autre part. Si l'aristocratie de l'avenir, la race des maîtres de la terre d'où naîtra le type du surhumain doit s'appuyer sur la démocratie de l'avenir, il faut donc, sans que l'égalité ne

¹⁴⁵ *La généalogie de la morale*, II, 12.

¹⁴⁶ *La généalogie de la morale*, I, § 11.

¹⁴⁷ « L'égalité, une vague assimilation de fait, qui ne fait que s'exprimer dans la doctrine de l'égalité des droits, relève essentiellement de la décadence » (*Le crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 37).

s'universalise absolument, c'est à dire, sans que la volonté aristocratique, le problème de l' « idéal aristocratique en soi », comme le dit métaphoriquement la *Généalogie de la morale*, ne soit absolument détruit, prendre acte de la volonté de nivellement, la favoriser même, en un mot construire cette civilisation de l'avenir ; ou en tout cas, si les conditions en sont déjà posées, les conserver, puisque, comme l'introduit clairement et explicitement un fragment de l'époque d'*Aurore*, depuis la Grèce antique la volonté cachée de tous est la tyrannie. Mais l'ordre social, sur lequel s'appuie cette volonté secrète de tyrannie, n'a d'autre instrument que l'égalité :

L'égalité des citoyens est le moyen d'empêcher la tyrannie par une surveillance et une répression mutuelles¹⁴⁸.

En résumé, si la doctrine fondamentale de la *Civilisation* est l'égalité, elle repose aussi sur la croyance essentielle en l'universalité et en l'universalisation de l'égalité, tandis que la tâche inverse de la *Cultur* sera de tenter de maintenir, en parallèle, la croyance de l'aristocratie en la valeur. L'universalisation de l'égalité est ce que Nietzsche appelle la « vertueuse stupidité », dont, négativement dans l'aphorisme 149 du *Gai savoir*, l'exception constitue justement le danger. L'originalité de ce texte repose sur le fait que Nietzsche prend à l'envers le problème et apporte une touche très nuancée à sa théorie essentielle. Ici, c'est l'exception qui ne doit pas devenir la règle : Nietzsche affirme donc bien implicitement que la croyance à l'universalité est essentielle dans la théorie de la nécessité du processus d'ensemble de la sélection. Ce n'est pas la « vérité » que recherche la science, instrument essentiel du type de la civilisation, mais la cohésion de la société :

Au-dessus d'elle planait toujours comme son pire danger, la folie susceptible d'exploser – c'est-à-dire l'explosion arbitraire dans la sensation, la vue, l'ouïe [...]. Ce ne sont ni la vérité, ni la certitude qui constituent la contrepartie du monde de la folie, mais l'universalité et l'obligation universelle d'une croyance, en un mot le non-arbitraire dans le jugement. Et le plus grand travail des hommes jusqu'ici consistait à obtenir un accord mutuel sur un grand nombre de chose et à s'imposer *une loi de l'unanimité* – que ces choses fussent fausses ou vraies. [...] Il faut donc de vertueux intellectuels – ah, je tiens à le dire sans la moindre équivoque – il faut la *vertueuse stupidité*, il faut d'imperturbables chefs d'orchestres capables de battre la mesure de la *lenteur* d'esprit, pour que les fidèles de la croyance totale demeurent réunis et continuent à danser leur danse : c'est une nécessité de premier ordre qui commande et qui exige cela. *Nous autres sommes*

¹⁴⁸ Fragments posthumes *Aurore*, 4 [301].

l'exception et le danger – nous autres avons éternellement besoin de nous défendre ! – or, il y a certainement quelque chose à dire en faveur de l'exception, *pourvu qu'elle ne veuille jamais devenir la règle*¹⁴⁹.

2) Le type de la civilisation de l'avenir : le bouddhisme

Si, historiquement, la culture qui devrait correspondre au type de la *civilisation*, dans son opposition de valeurs avec le type appelé « Rome » est bien ce que Nietzsche désigne sous le nom de « Judée », et que le type supérieur de l'homme de la civilisation est le type du « Juif », il n'en demeure pas moins que lorsqu'il s'agit de se tourner vers l'avenir, Nietzsche considère plutôt l'évolution de la civilisation dans le sens d'un nouveau bouddhisme :

*Le SECOND BOUDDHISME / La catastrophe nihiliste, qui met un terme à la culture terrestre. / Présages de ceci : / expansion prépondérante de la pitié. / le surmenage intellectuel / réduction des problèmes aux questions du plaisir et du déplaisir / la gloire belliqueuse que provoque un contrecoup / de même que la délimitation nationale provoque un mouvement contraire, la plus cordiale « fraternité » / l'impossibilité pour la religion de poursuivre son travail avec des dogmes et des fables*¹⁵⁰

Ce texte annonce toute une série de caractéristiques qu'il nous faudra développer dans notre critique des instruments de culture, comme étant justement les valeurs typiques que ces instruments devront imposer pour que la civilisation de type bouddhiste puisse s'installer globalement sur la terre. Au premier chef de celles-ci, la plus importante pour Nietzsche se situe du côté de la religion : avec la chute du Christianisme¹⁵¹ tel qu'il a existé au moyen-âge ou un peu plus tard chez ses derniers héros¹⁵², Nietzsche voit la possibilité d'une transformation de la religion occidentale en un nouveau christianisme qui pourra tout d'abord se permettre d'abandonner les dogmes qui pouvait faire d'elle une métaphysique tragique :

¹⁴⁹ *Le gai Savoir*, § 72.

¹⁵⁰ *Fragments posthumes XIII*, 11 [49]. Voir sur ce point Marcel Conche, *Nietzsche et le bouddhisme*, Encre marine, 1997.

¹⁵¹ « Le temps vient où il nous faudra *payer* pour avoir été *chrétiens* durant deux millénaires : nous perdrons le *centre de gravité* qui nous permettait de vivre. » (*FP XIII*, 11 [148]). « Tout le système européen d'aspirations humaines *s'éprouve* partie comme absurde, partie comme immédiatement "immoral". Vraisemblance d'un nouveau bouddhisme. Le suprême danger. » (*FP XII*, 2 [131]).

¹⁵² Par exemple Pascal, dont le christianisme « tragique » nous serait impossible aujourd'hui : « le christianisme approche de l'épuisement : on se contente d'un christianisme *opiacé* parce qu'on n'a ni la force de chercher, de combattre, d'oser et de vouloir être seul, ni la force nécessaire au Pascalisme, à ce mépris de soi ratiocineur, à la croyance en l'indignité humaine, à l'angoisse du "peut-être condamné" » (*Fragments posthumes XII*, 2 [144]).

Un christianisme qui doit surtout apaiser des nerfs malades n'a absolument *pas besoin* de cette terrible solution d'un « Dieu mis en croix » : c'est pourquoi, en silence, le bouddhisme progresse en Europe¹⁵³

Mais le christianisme doit surtout devenir une religion monolithique de la pitié, c'est à dire, comme le socialisme et l'anarchisme, un système articulé autour de la lutte contre la souffrance :

Dans le tumulte criard de leur compassion, ils vouent une haine mortelle à la souffrance, manifestent une inaptitude quasi féminine à voir souffrir, à *laisser* souffrir ; [...] ils introduisent à leur insu dans les consciences ces germes de tristesse et de débilité qui font planer sur l'Europe la menace d'un nouveau bouddhisme¹⁵⁴.

Ensuite, Nietzsche ramène un des principaux traits généraux du type décadent de volonté de puissance, l'anarchie des instincts et la surexcitabilité qui en découle à la tendance globale qui caractérise toutes les activités modernes, le surmenage et l'accélération monstrueuse, dont le type du savant, paradoxalement, sert d'exemple paradigmatique, parce qu'il était justement censé faire figure de contemplatif prudent, discipliné et oisif :

Ce vivant paradoxe qu'est l'homme de science a récemment été saisi en Allemagne d'une hâte soudaine, comme si la science était une fabrique où chaque minute perdue entraînait une sanction. Le voilà maintenant qui travaille aussi dur que le quart état, l'état des esclaves : l'étude n'est plus pour lui une occupation, mais une nécessité, il ne regarde ni à droite ni à gauche, il supporte toutes les besognes, toutes les difficultés que la vie porte en son sein avec cette attention distraite ou ce répugnant besoin de repos qui caractérise l'ouvrier exténué¹⁵⁵

Enfin, Nietzsche, en totale conformité avec la méthode de la nécessité historique du *Versuch*, voit dans le mouvement de nationalisation le germe même d'une rupture des frontières à venir, d'un déclin des sentiments séparatistes et d'une montée des passions universalistes. L'auteur analyse cet effet contradictoire de la politique tout en critiquant sévèrement le nationalisme allemand (avec lequel l'antisémitisme va de pair) :

la maladie et la déraison la plus *destructrice de culture* qui soit, le nationalisme, cette *névrose nationale*, dont l'Europe est malade, perpétuant la division de l'Europe en petits Etats, la *petite*

¹⁵³ *Fragments posthumes XII*, 2 [144].

¹⁵⁴ *Par-delà bien et mal*, §202.

¹⁵⁵ *Considérations inactuelles*, I, § 8.

politique de clocher : ils ont frustré l'Europe de son sens, de sa *raison*, — ils l'ont menée dans une impasse. Qui, à part moi, connaît un *chemin* qui mène hors de cette impasse ?... Une tâche assez grande pour *re-lia* les peuples ? ...¹⁵⁶

Nietzsche, qui fait encore une fois preuve d'une grande nuance et d'une grande souplesse par sa loyauté à la méthode de lecture de la nécessité dans l'histoire des civilisations, et fidèle à la philosophie de Dionysos – qui ne sépare pas la destruction de la création–, interprète justement le nationalisme comme la cause de la fraternisation universelle, prélude au bouddhisme mondial :

/de même que la délimitation nationale provoque un mouvement contraire, la plus cordiale « fraternité »¹⁵⁷

« La *catastrophe nihiliste* » dont parle Nietzsche n'est pas pour autant l'entrée dans le nihilisme à proprement parler, mais plutôt le passage d'une espèce de nihilisme actif, prépondérant en Europe depuis l'avènement du christianisme et son imposition de valeurs faisant de la négation active du monde une priorité, au nihilisme passif, caractérisé par une extinction du vouloir. Si c'est ce type nouveau et plus profond de nihilisme qui met bien « un terme à la culture terrestre », la *Civilisation* qu'il faut mettre en place, elle, ne fait que commencer. En tant que gouvernement démocratique mondial de l'égalité universelle, la civilisation devra donc être modelée par les philosophes de l'avenir sur le type d'un « nouveau bouddhisme » permettant de servir de base à l'élaboration d'une véritable *Culture* dont le type de régime politique correspond, à l'opposé, à celui de l'aristocratie.

C. *Cultur* et aristocratie

1) La croyance en la hiérarchie

A l'inverse de l'universalisation de l'égalité, – croyance et valeur typiques qu'il faut nécessairement imposer pour favoriser la sélection de la part de l'humanité qui doit être conforme à une hiérarchie de type *Civilisation* –, la détermination principale de l'aristocratie (comme type de régime appelé *Cultur*) nécessaire à l'élaboration d'une caste de souverains,

¹⁵⁶ *Ecce Homo*, « Le cas Wagner », §2.

¹⁵⁷ *Fragments posthumes XIII*, 11 [49].

sans être une radicale destruction du concept même d'égalité, se construit cependant à partir de la connaissance de la nécessité du maintien de la valeur et de la hiérarchie :

Le fossé entre un homme et un autre, entre une classe et un autre, la multiplicité des types, la volonté d'être pleinement soi, de se distinguer, ce que j'appellerai *la passion de la distance*, voilà ce qui me semble propre à toute époque forte¹⁵⁸.

Le problème de la hiérarchie est mis en place à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance, qui suppose que soient maintenus les termes articulatoires d'interprétation et de valeur, à partir desquels la réalité, et, plus spécifiquement, la vie, sont analysées. Le problème de la hiérarchie étant identique au problème de la valeur elle-même, c'est à dire à celui de l'« idéal aristocratique par excellence », comment, dans la perspective de la nécessité du maintien d'un socle humain majoritairement démocratique, dont l'instinct principal est l'universalisation de droits égaux, et corrélativement la suppression de tout privilège, de toute distinction, de toute valeur aristocratique, c'est à dire, *in fine*, de toute « valeur », comment maintenir en même temps les conditions de possibilité de l'existence de la valeur, et donc par ricochet du « fait » même de l'aristocratie, l'élévation du type ? Plus profondément : comment mettre en place les conditions de possibilité de l'élévation de la valeur de l'homme, du passage à un type d'homme plus « fort » ? Autrement dit, comment concilier d'un côté la nécessité de maintenir, voire de construire une civilisation par des instruments de *Civilisation*, dont les conditions de possibilités mènent en toute hypothèse à la suppression de la hiérarchie, et d'un autre côté le but même (fût-il inconscient) de l'existence de cette civilisation, la *Cultur*, qui, tout en lui donnant son sens, et tout en ne pouvant vivre qu'en s'appuyant sur elle, doit son existence aux croyances contraires, c'est à dire à celles de la hiérarchie et de la différence de valeurs, conditions fondamentales de la volonté de puissance et donc de la vie ? On le voit, l'interrogation qu'il faut poser tourne autour de la question de la sélection d'une part, et d'autre part de celle de l'articulation de la *Civilisation* et de la *culture*, c'est à dire de la synthèse de deux systèmes opposés de valeurs, devant non seulement cohabiter, mais se servir l'un l'autre de manière interdépendante. La réflexion sur les instruments de culture devra donc en dernière instance tenir compte de cette condition fondamentale, qui découle directement de l'hypothèse de la volonté de puissance, celle de la croyance en la valeur, de la croyance en la hiérarchie, et surtout de sa relation, qu'il faudra penser sous la forme d'une

¹⁵⁸ *Le crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 37.

synthèse originale et jamais analysée par les commentateurs¹⁵⁹. Comment effectuer la synthèse de la *Cultur* avec le système nécessaire qui lui est opposé, celui de la suppression de la hiérarchie, du nivellement et de la bestialisation de l'humanité ? A partir du fil conducteur de la problématique des instruments de culture, qui rejoint la question centrale de la sélection, c'est à dire de la favorisation ou de la lutte pour ou contre tel ou tel type d'homme, nous nous sommes rendus compte que, à la lecture des textes de Nietzsche, le processus même de formation du « type » est dû à l'aristocratie. Comment se déploie donc ce que nous nous autorisons à appeler le « fait de l'aristocratie », la création et l'élévation du type ?

2) Le « fait de l'aristocratie » : la création et l'élévation du type

D'une manière générale, un peuple¹⁶⁰ se constitue d'après la création d'un certain type d'homme, que Nietzsche, à l'époque de *Humain trop humain*, caractérise relativement à la métaphore dynamique de la notion force :

Des motifs peu nombreux, une conduite énergique et une bonne conscience, voilà qui constitue ce que l'on appelle la force de caractère¹⁶¹

Une lecture d'ensemble plus large de l'œuvre de Nietzsche nous autorise néanmoins à apporter d'emblée une nuance à l'interprétation de la définition de la notion de « force ». Rappelons que l'auteur parle de « caractère » fort, et non de « force » en général, ce qui est le cas par exemple quand il s'agit de l'élévation du type, de l'évolution, ou du renforcement de la valeur de l'homme. Par ailleurs, même à l'époque de *Humain trop humain*, le « caractère », qui correspond, dans le langage nouveau, au système des pulsions, c'est à dire au type d'activité de la volonté de puissance, se distingue de l'« esprit » : l'« esprit libre », qui, à l'inverse, dispose de « trop » de motifs, qui voit trop de possibilités d'action, qui est, en un

¹⁵⁹ Nous prenons le risque d'interpréter le *Versuch* comme la pensée d'une synthèse créatrice et d'une nécessaire coexistence entre deux types opposés de sélection, plutôt que comme le remplacement d'un « mauvais » type de sélection par un autre. Nécessité et universalisation dans la réflexion de Nietzsche sont peut-être ainsi redéfinis de manière originale par notre travail.

¹⁶⁰ Chez Nietzsche, le terme de « peuple » se définit justement par la croyance et la possession d'une table de valeurs communes, la création de la table du bien et du mal coïncidant avec le fait de créer un peuple. Il ne faut donc pas confondre une société du type « peuple » avec par exemple une société du type de la « civilisation » moderne, gouvernée par des États : « chez nous, il n'y a plus de peuple, il y a des États » (*Ainsi parlait Zarathoustra, De la nouvelle idole*).

¹⁶¹ *Humain trop humain I*, § 228.

mot, philosophe perspectiviste, prélude au philosophe de l'avenir, est un caractère plutôt « faible » :

C'est des individus plus indépendants, beaucoup plus flottants et faibles moralement, que dépend le *progrès intellectuel* de telles communautés : ce sont les hommes capables de tentatives nouvelles, d'expériences multiples¹⁶².

Néanmoins, il ne faut pas confondre « l'abêtissement que l'hérédité intensifie progressivement, et qui accompagne toujours la stabilité comme son ombre »¹⁶³, conséquence de l'évolution et du déclin de la société aristocratique, et les temps de danger où la « table des biens »¹⁶⁴ se forme et où le type « fort » est créé. L'individu médiocre, qui n'est pas membre de l'aristocratie et pas non plus suffisamment indépendant pour être un esprit libre, – certes faible, mais cependant plus élevé –, n'est pas issu de la sélection de type aristocratique et ne dispose pas, dans l'ensemble, de vertus vraiment marquées, ses passions étant très modestes ; s'il partage la docilité avec le type stable et fort de l'aristocrate, la grande différence se situe fondamentalement au sein du système des instincts, autrement dit dans le type de volonté de puissance qui s'exprime. Le type aristocratique a pour instinct l'obéissance, la fidélité, la conscience de sa valeur et de ses vertus. Le type médiocre n'a pas été sélectionné en fonction de telles valeurs, il n'a pas été habitué par une longue contrainte à la fidélité ; il n'obéirait donc à proprement parler que par manque de volonté, par subordination « naturelle », étant facilement utilisable pour des tâches simples plus que véritablement utile à la conservation et à l'élévation de l'humanité.

En tout cas, quelle est la condition essentielle de ce « fait de l'aristocratie » ? Ce sont les temps de dangers qui poussent les aristocraties à former, à éduquer, à sélectionner un type qui rendra possible la survie et la victoire. La lutte étant une condition élémentaire de l'épanouissement de la volonté de puissance, Nietzsche est donc encore en totale conformité avec son hypothèse de départ. Le fait de l'aristocratie nous prouve donc bien, et ce de manière paradigmatique, toute la cohérence et l'unité de la réflexion nietzschéenne lorsque celle-ci est orientée par la problématique des instruments de culture :

Une *espèce* naît, un type se fixe et se fortifie à travers le long combat qu'il soutient contre des conditions à peu près uniformément *défavorables*. [...] Considérons maintenant une

¹⁶² *Humain trop humain I*, § 224.

¹⁶³ *Humain trop humain I*, § 224.

¹⁶⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra, D'anciennes et de nouvelles tables* : un « peuple » ne se forme pas sans une table de biens qui lui permette de se surmonter et de devenir grand.

communauté aristocratique, une cité de la Grèce antique ou Venise, par exemple, comme une institution, volontaire ou non, ayant pour but la *sélection* de l'espèce humaine : on y trouve côte à côte des hommes livrés à eux-mêmes, qui veulent faire triompher leur espèce, le plus souvent parce qu'ils y sont *obligés* s'ils ne veulent pas courir le risque d'être exterminés. Les soins, la surabondance, les protections qui favorisent la diversité n'existent pas ; l'espèce a besoin de persister comme espèce, comme quelque chose que sa dureté, son uniformité, la simplicité de sa forme peuvent seules faire durer et triompher, dans la lutte perpétuelle qui l'oppose au voisin aussi bien qu'à l'opprimé séditieux ou révolté¹⁶⁵.

Au-delà des conditions défavorables et du danger créateur de valeurs — car « il faut avoir besoin d'être fort, si non, on ne le devient jamais »¹⁶⁶ —, c'est surtout la création de certaines valeurs spécifiques, de certaines qualités ou vertus, qui doivent s'exprimer avec toute la perfection de la maîtrise et l'efficacité de l'instinct, en un mot l'éducation stricte et contraignante de la volonté de puissance qui caractérise le « fait de l'aristocratie » (et qu'*Ainsi parlait Zarathoustra*¹⁶⁷ rapporte si poétiquement) :

Une longue expérience lui apprend à quelles qualités elle doit d'exister encore, en dépit des hommes et des dieux, et d'avoir constamment remporté la victoire : elle nomme vertus ces qualités et ne cultive que ces vertus. Elle le fait avec dureté, elle tient à cette dureté : toute morale aristocratique est intolérante, qu'il s'agisse de l'éducation de la jeunesse, de la condition des femmes, du mariage, des rapports entre jeunes et vieux ou des lois pénales (qui ne s'appliquent qu'à ceux qui s'écartent du type) : elle fait une vertu de l'intolérance même, qu'elle baptise du nom de « justice ». Ainsi se fixe un type doué d'un petit nombre de caractères très accusés [...]¹⁶⁸

Mais c'est également de l'élévation du type lui-même dont est garante l'aristocratie, pas seulement de la formation de la volonté de puissance, dont dépend l'action énergique¹⁶⁹, la « beauté » grecque. C'est de la croyance en la valeur et en la hiérarchie que découle la possibilité d'élever l'homme, une fois le type fixé. Même si le paragraphe 262 de *Par-delà*

¹⁶⁵ *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁶⁶ « Premier principe : il faut avoir besoin d'être fort : autrement on ne le devient jamais. — Ces grandes écoles, véritables serres chaudes pour les hommes forts, pour la plus forte espèce d'hommes qu'il y ait jamais eue, les sociétés aristocratiques à la façon de Rome et de Venise, comprirent la liberté exactement dans le sens où j'entends ce mot : comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a pas, que l'on veut, que l'on conquiert... » (*Crépuscule des idoles*, « Divagations d'un inactuel », § 38).

