

**T.C.  
UNIVERSITE GALATASARAY  
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES  
DEPARTMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE POLITIQUE CHEZ NIETZSCHE COMME FORME  
ESTHETIQUE DE L'ETRE ENSEMBLE**

**Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"**

**Senem YÜKSEL**

**Directeurs de recherche:  
Prof. Dr. Melih BAŞARAN,  
Prof. Dr. Cemal Bali AKAL**

**Février 2006**

## **REMERCIEMENT**

Je voudrais remercier tout d'abord mes directeurs de thèse Prof. Dr. Melih Başaran et Prof. Dr. Cemal Bali Akal qui rendirent possible cette étude, ainsi que les autres professeurs du département qui m'aidèrent à approfondir ma connaissance philosophique, et plus particulièrement, Prof. Dr. Kenan Gürsoy qui ne cessa de me témoigner bienveillance et intérêt au cours de mon travail. En outre, je tiens à exprimer toute ma gratitude envers Madame Huguette Meunier-Chuvin qui eut la gentillesse de prendre en charge la correction du français sans quoi l'impression de cette thèse n'aurait pas été possible. En dernier lieu, je voudrais témoigner ma profonde reconnaissance envers les membres de ma famille qui m'ont apporté à la fois leur soutien moral et matériel durant toute la réalisation de ce travail.

## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION .....	1
 <b>PREMIERE PARTIE</b>	
<b>LE POLITIQUE TRAGIQUE.....</b>	<b>7</b>
Chapitre I- La tragédie en tant que dualité de Dionysos et Apollon.....	8
Chapitre II- La justification esthétique du monde par la tragédie.....	13
Section I- Justification apollinienne.....	14
Section II- Justification dionysiaque.....	15
Chapitre III- La conception tragique du monde.....	17
Section I- Pessimisme de la force .....	17
Section II- Affirmation totale de la multiplicité.....	20
Chapitre IV- Arrière plan politique de la tragédie.....	23
Section I- Elément apollinien et élément dionysiaque comme types politiques.....	25
Section II- Les manières de justification tragique et morale.....	27
Sous - Section I – Théodicée moralisante .....	28
Sous - Section II – Algodicée dionysiaque .....	28
 <b>DEUXIEME PARTIE</b>	
<b>LES ANTIQUES ET LES MODERNES .....</b>	<b>31</b>
Chapitre I – Une rupture dans l’antiquité: La mort de la tragédie .....	32
Chapitre II – Les Types de civilisation .....	34
Section I – La civilisation tragique .....	34
Section II – La civilisation socratique.....	35
Section III – La civilisation artistique.....	35
Chapitre III – L’Etat Grec .....	37

**TROISIEME PARTIE**

<b>LE POLITIQUE MODERNE.....</b>	<b>45</b>
Chapitre I – Les critiques contre le politique moderne.....	46
Section I – Arrière plan culturel de la modernité politique.....	47
Sous – Section I – La considération du sujet.....	47
Sous – Section II – La dialectique.....	52
Sous – Section III – La considération d’histoire.....	55
Section II – Les idées sur le politique actuel.....	64
Section III – Les critiques contre l’Etat moderne.....	69
Section IV – Les critiques contre la démocratie.....	75
Sous – Section I – L’Egalité.....	75
Sous – Section II – Le problème de liberté.....	77
Sous – Section III – Le problème de classes.....	82
Chapitre II – Le Problème du nihilisme dans le politique moderne.....	87
Section I – Le sens du nihilisme.....	87
Sous – Section I – La Décadence.....	90
Sous – Section II – Les étapes du nihilisme.....	92
Section II – La mort de Dieu.....	94
Section III – La relation entre le nihilisme et le mouvement démocratique.....	99
Chapitre III – Le dépassement du nihilisme par l’esthétique et le grand politique.....	103
Section I – Généralisation de l’esthétique.....	103
Section II – Dépassement du nihilisme par l’esthétique.....	111
Section III – Grand politique.....	115
CONCLUSION.....	123
BIBLIOGRAPHIE.....	127

## INTRODUCTION

Dans notre thèse intitulée « *Le Politique Chez Nietzsche Comme Forme Esthétique de l'Être Ensemble* », nous avons traité les idées de Nietzsche sur le politique. Ce faisant, nous avons élaboré le concept du politique dans sa relation avec la notion de « *tragique* ». Parce que la culture des anciens Grecs, leur art de la *tragédie* et leur conception tragique du monde sont très importants pour la pensée de Nietzsche surtout en ce qu'ils ont inspiré ses idées sur le politique. Nietzsche n'est pas un philosophe politique, il n'a pas proposé un système, une idéologie ou un projet politique. Mais il a beaucoup écrit et pensé en cette matière. Autrement dit, le politique fut toujours une chose secondaire ou une chose simplement méprisée par Nietzsche. Cette manière de penser est le résultat de ses critiques détaillées à l'égard du politique sur lesquelles nous nous pencherons dans la mesure où les limites de cette thèse nous permettent de les exposer. On peut dire que le souci essentiel de Nietzsche fut de traiter les problèmes culturels et moraux. Le politique reste secondaire et digne d'être examiné seulement dans la mesure où il est un élément de la culture.

Comme nous l'avons indiqué, nous avons choisi les notions de « *tragédie* » ou « *tragique* » comme concepts centraux de notre thèse en présentant les idées politiques de Nietzsche. Parce que, nous l'expliquer plus en détail dans les chapitres suivants, l'esthétique occupe une place privilégiée dans la philosophie nietzschéenne, même dans ses idées politiques. D'une part, Nietzsche pense que, la force esthétique est une force originelle chez l'homme en tant que manifestation essentielle de la Volonté de Puissance au moyen de laquelle l'homme fut le créateur de tous les concepts, toutes les structures politiques et morales et tout le monde fictif dans lequel il vit. C'est pourquoi, la force artistique est une chose originelle aussi pour la création de structures politiques. Pour Nietzsche, la culture et le politique grecs respectent bien ce fondement fictif tandis que dans la modernité l'homme a rompu

ses liens avec lui-même et avec ce fondement même. C'est cette situation qui est la raison de son aliénation – Nietzsche dirait de sa décadence- dans la culture moderne.

D'autre part, le concept du « tragique » est très important en raison de ce que Nietzsche nomme « *la considération tragique du monde* ». La thèse essentielle de Nietzsche qui traverse entièrement toute sa philosophie s'appuie sur la pensée de l'esthétisation de l'existence et sa justification tragique. Selon cette thèse, c'est seulement l'art qui serait capable de justifier l'existence. Nietzsche prononce cette idée clairement comme cela : « *L'existence et le monde, peuvent être justifiés seulement en tant que phénomène esthétique.* »<sup>1</sup> L'existence n'a aucun sens et aucune valeur en soi, c'est pourquoi il faut lui en attribuer. Ce n'est possible qu'au moyen de l'art. Tandis que la morale calomnie, dévalorise la vie, l'art nous permet de la sublimer en l'esthétisant. Les anciens Grecs ont produit l'art de la tragédie pour justifier l'existence. Mais notons que la tragédie n'est pas seulement un art, mais encore –pour Nietzsche- une façon de considérer l'existence. Ils connaissaient et éprouvaient toute l'absurdité et toute la terreur de l'existence. Parce qu'ils ont su accepter cette absurdité et cette terreur originelles, ils ont inventé l'art pour expérimenter la vie en tant que phénomène esthétique. La tragédie fournit à l'homme une consolation en l'assurant que la vie est, en effet, si forte et si agréable qu'on ne peut pas être anéanti malgré tout l'éphémère des apparences. Car l'art n'est pas seulement imitation de la réalité naturelle comme le pensait Platon, mais elle est l'unique moyen de justifier cette réalité. Nietzsche écrit ceci : « L'art est un supplément métaphysique de cette réalité, placé à côté d'elle afin de la surmonter. »<sup>2</sup> De ce point de vue, la tragédie n'était pas seulement une branche d'art pour les Grecs, elle était une consolation métaphysique de l'existence. Pour le sujet de notre thèse, « le tragique » signifie *une typologie* ou une manière de penser qui est opposée au type optimiste théorique. Cette manière de penser représente *un type de force* qui a un rôle fondamental dans la création des valeurs religieuses, morales, et même politiques. Pour Nietzsche, le politique courant repose sur l'idéologie de ce type « optimiste théorique » et c'est l'opposé de ce qu'on appelle « le type pessimiste tragique ». Car la manière de considération d'existence de ces deux types est totalement opposée et cette opposition se manifeste dans le domaine politico culturel aussi. Nous allons expliquer tout ceci d'une manière plus détaillée dans notre thèse.

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 138

Mais pour le moment, nous voudrions faire quelques remarques générales sur le sujet traité, sur la méthode suivie, et sur les principaux auteurs auxquels nous nous sommes référé.

Notre thèse contient trois parties principales : « Le Politique Tragique », « Les Antiques et Les Modernes » et « Le Politique Moderne ». Dans la première partie, nous avons essayé de traiter comment Nietzsche conçoit le concept du politique des anciens Grecs dans sa relation avec leur notion d'art et de morale. Ce faisant, nous avons mis au centre de notre étude la notion de « tragédie » puisque nous avons jugé que cette notion peut constituer le fil conducteur de la considération morale et politique de Nietzsche. La philosophie et la culture grecques sont certes très importantes pour la philosophie de Nietzsche et ses idées sur le politique se nourrissent constamment de la culture grecque telle qu'il l'interprète. Nous n'avons pas voulu montrer que la structure politique proposée par Nietzsche se modèle sur la structure politique des Grecs, mais nous argumentons que la culture grecque –y compris le politique- a beaucoup influencé ses idées au sujet du politique, notamment sa critique du politique moderne. D'autre part la structure politique des Grecs n'est pas un simple modèle à imiter pour Nietzsche parce que son projet et ce qu'il a imaginé pour l'Europe diffère sur plusieurs points de la structure politique des Grecs. Car, comme on le sait, l'unité constitutive du politique grec fut les cités tandis que Nietzsche favorise politiquement une Europe unie. Il favorise « contre le petit politique des États » *le Grand Politique* d'Europe unifiée. Mais d'un autre côté, les anciens Grecs ne cessent pas d'inspirer Nietzsche au sujet du politique. C'est que leur culture, leur art (la tragédie) tels que Nietzsche les considère, fut aussi leur conception de la morale. C'est pourquoi, dans la première partie de notre thèse, nous avons essayé d'élaborer cette considération de Nietzsche à l'égard de la culture grecque car nous croyons que celle-ci occupe une place dominante dans toute son œuvre et spécifiquement dans ses idées politiques. De ce point de vue, nous pensons que son premier livre, « *La Naissance de la Tragédie* » fut déterminant pour la totalité de sa pensée. C'est pourquoi nous avons pris ce livre et ceux qui en traitent –comme celui de Peter Sloterdijk, de Sarah Kofman, de Gilles Deleuze - comme références essentielles de cette première partie. Comme nous avons déjà précisé, en élaborant l'influence de la culture grecque sur Nietzsche, nous avons pris le concept de « *tragique* » comme la notion essentielle de notre traité. Parce que nous verrons

que l'esthétique est un élément fondamental dans la philosophie nietzschéenne et que Nietzsche a même construit sa pensée politique et sociale sur une considération esthétique. Parce que l'esthétique pour lui ne fut jamais une chose superficielle, mais elle comporte un sens beaucoup plus grave et profond. Dans toute notre thèse, nous avons en outre essayé d'expliquer cette place privilégiée de l'esthétique. De ce point de vue, nous avons argumenté que le concept de « tragique » fonde le centre de la conception politique et morale nietzschéenne.