¹⁶⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la guerre et des guerriers ».

¹⁶⁸ *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁶⁹ La formation d'un système d'instincts bien régulé, allant dans une même direction, définit en effet la volonté de puissance épanouie, forte, en bonne santé, rendant possible le bonheur tel que l'entendait les grecs, l'« *eu pratein* » du § 5 de la première dissertation de la *Généalogie de la morale*.

bien et mal interprète l'évolution « naturelle » de la civilisation (*Humain trop humain* dira avec beaucoup de nuance « corruption ») dans le sens d'une surabondance soudaine qui fait diverger le type aristocratique soit vers le bas, soit vers le haut, c'est à dire soit dans le sens du surhumain, type sublimé de volonté de puissance, soit dans le sens du monstrueux et de l'inhumain, type du criminel (cette double définition, capitale, et qui devra être développée plus loin, devra être mise en relation avec la caractérisation de Napoléon en tant que synthèse de ces deux types) il n'en demeure pas moins qu'à l'origine la possibilité de l'élévation de l'homme vient de l'aristocratie :

Jusqu'ici toute élévation du type humain a été l'œuvre d'une société aristocratique, et il en sera toujours ainsi ; autrement dit elle a été l'œuvre d'une société hiérarchique qui croit à une longue échelle hiérarchique et à la différence de valeur de l'homme à l'homme et qui a besoin d'une forme quelconque d'esclavage. Sans *le désir passionné de distance* que développe une différence irréductible entre les classes, le regard toujours supérieur que la caste dirigeante jette sur ses sujets et ses instruments, son exercice constant de l'obéissance et du commandement, son art de se maintenir au-dessus et loin de la foule, on ne voit pas comment naîtrait cette autre et plus mystérieuse passion qui aspire sans cesse à l'élargissement de l'âme, à engendrer des états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus amples et de contenu plus riche, en quoi consiste précisément l'élévation du type humain, « le dépassement continu de l'homme par l'homme » [...]¹⁷⁰.

Mais quelle est l'hypothèse de Nietzsche sur l'origine de l'aristocratie ? Nietzsche doit combiner la méthode historique et la théorie de la volonté de puissance pour présenter une très importante généalogie qui nous permet d'introduire par anticipation ce qui sera le nœud de la résolution de la problématique des instruments de culture, la synthèse de la civilisation :

Des hommes encore tout proches de la nature, des barbares dans tout ce que ce mot comporte d'effroyable, des hommes de proie encore en possession d'une volonté intacte et d'appétits de puissance inentamés se sont jetés sur des races plus faibles, plus policées, plus paisibles, des races soit commerçantes soit pastorales, ou sur de vieilles civilisations usées qui dilapidaient leurs dernières énergies en d'étincelants et mortels feux d'artifice¹⁷¹. La caste aristocratique fut toujours, d'abord, la caste des barbares : sa supériorité ne résidait pas avant tout dans sa force

¹⁷⁰ *Par-delà bien et mal*, § 257.

¹⁷¹ Référence à l'abandon de ses privilèges par l'aristocratie française lors de la Révolution.

physique, mais dans sa force spirituelle ; ils étaient *plus complètement* des hommes (c'est-à-dire aussi, et à tous les niveaux, plus complètement brutes)¹⁷².

Il ne faut cependant pas se laisser séduire par la terminologie de Nietzsche et toujours essayer, pour l'interprétation des textes, de nuancer surtout toutes les formules qui semblent radicales. Par exemple, le terme de « barbare » n'est pas à prendre au sens chronologique, ou historique, et malgré la répétition des termes « encore », doit être compris justement par rapport à ce qui précède dans le texte sur la culture et la formation du type, c'est à dire par rapport à l'éducation de la volonté de puissance et la maîtrise des instincts. Le « barbare » n'est pas l'homme inculte des forêts, la brute sanguinaire écervelée. Il nous semble que Nietzsche, fidèle à sa tendance de vouloir perdre le lecteur moderne, lecteur hâtif, inattentif, tirant des conclusions rapides, en finissant vite avec tout, à cette tendance à vouloir fermer les portes de sa doctrine à ceux qui n'y ont pas droit¹⁷³ utilise sciemment le terme de « barbare » dans un sens négatif, c'est à dire par rapport à la signification qu'il revêt dans la perspective des « vieilles civilisations usées ». Rome aurait été « barbare » pour la vieille Grèce conquise, Sparte, société type de l'aristocratie guerrière aux valeurs fortes, « barbare » aussi pour les futurs hilotes, paisibles agriculteurs qui seront sous leur domination. Dans tous les cas, ce n'est pas la force physique pure et la brutalité de l'homme préhistorique qui compte dans l'analyse nietzschéenne, mais bien la plénitude, l'épanouissement de la volonté de puissance. Si l'on rapporte ces déterminations à la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, on comprend, en parallèle, la référence, très séduisante au demeurant, et qui doit perdre le lecteur hâtif, à la bête fauve, au lion, à la brute blonde. Il ne s'agit pas d'un ascendant défini par des motifs grossièrement matérialistes, mais, au contraire, de la part d'une race plus faible physiquement (le « blond » étant la conséquence d'une « dégénérescence » d'un point de vue purement physiologique), d'un ascendant que l'on ne peut comprendre que par rapport à une stricte généalogie de l'« *eu prattin* »¹⁷⁴, c'est à dire de l'efficacité de la volonté de puissance, de la force du désir agonistique. Face au déploiement actif de la perfection du système instinctif de la volonté de puissance aristocratique et « proche de la nature » (au sens opposé au « retour à la nature »¹⁷⁵ rousseauiste), ceux qui subissent la déferlante de puissance et d'action sont contraints de dévaloriser un tel système d'instincts et de lui conférer la

¹⁷² *Par-delà bien et mal*, § 257.

¹⁷³ Voir introduction.

¹⁷⁴ *La généalogie de la morale*, I, § 5.

¹⁷⁵ Voir Walter Kaufmann,, *Nietzsche, Philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 227 et suivantes.

dénomination de « barbare ». La redéfinition du concept de « barbarie » dans un sens non plus historique, comme inculte, inéduqué, incontrôlé, sauvage et bestial, mais dans le sens de la théorie de la volonté de puissance permet donc à l'auteur de concevoir un terme polémique et corrélativement de nuancer la perspective du renversement des valeurs, comme lorsqu'il s'agit de réhabiliter « par-delà bien et mal » le concept de cruauté, en imposant sa mobilisation au sein du processus général du fonctionnement de la volonté de puissance.

Pour résumer, la création du type et son élévation sont donc le fait de ce que nous appelons la *Cultur*, c'est à dire du type de régime de sélection désigné par le terme plurivoque et nuancé d' « aristocratie »¹⁷⁶. La croyance fondamentale de l'aristocratie est celle de la hiérarchie, et se place à l'opposé de la nécessaire croyance à l'égalité universelle imposée par les instruments de culture des philosophes de l'avenir pour une sélection de type *Civilisation* et donc à l'opposé de la volonté de nivellement universel du type humain.

Mais comment Nietzsche traite-il la coexistence historique de ces deux types opposés et cohabitant de modes d'organisation ? Comment, dans l'histoire, c'est à dire dans le règne du hasard, l' « aristocratie » fondatrice évolue-t-elle et corrélativement, comment la civilisation elle-même évolue-t-elle ? Comment le concept de hiérarchie et la portée créatrice des instruments de cultures des sélections de la *Cultur* et de la *Civilisation* doivent-ils se transformer au grès des nécessaires évolution des cultures ?

D. Lien entre *Civilisation* et *Cultur*

enfin, *préparer*, tout lointain qu'il est encore, cet état de choses où les bons Européens recevront, mûre à point, leur grande mission, la direction et la garde de la civilisation terrestre tout entière¹⁷⁷

Le lien entre le type de sélection opéré par ce que nous appelons *Civilisation* et le type de sélection désigné par le concept de *Cultur* est opéré de deux façons différentes. La lecture des textes nous suggère qu'il y a deux types de forces motrices de la transformation (pour ne pas dire « progrès », terme très ambigu, qui nécessiterait une des exégèse les plus poussée du

¹⁷⁶ Rappelons que le terme d'aristocratie sert d'abord à Nietzsche de renvoi de signification principal vers la métaphore politique de la maîtrise pour rendre possible une généalogie de la valeur au niveau du processus de la volonté de puissance, entendue comme aristocratique au cas où le système des instincts s'organise hiérarchiquement ou comme anarchique au cas où celui-ci échoue à créer une interprétation susceptible d'assimiler efficacement le réel.

¹⁷⁷ *Le voyageur et son ombre*, § 87.

lexique nietzschéen) du type « homme » : l'histoire, d'une part, c'est à dire le hasard, que nous appellerons transformation « naturelle », opérée par « dégénérescence »¹⁷⁸ « corruption » ou plus systématiquement par « décadence ». D'autre part, la transformation du type homme peut être entre les mains des philosophes de l'avenir, de l'aristocratie régnante qui doit légiférer selon deux orientations. D'un côté, la législation doit permettre de diriger et de garder la civilisation terrestre toute entière. D'un autre côté, les instruments de culture doivent servir dans une direction qui permette à la *Culture* de réaliser le but de l'humanité, se porter garante de l'élévation du type homme, dont l'histoire ne montre que de manière hasardeuse l'apparition. Les sélections qui ont été opérées inconsciemment, ou tout du moins de manière cachée et souterraine par toutes les différentes activités culturelles existantes, et qui sont bien, conformément à notre hypothèse de recherche, des outils de sélection, qu'elles le sachent ou non, doivent être dorénavant, à partir de l'apparition du philosophe (« le philosophe est-il aujourd'hui – possible ? »¹⁷⁹) voulues et orientées de manière à opérer un « retour à la nature » bien compris, c'est à dire de manière à se conformer aux conditions élémentaires de la vie, autrement dit de la volonté de puissance. La théorie de la hiérarchie ayant abouti à l'élaboration d'une opposition de valeur et à la distinction de traitement du système instinctif de la volonté de puissance qui a été analysé plus haut, les futurs maîtres de la terre, les « bons Européens » devront mettre en place une législation également bipartite, en fonction des différents besoins de la *Civilisation* et de la *Cultur*. Mais cette législation se heurte à une difficulté majeure, que rejoint la difficulté centrale de savoir comment le philosophe peut être possible. La législation ne peut être effectuée de manière ouverte et pacifique, puisque la théorie de la hiérarchie des valeurs suppose à la fois dans leur genèse et dans leur histoire une lutte des antagonismes axiologiques :

Plus un individu ou une pensée individuelle peuvent agir de façon générale et absolue, plus la masse doit être homogène et nivelée, sur laquelle s'exercera cette action ; tandis que des aspirations opposées trahissent des besoins opposés qui cherchent eux aussi à se satisfaire et à s'affirmer. En revanche on peut toujours conclure à une supériorité réelle de la culture, dès que des natures puissantes et avides de dominer n'aboutissent qu'à exercer une action sectaire et limitée : ce qui est vrai également des différents domaines de l'art et de la connaissance. Là où

¹⁷⁸ Terme privilégié dans *Humain trop humain*.

¹⁷⁹ *La généalogie de la morale*, III, § 16. Le philosophe a vécu jusqu'à maintenant sous le masque du prêtre ascétique, c'est à dire comme un moraliste ironiste servant les valeurs de la *civilisation*. Le philosophe de l'avenir devant opérer la synthèse de la *culture* est-il possible ? Telle est la question cachée qui innerve en réalité tout le questionnement nietzschéen depuis *Humain trop humain*, et dont le *Zarathoustra* en constitue presque l'acmé.

quelqu'un domine, il n'y a que des masses : où il y a des masses, il règne un besoin de se livrer à l'esclavage. Où il y a de l'esclavage, il ne se trouve qu'un petit nombre d'individualités qui ont contre elles les instincts grégaires, et la conscience¹⁸⁰.

Ce texte du *Gai savoir*, extrêmement dense et riche, résume en réalité une grande partie des déterminations concernant le lien entre *Civilisation*¹⁸¹ et *Cultur*. Dans un ton qui appartient bien à l'époque dite des recherches expérimentales, Nietzsche écrit encore dans le style de la constatation ce qui sera plus tard affirmé plus radicalement et surtout relié avec insistance à la nécessité pour l'aristocratie de l'avenir de « vouloir » ce qui n'était que constatation provisoire. Ce qui est remarquable, c'est que ce texte met bien en exergue l'antagonisme entre le privilège du grand nombre et le privilège du petit nombre, mais sans encore explicitement relier ces deux orientations au fait d'une seule race souveraine, comme c'est le cas dans la deuxième section de *Par-delà bien et mal*. On se situe donc entre la lecture historique et la théorie stricte de la synthèse à proprement parler.

Cependant, même si le paragraphe 224 d'*Humain trop humain* présente une analyse assez précoce de la théorie du processus de transformation « naturelle », Nietzsche peut établir avec toute la rigueur de son nouveau langage sa théorie naturelle dans la suite du paragraphe 262 de *Par-delà bien et mal*, qui nous livrait la théorie assez surprenante de la fixation aristocratique du type à la « faveur » d'une longue, uniforme et dure contrainte, seule condition rendant naturellement nécessaire la discipline et la morale aristocratique créatrice du type :

[...] comme je viens de le dire, c'est l'incessante lutte contre des conditions toujours pareilles et toujours *défavorables* qui fait que le type se fortifie et se durcit. Mais que se présente enfin une situation favorable, et la rigoureuse tension se relâche ; peut-être n'est-il plus d'ennemis dans le voisinage et dispose-t-on de très abondantes ressources pour vivre, voire pour jouir de la vie¹⁸².

La cause naturelle que la méthode généalogique doit donc permettre de déceler est justement la disparition de la condition même sous la pression de laquelle s'est historiquement formée l'aristocratie et élaboré le processus disciplinaire et moral typique de la formation

¹⁸⁰ *Le gai savoir*, § 149.

¹⁸¹ Voir également le § 275 du *Voyageur et son ombre*, où la civilisation est qualifiée d'« édifice cyclopéen », pour signifier d'une part son nécessaire aveuglement partiel et d'autre part surtout que les fruits pour lesquels le « jardinier » (le philosophe de la *culture*) travaille doivent forcément rester cachés.

¹⁸² *Par-delà bien et mal*, § 262.

d'un homme aristocratique, c'est à dire stable, à la volonté de puissance efficace et vigoureuse, conforme aux exigences fondamentales de la vie, dont la lutte est une des plus importantes. Un texte posthume présente la particularité d'introduire cette condition de manière négative, sous la forme d'un manque, ce qui permet de renverser la perspective et de se rendre davantage compte de l'opposition entre la genèse de la *Cultur* et de la *Civilisation*, c'est à dire entre la formation d'un type de volonté de puissance dans toute sa plénitude et l'évolution de la volonté de puissance dans le sens du « progrès ». Il s'agit bien de l'absence de conditions favorables qui est exposé ici comme condition historique principale :

[...] Que l'on considère une fois une aristocratie comme une institution dont le but est le dressage : il lui manquera longtemps cette surabondance de conditions favorables, elle aura besoin pour simplement s'imposer d'être constamment entourée de danger, de maintenir fermement la peur. À cette fin elle ressent la nécessité de conserver absolument un type déterminé de qualités (vertus) de préférence à toutes les autres et au degré suprême : elle *refoule* au profit de ces vertus toutes les autres, elle pratique ces vertus comme si elles étaient des conditions d'existence. Finalement apparaît un état de prospérité : la grande contrainte n'est plus nécessaire : et aussitôt émerge dans la serre de cette civilisation *une prodigieuse quantité d'espèces diverses* et de monstres (y compris les génies) ; parfois les êtres ordinaires périssent dans ces combats¹⁸³.

La rupture dans le moule de durcissement du type est donc soit causée par la disparition des conditions défavorables, soit par l'apparition de conditions favorables, soit probablement les deux à la fois. Si l'on se conforme à l'hypothèse de la volonté de puissance pour comprendre ces textes, il est également possible d'émettre l'hypothèse qu'il s'agisse plus exactement d'un certain *pathos*, d'un certain ressenti, autrement dit d'une évolution d'ensemble du système pulsionnel lui-même, qui n'évalue plus les mêmes conditions comme étant « défavorables ». A la faveur de cette évolution, l'ancienne morale devient superflue, et l'apanage luxueux d'un très petit nombre de « réactionnaires » ; c'est ce que l'époque d'*Aurore* appelait de façon technique le passage de l'époque de la « moralité des mœurs » à celle de l'« histoire universelle », que nous avons étudié plus haut :

Mais que se présente enfin une situation favorable, et la rigoureuse tension se relâche ; peut-être n'est-il plus d'ennemis dans le voisinage et dispose-t-on de très abondantes ressources pour vivre, voire pour jouir de la vie. Du coup la contrainte de l'ancienne discipline se trouve

¹⁸³ *Fragments Posthumes XI*, 35 [22].

rompue : elle n'est plus sentie comme une nécessité, comme une condition de la vie, – elle ne pourrait se maintenir que sous la forme d'un *luxe*, d'un *goût* archaïsant¹⁸⁴.

Mais quelles sont les caractéristiques du ou des types auxquels devrait aboutir la théorie nietzschéenne de l'évolution « naturelle » de la civilisation ? Le fragment posthume précédemment cité nous en donnait déjà un aperçu, mais la suite du paragraphe 262 nous apporte en fait une réponse plus précise et dégage trois types différents, essentiels pour la compréhension de la synthèse que représentera par exemple la figure de Napoléon :

La vérité, que ce soit dans le sens d'une divergence qui aspire à une vie plus haute, plus fine, plus rare, ou dans celui d'une dégénérescence qui tend au monstrueux, entre subitement en jeu dans toute sa force et son éclat ; l'individu ose soudain s'isoler et prendre ses distances¹⁸⁵.

Les deux premiers types correspondent au type individuel : dans un premier cas, on peut comprendre qu'il s'agit d'un type qui s'est davantage spiritualisé, sublimé, divinisé, que l'on pourrait rapprocher du type du brahmane du paragraphe 55 de l'*Antéchrist*, type dont l'« ascétisme est naturel », et qui a soit porté à son comble l'ancienne discipline, soit qui est devenu contemplatif. Dans un deuxième cas, il s'agit d'un type plutôt surabondant, et la qualification de « dégénérescence » est à prendre avec nuance : il s'agira d'un type « inhumain », monstrueux, dont les manifestations de la volonté de puissance échapperont à la condition fondamentale de la maîtrise. Il s'agit du type fort issu de la précédente morale qui explose pour ainsi dire sous la forme du criminel, qui « dégénère » en l'absence des conditions difficiles qui justifient, légitiment et ont rendu nécessaire la formation de son type de volonté de puissance.

Le troisième type d'homme apparaît enfin comme étant opposé aux deux types précédents, que l'on pourrait considérer comme des types « supérieurs », mais encore relativement inaboutis par rapport au type qui correspond à leur synthèse, le type « surhumain »¹⁸⁶. La sélection naturelle du troisième type, type médiocre, type favorisé par la sélection du type de la *Civilisation* est la conséquence d'une ultime cause dans l'évolution que la généalogie permet de diagnostiquer à partir des conséquences combinées des deux causes précédentes. Le règne de l'individu et l'explosion des forces qui avaient été contenues et

¹⁸⁴ *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁸⁵ *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁸⁶ Type de la « synthèse de l'inhumain et du surhumain » (*Généalogie de la morale*, § 16) : voir paragraphe suivant.

comme formées par l'ancienne morale disparue font en effet réapparaître le danger. Les conditions défavorables sont à nouveau réunies, et c'est là qu'est rendue possible la synthèse des deux types supérieurs possibles, que l'on appellera « ascendant » d'une part et « décadent » de l'autre, sous la forme du maître absolu, de la volonté surhumaine. En même temps, c'est surtout au troisième type que doit aboutir cette théorie de l'évolution naturelle de la civilisation, le type médiocre :

Le danger réapparaît, ce père de la morale, le danger majeur, cette fois déplacé à l'intérieur de l'individu, du prochain, de l'ami, présent dans la rue, dans notre propre enfant, dans notre propre cœur, dans tout ce que le désir et la volonté ont de plus personnel et de plus secret : que prêcheront les philosophes de la morale qui paraissent à ce moment ? Du fond de la retraite où ils se tiennent à l'écart des événements ces observateurs perspicaces découvrent que la société court à sa fin, que tout se corrompt et engendre la corruption autour d'eux, que rien ne dure jusqu'au surlendemain, à l'exception d'une sorte d'hommes, les *mediocres* incurables. Les médiocres seuls ont une chance de se perpétuer, de se reproduire, ce sont les hommes de l'avenir, les seuls qui survivront ; « soyez comme eux, devenez médiocres ! », telle est dès lors l'unique morale qui garde un sens, qui suscite un écho¹⁸⁷.

Il y a donc deux types de conditions défavorables, de « dangers » qui meuvent la transformation du type : un danger externe d'abord, formateur d'une société aristocratique et d'une morale du type fort. Il existe ensuite un danger interne, dû à l'explosion de la nécessité des morales individuelles et de la lutte interindividuelle (à l'intérieur de l'individu lui-même également, au niveau physiologique, ou plus précisément au niveau plus profond de la volonté de puissance) formateur d'une société démocratique, d'une morale niveleuse et surtout formateur du type médiocre. Le type « médiocre » dont la sélection de la *Civilisation* favorise le développement serait un type que l'on ne pourrait caractériser que de manière négative, la sélection de ce type étant elle-même une sélection négative, ou plutôt doublement et uniquement négative. Les instruments de culture de la *Civilisation* devront en effet être pensés comme des instruments capables de réaliser une incorporation de valeurs qui permette au corps de se transformer de manière absolument « normale »¹⁸⁸, c'est à dire pas simplement de

¹⁸⁷ *Par-delà bien et mal*, § 262

¹⁸⁸ Au sens, par exemple, du dogme de la santé en soi du paragraphe 120 du *Gai savoir* : « Il existe donc d'innombrables santé du corps ; et plus on permet à l'individu et à l'incomparable de lever la tête, plus on désapprend le dogme de « l'égalité des hommes », plus il faudra que nos médecins perdent la notion d'une santé normale, d'une diète normale, du cours normal de la maladie. ». Dans l'hypothèse d'une distinction axiologique bipolaire des instruments de *Cultur*, Nietzsche parle donc sans doute des « médecins » de la *Cultur*, lorsqu'il les qualifie de « nos médecins ». La médecine moderne traditionnelle, quant à elle, devrait encore fournir l'essentiel

manière typique, par rapport à des vertus et des qualités bien déterminées, comme c'est le cas d'une sélection bien comprise, dont le caractère négatif est relatif à la création de ses mêmes vertus. Le corps qui doit être créé par la *Civilisation* est celui d'un corps sans vertu fortement marquée, celui d'une volonté de puissance dont la hiérarchie du système d'instincts n'est pas déterminé. En un mot, la *Civilisation* devrait parvenir, par la mise en place d'une table des valeurs devant aboutir à l'effet de l'évolution historique analysée par Nietzsche au § 262 de *Par-delà bien et mal*, à un type de corps « médiocre ». « Les *médiocres incurables* » appartiennent à un type qui n'est pas aristocratique, qui n'est pas le type fort ayant dégénéré ou s'étant suprêmement spiritualisé, mais le type commun aux aspirations modestes. Il y a donc bien deux morales, à partir de ce moment-là, qui doivent coexister, et dont le lien historique a été décelé par Nietzsche dans ce texte capital : une morale grégaire, morale du troupeau, morale du type médiocre, à laquelle devront se conformer les instruments de culture, qui sont aux mains des philosophes de l'avenir, pour diriger l'orientation de la *Civilisation* et une morale aristocratique, morale que nous appellerons morale des philosophes de la *Cultur*, morale du type supérieur et du type surhumain, à laquelle devront se conformer les instruments de culture pour favoriser l'apparition d'un type opposé au type médiocre, ou plus précisément, selon le nouveau langage de Nietzsche, « moderne ».

La grande cohérence et l'unité de la réflexion nietzschéenne est encore une fois suggérée par la nuance apportée à la fin de ce paragraphe, concernant le but des instruments de la *Civilisation*, but qui doit rester caché, l'immense masse des individus médiocres garants de la reproduction d'un type lui-même médiocre devant simplement servir d'instrument à l'aristocratie et d'outils du « surtravail » pour l'« existence olympienne »¹⁸⁹ :

–Mais c'est une morale difficile à prêcher, cette morale de la médiocrité ! Jamais elle ne doit avouer ce qu'elle est et ce qu'elle vise ; elle doit parler de mesure et de dignité, de devoir et d'amour du prochain, – elle aura de la peine à *dissimuler son ironie* ! –¹⁹⁰

C'est à ce moment-là que le renversement des valeurs découvert dans la *Généalogie de la morale* doit avoir lieu : à la morale aristocratique du type fort succède les diverses morales individuelles, puis à celles-ci, à la faveur du danger qu'elles font apparaître, doit succéder la morale de la civilisation morale moderne, c'est à dire la doctrine démocratique de l'utilité, de

des déterminations globales sur le cadre de la médecine pour les instruments de sélection de la *Civilisation*, à savoir surtout l'idée d'une « santé en soi ».

¹⁸⁹ Voir *L'état chez les grecs*.

¹⁹⁰ *Par-delà bien et mal*, § 262.

l'altruisme et de la dignité du travail. Les « lois pénales »¹⁹¹ ne s'appliquant par définition « qu'à ceux qui s'écartent du type »¹⁹², celles de la nouvelle civilisation doivent considérer le type fort de l'aristocratie déclinante ou disparue comme le type même du criminel : le renversement des valeurs est alors accompli, et le type que l'on pourrait par exemple appeler « romain » ou « grec » devient ce que Nietzsche appelle métaphoriquement le type du « tchandala », c'est à dire le type ne correspondant pas à celui qui doit être sélectionné par la *Civilisation*. Mais Nietzsche ne se contente pas de faire une lecture de l'« histoire » de la transformation de la civilisation : la théorie des instruments de culture ne suppose-t-elle pas que la législation de l'avenir soit voulue, et comme retirée des mains du hasard ?

La première étape appartient « à nous », c'est à dire aux « esprits libres », comme le dit Nietzsche si souvent lui-même, ou aux « bons Européens ». C'est le moment où doivent être réunies les conditions qui permettront la survenue de « nouveaux philosophes » :

Dans de *nouveaux philosophes*, nous n'avons pas le choix ; dans des esprits assez vigoureux et intacts pour amorcer l'avènement de valeurs opposées, pour réévaluer et renverser les “valeurs éternelles” ; dans des précurseurs, des hommes de l'avenir, capables de river le temps présent à la chaîne qui contraindra la volonté des millénaires à s'engager dans de *nouvelles* voies. Pour enseigner à l'homme l'avenir de l'homme, avenir qui sera sa *volonté* et qui dépendra d'elle, pour réaliser une grandiose entreprise d'éducation et de sélection et mettre fin par là à l'effroyable règne du non-sens et du hasard qui s'est appelé « histoire » jusqu'à présent – le non-sens du « plus grand nombre » n'en est que la plus récente expression [...] ¹⁹³.

Tout l'enjeu de notre problématique peut prendre ici sa signification : l'« histoire » de l'évolution de la civilisation que nous venons d'analyser va selon Nietzsche dans le sens du privilège du plus grand nombre et à ce rythme, c'est le nivellement universel et la perte irrémédiable du hiérarchique et de l'aristocratique qui nous guette¹⁹⁴. Si conformément au traitement du problème que nous osons tenter dans cette présente étude, la civilisation moderne telle qu'elle se développe ne doit pas être combattue dans son ensemble, mais au contraire sa marche favorisée, il n'en demeure pas moins que le mouvement contraire est appelé par Nietzsche. Le mouvement de la *Cultur* est un mouvement aristocratique qui

¹⁹¹ Voir *Le gai savoir*, § 42.

¹⁹² *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁹³ *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁹⁴ Voir par exemple *Humain trop humain I*, § 247, cité p. 13.

s'oppose à l'universalisation de la *Civilisation* et qui doit garantir la sélection¹⁹⁵ d'un type d'homme qui n'est pas un homme nivelé et médiocre (tel que la civilisation tend par elle-même à ce stade de l'évolution de sélectionner) :

Il est peu de douleurs aussi poignantes que d'avoir vu, deviné, pressenti, comment un homme hors du commun a pu s'égarer et déchoir ; mais ceux qui ont le don peu répandu d'apercevoir le danger d'une *déchéance générale* de l'« homme » même, ceux qui, comme nous, ont mesuré l'incroyable hasard qui a présidé jusqu'ici aux destinées de l'humanité – selon un jeu que ne dirigeait nulle main, pas même la « main de Dieu », – ceux qui devinent l'inconscience fatale que recèlent la sotte candeur et l'optimisme des « idées modernes », plus encore de toute la morale chrétienne et européenne, ceux-là souffrent d'une angoisse à laquelle aucune autre ne peut se comparer¹⁹⁶.

Il ne s'agit donc pas de mettre fin à une civilisation prétendument « décadente » pour la remplacer par une non moins prétendue culture « plus saine » par une thérapie arbitraire. Mais il s'agit encore moins de généraliser la culture du « grand homme » ou du « type supérieur ». Sur ce point, Nietzsche est formel, il faut maintenir la sélection de la *Civilisation*, la civilisation étant le « socle »¹⁹⁷, la base fondamentale indispensable à l'aristocratie elle-même, et plus profondément, même, il faudrait savoir « cacher son ironie », c'est à dire par exemple ne surtout pas faire dans le culte du génie, eu égard aux instruments pour la sélection du type de la *Civilisation*. Dans la continuité de la démarche historique de l'*amor fati*, qui doit tenter de voir partout par quelle nécessité le problème de la culture a pu se déployer, c'est un texte cardinal d'*Humain trop humain II* qui exprime le plus expressément toute l'importance et l'étroitesse du lien qui doit unir la civilisation elle-même avec la sélection du type de la *Cultur*. Nietzsche y désigne explicitement ce lien nécessaire et indispensable par l'expression de « culte de la civilisation » :

Ce fut toujours la plus grande fatalité de la civilisation que des êtres humains y fussent adorés ; on peut même en ce sens partager le sentiment exprimé par le précepte de la loi mosaïque qui défend d'avoir d'autres dieux à côté de Dieu. – Il faut toujours adjoindre au culte du génie et de la puissance, pour lui servir de complément et de remède, le culte de la civilisation ; celui-ci sait accorder, même aux choses matérielles, viles, basses, méconnues, infirmes, imparfaites,

¹⁹⁵ Voir également *Le gai savoir*, § 122, où Nietzsche appelle à sauver même le type et l'image du chrétien contemplatif.

¹⁹⁶ *Par-delà bien et mal*, § 203.

¹⁹⁷ *L'État chez les grecs*.

bornées, incomplètes, fausses, spécieuses, voire au mal, à l’effrayant, une estime compréhensive, et concéder que *tout cela est nécessaire* ; car cet accord soutenu de tous les éléments humains, obtenus par des travaux et des coups de chance prodigieux, œuvre de cyclope et de fourmis autant que de génies, il importe de ne pas le reperdre : comment pourrions-nous alors nous passer de cette base fondamentale, collective, profonde, souvent inquiétante, sans laquelle la mélodie ne saurait être mélodie ¹⁹⁸ ?

Mais il s’agit en tout cas pour les nouveaux philosophes de prendre sans doute conscience de la possibilité, si une certaine protection et une certaine sélection ne sont pas volontairement prises en main, – et si on se contente d’instruments de culture du type de la *Civilisation* ou si on les laisse s’universaliser, de la possibilité que les pensées de la hiérarchie et de la valeur elles-mêmes se dissolvent et que la valeur de l’homme soit perdue pour l’universalisation d’un type d’homme bestialisé :

Ils saisissent d’un seul regard tout ce qu’il serait possible d’éduquer dans l’homme par un rassemblement et une stimulation favorables des énergies et des tâches ; ils savent que l’homme n’a pas encore épuisé ses possibilités les plus hautes et que le type homme s’est déjà plusieurs fois trouvé à la croisée des chemins, face à des décisions pleines d’incertitude ; ils savent mieux encore, par leurs plus douloureux souvenirs, que des contingences misérables ont habituellement brisé et anéanti jusqu’ici un être riche d’avenir et de premier ordre. La *dégénérescence générale de l’humanité*, son abaissement au niveau de ce que les rustres et les têtes plates du socialisme tiennent pour « l’homme futur » – leur idéal ! – cette déchéance et ce rapetissement de l’homme transformé en bête de troupeau (l’homme, comme ils disent, de la « société libre »), cette bestialisation des hommes ravalés au rang de gnomes ayant tous les mêmes droits et les mêmes besoins, c’est là une chose *possible*, nous ne pouvons en douter ! Quiconque a pensé jusqu’au bout cette possibilité connaît un dégoût de plus que les autres hommes – et peut-être aussi une *tâche* nouvelle ! ¹⁹⁹ –

Cette tâche, annonçons là, est résumée dans la formule des « instruments de culture », qui doit mettre en œuvre la théorie de la hiérarchie. La suite de notre travail doit maintenant s’atteler à tenter de définir dans sa globalité la théorie des instruments de culture et d’esquisser leur typologie.

¹⁹⁸ *Humain trop humain II*, § 187.

¹⁹⁹ *Par-delà bien et mal*, § 203.

Troisième partie

La théorie des instruments de culture

Chapitre 1 : Théorie générale des instruments de culture : la philosophie de Dionysos

La théorie des instruments de culture découle directement de l'hypothèse de la volonté de puissance, dont il faut tirer toutes les conséquences pour la suite de la résolution de la problématique que nous nous sommes proposés. Si la logique de la réalité, selon Nietzsche, est désormais double, c'est à dire que si, par rapport au relais conceptuel primordial que constitue la valeur, il y a à la fois un espace généalogique et à la fois une espace culturel de création des valeurs, alors cela signifie que toute activité humaine participe, consciemment ou non, d'un processus spécifique de sélection. Si les valeurs culturelles peuvent être généalogiquement ramenées au corps qui les a engendrées, et si elles peuvent être ainsi évaluées en fonction d'une symptomatologie de la volonté de puissance par le philosophe médecin, ces valeurs en retour peuvent jouer le rôle de cause et transformer, sur le long terme, les corps eux-mêmes, c'est à dire le système pulsionnel. La logique de la causalité double à laquelle nous sommes contraint de recourir l'hypothèse de la volonté de puissance implique donc que pour être bien compris, les instruments de culture soient d'abord l'objet d'une critique généalogique, afin de déterminer ensuite la valeur qu'ils possèdent eux-mêmes en fonction du type de corps sur lequel ils agissent. Mais la question est en réalité plus complexe, car l'effet

modificateur des instruments de culture n'est pas unilatéral, c'est à dire qu'un même instrument de culture, par exemple le christianisme dans le cas de la religion, pourra avoir une orientation différente dans la sélection du type selon le type de corps sur lequel il est censé s'appliquer d'une part et selon la direction de la sélection qui est voulue d'autre part. Il faudra donc impérativement, pour la suite du raisonnement, une fois reconnu le lien de causalité fondamental qu'entretient l'hypothèse de la volonté de puissance avec la théorie des instruments de culture, conformer cette théorie avec la théorie de la hiérarchie que nous avons précédemment essayé d'analyser et de reconstituer dans toute sa cohérence. Les principaux instruments de cultures, pris individuellement, devront faire l'objet d'une typologie dont le critère sera la distinction entre la sélection opérée par ce que nous avons défini par la *Civilisation* d'une part et la sélection de ce que nous avons caractérisé par la *Cultur* d'autre part.

La théorie des instruments de culture est remarquablement explicitée par un *fragment posthume* qui insiste de manière univoque sur le caractère fondamental de ces instruments, leur façon d'agir sur la pratique humaine, sur les « petites choses »²⁰⁰ comme le souligne souvent Nietzsche dans *Humain trop humain*, c'est à dire les coutumes, les mœurs (Nietzsche effectue dès cette ouvrage une réduction de la moralité aux mœurs) qui deviennent, sur le long terme, de véritables conditions de vie, des besoins physiologiques, c'est à dire des valeurs qui s'expriment de manière instinctive :

La façon dont naît un caractère du peuple, une « âme du peuple », cela explique la naissance de l'âme individuelle. D'abord une *série d'activités* lui est imposée comme conditions d'existence ; il s'y habitue, elles se consolident et s'approfondissent. On voit chez les peuples qui vivent de grands changements une nouvelle organisation de leurs forces : telle ou telle chose se détache et devient plus prépondérante, parce qu'elle est maintenant *plus nécessaire* à l'existence, par exemple l'esprit pratique et sobre des Allemands d'aujourd'hui. Tout caractère est d'abord *rôle*. La « personnalité » chez les philosophes — au fond *persona*²⁰¹.

La ligne directrice des instruments de culture est la philosophie, seul instrument de culture capable de déterminer la finalité de la culture, et auquel se subordonnent les morales et les religions. Bien compris, tous les autres instruments de culture ne sont donc pas des activités culturelles qui auraient une existence autonome et une légitimité qu'elles ne

²⁰⁰ Voir par exemple *Humain trop humain II, Opinions et sentences mêlées*, § 186.

²⁰¹ *Fragments Posthumes XI*, 34 [57].

tireraient que d'elles-mêmes, mais uniquement des moyens au service de la législation philosophique :

Le philosophe tel que nous le comprenons, nous esprits libres, l'homme de la plus vaste responsabilité, qui se sent responsable de l'évolution totale de l'humanité, ce philosophe se servira des religions pour son œuvre de sélection et d'éducation, comme il se servira des conditions politiques et économiques existantes. L'action sélective, éducative, c'est à-dire destructrice autant que créatrice et formatrice, qu'il est possible d'exercer avec l'aide des religions est une action diverse et multiforme selon l'espèce d'hommes qui sont placés sous leur contrainte et leur tutelle²⁰².

L'aristocratie de philosophes de l'avenir devant régner sur l'Europe constitue bien la première étape du projet sélectif. La législation devra diriger la civilisation en mettant en place des instruments de culture susceptibles de la maintenir en sélectionnant le type d'homme qui lui correspond, tout en permettant l'instauration de valeurs exerçant une contrainte sur les corps de manière à favoriser la sélection d'un type incarnant l'épanouissement de la volonté de puissance et à élever la valeur du type homme. Nietzsche définit cette forme de praxis culturelle comme une philosophie dionysiaque :

Les morales et les religions sont le *principal* instrument qui permet de faire de l'homme ce que l'on veut : à condition qu'on ait d'abord une surabondance de forces créatrices et qu'on puisse affirmer sa volonté créatrice sur de longs espaces de temps, sous forme d'institution juridiques et de mœurs. [...] Pour ma part j'ai appelé toute cette façon de penser la philosophie de Dionysos : une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que des choses la jouissance suprême de l'existence et dans la "morale" seulement un moyen pour donner à la volonté dominatrice une force et une souplesse capables de s'imposer à l'humanité. Je n'ai tenu compte des religions et des systèmes d'éducation que dans la mesure où elles amassent de la force et en transmettent en héritage ; et rien ne me paraît plus essentiel à étudier que les *lois du dressage*, afin que la plus grande quantité de force ne se perde pas de nouveau du fait de regroupements et de modes de vie inadéquats²⁰³.

Nietzsche identifie donc la théorie des instruments de culture à la philosophie de Dionysos. En effet, ce qui est fondamentalement récusé par la philosophie dionysiaque, c'est la tendance essentialiste et idéaliste à considérer les activités humaines comme des atomes

²⁰² *Par-delà bien et mal*, § 61.

²⁰³ *Fragment posthumes XI*, 34 [176].

culturels, sans lien entre elles et sans véritable effet sur les corps, conformément au préjugé intellectualiste de l'autonomie de la raison. Par ailleurs, le cumul des forces, caractéristique principale de la méthodologie propre à la sélection de la *Cultur*, et qui la distingue de la sélection du type d'homme de la *civilisation*, orientée quant à elle dans le sens de l'épuisement nihiliste et de l'extinction du vouloir, est également présenté à la même occasion que la détermination dionysiaque. En effet, cette distinction rappelle celle plus générale qui doit rejoindre la très fine et très nuancée philosophie du marteau, qui caractérise aussi la philosophie dionysiaque, c'est à dire le concept de solidarité de la création et de la destruction :

j'obéis à une nature dionysienne qui ne sépare pas le "faire" négateur du "dire" affirmatif. —
Je suis le premier immoraliste ; en cela je suis le *destructeur par excellence*²⁰⁴.

Chapitre 2 : Instrument de culture et hiérarchie

La distinction capitale qu'il s'agit d'effectuer pour articuler la théorie de la hiérarchie et la théorie des instruments de culture exige que l'on puisse dégager des différents modes de modification des corps un type d'effet général qui pourrait caractériser respectivement l'orientation de la portée sélective d'un même instrument, selon qu'il s'agit de la *Civilisation* ou de la *Cultur*. Nietzsche nous donne un indice remarquable dans un *Fragment posthume* à propos de l'instrument de *Cultur* de la morale :

Pour nous faire une juste idée de la morale, il faut mettre à sa place deux notions empruntées à la *zoologie* : *dressage* de la brute et *élevage sélectif d'une certaine race*. De tout temps, les prêtres ont prétendu vouloir « rendre meilleurs »... Mais, nous autres, nous ririons, si un dompteur voulait parler de ses bêtes rendues « meilleures ». — Le dressage de la brute est obtenu dans la plupart des cas en abîmant la brute : de même, l'homme moralisé n'est pas un homme « meilleur », mais un homme affaibli, un homme radicalement diminué et défiguré. Mais il est moins dangereux...²⁰⁵

²⁰⁴ *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », §2.

²⁰⁵ *Fragments posthumes XIV*, 15 [55].