Dans le premier chapitre de la deuxième partie de notre thèse, nous avons essayé de rendre manifestes les raisons de la corruption de la culture grecque et son aliénation vers la modernité selon Nietzsche. Nous l'avons traité sous le titre de « la Mort de la Tragédie ». Après quoi nous avons élaboré une typologie des civilisations en fonction de la compréhension tragique qu'elles s'approprient. Nietzsche critique la culture moderne pour justement ne pas avoir ce point de vue tragique. La raison de la décadence de la culture moderne et démocratique est le fait que celle-ci n'a pas de conception tragique du point de vue politique. En soulignant ces points, nous avons essayé en même temps de préciser les différences fondamentales entre la culture moderne et la culture tragique des antiques.

Après avoir précisé la raison de la décadence dans la modernité politique comme la rupture de la culture tragique et l'absence de la compréhension tragique du monde, dans la troisième partie, nous avons tenté d'expliquer plus en détail les critiques nietzschéennes contre le politique moderne. Dans cette partie, le premier chapitre essaie de réélaborer ses critiques contre le politique moderne. Nous avons essayé d'examiner l'arrière-plan culturel de la modernité politique en traitant « la considération du sujet », « la considération de la dialectique » et « la conception de l'histoire ». Après cela, nous avons traité les idées de Nietzsche sur le politique courant, particulièrement en examinant ses pensées sur les problèmes comme la démocratie, l'égalité et la liberté.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, nous avons souligné le processus de décadence de la culture moderne tel que Nietzsche le diagnostique comme « nihilisme » et « mort de Dieu ». De plus, nous avons essayé de montrer que le



mouvement démocratique s'avère l'un des résultats de cette corruption culturelle, du point de vue nietzschéen.

Comme l'esthétique a un sens très fort chez Nietzsche, il ne propose pas une idéologie politique comme alternative à cette situation de décadence. Pour lui, le politique a une place secondaire par rapport à la culture. Donc il donne la priorité à l'élément culturel et exige que la culture européenne se refonde esthétiquement afin que la décadence soit dépassée. Dans ce chapitre, nous avons expliqué l'idée de « *généralisation de l'esthétique* » et nous avons traité la manière par laquelle Nietzsche indique la voie de dépassement du nihilisme par l'esthétique. Finalement, nous avons examiné la notion du « *Grand Politique* » dans sa relation avec la considération esthétique et tragique du politique comme alternative proposée par Nietzsche à la décadence de la modernité politique.

En résumé, en ce qui concerne les problèmes touchant au passé et à l'avenir de la civilisation, nous pensons que Nietzsche fit des critiques et remarques très importantes surtout pour l'avenir du politique moderne. Les critiques de Nietzsche méritent d'être respectées parce que nous croyons qu'elles peuvent inspirer les nouvelles façons de penser et les nouvelles alternatives. Mais il faut faire attention d'une part, au fait que la critique de la démocratie pousse Nietzsche jusqu'à un refus total des valeurs démocratiques. Pour lui, la culture démocratique telle qu'elle s'est manifestée jusqu'à son époque est la négation de la culture tragique ; et d'autre part l'égalité signifie un nivellement. Mais, en faisant ces critiques, il ne propose pas clairement une alternative. Les discours dans lesquels il fait l'éloge des valeurs aristocratiques et l'héroïsme tragique contiennent une finesse et une beauté poétique mais restent dans le courant des romantiques en comparaison des réalités politiques. Il est vrai aussi que ces réalités ne l'intéressent pas véritablement, il veut les dépasser. D'un autre côté, sa considération du politique est une considération instrumentale. N'écrivant pas sur le problème de légitimité –et même, le refusant-, il construit le fondement sur la Volonté. Pour Nietzsche, même s'il ne s'agit pas d'une « Volonté grossière » –parce que c'est une Volonté artistique et esthétisée avant tout et c'est la volonté intellectuelle qui se sublime dans l'acte de philosopher-, nous pensons que c'est un point de vue ouvert aux malentendus et aux abus. La légitimité de la force et le fait qu'il néglige la considération des valeurs démocratiques

apparaissent aujourd'hui comme des problèmes encore difficiles à résoudre chez Nietzsche. Maintenant, nous essayerons d'expliquer ses pensées sur le politique dans leur relation avec ses idées sur l'esthétique. Nous tenterons de montrer comment ces deux éléments s'articulent d'une manière originale dans sa philosophie.

**PREMIERE PARTIE**

**LE POLITIQUE TRAGIQUE**

## Chapitre I: La Tragédie en tant que dualité de Dionysos et Apollon

Dans *la Naissance de la Tragédie*, Nietzsche forme une nouvelle conception du tragique. Il pose les deux divinités –Apollon et Dionysos- et leur relation à l'origine de la tragédie. Il traite cette relation d'une façon inédite, avec ses différents aspects : physiologique, psychologique, cosmologique, esthétique et politique. En tant que telles, ce ne sont pas seulement des divinités représentatives, mais elles manifestent encore les forces originelles de la nature et de l'être humain. La conception nouvelle du tragique comme relation et unité de ces forces, revêt un sens qui concerne le domaine culturel et même politique.

Au fond, ces forces sont originellement les forces esthétiques de la nature qui fonctionnent comme les pulsions constitutives de l'homme. Comme Nietzsche l'écrit, l'apollinien et son contraire, le dionysiaque, sont « *les forces artistiques qui jaillissent de la nature elle-même sans la médiation de l'artiste et par lesquelles la nature trouve à satisfaire primitivement et directement ses pulsions artistiques.* »<sup>3</sup> Nous reviendrons ensuite à l'idée de l'originalité de la force artistique chez Nietzsche, mais examinons maintenant cette relation entre Dionysos et Apollon pour mieux comprendre le sens du tragique.

Dans cette œuvre de jeunesse, Nietzsche, sous l'influence de Schopenhauer, pose la distinction de volonté et d'apparence, d'unité primitive et d'individuation. Il détermine deux sphères ontologiques complètement distinctes l'un de l'autre. C'est l'essence du monde qui est la sphère inaccessible dont le symbole mythologique est Dionysos. On ne peut qu'avoir des représentations de cette essence à partir du principe de plaisir et du principe de douleur. Apollon, le dieu de la lumière et des belles apparences, ne nous fournit que des représentations de cette essence au moyen du *principe d'individuation*. « *Apollon divinise le principe d'individuation, il*

---

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 32

*construit l'apparence de l'apparence, la belle apparence, le rêve ou l'image plastique. »*<sup>4</sup>

Mais il y a un monde plus fondamental qu'Apollon nous fait voir. À la différence d'Apollon, dieu de la lumière, des formes et des limites; Dionysos, dieu des ténèbres, du vin, et de l'ivresse, divinise un autre monde au-delà du monde visible. Apollon assure la possibilité de la visibilité à l'homme au moyen du *principe d'individuation* et de ses corrélats nécessaires, la mesure et les limites, tandis que Dionysos bouleverse toutes les limites en détruisant le principe d'individuation. Il mène l'homme à l'*Un originaire* en l'emmenant au-delà des apparences. Apollon divinise le plaisir esthétique qu'on prend de la contemplation des belles apparences; mais Dionysos fournit un plus haut plaisir auquel on atteint dans l'état d'ivresse. Dans l'état d'ivresse, il ne s'agit plus de limites de l'individuation, c'est *l'oubli de soi*, le dépouillement de soi, l'abolition de la subjectivité qui fonctionne comme moyen. La distinction des classes et des sexes disparaît aussi dans cet état. Dans une extase commune, on se rejoint dans l'essence de la nature. « *Sous le charme de Dionysos, non seulement le lien d'homme à homme vient à se renouer, mais la nature aliénée –hostile ou asservie- célèbre de nouveau sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme.* »<sup>5</sup> Ainsi apparaît un plaisir plus élevé que celui que les formes apolliniennes offrent. Tandis qu'Apollon est le dieu du monde des apparences, Dionysos représente l'Un originaire. Schopenhauer disait que le mal originaire est l'individuation. Dionysos anéantit ce mal en dépassant l'individuation. Il nous ramène à l'Un originaire.

Donc, cette dualité de Dionysos et Apollon est en effet un symbole d'une séparation ontologique. Nous avons déjà remarqué que Nietzsche pose deux sphères distinctes conformément à la philosophie de Schopenhauer. Ces sphères sont la Volonté et ses représentations, ou l'Un originaire et ses apparences. Alors que nous pouvons obtenir ces apparences par le principe d'individuation, l'Un originaire reste inaccessible. On peut pénétrer seulement le monde symbolique de celui-ci par une expérience immédiate dionysiaque et par ses corrélats qui sont la musique et la danse. Il y a une souffrance, une contradiction dans le cœur de l'existence qui est dérivée de cette séparation ontologique. La contradiction de la Volonté dérive d'être

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 13

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 31

dispersé dans l'espace, le temps et la causalité. Cette dispersion ontologique est symbolisée par le mythe de la lacération dionysiaque. Mais Apollon orne ce monde lacéré par ses belles apparences, il assure à l'individu de prendre un plaisir esthétique de ce monde, le sauvant ainsi de la souffrance, il «*rend la vie possible et digne d'être vécue* »<sup>6</sup>. Or, Dionysos résout la contradiction plus fondamentalement. Dans l'extase commune dionysiaque, on se rassemble dans l'Unité originarie. La résurrection de Dionysos qui a été lacéré par des Titans symbolise ceci.

Donc, nous pouvons constater que ces deux divinités résolvent la contradiction de l'existence différemment par leurs propres moyens. Deleuze écrit : «*Dionysos et Apollon ne s'opposent pas comme les termes d'une contradiction mais plutôt comme deux façons antithétiques de la résoudre : Apollon, médiatement, dans la contemplation de l'image plastique ; Dionysos, immédiatement, dans la reproduction, dans le symbole musical de la volonté.*»<sup>7</sup> Dans l'ivresse dionysiaque, par cette immédiateté, l'homme devient à la fois artiste et spectateur; ces distinctions disparaissent. Autrement parler, l'homme «*devient une œuvre d'art* ». L'homme se métamorphose en œuvre d'art ou bien la force artistique de la nature s'exprime immédiatement en lui.

« Dans le dithyrambe dionysiaque, l'homme est porté au plus haut degré de toutes ses facultés symboliques. Quelque chose de jamais ressenti s'efforce de s'extérioriser, -c'est l'abolition du voile de Maya, l'être-un comme génie de l'espèce ou même comme génie de la nature. C'est l'essence de la nature qui doit s'exprimer symboliquement. »<sup>8</sup>

Cet homme, qui est devenu l'œuvre d'art, pénètre dans l'univers symbolique de la volonté par la musique et la danse. L'homme est symboliquement transfiguré au cours de ce processus d'ivresse en même temps qu'il est lui-même transfiguré en un symbole de la volonté.

Une importante commentatrice contemporaine de Nietzsche, Sarah Kofman écrit ceci sur l'état d'ivresse : «*Dans cet état, l'artiste s'exprime dans l'unité avec le*

---

<sup>6</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 29

<sup>7</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp. 13

<sup>8</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 35

*tout; son « moi » symbolise la totalité. L'artiste devient métaphore du monde. Il est un médium reflétant l'être éternel.* »<sup>9</sup> L'artiste, en se métamorphosant lui-même, devient une métaphore de l'être éternel. La signification de la Mascarade Bachique réside là. S'exprimer métaphoriquement et se métamorphoser - deviennent alors la même chose.

C'est l'expression musicale qui exprime le mieux la Volonté. Nous avons remarqué qu'il y a des sphères ontologiques et leurs propres représentations symboliques. Parmi ces représentations, la langue et la logique restent toujours plus superficielles et hiérarchiquement inférieures à la musique dionysiaque.<sup>10</sup> La musique et la danse sont toujours plus propres à l'essence de l'Unité Originale ; celles-ci sont les corrélats de l'ivresse dionysiaque.

Mais nous devons concevoir cette musique dionysiaque en nous référant à l'idée d'une *musique originale*. Comme Kofman le remarque, cette musique est très différente de notre musique contemporaine. Elle ne s'appuie pas sur la spécialisation de l'oreille comme celle d'aujourd'hui mais elle implique tous les organes. Le rythme et la danse étaient ses corrélats essentiels. Nietzsche écrit ceci sur cette musique : « *Un nouveau monde symbolique est donc nécessaire, un symbolisme du corps tout entier, non pas seulement des lèvres, du visage, de la parole, mais de l'ensemble des gestes qui dans la danse agitent tous les membres rythmiquement.* »<sup>11</sup> L'idée de musique originale chez Nietzsche se réfère donc à une matérialité, à une corporéité aussi malgré tout le caractère idéaliste de cette oeuvre. C'est la musique qui est le plus propre à exprimer la réalité du monde, elle se trouve au-dessus de l'écriture et du langage.

La musique est le symbole de l'affirmation multiple dionysiaque du monde. Même si Nietzsche a critiqué ce livre dans *l'Essai d'Autocritique* pour être trop mystique et idéaliste, nous pensons qu'il donne les signes du dépassement en particulier de l'idéalisme de Schopenhauer, en général de la métaphysique par

---

<sup>9</sup> Sarah Kofman, *Nietzsche et la Métaphore*, Paris, Galilée, 1983, pp. 24

<sup>10</sup> Sarah. Kofman, *Ibidem*

<sup>11</sup> F. Nietzsche *Ibidem*, pp. 35

esthétique. Nous avons l'idée que Nietzsche dépasse la conception schopenhauerienne de la musique sur deux points : <sup>12</sup>

Premièrement ; le fait de privilégier la musique chez Nietzsche ne provient pas de son idéalité comme le pensait Schopenhauer. Elle est privilégiée parce qu'elle est capable d'affirmer la diversité de la vie. Se reflétant en mille métaphores, elle rend possibles les interprétations infinies du monde. Ainsi la musique assure *l'affirmation multiple* dont la musique est le symbole. « *Elle (la musique) est ni échappatoire, ni évasion, ni plongement dans un 'autre monde'. Elle est l'expression sonore du sentiment de plénitude que Nietzsche associe à tout art appelé dionysiaque ou classique.* » <sup>13</sup> La contradiction, qui est symbolisée par le dépècement de Dionysos, peut être dépassée par la résurrection de Dionysos. La résurrection de Dionysos s'effectue par la musique, puisque la musique affirme et unit la multiplicité dans le monde, elle réconcilie ce dépècement dans son langage symbolique. Donc c'est la musique en particulier, l'art en général qui est capable d'assurer une justification de l'existence qui est changeante et éphémère. Pour Nietzsche la musique est « la pure adhésion à l'existence » <sup>14</sup>, elle est affirmation de la vie.

Deuxièmement, la musique est «le symbolique corporel et musculaire» <sup>15</sup>, elle ne signifie pas l'intelligibilité mais au contraire reflète la sensibilité. Car, comme nous l'avons déjà remarqué, la musique originaire fait la paire avec la danse, impliquant toute la corporéité qui n'était pas spécialisée seulement dans l'ouïe. La musique était l'art total qui comportait tous les arts, mais après, peu à peu les arts se sont spécialisés parallèlement à la perte de totalité de l'homme à mesure que ses facultés se spécialisaient. Le dépècement de Dionysos en mille morceaux est la métaphore de ce dépècement de l'homme. L'homme artiste peut dépasser ce dépècement par la musique et la danse par lesquelles il se dépouille de soi en s'identifiant avec toute espèce et toute nature. Ces pensées qui insistent sur « la nature » nous montrent que la musique a pour fonction de manifester mieux le monde sensible et matériel.

---

<sup>12</sup> On peut regarder à l'étude nommée « *Les Idées de Nietzsche sur la Musique* » de Pierre Lasserre sur la théorie de musique de Schopenhauer et de Nietzsche.

<sup>13</sup> José Thomaz Almedia Brum Duarte, *Vision Pessimiste et Vision Tragique : La Conception de l'Homme Chez Schopenhauer net Chez Nietzsche*, Nice, Antr, 1996

<sup>14</sup> Clément Rosset, *La Force Majeure*, pp. 44

<sup>15</sup> S. Kofman, *Ibidem*, pp.24



Kofman souligne le concept de « *métaphore généralisée* » chez Nietzsche. Cela porte deux significations: Premièrement, la métaphore est liée à la perte du « propre » (essence du monde). L'homme ne peut avoir que des représentations « impropres » sur ce propre indéchiffrable. À ces représentations correspondent des sphères symboliques plus ou moins appropriées. La musique est la meilleure métaphore, la langue conceptuelle est le plus pauvre. Deuxièmement, la métaphore symbolise le dépècement de l'unité ontologique de la vie dont la figure est Dionysos. Pour dépasser ce dépècement, il faut dépasser les limites de l'individualité en se métamorphosant. « *S'il y a métaphore c'est que cette unité est toujours déjà morcelée et ne peut être reconstituée que transposée symboliquement dans l'art.* »<sup>16</sup> Ici, nous pouvons remarquer encore une fois que c'est l'art qui est seul capable de reconstituer l'unité ontologique, c'est-à-dire de justifier l'existence du monde.

## **Chapitre II - La justification esthétique du monde par la tragédie**

Donc, à la fois Dionysos et Apollon sont les divinités capables de justifier le monde. Tous les deux justifient l'existence et le devenir par leurs propres moyens, résolvent la contradiction de la Volonté par leurs propres voies. Selon Nietzsche, l'existence du monde ne peut être justifiée que par l'art, non par la morale. Nietzsche écrit dans *Le Gai Savoir* que l'art nous fournit une *consolation métaphysique* », elle « *nous sauve de périr de la réalité* ». Mais ces pensées de Nietzsche sur le fait que l'art fournit une consolation métaphysique, changent bien dans ses œuvres tardives. Car il écrira par la suite dans *l'Essai d'Autocritique* que seuls les chrétiens et les romantiques ont besoin d'une telle consolation, alors que la tâche de l'art doit être de fournir à l'homme une « consolation d'ici-bas ». Toutefois, la thèse essentielle nietzschéenne sur la justification esthétique ne change point. Selon cette thèse, c'est seulement l'art qui est capable de reconstituer l'unité ontologique, c'est-à-dire justifier l'existence du monde. Nietzsche énonce bien précisément cette thèse importante de sa pensée dans *la Naissance de la Tragédie* avec cette proposition: « *L'existence et le monde, peuvent être justifiés seulement en tant que phénomène*

---

<sup>16</sup> S. Kofman, Ibidem, pp. 26

*esthétique.* » L'existence n'a aucun sens et aucune valeur en soi, c'est pourquoi il faut lui attribuer quelque sens et valeur. On ne peut faire cela qu'au moyen de l'art. L'art procure à l'homme une consolation en matière d'existence. Elle le convainc du fait que la vie est digne d'être vécue. Tandis que la morale calomnie, dévalorise la vie, l'art nous permet de la sublimer en l'esthétisant. La tragédie est la forme supérieure de cette sorte d'art comme unité de l'élément dionysiaque et de l'élément apollinien. Les Grecs ont inventé la tragédie pour justifier l'existence et pour se sauver de la souffrance.

Pour Nietzsche, une culture forte et inventive s'appuie sur un « *pessimisme de la force* ». Les anciens Grecs connaissaient et éprouvaient toute l'absurdité et toute la terreur de l'existence. Grâce au fait qu'ils ont su accepter cette absurdité et cette terreur originelle, ils ont inventé l'art pour expérimenter la vie en tant que phénomène esthétique. L'art procure à l'homme une consolation en l'assurant que la vie est, en effet, si forte et si agréable qu'on ne peut pas être anéanti malgré tout l'éphémère des apparences.<sup>17</sup> Car « *l'art n'est pas seulement imitation de la réalité naturelle* » comme le pensait Platon, mais il est l'unique moyen de justifier la réalité. Nietzsche écrit que l'art est « *un supplément métaphysique de cette réalité, placé à côté d'elle afin de la surmonter.* »<sup>18</sup>

### **Section I : Justification apollinienne**

Apollon, dieu de la lumière et des belles formes offre à l'homme un monde infini d'apparences, le pose au milieu de ces belles apparences, divinise la réalité empirique. Ici, le monde des apparences n'est pas dévalorisé comme le fait la pensée métaphysique. Au contraire, l'existence du monde des apparences est affirmée. L'art apollinien n'est pas considéré par Nietzsche comme la copie des formes externes, mais un produit de la force artistique et affirmative de l'homme. Elle assure plutôt les interprétations et les évaluations infinies du monde. (Rappelons qu'Apollon est le dieu interpréteur des rêves et il est conçu comme un dieu prophète.)

---

<sup>17</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 55

<sup>18</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 138

Le rêveur apollinien s'écrie: « *C'est un rêve, continuons à rêver !* »<sup>19</sup> L'art apollinien embellit le monde empirique par ses belles formes, fournit ainsi à l'individu une « *théodicée satisfaisante* ». <sup>20</sup> « *C'est lui qui nous montre, d'un geste sublime, comment ce monde de tourments est tout entier nécessaire, s'il faut qu'à travers lui, l'individu soit poussé à enfanter la vision libératrice, puis, qu'englouti dans sa contemplation, il puisse –pareil au marin dans son canot battu des houles, en pleine mer- trouver le calme et le repos.* »<sup>21</sup> La justification apollinienne fait plonger l'homme dans la vision et divinise le plaisir esthétique qu'on prend de l'apparence, de surface et de leurs interprétations.

## Section II : Justification dionysiaque

Mais cette *théodicée apollinienne* au niveau de surface, ne sert qu'à voiler l'éternelle souffrance qui se trouve dans la profondeur de l'existence. « *Dionysos est comme le fond sur lequel Apollon brode la belle apparence ; mais sous Apollon, c'est Dionysos qui gronde.* »<sup>22</sup> C'est pourquoi, il faut une autre façon de justifier la souffrance de l'Un originaire.<sup>23</sup> Parce que, au contraire de l'Un originaire, nous sommes contraints d'éprouver le monde des apparences comme « *le véritable non-être, c'est-à-dire comme un incessant devenir dans le temps, l'espace et la causalité ou, en d'autres termes, comme réalité empirique.* »<sup>24</sup> Au-delà de cette réalité, « *la terrifiante sagesse du Silène* » doit être éprouvée. Dans un passage remarquable, Nietzsche raconte l'histoire mythologique de cette sagesse de Silène par ces mots :

« Une antique légende rapporte que le roi Midas avait longtemps battu les bois, mais en vain, à la recherche du sage Silène, le compagnon de Dionysos. Quand enfin celui-ci tombe entre ses mains, le roi lui

---

<sup>19</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 38

<sup>20</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 37

<sup>21</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 40

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, pp. 13

<sup>23</sup> Peter Sloterdijk utilise le terme de « *algoticée dionysiaque* » pour cette sorte de justification: « *L'algoticée est une interprétation herméneutique et métaphysique de la douleur. Dans les temps modernes, elle remplace la théodicée, elle est son inversion.* » (P. Sloterdijk, *Critique de la Raison Cynique*, Christian Bourgois Editeur, pp. 563) Nous reviendrons par la suite à la signification de ce terme utilisé par Peter Sloterdijk.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 39

demande quel est pour l'homme ce qu'il y a de plus désirable, le bien suprême. Roide et figé, le démon se tait ; jusqu'à ce que, pressé par le roi, il finisse par lâcher ces mots en éclatant d'un rire strident : « Misérable race d'éphémère, enfants du hasard et de la peine, pourquoi m'obliger à te dire ce que tu as le moins intérêt à entendre ? Le bien suprême, il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas *être*, de n'être *rien*. En revanche le second des biens, il est pour toi –et c'est de mourir sous peu. »<sup>25</sup>

Le peuple grec, qui a su créer ce mythe, connaissait le néant dans l'existence, mais quand même il n'a pas été victime d'un nihilisme profond, au contraire, il a été le peuple le plus créateur du monde. La force de la culture grecque s'appuie sur ce point. Ils connaissaient toute la terreur et l'absurdité de l'existence, ils connaissaient l'origine dionysiaque. Mais ils n'ont pas essayé de le justifier par la morale mais ils ont créé l'art tragique. Avec la création tragique, ils ont reflété leur force surabondante de la vie. Ils ont utilisé l'art pour expérimenter leur vie comme phénomène esthétique.