Le critère de distinction entre le type d'homme de la *Civilisation* et le type d'homme de la *Cultur* serait donc la « dangerosité ». Plus précisément, retranscrit dans un langage par-delà bien et mal, le critère serait la conformité de la configuration pulsionnelle aux conditions fondamentales du « fait de l'aristocratie », la lutte et le danger, c'est à dire à des conditions uniformément défavorables sur une longue période, que nous avons reconnues comme la condition de possibilité de la formation du type. En réalité, le concept de dangerosité est choisi par Nietzsche pour sa portée polémique, et n'a de sens que dans la perspective de l'évaluation du type « impuissant » de la hiérarchie des valeurs dégagée lors de l'analyse de l'écrit lui-même polémique qu'est la *Généalogie de la morale*. Si du point de vue psychophysique, sur le terrain plus profond de l'hypothèse de la volonté de puissance, le problème est celui d'un traitement de forces, le critère de la dangerosité peut donc être ramené à celui de la quantité des forces. La distinction entre la sélection qui doit être opérée pour la *Cultur* et celle qui doit être réalisée pour la sélection de la *Civilisation* doit alors soit se placer soit du point de vue de la rétention et de l'accumulation de l'énergie, soit du point de vue de la prévention de cette rétention et de la dissipation de la force. La perspective d'une sélection en fonction du critère du cumul des forces est une conséquence directe de la caractérisation de l'hypothèse de la volonté de puissance et donc de la vie par la métaphore dynamique, qui est définie comme une « volonté d'accumulation de force [...] ; rien ne veut se conserver, tout veut croître et accumuler »²⁰⁶. La symptomatologie de la volonté de puissance permet en effet de déterminer deux types de traitement des forces : conformité aux conditions élémentaires de la vie dans le cas d'une vie forte et ascendante et besoin d'augmentation du sentiment de puissance par un traitement allant dans le sens contraire des conditions de la vie dans le cas de la décadence. L'exemple que prend Nietzsche pour relier les questions de la rétention des forces et de la politique est celui de la Russie :

Là, l'Energie de la volonté s'est depuis longtemps accumulée et thésaurisée, là elle attend, menaçante – pour affirmer ou pour nier, on ne le sait encore –, attend de se libérer pour emprunter aux physiciens d'aujourd'hui leur terme favori²⁰⁷.

La sélection que doivent opérer les instruments de culture pour créer ou maintenir la civilisation se définit par la dissipation de la force ou plus précisément par la prévention de son accumulation, ce dont la *Généalogie de la morale* définit comme « la lutte des malades

²⁰⁶ *Fragments posthumes XIV*, 15 [65].

²⁰⁷ *Par-delà bien et mal*, § 203.

contre les bien portants »²⁰⁸. Il s'agit ici pour les philosophes législateurs de l'avenir, gardiens de la civilisation, de favoriser la sélection d'un type d'homme relativement faible, c'est à dire « inoffensif »²⁰⁹, sans force, en tout cas moins « dangereux » que le type du maître. Et si Nietzsche affirme bien, dans la *Généalogie de la morale*, qu'il faut « protéger les forts », c'est surtout pour rappeler qu'il faut éviter que les êtres d'exception dégénèrent dans le sens voulu par la *Civilisation* et ne deviennent les « garde-malades » du troupeau :

Que les malades ne rendent *pas* malades les bien portants — et cet amollissement ne serait pas autre chose — tel devrait être sur terre le point de vue supérieur : — et pour l'atteindre il faudrait tout d'abord que les bien portants fussent *séparés* des malades, qu'ils soient mêmes protégés de la vue des malades, qu'ils ne se confondent pas avec eux. Ou bien serait-ce peut-être leur devoir de se faire garde-malades ou médecins ?... Non, ils ne pourraient méconnaître *leur* devoir d'une façon plus flagrante qu'en agissant ainsi, — l'élément supérieur ne *doit* pas s'abaisser à être l'instrument de l'élément inférieur, le pathos de la distance *doit* aussi, pour toute éternité, séparer les devoirs ! Le droit d'existence des bien portants — c'est le privilège de la cloche sonore sur la cloche fêlée au son trouble — est d'une importance mille fois plus grande : eux seuls sont la garantie de l'avenir, eux seuls sont *responsables* de l'humanité. Ce qu'ils peuvent, ce qu'ils doivent faire, jamais un malade ne devrait et ne pourrait le faire : mais *pour* qu'ils puissent faire ce qu'*ils* sont seuls à devoir faire, comment leur laisserait-on encore la liberté d'agir en médecins, en consolateurs, en « sauveurs » des malades ?... Et pour cela, laissez entrer de l'air pur ! Évitez surtout le

²⁰⁸ *La généalogie de la morale*, III, § 1.

²⁰⁹ Il est sans doute nécessaire de rappeler la très fine nuance qui permet de saisir la signification profonde de l'opposition des termes « dangereux » et « inoffensif » : dans le cadre de l'hypothèse de la volonté de puissance, les « forces » de la vie sont ramenées à un processus relationnel d'interprétation cherchant à assimiler la réalité. Ce rapport dynamique des divers instincts, des diverses pulsions étant un rapport de lutte pour la maîtrise, Nietzsche utilise la métaphore politique pour traduire deux grandes manifestations de la résolution de cette lutte : organisation hiérarchique d'une part, aboutissant à un compromis des forces et à une action créatrice et absence d'organisation, de hiérarchie d'autre part, aboutissant à l'anarchie des pulsions. La dangerosité ne doit donc pas être comprise en son sens premier comme une capacité arbitraire de violence, comme un potentiel déchainement incontrôlé de force brute. Au contraire, cette manifestation, dans la réalité, de la force vitale serait plutôt un résultat de la faiblesse, de l'anarchie des instincts, type de vie qui est contraint à la fuite devant la réalité et au fanatisme réactif. La « dangerosité » de la volonté de puissance peut donc bien se traduire par un cumul des forces, à condition que l'on n'oublie jamais que la métaphore fondamentale est celle de l'interprétation et de la maîtrise : cumul des forces certes, mais cumul des forces dans la tentative de maîtrise que constitue le processus de la vie. L'épuisement des forces et la décadence sont « dangereuses » dans leur manifestation, au sens premier de ce terme. Mais le type de la *Cultur*, qui s'exprime par un cumul des forces et la grande santé est surtout, rappelons-le, un « danger » pour la *Civilisation*, c'est à dire qu'il est une réalisation vivante de l'« affect du commandement », un type guerrier qui remet par définition sans cesse en cause les principes absolus qui doivent maintenir la *Civilisation*, parce qu'il obéit à une nature Dionysiaque, qui ne saurait séparer pas destruction et création.

voisinage des asiles d'aliénés et des hôpitaux de la civilisation ! Ayez bonne compagnie, *notre*²¹⁰ compagnie ! Ou bien créez la solitude, s'il le faut !²¹¹

Nietzsche appelle donc par-dessus tout à la séparation des tâches, et si les philosophes législateurs doivent bien prendre en compte l'ensemble des deux type de sélection pour leur œuvre créatrice, c'est, comme nous le verrons à l'occasion de l'étude du type d'instrument de culture moral, plutôt le type d'homme que Nietzsche désigne par la métaphore de « prêtre ascétique » qui doit s'occuper en pratique de l'ensemble des hommes de la civilisation et assurer l'exécution des instruments de culture correspondant à la sélection de ce type. De même, lorsque le paragraphe premier de l'*Antéchrist* lance le célèbre – et incompris – « périsse les faibles et les ratés ! », ce n'est absolument pas un appel à une extermination globale et à une lutte active contre le types d'homme de la *Civilisation*. Si notre hypothèse est correcte, cela serait en effet contradictoire avec notre traitement de la problématique de l'articulation de la hiérarchie à la théorie des instruments de culture. La civilisation et les hommes « faibles et ratés », les médiocres, sont ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui plus métaphoriquement que l'on ne le faisait dans l'antiquité la « masse des esclaves »²¹² qui doivent assurer le « surtravail » permettant la « vie olympienne »²¹³ des types d'homme de la « culture ». « Périsse les faibles et les ratés ! »²¹⁴ n'est donc pas un mot d'ordre positif mais un véritable rappel à l'ordre adressé directement aux esprits libres, et plus généralement aux hommes de la *Cultur* eux-mêmes, pour qu'ils se rappellent que leur but n'est pas de servir directement la civilisation, mais de servir au principe de la sélection de la *Cultur* elle-même, c'est à dire de travailler au « fait de l'aristocratie » par la création d'un type plus élevé

²¹⁰ L'alternance des pronoms « ils » et « nous » soulignés est significatif et rend compte encore une fois de manière exemplaire de l'importance et de la subtilité des procédures de signification du texte pour l'interprétation du sens des textes de Nietzsche. L'alternance des pronoms suggère en effet un double rapport d'exclusion : Nietzsche ne se place ni vraiment du côté des « bien portants » ni du côté des « malades ». Si Nietzsche se place, dans le fond, du côté des « bien portants », tout en les désignant par le pronom « ils », et qu'il préconise, en conclusion de son aphorisme, en même temps « notre compagnie », c'est bien pour rappeler ce fait fondamental concernant le statut du philosophe de l'avenir, que la *Généalogie de la morale* suggère déjà et que *Ecce homo, pourquoi je suis si sage*, § 1 déterminera clairement, c'est à dire que la philosophie perspectiviste expérimente en elle-même un terrain de lutte entre les deux types de valeurs opposées. Autrement dit, si Nietzsche, et les philosophes de l'avenir qu'il appelle de ses vœux ont le privilège de croire en la praticabilité de l'hypothèse bipolaire des instruments de culture, ce serait d'abord parce qu'il sont eux-mêmes à la fois malades et bien portants, c'est à dire qu'ils seraient donc capables d'expérimenter en eux-mêmes à la fois la hiérarchie de valeur de la *Civilisation* et à la fois celle de la *Cultur*. D'où la légitimité du traitement du problème de la hiérarchie selon l'hypothèse d'une opposition des valeurs telle que définie dans la *Généalogie de la morale*. De ce fait primordial, la réflexion dans son ensemble évite de tomber dans le relativisme.

²¹¹ *Généalogie de la morale*, III, § 14.

²¹² Voir par exemple *Gai savoir*, § 377 pour la nécessité de l'esclavage dans la perspective de la possibilité de la *Cultur*.

²¹³ *L'État chez les grecs*.

²¹⁴ *L'antéchrist*, § 1.

d'homme, ou, pour le dire autrement avec Zarathoustra, de « préparer la terre à la venue du surhumain »²¹⁵. Il s'agit d'une exclamation qui sonne comme une maxime dont le philosophe se sert pour se prémunir contre son grand danger, « le grand dégoût de l'homme, la pitié pour l'homme »²¹⁶. L'homme fort étant par définition débordant d'énergie, exubérant, généreux, chez lui la pitié a justement de la valeur et ne nécessite donc pas d'être prêchée, comme cela devra être le cas au contraire dans l'optique des instruments de sélection pour la *Civilisation*.

La seconde catégorie d'action sélective, désignée par Nietzsche par le terme de *Civilisation*, est donc fondamentalement déterminée par un processus opposé de prévention du cumul des forces, phénomène lui-même exprimé par la métaphore dynamique de l'éclair ou de l'explosif :

Le combat contre les *grands* hommes, justifié par des raisons économiques. Ceux-là sont dangereux, des hasards, des exceptions, des intempéries, assez forts pour remettre en question ce qui fut lentement construit et fondé. Non seulement décharger l'explosif en le mettant hors d'état de nuire, mais encore si possible *prévenir* sa formation... Instinct fondamental de la civilisation²¹⁷.

Mais comment concilier ces opposés, dans le cadre de la théorie générale des instruments de culture, puisque la culture doit s'appuyer sur la civilisation pour pouvoir lui donner son sens ? Notre hypothèse est celle de la synthèse des instruments de culture, une relation qui n'est cependant pas synonyme de confusion : les instruments de culture doivent se conformer respectivement aux critères de valeurs qui ont été opposés lors de l'analyse du problème de la hiérarchie. Notre hypothèse est que la « synthèse »²¹⁸ qu'il s'agira de penser est celle d'un maintien de la séparation radicale de la *Civilisation* et de la *Cultur*, séparation qu'il faudra cependant dépasser pour que la *Cultur* puisse volontairement donner son sens à l'humanité, et donc à la *Civilisation* elle-même, qui lui sert de base fondamentale. Une ébauche de typologie des principaux instruments de culture nous permettra donc de

²¹⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue.

²¹⁶ « Mais fuyez en tous les cas les émanations nuisibles de la corruption interne et de la secrète atteinte de la maladie. De la sorte, mes amis, nous pourrons nous défendre, du moins pendant quelque temps encore, contre les deux plus terribles contagions qui nous menacent particulièrement, — contre le *profond dégoût de l'homme !* contre la *profonde pitié pour l'homme !*... » (*Généalogie de la morale*, III, § 14).

²¹⁷ *Fragments posthumes XIII*, 9 [137].

²¹⁸ L'idée de synthèse que nous utilisons ici est celle que nous empruntons à la formule que Nietzsche utilise pour caractériser le type d'homme que représente « la synthèse de l'inhumain et du surhumain » (*Généalogie de la morale*, I, 16) et ne saurait donc être comprise autrement que dans le cadre pratique de la sélection et des instruments de culture, à l'opposé de toute tentative purement logique d'une synthèse dialectique au sens hégélien ou kantien.

développer la possibilité de l'articulation nécessaire des deux sélections opposées mais complémentaires et d'entrevoir le paradigme de la résolution du problème dans la réalisation de l'idéal aristocratique lui-même, « synthèse de l'inhumain et du surhumain »²¹⁹.

Chapitre 3 : Typologie des principaux instruments de culture

I. Politique

A. Politique de la *Civilisation*: le socialisme

Du point de vue « politique »²²⁰, c'est au « socialisme » auquel Nietzsche renvoie pour déterminer la forme politique d'avenir qui devra correspondre à l'établissement de la *Civilisation* telle que nous l'avons définie. L'instrument de culture politique de la *Civilisation* devant correspondre à la théorie de la hiérarchie de valeurs de la *Civilisation* elle-même, il faut tout d'abord que son régime politique remplisse la condition principale de celle-ci, l'absolutisation de la lutte contre la grandeur, caractère général de toute éducation, la lutte contre le cumul des forces :

Le socialisme peut servir à enseigner de façon bien brutale et frappante le danger de toutes les accumulations de puissance étatique, et à inspirer une méfiance correspondante envers l'État lui-même²²¹.

Nietzsche se livre à une interprétation tout à fait originale et intéressante du phénomène socialiste, qu'il considère comme le « frère cadet et fantasque du despotisme agonisant, dont il veut recueillir l'héritage »²²². Nietzsche renverse ainsi les préjugés à propos du socialisme, dont « les aspirations sont donc réactionnaires au sens le plus profond » et en

²¹⁹ *La généalogie de la morale*, I, § 16.

²²⁰ Le terme de « politique » doit être compris avec toute la nuance qu'exige la doctrine de la sélection : le terme de politique dont il s'agit dans ce chapitre ne saurait être pris dans son sens traditionnel, Nietzsche n'ayant pas à proprement parler de « politique ». Nietzsche opère, selon la thèse des instruments de culture, une extension de la métaphore politique de la maîtrise, qui ne sert qu'à traduire le jeu des forces au niveau de la volonté de puissance, à l'organisation strictement positive d'un ensemble de ressources humaines. Il ne s'agit donc que d'effectuer un lien entre la bipolarité des hiérarchies dégagée précédemment et ses traductions pratiques, dans un « régime politique » en tant qu'instrument général de culture.

²²¹ *Humain trop humain I*, § 473. Voir également, pour le socialisme contre la sélection supérieure, *Le gai savoir*, § 40.

²²² *Humain trop humain I*, § 473.

fait clairement et explicitement l'instrument politique typique pour établir le règne mondial de la civilisation dont a besoin la *Cultur* :

Car il désire la puissance étatique à ce degré de plénitude que seul le despotisme a jamais possédé, il surenchérit même sur le passé en visant à l'anéantissement pur et simple de l'individu : lequel lui apparaît comme un luxe injustifié de la nature qu'il se croit appelé à corriger pour en faire un *organe utile de la communauté*²²³.

Ainsi, le socialisme s'avère présenter la seconde condition pour convenir en tant qu'instrument de création de la civilisation du futur, puisqu'à la lutte contre l'accumulation des forces s'ajoute l'extinction des forces, c'est à dire la destruction de la condition fondamentale de la vie, qui est volonté de puissance, volonté d'assimilation égoïste et d'accroissement individuel. Plus profondément encore, au-delà de la dissolution de toute notion de valeur et d'élévation du type au profit d'un nivellement universalisé, l'individu apparaît exactement comme il le fallait pour que l'aristocratie puisse exister, autrement dit comme un esclave, un simple organe utile au service de la communauté, seule véritable totalité :

Mais même cet héritage ne suffirait pas à ses fins ; ce qu'il lui faut, c'est la soumission la plus servile de tous les citoyens à l'État absolu, à un degré dont il n'a jamais existé l'équivalent²²⁴.

L'exemple que choisit Nietzsche pour illustrer l'argument socialiste que nous reprenons ici pour le réinscrire en tant qu'instrument politique typique de la sélection de la *Civilisation* se conforme bien avec notre problématique d'ensemble, puisque c'est un philosophe, Platon étant pour Nietzsche le type du philosophe de la *Civilisation*. Celui-ci, conformément à la définition précédente, a bien tenté de s'établir aux côtés d'un tyran, et certainement dans le but d'hériter de l'état de terreur absolu dans lequel la société doit être plongée pour pouvoir établir ensuite la civilisation platonicienne – au sommet de laquelle devait régner son philosophe-roi :

A cause de cette affinité, il se montre toujours au voisinage de tous les déploiements excessifs de puissance, comme le vieux socialiste type, Platon, à la cour du tyran de Sicile ; il souhaite

²²³ *Humain trop humain I*, § 473.

²²⁴ *Humain trop humain I*, § 473.

(et seconde le cas échéant) l'État au despotisme césarien de ce siècle, parce qu'il voudrait, comme je l'ai dit, en être l'héritier²²⁵.

Si le socialisme ainsi interprété par Nietzsche constitue bien l'instrument de culture propre à établir une civilisation du type dont la théorie de la hiérarchie a établi les déterminations, qu'est ce qui prouve cependant selon Nietzsche, dans la perspective non plus du philosophe mais du citoyen lui-même, que ce socialisme soit voulu ou même souhaitable ? Nietzsche remarque qu'il observe en fait déjà les conditions de la généralisation d'un sentiment socialiste, sentiment qui serait selon lui la conséquence directe de la forme que prend la bourgeoisie moderne, à défaut pour celle-ci de réussir à masquer sa volonté de se distinguer. Le manque de nuance et de noblesse qui se retrouve au sein d'une classe moyenne supérieure ne réussissant pas à cacher le fait qu'elle ne trouve manifestement son plaisir que dans la distinction elle-même²²⁶ est justement le principal moteur qui permettra de mettre en place la civilisation de l'avenir grâce au socialisme qui monte naturellement dans les cœurs :

Mais le côté exhibitionniste et inauthentique des plaisirs de votre existence, qui résident plutôt dans le sentiment du contraste (c'est que d'autres ne les aient pas et vous les envient) que dans le sentiment d'une satisfaction et d'une élévation de votre force – vos demeures, vos vêtements, vos voitures, vos étalages, vos exigences de bouche et de table, votre engouement bruyant pour l'opéra et la musique, enfin vos femmes [...] : voilà les germes propageant le poison de cette maladie du peuple qui contamine maintenant la masse de plus en plus vite sous forme de gale socialiste du cœur, mais qui a en *vous* son origine et son foyer. Et qui jugulerait maintenant cette peste²²⁷ ?

Le socialisme, fondamentalement réactionnaire, est donc bien une conséquence de la bêtise et de la vulgarité de la bourgeoisie moderne. Si Nietzsche présente ce sentiment socialiste comme une maladie, comme une « peste », c'est par métaphore, comme dans *L'État chez les grecs* par exemple, où la maladie, et en l'occurrence la peste, apparaît, sous la forme d'Apollon, comme la grande « purificatrice de la société »²²⁸. Et la question qui fait la chute

²²⁵ *Humain trop humain I*, § 473.

²²⁶ Volonté de se distinguer qui définit par ailleurs le type vulgaire de *Par-delà bien et mal*, § 271, ou plus profondément le type « malade » du § 14 de la *Généalogie de la morale* : « Que veulent-ils enfin ? Représenter tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité, — telle est l'ambition de ces « inférieurs », de ces malades ! Et comme une telle ambition rend habile ! Il faut admirer surtout l'habileté de faux monnayeurs que l'on met à imiter ici l'empreinte de la vertu, et même le cliquetis de la vertu, le son de l'or. ».

²²⁷ *Humain trop humain II*, Opinions et sentences mêlées, § 304.

²²⁸ *L'État chez les grecs*.

de cet aphorisme, manifestement rhétorique, ne fait que confirmer par ce caractère la nécessité inhérente à l'évolution de la civilisation que la méthode historique du *Versuch* a mis au jour.