Mais, il faut constater que dans l'art tragique, Dionysos a toujours l'avantage conformément à sa place originelle dans l'existence. Comme la compréhension dionysiaque détruit le plaisir esthétique apollinien, l'art dionysiaque abolit les principes de l'art apollinien : « *Les Muses des arts de l'« apparence » palissent devant un art qui, dans son ivresse, proclamait la vérité, et la sagesse de Silène criait : « Malheur ! Malheur ! » au front de la sérénité olympienne. L'individu –ses limites et sa mesure- sombrait dans cet oubli de soi qui est le propre des états dionysiaques et perdait tout mémoire des préceptes apolliniens.* »<sup>26</sup>

C'est pourquoi, dans l'unité tragique, c'est Dionysos qui est l'élément le plus fondamental, Apollon ne pouvait pas vivre sans Dionysos. La tragédie est toujours dominée par Dionysos. Ce qui caractérise la tragédie, le vrai type tragique, est Dionysos. « *Dans la tragédie, Dionysos est le fond tragique. Le seul personnage tragique est Dionysos : « Dieu souffrant et glorifié » ; le seul sujet tragique, ce sont les souffrances de Dionysos, souffrances de l'individuation mais résorbées dans le*

<sup>25</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 36

<sup>26</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 41

*plaisir de l'être originelle.* »<sup>27</sup> Car Nietzsche dit que la tragédie naît du chœur des Satyres, les compagnons de Dionysos, qui dansent et chantent autour de lui pour lui faire oublier ses douleurs. Après avoir constaté que Dionysos est la personnalité tragique originelle, nous pouvons maintenant lier la justification dionysiaque à la *conception tragique du monde*. Nous avons déjà exprimé que la musique est le moyen de l'affirmation dionysiaque puisqu'elle est la métaphore de l'affirmation totale de la multiplicité. Mais pour mieux comprendre cette affirmation dionysiaque, nous devons expliquer ce que signifie *la conception tragique du monde*.

### Chapitre III : La conception tragique du monde

#### Section I : Pessimisme de la force

Nous avons remarqué que pour Nietzsche, il n'est possible d'affirmer l'existence qu'en tant que phénomène esthétique.<sup>28</sup> L'affirmation totale, qui est effectuée par l'expérience immédiate dionysiaque, continue au moyen de la tragédie. La tragédie procure à l'homme une *consolation métaphysique* en lui rappelant que « *la vie, au fond des choses et malgré le caractère changeant des phénomènes, est tout de plaisir dans sa puissance indestructible.* »<sup>29</sup> Cette consolation est incarnée dans le chœur satirique.<sup>30</sup> (Dionysos se console et apaise ses souffrances en contemplant ses compagnons satyres qui dansent autour de lui). Et d'autre part, nous avons déjà expliqué que l'origine de la tragédie est en rapport essentiel avec la sagesse du Silène qui est lui-même un satyre. Cette sagesse disait que la meilleure chose que l'homme puisse faire est de ne pas être ou d'être rien, la deuxième c'est de mourir sous peu. Ici, l'homme est face au danger d'être poussé vers un absolu nihilisme, une volonté de néant et une passivité, une négation bouddhique. Comme Nietzsche écrit : « *Ce chœur, c'est lui qui console l'Hellène profond, plus apte que tout autre à la souffrance la plus subtile et la plus grave, cet homme qui a percé d'un regard infaillible l'effrayante impulsion destructrice de ce qu'on appelle l'histoire*

<sup>27</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp. 13

<sup>28</sup> « *Ce n'est qu'en tant que phénomène esthétique que l'existence et le monde, éternellement se justifient* » (F. Nietzsche, Ibidem, pp. 47)

<sup>29</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 55

<sup>30</sup> Pour Nietzsche c'est le chœur satyrique qui est l'origine de la tragédie.

*universelle aussi bien que la cruauté de la nature, et qui court le danger d'aspirer à une négation bouddhique du vouloir.»*<sup>31</sup> Face à cette vérité dionysiaque, *l'homme actif*, qui est nécessaire pour la société, pour l'organisation politique, pour toutes les sortes d'institutions, bref pour la Cité, se trouve lui-même au côté d'un « *abîme de désintéressement.* » L'homme -du domaine apollinien- d'un monde de règles et de limites, est poussé vers un pessimisme qui pourrait le rendre totalement passif.

Nietzsche expose Hamlet comme un exemple type de cette situation. Il dit qu'en ce sens Dionysos et Hamlet se ressemblent. Hamlet, qui est éduqué dans l'essence des choses, parvient ainsi à la connaissance.<sup>32</sup> Il est passé de même dans une expérience d'existence qui empêche l'action. Il sait qu'il est absurde de supposer que ses actions actuelles auront de l'influence sur le courant d'événements de l'avenir et par conséquent, vouloir changer quelque chose lui paraît insensé.

« En ce sens, dionysiaque s'apparente à Hamlet. L'un comme l'autre, en effet, ont, une fois, jeté un vrai regard au fond de l'essence des choses, tous deux ont *vu*, et ils n'ont plus désormais que dégoût pour l'action. C'est que leur action ne peut rien changer à l'essence immuable des choses, et ils trouvent ridicule ou avilissant qu'on leur demande de réordonner un monde sorti de ses gonds. La connaissance tue l'action, parce que l'action exige qu'on se voile dans l'illusion. »<sup>33</sup>

Mais, il ne faut pas croire que la pensée de Nietzsche consiste seulement en un pessimisme passif. Le dépassement du pessimisme et du nihilisme est une de ses pensées les plus importantes. L'affirmation totale de l'existence forme le support essentiel de la pensée tragique de Nietzsche. C'est sur ce point que Nietzsche s'éloigne du pessimisme de Schopenhauer. On sent que Nietzsche veut établir une différence capitale entre son pessimisme et le pessimisme de son maître. Il considère son pessimisme comme un « pessimisme classique » et l'oppose au « pessimisme romantique » de Schopenhauer :

---

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 55

<sup>32</sup> Comme Nietzsche marque dans *la Naissance de la Tragédie*, ce n'est pas une réflexion mais une vraie connaissance.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 56

« *Sur La Naissance de la Tragédie – cette nouvelle manière de concevoir les Grecs est ce que distingue ce livre : nous avons déjà évoqué ses deux autres mérites – une nouvelle conception de l'art de même que la conception du pessimisme, un pessimisme classique : le mot 'classique' étant ici utilisé comme une désignation non historique, mais psychologique. L'antithèse du pessimisme de Schopenhauer...* »<sup>34</sup> »

Il est vrai que la théorie de la force chez Nietzsche dépasse la théorie de la volonté de vivre Schopenhauerienne. Cette pensée montre son effet dans la philosophie nietzschéenne de la théorie du Surhomme jusqu'à la pensée de l'Éternel Retour. Nous reviendrons par la suite sur ces concepts essentiels de la philosophie de Nietzsche. Mais maintenant, examinons un peu que signifie cette logique d'affirmation dans sa relation avec la manière de penser tragique. Duarte écrit ceci sur ce sujet : « *En considérant ce plaisir indissociable du caractère douloureux de l'existence, Nietzsche est arrivé à une formule qui prétend dépasser le pessimisme schopenhauerien : le concept de dionysiaque : « J'ai compris que mon instinct aspirait à l'opposé de celui de Schopenhauer : à une justification de la vie même dans ce qu'elle a de plus effrayant, de plus équivoque et de plus mensonger : - pour cela je disposais de ma formule 'dionysiaque'.* »(Fragments Posthumes 1887-1888, p. 31) »<sup>35</sup>

La Notion de Volonté de Puissance de Nietzsche va de pair avec la conception tragique de l'existence puisqu'elle s'appuie sur l'affirmation totale. « *La volonté nietzschéenne est une force qui s'oppose toujours à une autre force, le combat entre les forces étant le dynamisme et l'essence de la vie psychique et de la vie sociale ; d'où l'affirmation de **Par-delà le bien et le mal** : « partout où nous reconnaissons des 'effets' nous avons affaire à une volonté sur une volonté »*<sup>36</sup> *Cela s'applique tant au monde dit « matériel » comme au monde des passions, « notre vie instinctive tout entière », comme dit Nietzsche.* »<sup>37</sup> Comme Duarte l'affirme, la particularité de Nietzsche est d'avoir lié le pessimisme « *à la robustesse, à la force vitale, à l'instinct de vie* »<sup>38</sup> Selon lui, la source de la joie est le pessimisme.

<sup>34</sup> *Fragments Posthumes 1888-18889*, pp. 35, F. Nietzsche, cité par Duarte, *Ibidem*, pp 84

<sup>35</sup> Duarte, *Ibidem*, pp 81

<sup>36</sup> Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 55

<sup>37</sup> Duarte, *Ibidem*, pp 77

<sup>38</sup> Clément Rosset, *La Philosophie Tragique*, Paris, PUF, 1960

## Section II : Affirmation totale de la multiplicité

L'affirmation totale de la diversité, de la multiplicité du monde serait possible par une expérience dionysiaque. Nous avons déjà dit que la musique dionysiaque était le moyen et la métaphore de cette affirmation totale. Parce qu'elle se reflétait en mille métaphores et nous donnait la possibilité de faire des interprétations infinies du monde. La résurrection de Dionysos à partir de ses membres lacérés est le symbole de cette affirmation. L'expérience dionysiaque réconcilie tous les êtres qui sont dispersés dans le temps, l'espace et la causalité. Dans cette expérience, on affirme l'existence dans toute sa multiplicité, dans toute son éphémérité dès qu'on se réconcilie dans l'Un originaire. « La vision tragique de l'existence trouve dans la musique un genre d'art qui correspond à son dessein principal : célébrer la vie même dans la douleur. »

Nous avons noté que Dionysos est le vrai type tragique. L'affirmation dionysiaque consistait en une affirmation multiple. Donc, comme Deleuze le remarque, l'affirmation multiple ou pluraliste est l'essence du tragique.<sup>39</sup> En ce sens, le tragique a un sens plus profond que celui d'un phénomène esthétique. Car Nietzsche l'annonce ainsi: « *C'est moi qui ai découvert le tragique. Les Grecs, grâce à leur tempérament superficiel de moralistes, ont méconnu le tragique* »<sup>40</sup> Deleuze décrit ainsi la relation entre Dionysos, l'affirmation multiple et la tragédie :