B. Politique de la *Cultur* : l'Europe²²⁹

La méthode historique propre à la lecture Nietzscheenne de l'évolution de la civilisation nous contraint à considérer une stricte nécessité à l'intérieur de certaines déterminations. Si Nietzsche semble parfois prendre radicalement position pour ou contre certains phénomènes, par exemple contre la Judée dans la *Généalogie de la morale*, ou contre le nationalisme Allemand dans *Nietzsche contre Wagner*, il ne s'agit le plus souvent que de types, c'est à dire de déterminations très marquées permettant d'illustrer une théorie beaucoup plus générale et perspectiviste. Dans l'aphorisme d'*Humain trop humain I* intitulé « L'homme européen et la destruction des nations », c'est une telle lecture, gouvernée par la nécessité, qui est faite de ces deux exemples, puisque le nationalisme est clairement présenté non seulement comme artificiel mais surtout comme fatalement impuissant face au phénomène de métissage généralisé, et le type « Juif » explicitement présenté de manière laudative. Le nœud du problème au demeurant réside dans le fait que Nietzsche semble tout simplement prendre acte de la décadence et du nihilisme bouddhiste, tel que définis précédemment, qui doivent nécessairement s'imposer en Europe :

Le commerce et l'industrie, l'échange de lettres et de livres, la mise en commun de toute la culture supérieure, le changement rapide de lieu et de site, la vie nomade propre actuellement à tous ceux qui ne possèdent pas de terre, – ces circonstances entraînent un affaiblissement fatal des nations, s'achevant en destruction, tout au moins des nations européennes : tant et si bien qu'elles donneront nécessairement naissance, par suite de croisements continuels, à une race mêlée, celle de l'homme européen²³⁰.

Si dans la *Généalogie de la morale* c'est l'origine juive qui est accentuée pour définir le christianisme et l'opposer à Rome, il n'en demeure pas moins que Nietzsche reconnaît derechef et avec beaucoup de nuance l'intérêt et l'utilité, dans l'évolution historique de ce type de phénomène, pour la cause de l'Antiquité gréco-romaine :

²²⁹ Voir l'étude générale sur l'Europe de Paolo D'iorio : *Nietzsche et l'Europe*, Maison des Sciences de l'Homme, 2005.

²³⁰ *Humain trop humain I*, § 475.

Si le christianisme a tout fait pour orientaliser l'Occident, c'est le judaïsme qui a essentiellement contribué à l'occidentaliser derechef et sans trêve : ce qui équivaut en un certain sens à faire de la mission et de l'histoire de l'Europe *la continuation de celle de la Grèce*²³¹.

Ensuite, en totale conformité avec le caractère volontaire de son projet, un texte plus tardif insiste sur la possibilité, chez les races d'Europe, pour le philosophe de l'avenir d'effectuer un croisement volontaire des races et d'ainsi remédier à l'effroyable hasard de l'histoire. En effet, Nietzsche prend encore l'exemple des juifs et prend acte de ses constatations historiques sur la nécessité de la civilisation pour proposer une application du renversement des valeurs²³² et de l'*amor fati* dans un exemple qui fait remarquablement preuve de toute la souplesse de la philosophie dionysiaque. De manière surprenante, Nietzsche appelle en effet clairement à un métissage d'une certaine aristocratie guerrière pour créer une nouvelle race hybride profitant à la fois de la capacité au commandement de cette dernière ainsi que de l'intelligence du type « Juif » :

Il est certain que, dans l'Allemagne nouvelle, ce sont les types ethniques les plus vigoureux et déjà fortement accusés qui peuvent s'allier le plus fructueusement avec les Juifs : par exemple, les officiers de la Marche d'origine aristocratique. Il serait intéressant à plus d'un titre de voir si l'art héréditaire de commander et d'obéir – dont la Marche est aujourd'hui le pays classique – ne pourrait pas se métisser avec le génie de l'argent et de la patience, si surtout ce métissage n'introduirait pas un peu d'esprit et d'intellectualité dans cette aristocratie militaire qui en est franchement dépourvue. Mais voilà assez de teutomanie, brisons-là cette harangue, car je viens de toucher à ce qui me tient à *cœur*, au « problème européen » tel que je l'entends, à la sélection d'une caste nouvelle appelée à dominer l'Europe.²³³

Les textes nietzschéens montrent donc bien une cohérence, de bout en bout de l'œuvre, quant à la problématique de la hiérarchie et des instruments de culture, le fil directeur étant celui de la sélection. Ce texte présente un exemple illustrant l'immensité des possibilités offertes par les conditions actuelles à l'esprit libre praticien qui doit agir sur la civilisation moderne pour préparer la venue de précurseurs, les philosophes de l'avenir, une race

²³¹ *Humain trop humain I*, § 475.

²³² Pour un exemple parfait d'une interprétation correcte du texte de Nietzsche, sur la signification profonde du renversement des valeurs, voir Walter Kaufmann, *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, 1950, p.112. Gilles Deleuze aboutit aux mêmes conclusions quant au caractère affirmateur du renversement des valeurs, mais va plus loin, en le mettant en rapport avec l'éternel retour : voir *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 111.

²³³ *Par-delà bien et mal*, § 251.

souveraine. Mais quel est le but de cette race souveraine, de cette nouvelle caste dirigeante, une fois établie ? Qu'a prévu Nietzsche pour cette nouvelle Europe ainsi façonnée par les instruments de culture mis entre les mains des esprits libres ? Dans la continuité d'*Humain trop humain*, un texte du *Gai savoir* présente explicitement quel est l'objectif, dans un cadre bien connu désormais, celui du type représenté par Napoléon, continuateur de la volonté impériale de Rome à travers la volonté corrélative d'unifier l'Europe :

lui qui voulait une seule Europe, comme on sait, et cela en tant que maîtresse de la terre²³⁴.

Le « problème européen »²³⁵, problème des instruments de *Cultur*, est, conformément à la théorie de la hiérarchie, opposé aux instruments de la *Civilisation*. Le socialisme tel que défini par Nietzsche, instrument de la terreur et de l'asservissement universel, est opposé à Napoléon sous la forme historique de la Révolution, Napoléon étant le type de l'aristocrate en conformité avec la condition élémentaire de la vie et de la volonté de puissance, la lutte et l'assimilation :

C'est à Napoléon (et nullement à la Révolution française, qui visait à la « fraternité » des peuples et à d'universelles effusions fleuries) que l'on doit de pouvoir s'attendre désormais à une succession de siècles belliqueux sans précédent dans l'histoire²³⁶ [...]

Le problème de la *Cultur* est donc bien celui de l'idéal aristocratique, celui du triomphe des « forts », c'est à dire du type « Romain » de la *Généalogie de la morale*, appelé ici tout simplement l'« homme », qui s'oppose au type « Juif », désigné par l'« homme d'affaire » et surtout à l'homme de la civilisation, « philistin de la culture »²³⁷ :

Ce sera donc à lui qu'un jour on reconnaîtra le mérite d'avoir restitué à l'homme en Europe la supériorité sur l'homme d'affaires et le Philistin ; peut-être même sur « la femme » que le christianisme et l'esprit enthousiaste du dix-huitième siècle et davantage les « idées modernes » n'ont cessé de cajoler. Napoléon, qui tenait la civilisation avec ses idées modernes pour une ennemie personnelle, s'est affirmé par cette hostilité comme l'un des plus grands continuateurs de la Renaissance ; c'est lui qui a ramené au jour tout un morceau de nature antique, le morceau décisif peut-être, le morceau de granit. Et qui sait si ce morceau de nature

²³⁴ *Le gai savoir*, § 362.

²³⁵ Le problème européen n'étant pas le problème de la civilisation européenne mais le problème de la *Cultur* européenne.

²³⁶ *Le gai savoir*, § 362.

²³⁷ *Première considération inactuelle*.

antique ne parviendra pas à reprendre le dessus également sur le mouvement national, pour hériter et continuer au *sens positif* l'effort de Napoléon²³⁸

La « grande politique »²³⁹ nietzschéenne révèle toute son unité dans la conformité des instruments de culture politique à la théorie de la hiérarchie dégagée au cours l'analyse de la *Généalogie de la morale*. L'instrument de la *Civilisation*, le socialisme, s'il apparaît comme l'ennemi de la volonté napoléonienne de maîtrise de la terre, au même titre que la civilisation et la modernité toute entière, agissent en tout cas de concert contre le mouvement nationaliste, « petite politique de cocher ». Napoléon, le type aristocratique par excellence, le type antique, le type de la *Cultur* ne saurait en effet, si notre hypothèse est juste, se passer de la Révolution, du socialisme, de la modernité, autrement dit de la civilisation. La synthèse de la *Civilisation* et de la *Cultur*, car c'est là notre thèse, doivent participer ensemble de l'évolution et surtout de l'élévation de l'homme, c'est à dire au sens et au but de l'humanité. Toute la difficulté et la nuance de la tâche créatrice et législatrice des philosophes de l'avenir sera dans leur ironie, et, comme les Grecs et Napoléon, de sauvegarder les apparences, véritable instrument philosophique de la volonté de puissance caractérisant la liberté de l'esprit :

L'issue pratique (car celle de la tyrannie était généralement fermée) était : l'*apparence de la justice*²⁴⁰[...]

Dans un même sens, le problème de la possibilité de l'existence d'un philosophe trouve une ébauche de solution dans cette nécessaire ironie de la synthèse. Au même titre que le mensonge socratique, ou que « l'apparence de la justice » grecque, « le masque de la médiocrité » sera l'instrument que les esprits libres devront utiliser pour tenter d'exister au sein de la civilisation, tout en poursuivant leur effort législatif :

La médiocrité est le plus heureux des masques que l'esprit supérieur puisse porter, parce que le grand nombre, c'est-à-dire le médiocre, ne songe pas qu'il y a là un travestissement — : et

²³⁸ *Le Gai savoir*, § 362.

²³⁹ Voir Pierre Boutang, « La grande politique de Nietzsche », in *Aspects de la France*, mars 1951.

²⁴⁰ *Fragments posthumes Aurore*, 4 [301]. D'où le sens caché du fameux, mais incompris « Ces grecs étaient superficiels – par profondeur » (*Le gai savoir*, préface, § 4) qui dépasse largement le simple cadre de la théorie de la connaissance et n'est vraiment compréhensible que dans l'esprit propre de la théorie des instruments de culture dont nous tentons de rendre compte. Les grecs, en effet, d'après le fragment posthume d'*Aurore*, ne rêvaient que de tyrannie, mais faisaient justement tout pour cacher ce « fait du désir », d'où une apparition paradigmatique dans leur État de la notion d'égalité, si fondamentale pour le maintien de la civilisation. En ce sens, les déterminations du concept d'égalité et d'identité comme illusions logiques nécessaires et inhérentes à la raison rejoignent donc parfaitement la caractérisation de l'« esprit » comme masque et dissimulation. Voir par exemple *Mensonge et vérité au sens extra-moral*, § 1.

pourtant c'est à cause de lui que l'esprit supérieur s'en sert, — pour ne point irriter et, dans des cas qui ne sont pas rares, par compassion et par bonté²⁴¹.

II. Morale

Dans la ligne directrice du traitement de la problématique des instruments de culture, que nous devons, pour l'analyse de la morale, tenter de conformer à la théorie de la hiérarchie dégagée dans le moment précédent de notre travail, il importe tout d'abord de garder à l'esprit que la morale fait partie de la catégorie générale des instruments de culture, au même titre que toutes les autres activités humaines. La morale, en tant qu'instrument de culture, n'est pas autonome ; son action intervient, sur le long terme, au niveau de la formation du corps et donc sur la sélection d'un certain type d'homme. La morale est explicitement désignée par Nietzsche, avec la religion, comme étant un des instruments de culture principaux aux mains des philosophes en charge de la direction de l'humanité²⁴². Le travail de critique de toutes les morales, critique centrale dans les textes de Nietzsche, n'est pas autotélique. La critique morale, au même titre que la critique du christianisme, que la critique de la modernité, ou que la critique de l'art et de la science ne se suffisent pas à elles-mêmes et ne sauraient être comprises et interprétées de manière totalement indépendante. L'évaluation généalogique des instruments de culture, c'est à dire la réduction des valeurs culturelles à leur origine psychophysologique, puis, en retour, l'évaluation de la valeur de ces valeurs – autrement dit le diagnostic de leur effet, en vertu de la dualité de la causalité qu'implique la lecture de la réalité en fonction de l'hypothèse de la volonté de puissance et de la théorie de la hiérarchie qui en découle, sur la transformation des systèmes d'instincts qui caractérisent un certain type d'homme – ne sert en réalité que de support à la troisième étape du *Versuch*, à la détermination finale d'une typologie des instruments de culture, orientée soit dans le sens de la sélection de la *Civilisation*, soit dans le sens de la sélection de la *Cultur*. Rappelons que la question se complique avec la prise en compte d'un paramètre modificateur des conditions de l'expérimentation sur les valeurs : un même instrument de culture, ici en l'occurrence la morale, peut avoir un effet différent en fonction du type même de corps sur lequel il porte son action pratique. Par exemple, une morale de la lutte, du risque et du danger, morale de l'*agon*

²⁴¹ *Humain trop humain II*, § 175.

²⁴² Voir *Fragment posthumes XI*, 34 [176] précédemment cité.

grecque pourrait certainement avoir un effet dissolvant sur des corps de type décadent et malade, qui auraient plutôt besoin d'une morale de type narcotique voire d'une morale faisant de la paix une valeur absolue. Inversement, il serait raisonnable de penser qu'à des natures fortes aux pulsions puissantes et maîtrisées, une morale ascétique du type de l'utilitarisme anglais ou du christianisme moderne serait facteur de maladie et de dégénérescence.

A. Morale de la *Civilisation*

1) Absolutisation et universalisation de la morale

La première condition pour conformer les instruments de culture de la morale au type d'organisation qui correspond à la définition de la *Civilisation* et à la théorie de la hiérarchie qui en découle consiste en une opposition absolue aux concepts de hiérarchie et de valeurs. Il s'agit de nier qu'il doive exister diverses morales pour divers types d'hommes et divers types de corps, et de conclure à l'universalité et à l'absoluité du bien et du mal, processus déjà en place dans la civilisation européenne moderne :

Nous avons constaté que l'Europe et les pays où l'influence européenne domine s'étaient mis d'accord, pour l'essentiel, sur les jugements moraux : visiblement, on *sait* en Europe ce que Socrate ne croyait pas savoir, ce que le célèbre vieux serpent avait promis d'enseigner jadis – on « sait » aujourd'hui ce qu'est le bien et le mal²⁴³.

« Savoir » ce qu'est le bien est le mal, autrement dit, croire en l'absoluité des oppositions de valeur, ce n'est pas s'opposer à la croyance strictement contraire, c'est à dire s'opposer à la croyance de l'inexistence absolue du bien et du mal. Dans le texte de Nietzsche, et conformément aux analyses déjà maintes fois rappelées et dégagées lors de l'étude de la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, « savoir » ce qu'est le bien et le mal signifie croire en une opposition de valeurs fondamentalement « morales », c'est à dire en un « Bien » absolu qui correspond à l'opposé absolu d'un « Mal » « moral », le « mal moral » étant clairement identifié comme corrélatif des notions de « méchanceté »²⁴⁴ et de « responsabilité ». Les notions de « bien et de mal » qui dépendent de la théorie de la hiérarchie insistent davantage sur la relation entre la « puissance » et l'« impuissance », la

²⁴³ *Par-delà bien et mal*, § 202.

²⁴⁴ « Par-delà Le Bien et Le Mal », c'est à dire « par-delà le bon et le méchant » ne signifie pas « par-delà bon et mauvais », les jugements « bon » et « mauvais » pouvant être ramenés à des jugements esthétiques.

« force » et la « faiblesse », la « santé » et la « maladie » et surtout sur la « noblesse » et la « vulgarité », séries d'oppositions qui sont toutes relatives, puisqu'elles font dépendre la notion nietzschéenne de morale de l'évaluation généalogique, c'est à dire de l'hypothèse de la volonté de puissance, et non pas de l'absolutisation de notions éternelles. Les choses étant ainsi clarifiées, nous pouvons nous demander avec quelle opportunité et surtout avec quel exemple concret pourrions-nous comprendre les morales ainsi rapportées à l'orientation d'ensemble de notre questionnement. Dans un aphorisme intitulé les « *Degrés de la morale* », Nietzsche nous livre directement ce qui devrait constituer, pour la *Civilisation*, le type de la morale. La morale qui doit s'appliquer à la majorité n'est pas une morale qui doit permettre la formation ou le renforcement du type, instrument de culture de type aristocratique, mais une morale réduite au statut de police, une « morale » de l'État, qui distribue universellement sanctions et récompenses. Nietzsche utilise trois exemples qui pourraient servir à ce degré intermédiaire de « morale » pour une société semi-barbare, et placée juste avant la morale dites de l' « intelligence lucide », c'est à dire la morale perspectiviste du philosophe à l'esprit libre : celle que représenteraient les théories de l'impératif catégorique Kantien, du Bien platonicien, ou encore des commandements chrétiens :

La morale est d'abord un moyen de maintenir la communauté et d'empêcher sa ruine ; elle est ensuite un moyen de maintenir un certain niveau et une certaine qualité. [...] D'autres degrés de la morale, autrement dit d'autres moyens en vue de la même fin, sont les commandements d'un Dieu (comme la loi mosaïque) ; d'autres encore, plus élevés, les commandements d'une notion absolue du devoir, avec son « tu dois », – degrés encore assez grossièrement taillés que tous ceux-là, mais *larges*, parce que les hommes ne savent pas encore poser le pied sur les degrés plus fins, plus étroits. Puis vient une morale de l'*inclination*, du *goût*, enfin celle de l'*intelligence lucide*, – qui a dépassé tous les motifs illusoire de la morale, mais s'est clairement rendu compte que l'humanité ne peut pas en avoir d'autres pendant de longues périodes²⁴⁵.

Le caractère général de la morale en tant qu'instrument de la *Civilisation* ayant été précisé, rentrons maintenant plus profondément dans les détails de celle-ci pour tenter de confirmer son statut vis à vis des conditions de la volonté de puissance.

2) L'ascétisme, paradigme moral de la *civilisation*

²⁴⁵ *Humain trop humain II*, Le voyageur et son ombre, § 44.

Pour le problème des instruments de culture, c'est la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale* qui peut servir à établir le statut de l'ascétisme en tant qu'instrument moral de la *Civilisation* par excellence. Nietzsche y travaille d'abord à préciser la signification, pour l'artiste et le philosophe, de l'idéal ascétique, celui-ci n'étant qu'un « masque »²⁴⁶ qu'une « condition de vie »²⁴⁷ lui permettant de survivre dans une société où cet idéal de négation du monde, de la vie et des sens, de l'écart, inspire la peur et le respect. D'où ensuite la question qui clôt le dixième paragraphe et qui doit marquer la transition, pour l'exégèse de l'idéal ascétique, avec l'entrée en vigueur du type du « prêtre ascétique »²⁴⁸. Rappelons un fait important pour la compréhension de l'ascétisme dans le sens du problème des instruments de culture : que Nietzsche, dans l'avant-propos, annonce explicitement que la troisième dissertation est un « modèle »²⁴⁹ d'interprétation. La troisième dissertation apparaît donc comme un texte essentiel pour vérifier le fonctionnement du réseau de signification du texte nietzschéen. Ce modèle d'interprétation permettra de comprendre la cohérence de la relation qui lie certaines des principales métaphores du réseau de signification, « la « lutte » et l'« interprétation » devant se conformer à l'instrument de culture de la morale. En effet, tout comme les interprétations de la réalité que permettent de réaliser les valeurs du christianisme, l'interprétation morale de type ascétique a elle aussi pour valeur directrice la guerre, c'est à dire la lutte pour la domination et la puissance contre des ennemis. Quelles sont les forces en présences dans cette guerre que mène l'ascétisme ? Le chef de file de la *Civilisation* est représenté par le type du « prêtre ascétique », type qui pourrait sans doute correspondre au philosophe moralisateur du paragraphe 262 de *Par-delà bien et mal* (dont la *Généalogie de la morale* n'est elle-même qu'un commentaire approfondi) et qui doit agir, non sans ironie, sur les troupes de la civilisation elle-même, la masse des « médiocres » seuls appelés à avoir un « avenir » et à se « reproduire ». Le type du prêtre ascétique (déclaré en début d'exégèse comme type contradictoire en soi), avant d'être une nécessité de l'histoire de la civilisation, constitue en effet d'abord une nécessité de la vie elle-même :

²⁴⁶ *La généalogie de la morale*, III, § 3.

²⁴⁷ *La généalogie de la morale*, III, § 10.

²⁴⁸ « Existe-t-il aujourd'hui assez de fierté, d'audace, de bravoure, de conscience de soi, de volonté, de volonté de responsabilité, de *liberté* sur la terre, pour que dorénavant « le philosophe » — *soit possible ?...* » (*Généalogie de la morale*, III, § 10).

²⁴⁹ *La généalogie de la morale*, Avant-propos, § 8 : « Dans la troisième dissertation de ce livre, je propose un modèle de ce que j'appelle, dans un tel cas, "interprétation". Cette dissertation est précédée d'un aphorisme dont elle est elle-même le commentaire. »

Ce doit être une nécessité de premier ordre qui fait croître et prospérer sans cesse cette espèce *ennemie de la vie*, – ce doit être un *intérêt de la vie elle-même* qu'un tel type de contradiction de soi ne périsse pas.