« Dionysos affirme tout ce qui apparaît, « même la plus âpre souffrance », et apparaît dans tout ce qui est affirmé. L'affirmation multiple ou pluraliste, voilà l'essence du tragique. On le comprendra mieux, si l'on songe aux difficultés qu'il y a à faire de tout un objet d'affirmation. Il y faut l'effort et le génie du pluralisme, la puissance des métamorphoses, la lacération dionysiaque. Quand l'angoisse ou le dégoût surgissent chez Nietzsche, c'est toujours en ce point : Tout devenir

<sup>39</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp. 19

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Paris, Gallimard, 1938, Livre IV, pp. 534



l'objet d'affirmation, *c'est-à-dire de joie ? (...)* Reste que le tragique n'est pas dans cette angoisse ou dans ce dégoût lui-même, ni dans une nostalgie de l'unité perdue. Le tragique est seulement dans la multiplicité, dans la diversité de l'affirmation *comme telle*. Ce qui définit le tragique est la joie du multiple, la joie plurielle. »<sup>41</sup>

Clément Rosset l'exprime ainsi: « *La joie doit être recherchée, non dans l'harmonie mais dans la dissonance.* »<sup>42</sup> Mais cette logique d'affirmation s'appuie sur l'importance de l'esthétique. Nietzsche tient l'art pour la tâche suprême et l'activité proprement métaphysique de la vie humaine. L'esthétique est la perspective privilégiée de l'homme. Nietzsche oppose cette logique d'affirmation qui repose sur une justification esthétique du monde à l'interprétation religieuse –surtout chrétienne- et l'interprétation dialectique qui s'appuient sur une justification morale du monde. Cependant il y a un problème commun à ces deux manières d'interpréter l'existence. C'est le problème du *sens de l'existence*. Selon Nietzsche, ce problème est *la plus haute question de la philosophie*, et à la fois la plus empirique et la plus « expérimentale » puisqu'elle pose à la fois l'interprétation et l'évaluation.<sup>43</sup> Beaucoup de choses ont été dites sur ce sujet dans l'histoire de la pensée mais selon Nietzsche, il y a une opposition fondamentale entre la pensée tragique et la pensée moraliste ou chrétienne. Tandis que la deuxième fait de l'existence une chose fautive, coupable et injuste; la pensée tragique la considère comme une chose tout à fait injugeable et irresponsable. « *Si la volonté elle-même est considérée en tant qu'artiste, « c'est dans le propre mouvement du vouloir qu'il y a rédemption et non par un renoncement à la volonté.* »<sup>44</sup> Ainsi l'existence devient un objet de l'affirmation totale en tant que telle. « *La vie, au fond des choses et malgré le caractère changeant des phénomènes, est tout de plaisir dans sa puissance indestructible* »<sup>45</sup>

Nous pouvons voir la racine de cette opposition entre la pensée tragique et moraliste aux temps antiques aussi. Héraclite et Anaximandre peuvent être traités

---

<sup>41</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp. 19

<sup>42</sup> C. Rosset, Ibidem, pp. 50

<sup>43</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp. 21

<sup>44</sup> Jacques Taminiaux, *Art and Truth in Schopenhauer and Nietzsche*, "Man and World", 20, Dodrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, op. Cit., pp 95

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Fragments Posthumes*, 7, pp. 69

comme deux types symboliques de cette opposition. « *Héraclite comprend l'existence à partir d'un instinct du jeu, il fait de l'existence un phénomène esthétique, non pas un phénomène moral ou religieux.* »<sup>46</sup> Car le temps, le devenir ne sont qu'un jeu de Zeus qui détruit et puis reconstruit tout. L'univers est une totalité qui brûle éternellement dans son propre feu, n'ayant besoin d'aucun principe extérieur qui le conduise, il s'approprie sa propre loi (*Logos.*) Le mal et le bien sont une unique et même chose au niveau de ce Logos divin. Cette conception est bien une conception tragique car elle considère l'existence d'un point de vue au-delà du bien et du mal. Ainsi Héraclite est le seul parmi les présocratiques qui a rendu la pureté au devenir. D'autre part, il n'y a rien excepté cette existence-ci, il s'exclamait: « *Je ne vois rien excepté devenir!* » Il a fait du devenir une affirmation. Il n'y a que le devenir et ce devenir lui-même n'est pas une apparence ou une illusion.

Or Anaximandre explique le devenir par une chute d'*Apeiron*, il considère son origine comme une sorte de péché. Voilà sa formule célèbre que Nietzsche et Heidegger ont commentée:

« C'est d'où tous les étants tirent leur existence est aussi ce à quoi ils retournent à leur destruction selon la nécessité. Et ces étants se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps. »<sup>47</sup>

Comme Anaximandre, Platon lui-même envisage le devenir comme une chute d'un état originaire (c'est l'*Apeiron* pour Anaximandre qui peut être comparé avec L'Idée du Bien chez Platon). Le concept de péché radical du Christianisme semble en dériver. Parce que tous envisagent l'existence comme une chose secondaire, résultée d'une chute.

Deleuze affirme que, sauf Héraclite, ils sont '*des faux tragiques*'. Parce qu'ils expliquent l'existence par des concepts comme 'le péché', 'le châtement', 'le crime'. Ils ne sont pas assez courageux pour attribuer au devenir à la fois l'infinité et la pureté, l'éternité et le néant de but.<sup>48</sup> Or Nietzsche, successeur d'Héraclite, dresse l'idée du pur devenir contre cette manière de pensée théologique.

---

<sup>46</sup> G. Deleuze, *Ibidem*, pp. 27

<sup>47</sup> Jean Brun, *Les Présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1933

<sup>48</sup> G. Deleuze, *Ibidem*, pp. 23

Nietzsche lie la conception héraclitienne à la conception dionysiaque et tragique. « *Un phénomène dionysiaque qui, dans le jeu perpétuel de la construction et de la déconstruction du monde de l'individuation, nous révèle l'effusion d'une jouissance originare. Ainsi Héraclite l'Obscur comparait-il la force formatrice du monde à un enfant qui, en jouant, pose ça et là quelques cailloux ou bien édifie des tas de sable pour les renverser de nouveau* »<sup>49</sup> Cette existence devient ainsi un objet de l'affirmation totale par-delà le bien et le mal. Chez Nietzsche c'est une jouissance esthétique et une éthique de l'héroïsme qui prévaut, chez Héraclite c'est plutôt un instinct de jeu. Donc pour tous les deux, l'existence ne peut pas être affirmée par une justification morale. Cela reste superficiel et insuffisant.

#### **Chapitre IV - Arrière plan politique de la tragédie**

La tragédie inventée par les Grecs empêche l'homme de périr de la réalité terrible. Elle le sauvait d'un nihilisme profond en l'encourageant dans les activités nécessaires de la vie politique. Nous ne voulons pas dire ici que la tragédie effectue une tâche analogue à une certaine sorte de catharsis aristotélicienne. Nietzsche refuse de charger la tragédie d'une telle tâche qui contient une sorte de purgation sentimentale.<sup>50</sup> La tragédie, réconcilie le contenu dionysiaque et la forme apollinienne. Sans Dionysos Apollon ne pourrait pas survivre, sans Apollon Dionysos ne pourrait pas parler. La civilisation, la politique grecques s'élèvent sur cette réconciliation. En tant que telle, la tragédie, la conception tragique est le fondement de la civilisation grecque. Selon Nietzsche, la grandeur de la culture grecque repose sur le fait qu'ils connaissent les terreurs à l'origine de l'existence. Non seulement ils ont passé une fois par cette expérience dionysiaque d'existence, mais encore ils ont inventé la tragédie pour affirmer éternellement cette expérience. Ils ont surpassé le nihilisme de l'existence par l'art. Une telle culture devrait avoir une force extraordinaire. Car, pour Nietzsche, une civilisation forte prend ses racines d'un pessimisme de la force.

---

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 141

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 130.

Nietzsche oppose un pessimisme de la force (pessimisme actif) à un pessimisme romantique (pessimisme passif) dans *l'Essai d'Autocritique de la Naissance de la Tragédie*.<sup>51</sup> Il nomme son pessimisme comme « pessimisme classique » et l'oppose au « pessimisme romantique ». Par la suite, le problème de savoir s'il est possible de redécouvrir un tel pessimisme de la force pour la civilisation sera le thème essentiel qui traverse l'œuvre de Nietzsche. Dans *l'Essai d'Autocritique*, il décrit ce pessimisme comme celui qui exprime une préférence intellectuelle pour les côtés néfastes et cruels de l'existence, comme un pessimisme enfanté par l'état d'un être fort et d'un être en bonne santé. Nietzsche se demande s'il y a un pessimisme qui découle de la santé et de la force en matière d'existence. Il demande: « *Y a-t-il un pessimisme de la force ? Une prédilection intellectuelle pour ce qu'il y a de dur, d'effrayant, de cruel, de problématique dans l'existence qui viendrait du bien-être, d'une santé débordant, d'une plénitude de l'existence ?* »<sup>52</sup> Tandis que le pessimisme de la force dérive de cette sorte de surabondance de santé, le pessimisme romantique découle d'une faiblesse sentimentale. Nietzsche cherche la réponse à la question « de quoi l'artiste ou philosophe souffre-t-il et pourquoi se met-il à créer ? » De la surabondance de la vie ou de la pauvreté de la vie ?<sup>53</sup> Le pessimisme qui apparaît en Europe, chez les hommes modernes, est « *un signe de déclin, de chute, d'échec, le signe de l'épuisement et de l'affaiblissement des instincts* »<sup>54</sup> Mais inversement, le pessimisme tragique de la force comme chez les Grecs est un symptôme de force et de surabondance. Donc, la culture tragique repose à la fois sur la connaissance de la vérité terrible et sur l'affirmation de cette vérité dans toute sa plénitude. Comme l'unité des éléments dionysiaques et apolliniens, la culture tragique peut être, pour notre culture moderne, un exemple de dépassement du nihilisme.

Maintenant, essayons de mieux comprendre quelle relation peut se trouver entre le concept de tragédie et le domaine politique. Mais tout d'abord, examinons les personnalités tragiques sous l'angle socio-politique.

---

<sup>51</sup> F. Nietzsche, « Essai d'Autocritique », dans *la Naissance de la Tragédie*

<sup>52</sup> F. Nietzsche, « Essai d'Autocritique », dans *la Naissance de la Tragédie*

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 1997, Fragment 370

<sup>54</sup> F. Nietzsche « Essai d'Autocritique », dans *Ibidem*, pp. 12

## Section I : Élément apollinien et élément dionysiaque comme types politiques

Nous examinons ici les types dionysiaque et apollinien en profitant des interprétations de Peter Sloterdijk. L'individualité apollinienne est le type nécessaire de l'organisation politique de la société. Peter Sloterdijk remarque que la compréhension dionysiaque du monde est dangereuse pour le sujet de statu quo, qui se trouve sous le bloc de l'ontologie en tant que sujet des catégories d'« ici » et de « là ». Car, celui-ci est éduqué dans l'essence des choses, il connaît la vérité tragique que le monde est injuste, la vie est absurde, l'homme est éphémère. Face à cette vérité dionysiaque, l'*homme actif*, qui est nécessaire pour la société, pour toutes les sortes d'institutions, pour l'organisation politique, bref pour la Cité ; se trouve lui-même au côté d'un « *abîme de désintéressement* ». Il y a le danger de s'effondrer dans un absolu nihilisme qui peut le rendre totalement passif et le pousser à une inactivité cynique. Nous avons déjà traité cela avec l'exemple de Hamlet comme individu dionysiaque. Car, à l'égard d'un individu qui vit selon cette compréhension dionysiaque « *au-dessous de la douleur et du plaisir dionysiaque, les faits moraux et sociaux doivent apparaître comme secondaires.* »<sup>55</sup>

Conformément à ce que nous avons remarqué, selon la théorie de vérité de Nietzsche, la réalité dans les discours institutionnels n'est qu'une réalité au lieu de réalité, c'est-à-dire une métaphore ou un « *arrangement apollinien, une ritualisation et une institutionnalisation du fondement du monde d'après les critères de la supportabilité et de la calculabilité.* »<sup>56</sup> Mais pour l'individu éveillé, les formations institutionnelles restent toujours superficielles et insuffisantes, parce qu'il vit, avec le terme de Sloterdijk, « *au carrefour des ontologies* », ressent toujours la tension entre le dionysiaque et l'apollinien.

Mais il faut bien constater avec Sloterdijk que les individus dionysiaques ne sont pas ceux qui fuient la réalité. Tout au contraire, ils sont les plus proches de la

---

<sup>55</sup> P. Sloterdijk, *Le Penseur Sur Scène*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 2000, pp. 164

<sup>56</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp. 164

réalité. Car ils sont capables de vivre au *carrefour des ontologies*, sous le principe de plaisir et de douleur, ils ont la force suffisante pour vivre en supportant la vérité terrible. Inversement, les sujets entièrement politisés, socialisés et moralisés, sont les meilleurs « *dans la fuite organisée devant la vérité terrible.* »<sup>57</sup> Car, d'un point de vue nietzschéen, la réalité politique est une réalité au degré secondaire. L'organisation socio-politique nécessite toujours les copies, les simulacres et les métaphores au lieu de la vérité.

Sloterdijk décrit les individus dionysiaques avec les termes de « prépolitiques » et « protopolitiques ». Il veut dire ainsi que ces individualités dionysiaques appartiennent peut-être à un domaine prépolitique, à un domaine antérieur à toute organisation politique. C'est-à-dire que les individus dionysiaques ne sont pas des individus a-politiques mais pré-politiques.

« On peut penser que personne ne participe au réel avec plus de perméabilité, d'authenticité, d'implication et de vitalité que ces individualités dionysiaques –ces hommes inclassables, hypersensibles, apolitiques ou parapolitiques ? Peut-être sont-ce eux qui s'engagent dans une écologie de la douleur et du plaisir, écologie antérieure à tout politique ordinaire ? Peut-être sont-ce eux les vrais protopolitiques- à la différence de ceux qui se sont spécialisés dans la grand politique. »<sup>58</sup>

Sloterdijk fait ici une distinction entre deux conceptions du politique : Le « *politique diurne* » et le « *politique nocturne* ». Le politique diurne est le politique apollinien qui consiste en des luttes d'intérêts, nécessite la fondation des certaines institutions afin de satisfaire ces intérêts. Le politique diurne incarne dans le domaine politique le principe apollinien de visibilité et se manifeste comme une « *réalité au lieu de réalité* », comme une formation superficielle. Mais le politique nocturne est le politique dionysiaque, dérive d'une réalité qui se trouve au fond de cette surface, d'une compréhension de la vérité terrible, d'un monde caché de la douleur de la Volonté. Dès la rupture du féodalisme, dans la modernité, toutes les idéologies comme le libéralisme, le marxisme, l'anarchisme, la social-démocratie et le catholicisme sont les manifestations du politique diurne. Elles sont tombées d'accord

---

<sup>57</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp. 165

<sup>58</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp. 165

sur un point : le Bien-être commun et le bonheur du plus grand nombre possible de personnes. Sloterdijk remarque que pour assurer ce bien-être, la modernité développe les techniques de supportabilités et de facilitations ; elle essaie d'inventer abstraitement les droits, concrètement les enrichissements. Mais Sloterdijk note que depuis quelques décennies, l'idée que ces techniques sont insuffisantes se répand. On a maintenant besoin des autres moyens, d'une autre façon de justifier la vie que la justification technique de la modernité. C'est la justification dionysiaque. Or, au plus, on aurait besoin d'une autre conception du monde, d'un autre but que le bonheur commun. Car selon Nietzsche, assurer le bien-être de tous était erroné comme but. Un tel but serait le but d'un troupeau. La fin d'une grande civilisation ne doit pas être cette fin qui ne pourrait l'amener que vers une décadence. La critique essentielle nietzschéenne contre le politique moderne et contre la démocratie consiste fondamentalement en ce point-là.

## **Section II - Les manières de justifications tragique et morale**

Contre la justification technique et scientifique de la modernité, Nietzsche fait de l'esthétique une justification de la souffrance. « *Faire de l'esthétique un critère justificatif, c'est rompre le charme de la pensée de la justification morale* »<sup>59</sup> Ainsi, il a rompu le lien entre la morale et la pensée - support idéologique essentiel de la modernité dérivé de la moralité socratique-, a renversé la relation entre la morale et le savoir. Cette hypothèse essentielle socratique qui suppose un lien direct du savoir à la morale est le support idéologique de la modernité. En outre, on juge, on limite, on mesure la vie par la morale, ainsi, on fait de la vie une chose coupable, une chose qui doit être rachetée. Selon cette conception de vie, la morale est dominante, qui joue un rôle négatif et limitant. Mais chez Nietzsche, l'esthétique prend une place privilégiée au lieu de la morale. Il se sert de la justification esthétique comme un moyen. Voilà la proposition fondamentale enfantée par cette conception de vie : « *l'existence du monde ne se justifie qu'en tant que phénomène esthétique.* »<sup>60</sup> Ce point de vue est inacceptable au point de vue de la moralité moderne. Sloterdijk écrit:

---

<sup>59</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp. 169

<sup>60</sup> F. Nietzsche, « *Essai d'Autocritique* », dans *la Naissance de la Tragédie*

«Nietzsche a tranché le nœud moral de la modernité avec une insouciance qui mérite encore aujourd'hui l'étonnement. »<sup>61</sup>

Nous avons vu la contradiction fondamentale entre le projet moderne et nietzschéen sur la conception du monde. Tandis que le premier s'appuie sur la justification morale, le deuxième repose sur la justification esthétique. Maintenant, puisque nous avons parlé des façons de justifications de la vie, nous devons examiner au plus près leur façon d'interprétation en matière de douleur aussi. Car cette interprétation porte un sens décisif et originel pour ces projets. Sur la matière de la douleur, il y a deux interprétations complètement opposées :

### **Sous-Section I : Théodicée moralisante**

C'est l'interprétation morale et politique de la douleur. Cela se présente comme l'unique interprétation d'Aufklärung. Cette interprétation voit une sorte d'injustice dans la douleur et vise à éliminer cette injustice par ses propres techniques. Modernité moralisante et théorique consiste en un programme sur cette élimination aux domaines socio-politique et historico-philosophique.<sup>62</sup>

### **Sous – Section II : Algodicée dionysiaque :<sup>63</sup>**

C'est l'affirmation de l'existence avec une conception tragique. Elle n'essaie pas d'éliminer la souffrance de la vie mais essaie de la surpasser en l'acceptant et d'utiliser pour les nouvelles créations. L'algodicée dionysiaque s'oppose directement au programme moral et théorique de la modernité. «*D'une manière tout à fait*

---

<sup>61</sup> P. Sloterdijk, Ibidem, p. 169

<sup>62</sup> P. Sloterdijk, Ibidem, pp. 170

<sup>63</sup> « *L'algodicée est une interprétation herméneutique et métaphysique de la douleur. Dans les temps modernes, elle remplace la théodicée, elle est son inversion. Dans celle-ci, on posait la question suivante : comment mettre le mal, la douleur, la souffrance et l'injustice en accord avec l'existence de Dieu ? A présent, on pose la question : si Dieu n'existe pas et si n'y a pas de sens supérieur, alors comment supporter encore la douleur ? Aussitôt la fonction de la politique comme théologie de remplacement apparaît. » P. Sloterdijk, Critique de la Raison Cynique, Christian Bourgeois Editeur, pp. 563*



*antique, elle (l'algodicée dionysiaque de Nietzsche) oppose le souvenir de l'éthique de la résistance affirmative à l'idée moderne d'une négation abolissant. Comprenant la vie, d'une façon radicalement immanente, comme le jeu indépassable du fondement de la douleur et du plaisir, elle nie toute métaphysique de la délivrance –y compris ses traductions modernes en des programmes d'élimination de la douleur en des thérapeutiques. »*<sup>64</sup>

Pour ces deux interprétations de la douleur, la différence essentielle porte sur le sens de la souffrance. Dans le premier cas, la souffrance sert à la négation de la vie, dans le deuxième, cette souffrance est affirmée par la vie elle-même. Cette vie est la vie tragique qui a la force de supporter les souffrances les plus terribles comme d'expérimenter les bonheurs les plus grands. En ce sens, l'éthique de Nietzsche est une éthique héroïque. Il écrit : « *L'homme tragique approuve même la souffrance la plus amère.* »<sup>65</sup>

Nietzsche incarne ces deux interprétations dans les personnalités de Dionysos et du Christ. Tous les deux souffrent mais tandis que Christ, le crucifié, Dieu sur la croix, est un moyen de calomnie, d'accusation de la vie; Dionysos lacéré est un symbole d'affirmer la vie dans un éternel retour.

« Dionysos contre le « Crucifié », voilà l'opposition. Ce n'est pas une différence par rapport au martyr –celui-ci a seulement un autre sens. C'est la vie elle-même, son éternelle fécondité et son éternel retour, qui détermine la tourmente, la destruction, la volonté d'anéantissement (...) Dans l'autre cas, la souffrance, le « Crucifié en tant qu'innocent » passe pour être objection contre cette vie, comme formule de sa condamnation. – On devine : le problème est celui du sens de la souffrance : sens chrétien ou sens tragique (...) Dans le premier cas on veut que soit le chemin vers un être saint, dans le dernier cas l'être passe pour assez saint afin de justifier même une quantité énorme de souffrance. L'homme tragique approuve même la souffrance la plus amère (...) L'homme chrétien nie même le sort le plus heureux sur terre ; Dieu sur la croix est une imprécation contre la vie, un indice de s'en délivrer ; -coupé en

<sup>64</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp. 171

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Werke*, XV, pp. 490

morceaux, Dionysos est une promesse de vie : elle renaîtra éternellement et reviendra à elle de la destruction. »<sup>66</sup>

Tandis que la justification de la moralité s'appuie sur la calomnie de l'existence, la culture grecque s'élève sur une conception tragique du monde. Cette conception tragique du monde repose sur l'affirmation, la justification de l'existence dans sa pluralité et sa multiplicité avec tous ses côtés terrifiants. La tragédie comme sorte d'art est seulement un moyen de justifier cette existence. Mais c'est la conception tragique du monde qui se trouve au plus profond et qui rend possible l'art tragique et la création mythologique. Grâce à cette conception du monde, les Grecs ont inventé l'art et la mythologie pour affirmer l'existence.

Nietzsche favorise la justification et l'affirmation esthétique du monde au lieu de la justification morale. Il propose une façon de vivre esthétique. Il est vrai qu'il ne donne pas beaucoup d'importance aux problèmes politiques et méprise le politique comme un sujet indigne d'être traité. Donc, comment pouvons-nous établir un lien entre la justification esthétique et celle du politique ? Est-ce que vivre ensemble et faire du politique deviennent impossibles du point de vue nietzschéen ? Nous allons essayer de mentionner de ces sujets plus tard.