La première condition pour faire de la morale ascétique l'instrument de culture moral de la *Civilisation* est donc remplie, puisqu'elle est une morale de la lutte. Mais comme au niveau psychophysiologique, la morale ascétique est une contradiction en soi, celle-ci apparaît donc comme une lutte contre la lutte, c'est à dire comme un retournement des conditions de la volonté de puissance contre elles-mêmes. Le renversement des conditions de la vie est l'indice d'un échec dans la tentative de maîtrise de la réalité par le système des instincts et caractérise la logique de la *civilisation*, essentiellement opposée au processus du type aristocratique, type de la maîtrise, de l'affirmation, de l'épanouissement premier, spontané, et donc de la conformité aux conditions de la vie. Dans ce cas, le « *bellum* ramassé sur lui-même »²⁵⁰ caractéristique, à travers l'exemple de la décadence de la Grèce antique, de la « corruption » apparaît comme l'idéal nihiliste par excellence, la « volonté du néant »²⁵¹, d'autodestruction de la volonté de puissance, impuissante qu'elle est à trouver une direction et une orientation lui permettant de s'exprimer dans la réalité :

Car une vie ascétique est une contradiction en soi : il y règne un ressentiment sans égal, celui d'un instinct insatisfait, d'une volonté de puissance qui voudrait dominer non pas quelque chose dans la vie, mais la vie elle-même, ses conditions majeures, les plus profondes, les plus fondamentales ; on essaie là d'utiliser la force pour couper les sources de la force²⁵² ; fielleux et mauvais, les regards y dénoncent même l'épanouissement physiologique, en particulier ce qui en est l'expression, la beauté et la joie ; en revanche, on éprouve et *on recherche* du plaisir dans l'insuccès, dans le dépérissement, la douleur, la malchance, la laideur, dans le dommage bénévole, le renoncement, les mortifications et le sacrifice de soi. Tout cela est paradoxal au plus haut point : nous sommes en présence d'une discordance qui *se veut* elle-même discordante, qui *jouit* d'elle-même dans cette souffrance et qui même devient d'autant plus

²⁵⁰ *L'État chez les grecs.*

²⁵¹ « Supposez qu'un jour les deux éléments s'unissent, aussitôt ils mettront au monde, inmanquablement, cette chose monstrueuse entre toutes : la « dernière » volonté de l'homme, sa volonté du néant, le nihilisme. » (*Généalogie de la morale*, III, 14) : rappelons que le type de sélection de la décadence est le nivellement, c'est à dire le mélange, au sein d'un même corps, des deux types opposés de hiérarchies des valeurs dégagées, mélange aboutissant à la « contradiction physiologique » caractéristique du type d'homme moderne. Cependant, ce mélange n'a rien d'absolument négatif en soi : il est au contraire une condition nécessaire à l'apparition d'une philosophie de l'esprit libre.

²⁵² Voir également *Le crépuscule des idoles*, « La morale, une anti-nature », § 5 et 6.

sûre d'elle-même et plus triomphante que *décroît* sa propre condition, sa vitalité physiologique²⁵³.

Les caractéristiques de l'ascétisme ayant été déterminées par Nietzsche, comment justifie-t-il la nécessité d'une telle contradiction ? Pour se conformer à son hypothèse de la volonté de puissance, l'auteur doit d'abord réduire généalogiquement la morale de la *Civilisation* à une expression des instincts, c'est à dire à une « interprétation »²⁵⁴, pour pouvoir ensuite évaluer la valeur des interprétations issues de l'idéal ascétique²⁵⁵ :

– un simple mot, resté pris dans une vieille *faille* de la connaissance humaine. Rétablissons rapidement la réalité des faits : *l'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération*, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence ; il indique une inhibition et une fatigue physiologique partielles contre quoi les instincts de vie les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre par l'invention de nouveaux moyens. L'idéal ascétique est l'un de ces moyens : il en va donc tout à l'inverse de ce que pensent ses adorateurs, – en lui et par lui, la vie lutte avec la mort et *contre la mort* : l'idéal ascétique est une ruse de la *conservation* de la vie²⁵⁶.

Rappelons-nous tout d'abord toutes les nuances que l'hypothèse de la volonté de puissance exige dans l'interprétation pour comprendre ce texte : en quelque sorte, l'ascétisme lutte contre la mort en même temps qu'il lutte contre la vie, mais tout cela, dans le but de conserver la vie. La volonté de puissance qui s'épanouit, au contraire, ne lutte pas contre la mort, ne lutte pas contre la vie, et ne se contente pas de se conserver, mais doit grandir. Cette parenthèse fermée, ramenons cette nécessité vitale établie au niveau profond de la volonté de puissance à sa nécessité pour le problème de la sélection du type de la *civilisation*. Le prêtre ascétique apparaît alors comme l'« instrument » pour la guerre à travers l'idéal ascétique, il constitue l'exemple à suivre par le type d'homme affaibli et dégénéré qui est sélectionné par les conditions même que mettent en place tous les instrument de culture du type de la *Civilisation* :

²⁵³ *Généalogie de la morale*, III, § 11.

²⁵⁴ *Généalogie de la morale*, III, § 13.

²⁵⁵ Dont la science, par exemple, n'est qu'une de ses expressions, et pas l'idéal inverse. L'idéal inverse de l'ascétisme est l'art. L'opposition esthétique mise en place au début de l'œuvre dans la *Naissance de la tragédie* entre Apollon et Dionysos aide à comprendre cette phase centrale du renversement des valeurs pour le philosophe de l'avenir.

²⁵⁶ *Généalogie de la morale*, III, § 13.

Qu'il ait pu gagner en puissance jusqu'à dominer l'homme, comme nous l'enseigne l'histoire, notamment partout où la civilisation et la domestication de l'homme se sont accomplies, cela révèle un fait important, l'état *morbide* du type d'homme existant jusqu'ici, en tout cas de l'homme domestiqué ; la lutte physiologique de l'homme contre la mort (plus exactement : contre le dégoût de la vie, contre la fatigue, contre le désir de la « fin »). Le prêtre ascétique est le désir incarné de vivre-autrement, de vivre-ailleurs, il est le suprême degré de ce désir, sa ferveur et sa passion véritables : mais la *puissance* même de son désir est le lien qui le rattache au monde, et c'est ainsi qu'il devient un instrument, contraint de travailler en vue de créer des conditions meilleures pour vivre au monde et vivre en homme, – c'est par cette *puissance* même qu'il rallie à la vie tout le troupeau des mal venus, des mécontents d'eux-mêmes, en se faisant instinctivement leur berger et leur guide²⁵⁷.

La lutte contre la mort n'est donc pas une lutte directe contre l'agonie, mais contre la fatigue physiologique, qui renvoie à la lutte contre l'incapacité à souffrir et à la lutte contre le mépris de soi de l'homme, notion qui revient avec insistance à la fin de la dissertation. La lutte contre le dégoût de l'homme donne son sens au problème de la *Cultur* et de la hiérarchie. La *Cultur* doit sauver la valeur de l'homme et donc proposer, à l'opposé du nécessaire nihilisme caractérisant la *civilisation*, un idéal opposé qui permette de « protéger les forts » du grand mépris de l'homme et de la volonté de néant qui en résulte. Enfin, remarquons que l'idéal ascétique lui-même, s'il apparaît également comme une lutte contre l'ennui, de par la méthodologie de sa lutte, lutte narcotique contre les conditions physiologiques, ne fait qu'engendrer plus d'ennui²⁵⁸ et de mépris pour l'homme, définition du nihilisme. Quelles distinctions faudra-t-il trouver ensuite pour faire de la morale un instrument de *Cultur* ? Comment Nietzsche définit-il, de manière générale, la morale qui doit être à l'usage de l'aristocratie de philosophes de l'avenir ?

B. Morale de la *Cultur*

Toute la fertilité du réseau métaphorique nietzschéen est révélée dans le cas de ce que l'on pourrait désigner strictement pour le raisonnement comme une morale à l'usage des maîtres. La morale au sens dont Nietzsche l'entend à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance apparaît en effet comme une métaphore de l'interprétation elle-même, comme une

²⁵⁷ *Généalogie de la morale*, III, § 13.

²⁵⁸ *Généalogie de la morale*, III, § 17.

simple expression psycho-physiologique de l'état du corps, c'est à dire de la configuration du système pulsionnel qui définit un certain type de volonté de puissance. Tenter de déterminer le statut général d'une morale de la *Cultur* à partir des textes de Nietzsche suppose aussi de rapporter cet instrument de culture à la distinction capitale d'avec ce que l'on est en droit d'appeler la morale de la *Civilisation*. L'instrument moral de la *Cultur* devrait d'abord se caractériser par le biais de la métaphore philologique : la morale de la *Cultur* se distingue de la morale idéaliste de la *Civilisation* parce que le philosophe législateur qui s'en sert tente de favoriser la sélection d'un type d'homme dont la volonté de puissance se conforme à l'interprétation du texte de la réalité-apparence :

Cette race d'homme qu'il conçoit, conçoit la réalité *telle qu'elle est* : elle est assez forte pour cela – elle ne lui est pas aliénée, soustraite, elle est *elle-même* cette réalité, et porte en elle tout ce que cette réalité a de terrible et de problématique : *ce n'est qu'ainsi que l'homme peut atteindre à la grandeur.*²⁵⁹

À l'opposé du type d'homme idéaliste, le type d'homme de la culture peut alors se définir par son « réalisme », car il est assez fort pour ne pas chercher à fuir la réalité dans la narcose et l'ascétisme : il recherche instinctivement ce qu'il y a de plus terrible et de plus problématique dans la vie, et déploie sa force pour l'évaluer. La morale absolue et universelle suppose en effet l'établissement d'une vérité fondatrice qui lui permette de distinguer de manière stricte un mal et un bien de type « moral » associé à une valeur absolue, la Vérité, Dieu, le Bien. Une telle morale, fondamentalement ascétique, n'est donc, conformément aux définitions établies dans le paragraphe suivant, qu'un succédané de la volonté de puissance pour se conserver dans des conditions qui favorisent sa décadence. Elle rend « meilleur », elle met en place des circonstances pacifiques, invente des attitudes et des modes de pensée narcotiques censés soulager la souffrance et la maladie que provoquent le profond ennui et le profond dégoût de lui-même, des autres et du monde qu'éprouve l'animal de troupeau (qui n'a certes pas de valeur en soi²⁶⁰, mais qui est rendu malade et toujours plus malade à la fois par les conditions de sélection de la *Civilisation* et par la morale ascétique elle-même). Négativement par rapport à cette caractérisation, la morale de la *Cultur* n'« améliore » pas, ne rend pas meilleur, mais « renforce », c'est à dire que l'incorporation des valeurs morales de

²⁵⁹ *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », §5.

²⁶⁰ « En soi l'animal de troupeau est inestimable » mais il se rend malade, il devient malade (*Fragments posthumes XIV*, 23 [3]).

la *Cultur* dirige la création du type dans le sens des conditions de la vie, dans le sens de l'affirmation du processus de la volonté de puissance. Tandis que l'ascétisme est contraint de nier la volonté de puissance pour l'affirmer, le type aristocratique peut affirmer à proprement parler la volonté de puissance pour aller dans son sens, c'est à dire dans le sens de l'élévation et de la croissance :

Ne pas rendre les hommes « meilleurs », ne pas leur parler d'une manière quelconque de morale comme si la « moralité en soi » ou une espèce idéale d'homme fût seulement donnée : mais créer des situations où des êtres PLUS FORTS sont nécessaires, lesquels pour leur part auront besoin et par conséquent posséderont une morale (plus précisément : une discipline corporelle et spirituelle) laquelle fortifie ! / Ne pas se laisser séduire par des regards azurés ni par un sein gonflé d'enthousiasme : la grandeur d'âme n'a rien de romantique en soi. Ni, hélas, rien d'aimable²⁶¹ !

Ce texte posthume présente une conséquence importante, qu'il faut tirer du raisonnement sur la morale dans le sens des instruments de *Cultur* ensemble la définition de celle-ci qu'exige l'hypothèse de la volonté de puissance : il ne saurait y avoir de « morale » de la *Cultur* au sens où la « morale » est traditionnellement comprise, c'est à dire comme une action essentiellement inhibitrice dirigé par l'idéal ascétique. La morale de la *Cultur* n'est qu'un outil pour ainsi dire subsidiaire à la fonction générale qui définit les instruments de culture eux-mêmes, c'est à dire à la mise en place d'une législation permettant de créer des conditions de vie par une contrainte sur le long terme. Nietzsche précise donc le sens de la morale de la *Cultur* en l'identifiant à une discipline, c'est à dire à une habitude qui fortifie certaines vertus, laquelle discipline a d'abord été rendue nécessaire par la création de conditions défavorables. La lutte et le danger inhérents à des circonstances uniformément défavorables ont en effet été déterminées comme les conditions nécessaires de la création d'un type d'homme fort ainsi que de son élévation. La morale de la *Cultur* a donc pour but d'opérer une certaine sélection qui se distingue par son action renforçante du type.

Mais à l'opposé, la morale absolue et universelle, « moralité en soi » de type kantienne, platonicienne ou chrétienne doit réaliser une « amélioration » sur les corps par la mise en place d'une sélection selon une logique a priori d'un type d'homme idéal. L'idéalisme caractéristique de la sélection que doivent opérer les instruments de culture de la morale ascétique de la *Civilisation* a bien pour effet d'empêcher l'apparition de types « plus

²⁶¹ *Fragments posthumes* XIII, 10 [68].

forts », puisque c'est un *versuch*, une expérimentation sur les « situations » qui doivent au contraire rendre nécessaire le renforcement du type d'homme fort. Nietzsche détermine clairement un ordre de priorité pour l'orientation de l'expérimentation qui doit correspondre à la sélection de la *Cultur*. L'hypothèse de la volonté de puissance exigeant d'une part de considérer « le corps comme fil conducteur »²⁶², et le *versuch* étant d'autre part de nature fondamentalement volontaire, les instruments de *Cultur* que mettront en place les philosophes de l'avenir devront correspondre au type de la sélection déjà opérée durant la Grèce Antique, véritable *Cultur* où justement « la beauté ne doit rien au hasard » :

Cela décide du sort des peuples et de l'humanité si l'on commence la culture à *l'endroit juste*, — non pas sur « l'âme » (comme ce fut la superstition funeste des prêtres et des demi-prêtres) mais sur le corps, les attitudes, le régime physique, la physiologie : *le reste s'ensuit...* Les Grecs sont restés en cela le premier *événement de culture* dans l'histoire — ils surent, ils *firent* ce qui était nécessaire ; le christianisme, qui méprisait le corps, a été jusqu'ici la plus grande calamité de l'humanité²⁶³.

Plus précisément, c'est la distinction esthétique²⁶⁴ capitale entre le romantisme et le classicisme qui doit être mobilisée pour tenter de déterminer une morale de la *Cultur* en fonction de la question de l'incorporation des valeurs. Le type classique, « le type suprême : l'idéal *classique* – comme expression d'une réussite prospère de tous les instincts capitaux »²⁶⁵ renvoie bien au concept central de l'hypothèse de la volonté de puissance, la maîtrise :

Le *grand style*, expression de la “volonté de puissance” même (l'instinct le plus redouté *ose s'avouer*²⁶⁶.

La notion de *grand style*, en effet, n'est pas réductible aux beaux-arts mais renvoie chez Nietzsche à la condition élémentaire de la volonté de puissance :

²⁶² Voir l'importante étude de Céline Denat, *Histoire et interprétation du corps dans la philosophie de Nietzsche, : la recherche d'un « fil conducteur » du texte de Nietzsche*, thèse de doctorat, Université Reims Champagne-Ardenne, 2006.

²⁶³ *Crépuscule des idoles*, « divagations d'un inactuel », § 47.

²⁶⁴ L'esthétique de Nietzsche étant justement une « physiologie de l'art » (*Cas Wagner*, § 7) : voir Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Puf, 2008, pp. 157 à 184. Dans le réseau métaphorique, la réunion de la métaphore politique de la maîtrise et de la métaphore psychophysiologique permet à Nietzsche d'identifier l'art au processus de la volonté de puissance. L'art comme paradigme de la *culture* (à l'opposé de l'ascétisme comme *paradigme* de la civilisation) fera l'objet d'une prochaine étude.

²⁶⁵ *Fragments posthumes XIII*, 11 [138].

²⁶⁶ *Fragments posthumes XIII*, 11 [138]. Karl Jaspers a très clairement mis en exergue un exemple remarquable des implications réciproques à l'intérieur du réseau métaphorique. La métaphore politique est mise en relation avec celle de la métaphore artistique : l'homme fort est « synthétique », le « grand style » étant une preuve de sa maîtrise et l'homme faible étant « chaotique » (*Nietzsche*, Paris, Gallimard, NRF, 1978, p. 310).

Qu'est-ce que la *beauté* ? l'expression du *victorieux, de celui qui est devenu maître*²⁶⁷.

Le cœur du problème de la relation entre l'esthétique qui permet de distinguer le classicisme et le romantisme et la métaphore de l'interprétation est donc la réussite du processus de la volonté de puissance :

Le goût classique : c'est la volonté de simplification, de renforcement, de manifestation du bonheur, de fécondité, le courage pour la nudité psychologique (— la simplification étant une conséquence de la volonté de renforcement : rendre manifeste le bonheur de même que la nudité, une conséquence de la volonté de fécondité...) ²⁶⁸.

Le type de la grandeur est opposé à une morale de type malade, une « morale du romantisme » :

Il est deux catégories d'être souffrants, ceux qui souffrent de la surabondance de vie, qui désirent un art dionysiaque et qui ont également une vision et une compréhension tragique de la vie – et ceux qui souffrent de l'*appauvrissement de la vie*, qui cherchent dans l'art et dans la connaissance le repos, le silence, la mer étale, la délivrance de soi, ou au contraire l'ivresse, la crispation, la stupéfaction, le délire²⁶⁹.

En totale conformité avec son traitement du problème de la souffrance, Nietzsche mobilise le réseau métaphorique de significations avec une telle cohérence que le statut général d'une morale de la *Cultur* peut être dégagée pour servir la typologie des instruments de culture. La morale devant servir d'instrument de sélection de la *Cultur* correspond à une « volonté de renforcement », à une discipline qui renforce d'abord le corps, au contraire de la morale de la *Civilisation*, volonté d'« amélioration » qui accélère le déclin du corps malade. A l'analyse des déterminations de l'instrument de culture de la morale, passons maintenant à celle de la religion, deuxième instrument principal dont il faut tenter de caractériser les éléments susceptibles de servir pour une typologie des instruments de culture à l'usage des philosophes de l'avenir.

²⁶⁷ *Fragments posthumes XII*, 6 [26]. Voir également *FP XI*, 35 [74].

²⁶⁸ *Fragment Posthume XIII*, 11 [31].

²⁶⁹ *Le gai savoir*, § 370. Nietzsche emprunte cette définition du « classique » et du « romantique », élaborée à partir de la santé et de la maladie, à Goethe. Voir *Conversations de Goethe avec Eckermann*, 2 avril 1829, Paris, Gallimard, p. 287. Pour une analyse plus générale du rapport entre Nietzsche et Goethe, cf. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Bossard, 1920 (« I. Les Précurseurs de Nietzsche », pp. 23-42).

III. Religion

A. Religion de la *Civilisation*

Concernant le deuxième instrument de culture principal que Nietzsche a expressément prévu dans les textes pour les philosophes nouveaux dans le but de leur donner les moyens de mettre en place les conditions d'apparition du gouvernement mondial, et conformément aux exigences du problème de la hiérarchie, eu égard au type de sélection qui doit être mis en place pour la *Civilisation*, les textes suggèrent qu'au niveau européen le christianisme finissant doive évoluer vers un type de religion qui fait de la lutte universelle contre la souffrance son objectif central, type de religion qui se rapproche du type du bouddhisme. De ce point de vue, les dogmes tragiques qui rendaient possible un christianisme de type pascalien doivent être abandonnés au profit de valeurs imposant un type d'attitudes et des modes de pensées dirigés vers un seul grand type d'action sur le corps, la narcose :

le christianisme approche de l'épuisement : on se contente d'un christianisme *opiacé* parce qu'on n'a ni la force de chercher, de combattre, d'oser et de vouloir être seul, ni la force nécessaire au Pascalisme, à ce mépris de soi ratiocineur, à la croyance en l'indignité humaine, à l'angoisse du "Peut-être condamné"²⁷⁰

A ce titre, le renversement des valeurs analysé dans la *Généalogie de la morale* constitue une tentative de lecture historique paradigmatique de ce genre de pensées ascétiques, que la religion chrétienne du futur doit imposer de manière systématique. Il s'agit de réaliser en profondeur une revalorisation des instincts qui avaient été historiquement dévalorisés comme nuisibles pour la vie aux époques de la « moralité des mœurs »²⁷¹, peut-être plus brutale, en tout cas plus pessimiste. C'est un aphorisme d'*Aurore* qui présente le plus explicitement cette relation entre la revalorisation de certaines valeurs, de certains instincts, qui doivent ainsi passer, par l'action sur le long terme de ce type d'instrument de culture, du

²⁷⁰ *Fragments posthumes XII*, 2 [144].

²⁷¹ « lorsque la souffrance passait pour vertu, la vengeance pour vertu, la dissimulation pour vertu, et que, en revanche, le bien-être passait pour un danger, la soif de savoir pour un danger, la paix pour un danger, la pitié pour un danger, le fait d'exciter la pitié pour une honte, le travail pour une honte, la démence pour une inspiration divine, le changement pour une immoralité grosse de danger ! » (*Aurore*, § 18, précédemment cité dans son entier).

statut de vice à celui de vertu, et le type de sélection par la religion de la *Civilisation*. Ce changement de valeurs doit conférer l'essentielle bonne conscience nécessaire au bon fonctionnement du processus mis en place par l'instance pathologique de la volonté de puissance, cette instance étant censée relayer les variations de puissance, c'est à dire l'interprétation des valeurs :

Un même instinct devient un sentiment pénible de *lâcheté* sous l'impression du blâme que les mœurs ont répandu sur lui, ou bien un sentiment agréable d'*humilité*, dans le cas où des mœurs telles que le christianisme l'ont pris à cœur et l'ont déclaré *bon*. C'est dire que selon le cas il entraîne la bonne ou la mauvaise conscience²⁷²!