---

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *Werke*, XV, 490

**DEUXIEME PARTIE**

**LES ANTIQUES ET LES MODERNES**

Nietzsche pense que ce qui manque à la culture moderne, c'est un pessimisme de la force -que nous avons déjà expliqué dans la première partie- sur lequel les fondements de la civilisation grecque s'appuient. Selon Nietzsche, la culture moderne tire ses racines d'une rupture dans la culture grecque. Après cette rupture, le chemin de la culture, au travers du christianisme, de la révolution et du mouvement démocratique, se déploie généalogiquement toujours dans le même sens, tend vers une décadence jusqu'à la modernité. Nous désignerons ce moment de rupture par le terme de « *la mort de la tragédie* ». Par cette rupture, la conception tragique du monde est remplacée par une conception théorique du monde et la justification esthétique est remplacée par la justification morale et scientifique.

### **Chapitre I - Une rupture dans Antiquité : la mort de la tragédie**

Deleuze écrit que la tragédie a trois façons de mourir : « *Elle meurt une première fois par la dialectique de Socrate, c'est sa mort « euripidienne ». Elle meurt une seconde fois par le christianisme. Une troisième fois sous les coups conjugués de la dialectique moderne et de Wagner en personne.* »<sup>67</sup> Le meurtre euripidien se caractérise par l'exclusion de l'élément dionysiaque de la tragédie. Dans *l'épopée dramatisée*, Euripide a rationalisé le contenu de la pièce, il a fait de la tragédie une représentation des faits quotidiens, il a simplifié les dialogues pour que le spectateur médiocre puisse le comprendre. L'expression rationnelle et la logique prennent la place de l'expression poétique et musicale. Le prévisible et le conscient prennent la place de l'immédiat et de l'incertitude. Au dialogue qui est caractérisé, qui est métaphorisé par Silène enivré, s'est substitué une forme logique.

Mais cette tendance esthétique est le reflet d'une manière de pensée plus profonde. Le principe de l'esthétique euripidienne qui se formule comme « *tout pour être beau, doit être rationnel* » est une projection d'un principe moral socratique qui

---

<sup>67</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp. 12

dit « *tout pour être bon, doit être conscient.* »<sup>68</sup> C'est-à-dire, lorsque la tragédie meurt sous les coups de l'esthétique euripidienne, il y a une idéologie plus profonde qui mènera la conception tragique à sa fin décisive.

La doctrine morale de Socrate s'appuie sur ces principes : « *Vertu égale savoir ; on ne pèche que par ignorance ; l'homme vertueux est heureux.* » Nietzsche écrit qu'il y a la mort de la tragédie dans ces trois principes fondamentaux. Parce que cette conception entraîne un optimisme théorique qui suppose un lien visible entre vertu et savoir. Ainsi un optimisme théorique se substitue au pessimisme tragique. À l'inverse du pessimisme tragique, l'optimisme théorique exprime une croyance selon laquelle on peut non seulement accéder à tous les secrets de l'être, mais encore le corriger par la connaissance. Selon Nietzsche, la conception théorique et la conception tragique du monde manifestent une contradiction radicale dans la manière de pensée. Socrate fait la théorie d'un nouveau type d'homme et de ses instincts et il l'a mené à la victoire. C'est l'homme théorique dont Socrate est l'archétype qui est tout à fait opposé à l'homme tragique. « *Socrate est le premier génie de la décadence ; Socrate est l'homme théorique, le seul vrai contraire de l'homme tragique.* »<sup>69</sup>

Donc, le meurtre de la tragédie par Socrate contient un sens très profond. Nietzsche pense généalogiquement et il constate que notre culture moderne est encore sous l'influence d'une inspiration socratique. Socrate est l'axe et le pivot de ce qu'on nomme l'histoire universelle.<sup>70</sup> La conception théorique de Socrate contient une confiance excessive dans le savoir. Socrate ne s'est pas trompé seulement parce qu'il pensait qu'il est possible de pénétrer les profondeurs de l'être; mais encore sa doctrine était erronée puisque elle entraîne un optimisme théorique par lequel on croit qu'il est possible de transformer la société et de réaliser un ordre social juste qui est fondé sur les principes rationnels.<sup>71</sup>

La culture et le politique modernes reposent sur une confiance morale, dérivée de Socrate, sur la vérité et le rationalisme. Comme, selon la théorie morale de

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, pp. 88

<sup>69</sup> G. Deleuze, *Ibidem*, pp. 15

<sup>70</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 93

<sup>71</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, pp. 95

Socrate, la vertu est une chose enseignable, on croit aussi qu'on peut corriger tous les maux au plan sociologique par la science et que tout le monde peut devenir heureux. Comme le *deus ex machina* qui apparaît sur la scène pour mettre les choses en ordre, on croit qu'on peut résoudre tous les problèmes par la science, on peut vivre mieux, on peut faire du monde un lieu où tout le monde peut vivre le plus heureux possible. La civilisation socratique est une civilisation qui est déterminée par cet optimisme. Cette civilisation est encore aujourd'hui dominante avec son sens historique, son positivisme et sa confiance excessive en la science. Or, la civilisation artistique et tragique était tout à fait à l'opposé. Mais cet optimisme théorique, en détachant la société de ses fondements artistiques, mythiques et créateurs, la subordonne à l'activité scientifique, voire technique. Le rationalisme et la technique prennent la place du mythe et du fond artistique de la civilisation. Ainsi, la civilisation est détachée de son propre fondement mythique, affirmatif et créatif ; elle reste subordonnée aux règlements techniques et rationalistes.

## **Chapitre II - Les types de civilisation**

Selon Nietzsche, cet optimisme théorique est d'abord apparu dans l'histoire avec ses liens déterminants sous la forme de la civilisation alexandrine dont la civilisation moderne est issue. Car Nietzsche distingue trois types de civilisations selon la dose de l'impulsion dionysiaque et tragique que celles-ci s'approprient : la civilisation tragique, la civilisation socratique, la civilisation artistique.

### **Section I - La civilisation *tragique***

C'est la civilisation dont le caractère est déterminé par l'impulsion dionysiaque. Les instincts politiques de cette civilisation ne sont pas très forts. Car l'impulsion dionysiaque brise les chaînes de l'individuation, elle abolit toutes sortes de consistance par une expérience immédiate, elle détruit tous les ordres, classes et formes. C'est un désintérêt et même une hostilité qui caractérisent la relation de

l'élément dionysiaque avec le politique: «...à chaque irruption de quelque importance de l'émoi dionysiaque, cette dissolution qu'il entraîne et qui délivre des chaînes de l'individuation, c'est tout d'abord par une détérioration des instincts politiques qu'elle se marque (laquelle va s'accroissant jusqu'à l'indifférence ou même l'hostilité déclarée).»<sup>72</sup>

L'état dionysiaque -dans sa forme ultime- nous amène à une volonté de néant, par conséquent, à une passivité politique. Nietzsche montre la *Civilisation Bouddhique* comme un exemple de cette sorte de civilisation. Cette civilisation ne se fonde pas sur une activité politique *actuelle* mais elle se fonde intemporellement par sa culture, par sa pensée.

## **Section II - La civilisation socratique**

Par contre, la civilisation socratique-alexandrine est dominée par l'instinct apollinien. Apollon, le dieu des formes et des mesures, qui divinise le principe d'individuation, est aussi le bâtisseur des États. Pourtant, une telle société à l'intérieur de laquelle dominent les impulsions purement apolliniennes, s'engouffre dans les affaires terrestres, dans la temporalité de ces affaires et du politique actuel. Ainsi, elle reste dépourvue de la force de se fondre dans l'éternité. Nous pouvons voir que cette culture est tout à fait contraire à la Civilisation Tragique. Nietzsche donne la *Civilisation Alexandrine* comme exemple de ce type de civilisation.

## **Section III - La civilisation artistique**

Or *La Civilisation Hellénique* se trouve au milieu de ces deux types. Les Grecs avaient à la fois les impulsions dionysiaques et apolliniennes et ils ont su inventer une civilisation tragique qui repose sur la réconciliation de ces deux pulsions contraires. Ils se sont servis de la tragédie comme d'un remède qui

---

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp 102

amoindrit les effets destructifs dionysiaques en même temps qu'il les empêche de s'engouffrer dans les méandres du politique actuel. Grâce à un amalgame favorable des éléments dionysiaques et apolliniens, les Grecs ont su devenir éternels sous la forme d'une culture tragique. La civilisation grecque a pu réconcilier la culture et la politique, l'art et la politique ; elle fut une forme idéale entre l'éternité de l'art et la haute culture qui se trouvent hors de limites du temps et de l'espace et la temporalité des affaires terrestres. Le dosage de cet amalgame est très important et délicat, c'est pourquoi cette civilisation comportait une fragilité et sa vie fut courte. Elle n'a pas duré longtemps mais elle est devenue immortelle grâce à ce qu'elle a su se fonder mythiquement aussi.

Nietzsche pense que notre civilisation moderne est une continuation de la civilisation alexandrine qui est dominée par l'optimisme théorique. « *Notre monde moderne est tout entier pris dans le filet de la civilisation alexandrine et se donne pour idéal l'homme théorique armé des moyens de connaissance les plus puissants et travaillant au service de la science. Socrate en est l'archétype et l'ancêtre.* »<sup>73</sup>

Comme nous l'avons déjà noté, cette sorte de civilisation est caractérisée par un goût excessif pour la connaissance et la science. Mais elle déteste l'art. Le fondement artistique et la source mythique lui manquent. « *Et l'on comprend aisément qu'une culture à ce point anémiée déteste l'art : c'est qu'elle a peur d'en périr. Mais ne serait-ce pas que toute une civilisation, nommément la civilisation socratique-alexandrine, a désormais rendu l'âme, n'ayant pu aboutir qu'à cette délicate et fragile dentelle qu'est la culture contemporaine !* »<sup>74</sup>

Mais la culture théorique qui reste dépourvue de justification esthétique perd son fondement mythique, son support essentiel. « *Faute de mythe, pourtant, toute civilisation perd la saine vigueur créatrice qui est sa force naturelle : car seul un horizon circonscrit par le mythe peut assurer la clôture et l'unité d'une civilisation en mouvement. (...) L'État lui-même ne connaît pas de loi non écrite plus puissante que le fondement mythique qui garantit son lien organique à la religion et sanctionne la représentation mythique qu'il se donne de ses origines.* »<sup>75</sup> Le déclin de la

<sup>73</sup> Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, pp. 107

<sup>74</sup> Nietzsche, *Ibidem*, pp. 119

<sup>75</sup> Nietzsche, *Ibidem*, pp. 133



tragédie est en même temps le déclin du fondement mythique de la société. Or, grâce aux mythes, la société se fonde *sub specie aeterni*, elle s'immortalise, se justifie et se donne sa raison d'exister. Car selon Nietzsche, l'élément constitutif métaphysique de toutes les civilisations est le caractère artistique. Sans les mythes, la civilisation perd son *style propre*, sa transcendance, se sécularise dans « ici » et « là ». En se dépossédant de son soubassement métaphysique, la société se renferme dans ses formes abstraites. Nietzsche écrit : « *Qu'on pose alors, en regard, l'homme abstrait privé de mythes conducteurs, l'éducation abstraite, le droit abstrait, l'État abstrait ; qu'on se représente la divagation déréglé de l'imagination artistique que ne bride aucun mythe autochtone; qu'on imagine une civilisation sans foyer originel ferme et sacré, condamné à épuiser tout les possibles et à se nourrir chichement de toutes les civilisations –voilà ce qu'est le présent, tel est le résultat du socratisme destructeur des mythes.* »<sup>76</sup> C'est cette perte du style propre qui explique le goût excessif pour l'histoire, pour ce que Nietzsche appelle « *le sens historique* » de la modernité. Par la suite, Nietzsche critiquera ce sens historique et le positivisme de la modernité dans les *Intempestives*. Pour Nietzsche, ce sont des symptômes d'une maladie qu'il appelle « *nihilisme européen* » dont la culture moderne est victime. « *Et maintenant l'homme dépossédé du mythe, cet éternel affamé, la voile au croisement de tous les passés qui creusent et fouille en quête de racines, dût-il aller les déterrer dans les plus lointaines antiquités. Que prouve l'immense appétit d'histoire qui tenaille son insatisfaction, notre civilisation moderne, que prouve ce besoin de rassembler autour d'elle des civilisations sans nombre, et ce besoin de tout connaître, si ce n'est la perte du mythe, la perte de la patrie mythique, du sein matériel mythique ?* »<sup>77</sup>