La religion est donc bien seconde par rapport à la morale, qu'elle sert, puisqu'elle présente l'intérêt immense pour la des instruments de culture de donner bonne conscience à toute la partie de l'humanité qui doit se conformer aux valeurs propres de la hiérarchie de la *civilisation*, au titre desquels se place en premier lieu la « bonne » moralité, ou « morale », l'humilité, la bienveillance ou le concept d'altruisme absolutisé.

Mais l'action de la hiérarchie de valeurs que doit imposer la religion de la *Civilisation* doit également présenter un deuxième effet. A l'opposé, le renversement des valeurs a pour effet de donner mauvaise conscience aux instincts des types d'homme dont l'organisation pulsionnelle va à l'encontre des valeurs que la civilisation doit imposer. Nous retrouvons le mécanisme d'« amélioration » typique de l'action sélective de la *Civilisation* dégagée dans les analyses de la typologie morale :

La lutte contre les instincts *brutaux* n'est autre que la lutte contre les instincts *maladifs* / : cela peut même être un moyen pour maîtriser la brutalité, que de rendre *malade* / : le traitement psychologique dans le christianisme revient souvent à faire d'une bête brute un animal malade, et, *par conséquent*, apprivoisé²⁷³.

L'opération qui consiste à revaloriser des instincts qui font souffrir est donc bien fondamentalement narcotique et doit entrer dans le processus culturel du christianisme compris en tant qu'instrument de culture orienté dans la direction de la hiérarchie de valeurs de la *Civilisation*. Soulager les malades et les impuissants, les rendre « bons » au sens de la

²⁷² *Aurore*, § 38.

²⁷³ *Fragments posthumes XIV*, 15 [56]. Pour la terminologie de la brute, et son utilisation au deuxième degré, voir les analyses précédentes, en particulier celles de la deuxième partie.

morale de la civilisation, réduire la souffrance que provoque une volonté de puissance devenue anarchique et décadente, promettre la paix et la sécurité par-dessus tout, tel est le grand résultat escompté de la morale qui a été définie par la *Généalogie de la morale* et dont le christianisme du futur doit se faire le relais, et devenir ainsi toujours plus semblable à un nouveau bouddhisme :

Les deux religions universelles, le bouddhisme et le christianisme pourraient bien avoir trouvé la raison de leur naissance, de leur soudaine propagation dans une extraordinaire *asthénie de la volonté*²⁷⁴.

De manière plus globale, la typologie des instruments de culture de la *Civilisation*, que notre hypothèse de départ impliquait que l'on établisse, nous a en fait permis de révéler d'une part la cohérence des éléments généraux des instruments de culture et d'autre part une remarquable interdépendance entre les différents instruments eux-mêmes. La religion doit ainsi, tout en se faisant un des relais essentiels de l'instrument de culture de type moral, assurer la réalisation de l'exigence philosophique principale découverte lors de l'analyse des éléments généraux des instruments de culture, l'universalisation. A côté de son lien essentiel avec la morale, qu'elle doit principalement véhiculer, Nietzsche décèle également une relation généalogique que le christianisme de la civilisation devra développer avec la forme politique propre à la civilisation, le socialisme, et même avec le libéralisme, en tout cas de manière générale avec la démocratie, synonyme d'une sélection du type de la « domestication », caractérisé par la lutte universelle contre la souffrance :

ils ont la religion de la pitié et de la sympathie, compatissant à qui mieux-mieux avec tout ce qui sent, vit et souffre (jusqu'avec l'animal au bas de l'échelle, jusqu'avec Dieu en haut ; l'idée saugrenue de « compatir avec Dieu » appartient en propre à un âge démocratique)²⁷⁵.

L'aphorisme 70 d'*Aurore* nous offre une analyse très précise du mécanisme de diffusion propre au christianisme, qui remplit donc bien la condition fondamentale à la bonne réussite de l'ensemble du projet civilisationnel : le christianisme apparaît en effet comme

²⁷⁴ *Le Gai Savoir*, §342. Voir également *Par-delà bien et mal*, § 62 : « Comment les deux religions que nous avons nommées, les deux plus grandes de la terre, se comportent-elles en face de ce *surnombre* d'échecs ? Elles s'efforcent de préserver, de maintenir en vie tout ce qui peut être gardé vivant ; davantage : elles prennent radicalement parti pour ces êtres-là, car elles sont des religions *pour les affligés* ; elles donnent raison à tous ceux qui pâtissent de l'existence comme d'une maladie et voudraient faire en sorte que toute autre conception de la vie fût tenue pour fausse et impossible. »

²⁷⁵ *Par-delà bien et mal*, § 202. Pour l'interprétation du doublement de la religion de la pitié par la morale de la pitié, voir *Généalogie de la Morale*, Avant-propos, § 5.

ayant été constitué à son origine à partir d'un ensemble de coutumes d'une grande diversité, ce qui fait d'elle une religion d'avenir particulièrement apte à se diffuser. « Doué d'un génie sans pareil pour la morale populaire »²⁷⁶ le christianisme présente toutes les conditions préalables à l'imposition d'un bouddhisme nouveau et pour faire de l'homme du futur une « espèce de chinois », une espèce d'homme caractérisé par la fusion d'éléments multiples, grande force de travail aux exigences modestes :

L'Église chrétienne est une encyclopédie de cultes et de conceptions primitives de provenances les plus diverses, et par là même apte aux missions : elle pouvait jadis, elle peut encore aujourd'hui arriver n'importe où, elle trouvait, elle trouve encore quelque chose qui lui ressemble, auquel elle peut s'adapter et substituer n'importe quelle significations²⁷⁷.

Le christianisme partage avec le type d'homme de la *Civilisation* la caractéristique de posséder une faculté de transformation et plus précisément d'adaptation particulièrement développées, ce qui en fait donc bien la religion conforme à l'idéal démocratique du futur.

Mais les législateurs de l'avenir, en façonnant l'instrument de culture religieux dans le sens de la hiérarchie de la *Civilisation* ne devront pas se contenter de faire du christianisme un nouveau bouddhisme, c'est à dire une religion monolithique de la narcose universelle devant imposer les valeurs de la paix et de la pitié. En parallèle, Nietzsche redouble positivement la valeur qui doit être créée dans le cadre de la religion pour la *Civilisation*: en lui accordant un véritable statut esthétique, il lui confère le rôle de constituer un masque rendant supportable l'aspect de la « bête de troupeau » démocratique moderne. Ici aussi, toute la nuance de la méthode perspectiviste de l'auteur est donc mise au jour. Nietzsche, soucieux d'offrir une analyse aussi subtile que possible, reste en effet fidèle, en parallèle de son apparente critique de la religion – que nous interprétons positivement, conformément à notre problématique, en ce qu'elle doit servir d'instrument pour la civilisation mondiale –, à son préjugé en faveur de la *Cultur* et accorde un privilège favorable aux hommes contemplatifs et religieux, qu'il considère même comme un type supérieur. Il oppose ainsi clairement ces derniers au type médiocre de la civilisation, protestants anglais, dont la prière est un des moyens de cacher la laideur inhérente à ce type d'homme :

Mais s'il est vrai que ces hommes rares, – dans toute religion l'homme religieux est une exception – sachent se suffire à eux-mêmes : il reste que les pauvres en esprit ne le sauraient et

²⁷⁶ *Généalogie de la morale*, I, § 16.

²⁷⁷ *Aurore*, § 70.

que leur interdire le marmotement de prières, reviendrait à les priver de leur religion : ce dont le protestantisme apporte de plus en plus la preuve. C'est que la religion ne demande rien de plus à ceux-ci que de *se tenir tranquille* avec les yeux, les mains, les jambes et les organes de toutes sortes : de ce fait ils ont quelque chance de paraître temporairement embellis et – plus semblables à l'homme²⁷⁸.

Cette analyse de la valeur de la religion de la *Civilisation* rejoint donc la théorie de la volonté de puissance et le caractère anarchique, l'absence de maîtrise, l'impuissance qui s'exprime par la surexcitation et la hâte du système d'instincts qui définit l'animal de troupeau malade typiquement sélectionné par la domestication que les instruments de culture doivent imposer pour mettre en place et conserver la civilisation. Le type même de l'homme grégaire, de l'homme médiocre, protestant grossier à qui il faut universellement et absolument imposer les valeurs de ce nouveau bouddhisme que doit devenir la religion chrétienne moderne correspond selon Nietzsche à l'homme de race Anglaise, véritable foyer de la démocratie mondiale de l'avenir, explicitement opposé par l'auteur aux valeurs de la philosophie de la *Cultur* :

Un trait qui caractérise une race aussi peu philosophique, c'est qu'elle reste fermement attachée au christianisme : elle a *besoin* de sa rigoureuse discipline pour « se moraliser » et « s'humaniser » peu à peu. Plus sombre, plus sensuel, plus volontaire, plus brutal que l'Allemand, l'Anglais, parce qu'il est le plus fruste des deux, est aussi le plus pieux : le christianisme lui est encore plus *nécessaire* qu'à l'Allemand. Pour un odorat un peu raffiné, même ce christianisme anglais exhale un relent de spleen et de cet alcoolisme contre lesquels on a de bonnes raisons de le retourner comme un antidote : c'est un poison délicat opposé à un poison grossier, tant chez les peuples obtus une intoxication de qualité supérieure constitue déjà un progrès, une étape sur le chemin de la spiritualisation. C'est encore les gestes chrétiens, la prière et le chant des psaumes qui travestissent de la manière la plus supportable la pesanteur des Anglais et leur gravité de rustres, ou, plus exactement, qui en transforment le sens de la meilleure façon en l'interprétant ; pour le bétail d'ivrognes et de débauchés auquel le méthodisme autrefois, l'« Armée du Salut » aujourd'hui, apprennent à grogner un peu de morale, il se peut que les convulsions de la pénitence constituent le plus haut degré d'« humanité » qu'il soit capable d'atteindre ; il est juste de le reconnaître²⁷⁹.

²⁷⁸ *Le gai savoir*, § 128.

²⁷⁹ *Par-delà bien et mal*, § 252.

Ce texte synthétise parfaitement toutes les caractéristiques créatrices de valeur du christianisme moderne que devront rassembler les philosophes nouveaux : d'abord, la narcose, c'est à dire des pensées neuroleptiques pour adoucir un peuple ayant un penchant pour les boissons excitantes, ensuite des attitudes qui font office de masque et de travestissement contre une extrême grossièreté. Enfin, corrélativement, le christianisme, grâce à sa fonction de masque et son action sur les attitudes permet une certaine humanisation, c'est à dire une relativisation de l'effet bestialisant des instruments de culture de la *Civilisation*.

Mais la véritable synthèse du christianisme et du bouddhisme, ou plus exactement de la transformation finale du christianisme en bouddhisme est annoncée de manière programmatique par l'aphorisme qui clôt le premier livre d'*Aurore* :

Un pas de plus : et l'on mit les deux au rebut, – ce que l'Europe devra bien faire un jour ! Encore un pas de plus : et l'on n'eut plus besoin non plus des prêtres et des intercesseurs, et celui qui enseigne la *religion de la rédemption par soi-même*, Bouddha apparut : que l'Europe est encore loin de ce stade de culture ! Quand toutes les coutumes et les mœurs sur lesquelles s'appuie la puissance des dieux, des prêtres et des rédempteurs seront enfin anéanties, quand, donc, la morale au sens ancien sera morte : alors viendra – alors que viendra-t-il au juste ? Mais ne nous attardons pas à le deviner et veillons plutôt d'abord à ce que l'Europe rattrape ce qui en Inde, chez le peuple des penseurs, fut accompli il y a déjà quelques millénaires comme le commandement de la pensée²⁸⁰!

Cette synthèse nécessaire de la *Civilisation* à partir de la religion, véhicule de la morale ascétique, épistémologiquement appuyée par la science moderne²⁸¹, l'auteur la désigne par le terme de pacification, notion en totale conformité avec les déterminations de théorie de la hiérarchie de la *Civilisation* et avec la condition contradictoire de la volonté de puissance – la « lutte contre la lutte », pour ainsi dire. Elle devra être l'œuvre des libres esprits, qui sont expressément appelés par Nietzsche à se reconnaître dans l'Europe pour s'organiser et former les conditions nouvelles du gouvernement mondial :

Il y a bien aujourd'hui dix à vingt millions d'hommes parmi les différents peuples d'Europe qui « ne croient plus en Dieu », – est-ce trop demander que de souhaiter qu'ils *se fassent signes* ? Dès qu'ils se seront ainsi *reconnus* entre eux, ils seront aussi publiquement

²⁸⁰ *Aurore*, § 96.

²⁸¹ Concernant le préjugé démocratique inhérent au mode de pensée universaliste et égalitaire de la science moderne, voir l'introduction. L'instrument de culture de la science fera l'objet de futurs travaux.

reconnaître – ils deviendront immédiatement une *puissance* en Europe et, fort heureusement, une puissance répartie *entre* tous les peuples ! entre les classes ! entre les pauvres et les riches ! entre les dirigeants et les sujets ! entre les agités et les pacifiques, les pacificateurs par excellence²⁸²!

B. Religion de la *Cultur*. Le christianisme comme religion de l'Église : domination du type aristocratique

Avec l'« art de la nuance » caractéristique de toute son expérience de réflexion, et au même titre que la morale, Nietzsche définit en fait, de façon générale, la religion elle-même comme un instrument de culture de type *Cultur*. Grâce à la méthode historique d'interprétation de l'évolution des civilisations, que nous avons précédemment définie, Nietzsche interprète la forme que prend l'« Église » dans l'histoire des religions comme une institution permettant la domination d'un certain type de volonté de puissance. Le type de corps dont la religion permet en effet la domination est un type supérieurement spirituel. En conformité avec les analyses de la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, la lutte qu'effectue le type sacerdotal contre la vie, lutte contre la lutte, est une forme de guerre spirituelle qui ne sert fondamentalement que d'instrument pour la maîtrise de la réalité et la domination de l'humanité. Lorsque l'Église devient sceptique, perspectiviste, c'est à dire qu'elle a surmonté elle-même les limites de ses propres dogmes – qu'elle continue pourtant de diffuser dans l'intérêt de la domination de la civilisation, ce qui confirme négativement qu'elle est devenue un instrument de culture pour un type supérieur, le type de l'aristocratie de l'esprit –, c'est justement à ce moment-là que l'Église commence à avoir contre elle les instincts de la civilisation. Les valeurs de la hiérarchie de la *Civilisation* devant paradoxalement s'opposer au concept même de hiérarchie, l'Église doit nécessairement se confronter à l'innocente révolte morale des esclaves :

La réforme luthérienne fut dans toute son étendue la révolte indignée de la simplicité contre quelque chose de « nuancé », pour parler avec prudence, un malentendu grossier, naïf, où il y a beaucoup à pardonner, – on ne comprenait pas l'expression d'une Église *victorieuse* et n'y

²⁸² *Aurore*, § 96.

voyait que corruption, on méjugeait l'aristocratique scepticisme, ce luxe de scepticisme et de tolérance, que s'accorde toute puissance victorieuse, sûre d'elle-même... [...] « Chacun est son propre prêtre » – sous de pareilles formules et leur astuce paysanne se cachait la haine sans fond de Luther pour l' « homme supérieur » tel que l'Église l'avait conçu : – il détruisit un idéal auquel lui-même n'avait pas su atteindre, alors qu'il semblait combattre et abhorrer la dégénérescence de cet idéal²⁸³.

La formule « chacun est son propre prêtre » renvoie de façon remarquable à la définition précédemment analysée de la transformation du christianisme en bouddhisme et qu'il faut opérer pour la future civilisation, l'universalisation de l'égalité, c'est à dire de la « justice »²⁸⁴ du type de la *Civilisation*. Néanmoins, l'Église, en tant qu'instrument de culture, reste en même temps et de manière fondamentale un instrument voué à favoriser la sélection d'un type aristocratique d'homme, et originairement la sélection du type contemplatif, c'est à dire d'un type supérieurement spirituel. D'où l'une des préfigurations du type « surhumain » que Nietzsche donne en exemple concret de la possibilité d'accomplir le renversement des valeurs que suppose toute sélection de type *Cultur*: au sein même de la religion, institution principale de la civilisation, César Borgia nous permet d'illustrer la possibilité de la victoire du type aristocratique et du même coup la possibilité de comprendre une des façon qui rend possible la résolution de la problématique que nous nous sommes proposés de suivre, c'est à dire la synthèse de la culture et de la civilisation :

Attaquer à l'endroit le plus sensible, au siège même de la chrétienté, y placer sur le trône les valeurs *aristocratiques*, je veux dire les faire pénétrer *au cœur* des instincts, des besoins et des désirs élémentaires de ceux qui occupaient le trône. *César Borgia, pape...* Me comprend-on ? Eh bien, c'est *cela* qui aurait été la victoire que *je* suis aujourd'hui seul à réclamer : c'était le christianisme aboli²⁸⁵ !

Il ne faut pas se laisser tromper par le style polémique omniprésent dans le texte nietzschéen et que le lecteur éclairé a pris l'habitude de lire avec la lenteur et la délicatesse imposés par la méthode philologique, que l'auteur lui-même appelle de ses vœux (« apprenez à bien me lire ! »²⁸⁶). Dans la stricte continuité du texte du *Gai savoir*, s'il s'agit d'abolir le

²⁸³ *Le gai savoir*, § 358.

²⁸⁴ « L'injustice n'est jamais dans l'inégalité des droits, elle est dans la prétention à des droits "égaux" » *L'antéchrist*, § 57. Voir sur ce point la remarquable étude de Yves Ledure, "Nietzsche et l'égalité des droits, de l'usage juridique d'un concept religieux chrétien" *Archives de Philosophie*, vol. 56, no. 2, 1993, pp. 251–65.

²⁸⁵ *L'antéchrist*, § 61.

²⁸⁶ *Aurore*, Avant-propos, § 6.

christianisme, il ne faut pas tant vouloir une disparition pure et simple de celui-ci – ce qui serait le contraire d’une résolution du problème et un versement dans une espèce de nihilisme radicalement destructeur –, mais il faut encore une fois tenter de se conformer à la méthodologie du *versuch* et comprendre le sens de la nécessité historique que Nietzsche a essayé de déceler depuis le départ dans l’évolution historique des civilisations. En conformité avec la théorie de la hiérarchie, la synthèse des instruments de la *Cultur* et de la *Civilisation* devrait donc prendre en compte la nécessité de la transition du christianisme ancien vers un nouveau bouddhisme. De manière voulue cette fois-ci, l’Église continue à être ce qu’elle est devenue par hasard, une institution de domination, mais purgée de son élément morbide, le philosophe masqué sous la figure du prêtre ascétique, historiquement forcé de par son origine à se travestir derrière l’idéal ascétique défini par les analyses de la *Généalogie de la morale*. Ainsi, ce que la préfiguration du surhumain que constitue le type illustré par l’exemple historique de « César Borgia pape » représente, c’est donc le type aristocratique synthétique lui-même : ce type relativement « surhumain » d’homme doit se placer au sommet d’une institution essentielle de la civilisation, la religion, gouverner le nouveau monde démocratique, tout en assurant par son exemple même et par son individualité la continuité de la sélection d’un type d’homme aristocratique. Mais le type de l’homme aristocratique surélevé, pour ainsi dire, dont la volonté de puissance est caractérisée par des instincts forts et maîtrisés, ayant dépassé l’ancien type sacerdotal, est en même temps radicalement opposé au type nouveau du « dernier homme »²⁸⁷.

²⁸⁷ Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue.

Conclusion

Notre « ruminantion » des textes de Nietzsche, la littérature secondaire, et surtout les canoniques analyses de Patrick Wotling dans son *Nietzsche et le problème de la civilisation* nous ont amené à orienter spécifiquement une relecture d'ensemble de l'œuvre de cet auteur dans le sens du problème des instruments de culture. Une lecture d'une œuvre en particulier, le premier tome d'*Humain trop humain*²⁸⁸ a été décisive dans la fixation de l'interrogation que nous nous sommes proposée de mener pour ce mémoire de recherche. Nietzsche y présente le problème de la possibilité de sa philosophie elle-même, la première condition de réalisation du *Verusch* étant la résolution du problème de la hiérarchie, sans quoi il ne serait pas possible de trouver une direction pour les instruments de culture. Dès le texte sur *l'avenir de nos établissements l'enseignement*, Nietzsche se demande si le philosophe peut être plus qu'une « comète » et agir en législateur. Mais la préface d'*Humain trop humain* nous a à ce moment-là particulièrement touché parce qu'elle dresse une histoire presque autobiographique de la genèse et du devenir de la figure centrale de l'« esprit libre ». Avant d'avoir eu entre les mains l'hypothèse de lecture qu'impose la théorie de la sélection, nous ne mesurons pas toute l'importance des enjeux présentés dans cette préface pour la compréhension du cheminement et de l'élaboration de l'expérience de pensée de Nietzsche. Notre vision de l'ensemble de l'œuvre pris dès lors un éclairage nouveau et, forts de cette perspective à laquelle nous tenions comme à un fil directeur, certains qu'elle nous mènerait à une compréhension à la fois originale et plus juste des textes nietzschéen, nous nous sommes lancés dans une relecture complète des ouvrages principaux, ainsi que des fragments posthumes. Le problème central

²⁸⁸ Plus spécifiquement la préface d'*Humain trop humain*.

ayant ainsi été trouvé, à partir de la décisive redécouverte de cette préface, et ayant été identifié comme le problème propre de l'esprit libre, c'est à dire le problème de la hiérarchie, tel qu'explicitement désigné par Nietzsche, il nous fallait ensuite nous demander comment le traitement de cette question pouvait innover l'ensemble de notre relecture pour s'accorder au mieux aux exigences que nous avons précédemment mis au jour à partir de nos connaissances précédentes. En effet, l'interrogation directrice que nous avons d'abord comprise à partir de nos recherches fondamentales sur la formation de l'hypothèse de la volonté de puissance et ensuite par rapport à la méthodologie du *Versuch* ensemble à la méthode généalogique et métaphorique de la composition du texte de Nietzsche devait enfin trouver une orientation satisfaisante, quant au problème de la hiérarchie, lorsque nous nous sommes imposé de l'articuler au problème de la culture, et plus spécifiquement à la théorie des instruments de culture. La problématique qui a dès lors orienté la relecture de l'œuvre nietzschéenne, que nous nous sommes proposés de faire à partir du problème de la hiérarchie, nous l'avons déduite d'une hypothèse de départ : à la distinction capitale établie dans la hiérarchie des valeurs, et que nous connaissions déjà de nos premières études sur la *Généalogie de la morale* doit correspondre une distinction équivalente dans l'ordre du *Versuch*. Autrement dit, il fallait alors suivre la piste suivante : tâcher, en partant des acquis fondamentaux que les analyses préliminaires du problème de la hiérarchie nous ont imposé de réaliser, de trouver une correspondance entre la distinction axiologique centrale et les instruments de culture. En dirigeant nos lectures en ce sens, nous avons pu ainsi non seulement reconstituer, en fonction de cette nouvelle perspective, la tentative de réponse au problème de la hiérarchie que Nietzsche a lui-même présentée, mais ensuite déterminer des éléments généraux pour les instruments de culture, auxquels a pu répondre une esquisse des principaux types d'instruments de culture.

Comment concilier deux types opposés de hiérarchies de valeurs, auxquelles nous faisons correspondre deux types opposés d'instrument de culture, instruments de la *Civilisation* d'une part et instruments de la *Cultur* d'autre part ? Au fur et à mesure de nos recherches, la solution nous est alors apparue, à partir d'une lecture rigoureusement fidèle à la méthode historique nietzschéenne et à l'hypothèse issue du moment décisif de la redécouverte d'*Humain trop humain* : il faut concevoir le *Versuch* nietzschéen conformément à la nécessité qui dirige la pensée de la civilisation, autrement dit, ne pas négativement surimposer au projet des instruments de culture une orientation absolument anti-nihiliste. La perspective offerte par la théorie des instruments de culture ainsi accordée avec la question de l'esprit libre s'est ainsi révélée être un fertile outil de recherche pour l'interprétation de la cohérence de l'ensemble des

textes nietzschéens. Nous comprenons enfin maintenant la solidarité de tous les sous-problèmes ; la signification pratique, c'est à dire la dépendance de toutes les critiques, quant à la modernité, à la religion, à la morale, à l'art, à la politique, à une praxéologie culturelle plus globale nous apparaît pleinement à la lumière de toutes les recherches accomplies grâce à l'orientation de notre problématique générale. La solution à la problématique de la synthèse des instruments de culture, c'est à dire de la synthèse des axiologies divergentes au sein du *Versuch*, axiologies qui tendent fondamentalement à se supprimer l'une l'autre, la hiérarchie de la *Civilisation* ayant pour instinct essentiel de combattre les valeurs principales de la hiérarchie de *Cultur*, apparaît clairement à nos yeux : il s'agit de maintenir vivante la possibilité de réaliser le type aristocratique, qui, s'il donne son sens à la civilisation tout entière, a besoin en même temps d'elle comme nécessaire condition de possibilité. C'est là que nous avons peut être trouvé une certaine originalité à apporter à notre démarche : la synthèse de la *Civilisation* et de la *Cultur* prend en compte une donnée qui a nos yeux ne l'a pas été auparavant, ou tout du moins sur laquelle on n'a pas insisté de la manière dont son importance pour la réflexion l'exige. Le processus de la civilisation est nécessaire : processus de corruption, selon l'appellation de l'époque encore en vigueur à l'époque d'*Humain trop humain*, ou, selon des dénominations plus récurrentes mais plus tardives, processus nihiliste, participant de la décadence et de la maladie. Nous sommes donc amenés à nous rendre compte que nous avons compris de façon plus nuancée les implications de la métaphore médicale, et à prendre avec des pincettes ce que nous pensions devoir être la direction de l'interprétation des textes nietzschéens, à savoir la thérapie culturelle. Cette conception qui fait du nihilisme et de la décadence un négatif absolu qui doit être guéri au profit d'une culture supérieure et en meilleur santé manque de subtilité à nos yeux, maintenant que nous avons achevé nos recherches, puisque nous nous sommes permis de mener à bien ce travail en considérant que la *Civilisation* est tout aussi nécessaire à la culture que la culture est nécessaire à la *Civilisation*. Imprégnés par la certitude que nous a sans cesse apportée dans nos (re)lectures l'omniprésente arrière-pensée issue d'un texte canonique, *L'État chez les grecs*, selon laquelle la civilisation sert d'indispensable base à la fondation d'un État qui n'a d'autre but que de permettre l'« existence Olympienne »²⁸⁹ qui lui donne son sens, nous avons ainsi tenter de reconstituer les éléments généraux des instruments de culture, en fonction de la formation et de la conservation de la *civilisation* d'une part et de la création d'une *Cultur* de l'autre, suivant deux orientations hiérarchiques opposées. La question de leur « synthèse »

²⁸⁹ *L'État chez les grecs*.

nous apparaît maintenant clairement à partir des exemples historiques essentiels de Napoléon surtout, mais aussi de César Borgia, que nous avons analysés pour la typologie des instruments de cultures principaux de la « politique » et de la religion. Une remarquable interdépendance entre les instruments de culture nous apparaît en outre à la faveur des solutions apportées par notre esquisse de typologie : les instruments politiques, moraux et religieux sont interconnectés et d'indispensables liens de subsidiarité réciproque nous sont ainsi révélés. Bien que cette typologie n'a été que partiellement développée pour le présent travail, les recherches qu'elle a exigées nous a cependant donné l'assurance que nous avons désormais non seulement découvert les conditions et construit les bases, mais rassemblé suffisamment de matériel pour porter plus avant nos recherches et élever un édifice plus grand en poursuivant dans le même sens l'approfondissement de la résolution de la problématique de la synthèse de la *Civilisation* et de la culture. En effet, les normes de quantité imposées pour un travail de recherche de mémoire nous ont obligé à limiter le développement de la typologie et de nombreuses découvertes effectuées sur les textes nietzschéen sont pour nous encore mobilisables. Il existe un immense capitale de textes extrêmement riches et peu ou pas commentés qui portent par exemple sur les instruments de cultures scientifiques, artistiques, philosophiques, qui pourront servir à la conception d'une typologie plus exhaustive des instruments de culture, à laquelle devront se greffer les outils fondamentaux que constituent la question des régimes alimentaires, la météorologie, mais aussi la question essentielle, pour la sélection, des lois pénales... Le type de l'historien Thucydide par exemple, type de l'aristocrate grecque, permettra à nos recherches de se déployer dans la voie spécifique des instruments de culture et de confirmer également la fertilité de l'orientation offerte par le problème de la hiérarchie.

Le problème de la hiérarchie nous apparaît enfin maintenant comme étant vraiment celui qui innerve une œuvre essentielle pour nous, une œuvre que nous considérons comme le midi, le zénith, l'acmé de l'œuvre nietzschéenne, *Ainsi parlait Zarathoustra*. L'acquis inappréciable de ce travail est donc surtout d'avoir révélé à notre conscience l'importance du problème qui dirige presque inconsciemment, pour ainsi dire, toute l'œuvre Nietzschéenne, au-delà du *Versuch*, au-delà des instruments de culture et du problème de la hiérarchie. Une profonde interrogation porte en effet sur l'acteur au centre de la refondation du projet de la philosophie. « Le philosophe est-il possible ? » demande la *Généalogie de la morale* au moment d'étudier les conditions sous lesquelles le philosophe a jusqu'aujourd'hui vécu, conditions qui se sont révélées être les mêmes que celles assurant la possibilité du garant de la civilisation, le prêtre ascétique. Comment le philosophe de l'avenir, philosophe perspectiviste,

responsable du futur de l'humanité, c'est à dire de la création du type aristocratique et du maintien du concept même de valeur, autrement dit de l'élévation du type d'homme, peut-il agir au sein même de la civilisation, dont le type de sélection doit le considérer comme son ennemi ? Des esquisses de réponses ont été suggérées, notamment quant à l' « apparence de la justice » grecque à propos de Napoléon, ou quant au « masque de la médiocrité » découvert dans *Humain trop humain* et ont eu pour intérêt de révéler toute la difficulté et la subtilité de la conception d'une nouvelle praxis culturel. Tout *Ainsi parlait Zarathoustra* nous apparaît maintenant de manière nouvelle : le début du prologue nous rappelle désormais la préface d'*Humain trop humain* elle-même, c'est à dire l'histoire de l' « esprit libre » :

Lorsque Zarathoustra eut atteint sa trentième année, il quitta sa patrie et le lac de sa patrie et s'en alla dans la montagne. Là il jouit de son esprit et de sa solitude et ne s'en lassa point durant dix années²⁹⁰.

De même, l'esprit libre aspire à agir sur l'humanité, mais lourde est son erreur des début, lorsqu'il n'a pas encore pris toute la mesure du problème de la hiérarchie et qu'il n'a pas encore saisi la distinction capitale entre la sélection qu'effectue la *civilisation*, dont il doit se détourner, et la *Cultur*. Cette erreur qui sonne comme le glas de la rechute, de la maladie et du retour à la solitude, est en même temps celle qui permet la guérison, la convalescence dont Nietzsche esprit libre rend compte au moment du passage de la période d'*Humain trop humain* et d'*Aurore* à celle du *Gai savoir*. L'esprit libre commet ainsi l'erreur de parler de l'homme de la *Cultur* aux hommes de la *Civilisation*, il discourt de la nécessité du « surhumain » devant le « peuple ». C'est alors qu'au plus profond de la solitude, à partir de l'extrême gravité de son erreur, Zarathoustra le danseur touche le fond de l'abîme et devient léger ; il comprend qu'il doit former une aristocratie – l'esprit libre comprend qu'il doit réunir désormais les conditions pour rendre possibles les philosophes de l'avenir, sur lesquels *Par-delà bien et mal* insistera tant :

Puis il se leva à la hâte, comme un matelot qui tout à coup voit la terre, et il poussa un cri d'allégresse : car il avait découvert une vérité nouvelle. Et il parla à son cœur et il lui dit :

Mes yeux se sont ouverts : J'ai besoin de compagnons, de compagnons vivants [...]

Je ne dois être ni berger, ni fossoyeur. Jamais plus je ne parlerai au peuple ; pour la dernière fois j'ai parlé à un mort.

²⁹⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue.

Je veux me joindre aux créateurs, à ceux qui moissonnent et chôment : je leur montrerai l'arc-en-ciel et tous les échelons qui mènent au Surhumain²⁹¹.

Comment le philosophe peut-il malgré tout continuer à vivre au sein de la civilisation, autrement dit, comment le philosophe, qui ne veut plus revêtir le masque de l'ascétisme, peut-il réaliser la tâche de l'esprit libre et mettre en places les instruments de culture voulus ? Sans avoir à se faire ermite, comment le philosophe peut-il former cette aristocratie de l'avenir et mettre en place les conditions qui permettront la venue de créateurs et l'instauration de valeurs nouvelles ? C'est encore *Zarathoustra* qui nous apporte la réponse la plus poétique, réponse qui rejoint les déterminations de la méthodologie du *Versuch*, c'est à dire la métaphore du voyageur :

Je suis dégoûté de cette grande ville moi aussi ; il n'y a pas que ce fou qui me dégoûte.
Tant ici que là il n'y a rien à améliorer, rien à rendre pire !

Malheur à cette grande ville ! — Je voudrais voir déjà la colonne de feu qui l'incendiera !

Car il faut que de telles colonnes de feu précèdent le grand midi. Mais ceci a son temps et sa propre destinée.—

Je te donne cependant cet enseignement en guise d'adieu, à toi fou : lorsqu'on ne peut plus aimer, il faut — *passer* ! —

Ainsi parlait Zarathoustra et il passa devant le fou et devant la grande ville²⁹².

Ce texte nous permet de conclure poétiquement ce travail et d'insister sur l'importance des références métaphoriques de Nietzsche : « la colonne de feu » est une référence biblique, symbole durant l'exode de l'éclairage divin qui, pendant la nuit, guide ceux qui doivent « continuer à marcher jour et nuit »²⁹³. Ainsi les esprits libres sont-ils des colonnes de feu qui doivent réaliser l'*amor fati* et éclairer le chemin pour les futurs maîtres de la terre, la caste des souverains qui sont le grand midi et la destinée de l'humanité – les enfants de Zarathoustra :

Je n'aime donc plus que le *pays de mes enfants*, la terre inconnue parmi les mers lointaines : c'est elle que ma voile doit chercher sans cesse.

²⁹¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue.

²⁹² *Ainsi parlait Zarathoustra*, « En passant ».

²⁹³ *Exode*, 13 : 21.

Je veux me racheter auprès de mes enfants d'avoir été le fils de mes pères : je veux racheter de tout l'avenir — *ce présent !* —²⁹⁴

Les textes de Nietzsche sont en grande majorité cités d'après la traduction de l'édition de référence établie par G. Colli et M. Montinari : Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1969-1997.

Bibliographie

Biographies

- ASTOR Dorian, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 2011.
- ANDLER Charles, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Paris, Gallimard NRF, 1920-1931 :
1) *Les précurseurs de Nietzsche* [1920] ; 2) *La jeunesse de Nietzsche* [1921] ; 3) *Le pessimisme esthétique de Nietzsche* [1921] ; 4) *La maturité de Nietzsche* [1928] ; 5) *Nietzsche et le transformisme intellectualiste* [1934] ; 6) *La dernière philosophie de Nietzsche* [1931].
- CRESSON A., *Nietzsche : sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris, PUF, 1947.
- D'IORIO Paolo, *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, Paris, Cnrs, 2015.
- JANZ Curt Paul, *Nietzsche. Biographie*, 3 tomes, Paris, Gallimard, NRF, 1984.

²⁹⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Du pays de la civilisation ». Cet œuvre se clôt sur la venue de ses enfants, au moment où le « grand midi » doit se lever : « Eh bien ! Le lion est venu, mes enfants sont proches, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue : —Voici *mon* aube matinale, *ma* journée commence, *lève-toi donc, lève-toi, ô grand midi !* » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le signe »).

- MAURIES, *Nietzsche à Nice*, Paris, Gallimard, NRF, 2009.
- OVERBECK Franz, *Souvenirs sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, NRF, 1984.

Sur la philosophie de Nietzsche en général :

- ASSAAD François « Nietzsche et ses interprètes : le jeu des formes en philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, octobre-décembre 1969.
- BARONI Christophe, *Nietzsche éducateur : de l'homme au surhomme*, Buchet-Chastel, 1962.
- BIRAULT Henri, « Sur un texte de Nietzsche : en quoi nous aussi, nous sommes encore pieux », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1962.
- BLONDEL Eric, *Nietzsche, le corps et la culture*, L'Harmattan, 2006 ; « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie » in *Nietzsche aujourd'hui ?* Paris, 10/18, 1973.
- BOUTANG Pierre, « La grande politique de Nietzsche », in *Aspects de la France*, mars 1951.
- BOUDOT, *L'ontologie de Nietzsche*, PUF, 1971 ; *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, Aubier-Montaigne, 1970, *La momie et le musicien, Nietzsche*, Théia, 1981 ; *Nietzsche en miettes*.
- BOUTANG, « La grande politique de Nietzsche », in *Aspects de la France*, mars 1951.
- CARROUGES Michel, *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1948.
- CHESTOV, *La philosophie de la tragédie*, Le Bruit du Temps, 2019.
- CHASSARD, *Nietzsche, fatalisme et histoire*, Copernic, 1977.
- COLLI Giorgio, *Après Nietzsche*, Editions de l'Eclat, 2015 ; *Ecrits sur Nietzsche*, Editions de l'Eclat, 2017.
- CONCHE Marcel, *Nietzsche et le bouddhisme*, Encre marine, 1997.
- CREPON Marc « Nietzsche, l'Art et la Politique de l'avenir », in *Lectures de Nietzsche, op.cit.*
- D'IORIO Paulo, *Nietzsche et l'Europe*, Maison des Sciences de l'Homme, 2005 ; *Philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Chose humaines, trop humaines*, Rue d'Ulm, 2005.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962 ; *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

- DENAT Céline, *Histoire et interprétation du corps dans la philosophie de Nietzsche*, : la recherche d'un « fil conducteur » du texte de Nietzsche, thèse de doctorat, Université Reims Champagne-Ardenne, 2006.
- DERRIDA, *Eperons, sur le style de Nietzsche*, Flammarion, 1978.
- DIET, *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, CERF, 1972.
- DIXSAUT, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Fayard, 2015.
- FINK, *La philosophie de Nietzsche*, Editions de minuit, 1965.
- FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » in *Lecture de Nietzsche*, PUF, 1971.
- GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966 ; *Nietzsche, Vie et vérité*, Paris, PUF, 1971.
- HAAR Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993 ; *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF 1998.
- HEIDEGGER, *Nietzsche* (2 tomes), NRF, 1971 ; *Interprétation de la seconde considération inactuelle de Nietzsche*, NRF, 1958.
- JASPERS Karl, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, NRF, 1978.
- KAUFMANN Walter, *Nietzsche, Philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, 1974.
- KESSLER, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, 1999 ; « Nietzsche et la métaphysique », in *Revue internationale de philosophie*, I, 2000 ; « L'art a plus de valeur que la vérité », in *Magazine littéraire*, 383, 2000 ; « Nietzsche ou la relève métaphysique : langage et traduction philosophique » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005/4 (Tome 130), pp. 503 à 521
- KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972. ; *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, 1986.
- KREMER-MARIETTI, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*, Lettres modernes, 1957 ; *Nietzsche et la rhétorique*, l'Harmattan, 2007.
- KRULIC Brigitte, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique » in *Archives de philosophie*, 2001/2 (Tome 64), pp. 301 à 321.
- LANG « Le pessimisme romantique et le pessimisme des Hellènes selon Nietzsche », in *Le romantisme et la Grèce. Actes du 4^{ème} colloque de la Villa Kérylos*, 1993, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, pp. 62 à 65.
- LE RIDER, *Nietzsche en France*, Paris, PUF, 1999.

- MARTON Scarlett, « Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création », PUF, *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/2, n°74, pp. 225 à 245.
- MONTEBELLO, *Nietzsche : la volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001 ; *Vie et maladie chez Nietzsche ; Nietzsche. Fidélité à la terre*, CNRS, 2019. ; « Vie et être chez Nietzsche », in *Kairos, Revue de philosophie de l'Université de Toulouse – Le Mirail*, 1999, n° 13.
- MONTINARI Mazzino, *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris, L'Eclat, 1996 ; Friedrich Nietzsche, Paris, PUF, 2001.
- MERKER Anne, « Nietzsche et les Grecs », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Presse universitaire de Strasbourg, 2016.
- MÜLLER-LAUTER Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1985.
- QUINOT Armand, *Les pages mystiques de Nietzsche*, Paris, Forcalquier, 1954 ; « La connaissance intuitive pour Nietzsche », in *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, novembre 1961 ; *Nietzsche, philosophe de la valeur*, Société française d'étude Nietzschéennes, 1956 (n° 14).
- REBOUL Olivier, *Nietzsche critique de Kant*, Paris, PUF, 1974.
- ROOS Richard, « Nietzsche et Epicure : l'idylle héroïque », *Lectures de Nietzsche*, Librairie générale de France, 2000 p. 313 ; « Règles pour une lecture philologique de Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, Union Générale d'Édition, Paris, 1973, pp. 283 à 319.
- ROSSET Clément, *La force majeure*, Paris, Édition de Minuit, 1983.
- SALANSKIS Emmanuel, *Pourquoi une généalogie de la morale ? Le projet de Nietzsche, ses sources et son horizon*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2023.
- STANGUENNEC, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Septentrion, 2005.
- STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair*, Dionysos, Ariane, le Christ, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2005.
- THIBON, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Paris, Lardanchet, 1948.
- VALADIER Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Le Cerf, 1974 ; *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brower, 1975.
- VIOULAC, « La réduction pathologique. Le statut philosophique de l'expérience de la maladie dans la pensée de Nietzsche », in *Laval théologique et philosophique* (Volume 67), n°2, 2011, pp. 281 à 307.

- WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995 ; *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999 ; *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion, 2008 ; *Lectures de Nietzsche*, (direction), Librairie générale française, 2000 ; « “Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure”, ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche », in *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, 2010/1, n° 65, pp. 109 à 123.