### Chapitre III - L'État Grec

Selon Nietzsche, les idéologies politiques de la modernité –démocratie, libéralisme, socialisme voire anarchisme- même s'ils semblent contraires l'un à l'autre, se trouvent dans le même processus de décadence. Ils sont tous, plus ou moins, la continuation de la conception chrétienne du monde, c'est-à-dire de la conception de l'esclave. Les idéologies politiques modernes sont les politiques d'une

---

<sup>76</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 133

<sup>77</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 134

culture tout à fait contraire à la culture tragique. La culture tragique est une culture opposée à la culture optimiste moderne. La civilisation tragique s'élève sur une conception aristocratique du monde. La civilisation tragique accepte la nécessité de l'esclavage tandis que la conception optimiste suppose que le bonheur est possible pour tous. Nietzsche marque que l'esclavage fut nécessaire pour que quelques-uns puissent avoir du temps libre. Pour lui, le temps libre est en effet la condition nécessaire de toute culture. Tous les édifices de la culture s'érigent sur l'usurpation du travail. Il y a la cruauté et la violence au fondement de toute culture. De ce point de vue, la politique moderne, avec son idéal d'égalité, signifie le déclin de la culture. Parce que, l'égalité entraîne la médiocrité. Dans une civilisation où tous les membres sont égaux, aucun fait héroïque ou sublime ne se réalise. La conception moderne s'est rendue *douillette par* son optimisme. Même si un salut définitif de la souffrance de la vie et de l'histoire n'est pas possible; une culture aristocratique peut créer les conditions nécessaires pour une existence héroïque et pour une expérience de douleur et de plaisir éternels.<sup>78</sup>

Nietzsche critique les notions essentielles de la modernité comme « dignité de l'homme » et de « dignité du travail ». Il écrit que « *pour durer, la civilisation alexandrine a besoin de l'esclavage ; mais dans sa vision optimiste de l'existence, elle en dénie la nécessité et c'est la raison pour laquelle, le jour où l'effet de ses belles paroles enjôleuses et lénifiantes sur la « dignité de l'homme » et la « dignité du travail » se sera usée, elle s'acheminera progressivement au-devant d'un horrible anéantissement* »<sup>79</sup> Par la suite, il traite plus largement ces notions dans son article nommé « *L'État chez les Grecs* » qui tient à plusieurs niveaux une place importante pour ses pensées sur le politique. Il écrit dans cet essai que notre culture moderne s'appuie sur ces deux concepts essentiels qui sont la « *dignité de l'homme* » et la « *dignité du travail* ». Or, les Grecs ne sublimaient pas le travail parce qu'ils savaient qu'une vie vouée au travail rend impossible pour l'individu de devenir artiste. Au contraire, ils considéraient le travail comme une chose avilissante. Mais en même temps, le travail apparaît comme une chose nécessaire. Parce que grâce au travail de certains, ça serait possible que certains d'autres s'occupent de l'art et se livrent à un travail qui pourrait élever la civilisation. C'est pourquoi Nietzsche pense que la civilisation s'élève sur l'inévitable nécessité de l'esclavage. Nietzsche dénie les

---

<sup>78</sup> Keith Ansell-Pearson, *Ibidem*

<sup>79</sup> Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, pp. 108

concepts de l'« égalité universelle » et du « droit de l'homme comme tel ». Selon lui, ce sont les représentations des esclaves. La civilisation artistique a disparu dans la culture moderne. « *A l'époque moderne, ce n'est pas l'homme sensible au besoin d'art, mais l'esclave qui détermine les représentations communes.* »<sup>80</sup> Selon lui, la civilisation devint le moyen de survie des esclaves. La dignité du travail et de l'homme sont des mensonges grâce auxquelles les esclaves survivent. Or les Grecs ressentaient de la honte devant le travail, mais ils le considéraient une chose nécessaire pour que la civilisation s'élève. « *Nous possédons maintenant le concept général qui doit recouvrir les sentiments qu'éprouvent les Grecs à l'égard du travail et de l'esclavage ; ils considéraient l'un et l'autre comme un avilissement nécessaire –à la fois nécessité et avilissement- face auquel on éprouve de la honte.* »<sup>81</sup> Selon Nietzsche, pour que la culture et la civilisation puissent se développer, il a fallu que l'immense majorité soit soumise à l'esclavage et au service d'une minorité. Il fallut qu'on sacrifie l'être et les besoins physiques de cette majorité afin qu'une minorité puisse créer un nouveau monde de culture par-delà ces besoins physiques. C'est seulement par cette voie que la culture put se développer.

De ce point de vue, *l'esclavage appartient à l'essence de toute civilisation.* Or les socialistes, les communistes et les libéraux n'acceptent pas cette réalité. Toutes ces idéologies tombent d'accord sur un seul point : c'est le bien être du plus grand nombre. Or la civilisation ne doit pas être laissée au gré du peuple, c'est-à-dire de la masse. Cela signifie la décadence et la destruction de la civilisation.

*« Si la civilisation était réellement laissée au gré d'un peuple, si d'inexorables puissances n'y régnaient qui soit à l'individu lois et limites, on verrait alors le mépris de la civilisation, la glorification de la pauvreté d'esprit, la destruction iconoclaste des exigences artistiques, ce serait bien plus qu'une insurrection des masses opprimées contre quelques frelons oisifs : ce serait un cri de compassion qui renverserait les murs de la civilisation, l'instinct de justice, le besoin d'égalité dans la souffrance submergeraient toutes les autres représentations. Une*

---

<sup>80</sup> Nietzsche, « L'État chez les Grecs » dans *La Philosophie à l'Epoque Tragique des Grecs*, Paris, 1975, Gallimard

<sup>81</sup> Ibidem, pp. 182.

*compassion débordante a parfois ici et là, pour de brèves périodes, rompu effectivement toutes les digues élevées par la vie civilisée. »*<sup>82</sup>

Les crises sociales de la modernité dérivent de cet amollissement de l'homme. Nietzsche prétend que si les Grecs ont péri à cause de l'esclavage, il est bien plus certain que c'est du *manque d'esclavage* que notre culture moderne périra.

Généralement on croit que les idées politiques de Nietzsche reposent sur un individualisme qui cause une alliance avec le libéralisme. Mais comme nous pouvons le voir dans cet essai nommé « *L'État Chez les Grecs* », il analyse la relation entre l'individu et l'État d'une manière totalitaire comme Rousseau et Hegel. Cela nous prouve que, même si Nietzsche n'est pas un philosophe du politique, il a beaucoup médité sur les nouvelles idéologies politiques. Il a tenté de déterminer les limites de la politique libérale et il considère les idéologies comme le libéralisme et le socialisme dans un même processus de dégénération.<sup>83</sup> En refusant la conception sentimentale de la pensée libérale, il lui oppose une organisation strictement disciplinée.

Selon Nietzsche, il existe la cruauté au fondement de l'État comme au fondement de la culture. L'État est un instrument par lequel la discipline politique s'impose à l'individu au cours du processus de sociabilité. Quelque fort soit l'instinct de sociabilité de l'homme, la société ne pourrait pas se produire sans État. Il faut la « *poigne de fer* » de l'État pour que la civilisation se développe.

Comme Hobbes, Nietzsche pose à l'antérieure de l'État, un état de nature, un état de guerre. Sans « le poing de fer » de l'État, ça serait impossible de dresser l'homme en tant que animal politique. « *Tant qu'il n'y a pas d'État, dans le bellum omnium contra omnes de l'état de nature, la société ne peut absolument pas jeter les bases d'une plus large fondation qui s'étendrait au-delà des limites de la famille.* »<sup>84</sup> L'origine de l'État contient la cruauté et la violence, car la force de « *donner le*

---

<sup>82</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 183.

<sup>83</sup> Keith Ansell-Pearson, Ibidem, pp. 100

<sup>84</sup> Nietzsche, « *L'État Chez les Grecs* », dans *La Philosophie à l'Époque Tragique des Grecs*, Paris, 1975, Gallimard

*premier droit* » se trouve dans la nature de puissance et « *il n'y a pas de droit qui, en son principe, ne soit abus, usurpation, violence.* »<sup>85</sup>

Nietzsche n'est pas un libéral. Parce qu'il pense que l'État doit être considéré comme un instrument pour réaliser la haute civilisation, non pas comme un moyen de satisfaire les intérêts des individus. Or, selon lui, le politique moderne s'appuie sur la satisfaction des intérêts individuels. Nietzsche veut concevoir l'individu comme une partie d'une totalité organique en favorisant une discipline politique à la place du politique moderne qui repose sur un individualisme atomisé. De ce point de vue, il se rapproche des idées de Hegel et de Rousseau voire aux idées de Platon. Selon lui, la discipline politique manque au politique moderne où les devoirs de l'individu envers la société sont laissés au bon sens de l'individu. Ainsi, le caractère du processus politique devient contingent et chaotique dans la modernité. Le politique est dépourvu des hautes valeurs qui sont capables de l'orienter vers les hautes fins. Ainsi le fondement légal et éthique de l'État s'effondre. Selon Nietzsche le politique moderne est un politique dépourvu d'éthique et des valeurs. Il n'y a pas de sentiments et de vertus politiques des antiques grecs chez les modernes. Les antiques avaient les impulsions et la connaissance politique et se soumettaient volontairement à la discipline de la Cité. C'est pourquoi Nietzsche les appelle « *les hommes politiques en soi* ». Outre la Grèce antique, l'Italie s'est rapprochée d'une telle situation à l'époque de la Renaissance.<sup>86</sup>

En matière de problème de liberté, Pearson écrit ceci « *En Grèce Antique, les individus vivaient dans les limites définitives et dans les horizons déterminés. Pourtant, ils étaient plus libres que les individus modernes. Parce que leurs buts étaient plus concrets et plus nettes. Or, l'homme moderne s'émancipa des dépendances sociales, des rôles et des hiérarchies traditionnelles, mais seulement pour découvrir que sa nouvelle liberté infinie, qui est encore acquis, est une charge trop lourde à assumer.* »<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 185

<sup>86</sup> Nietzsche, L'État Chez les Grecs, dans *La Philosophie à l'Époque Tragique des Grecs*, pp. 186.

<sup>87</sup> K. Pearson, Ibidem, p. 106.

<sup>87</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 188.

Une autre critique de Nietzsche contre les idéologies de la politique moderne, –particulièrement du libéralisme- s’appuie sur l’idée de base de pouvoir politique. Selon ces théories, l’engagement de l’homme envers la société dérive de la peur et de la méfiance. Ainsi, pour Nietzsche, elles réduisent la relation entre l’individu et l’organisation politique à une relation dont la vraie base n’est que l’intérêt individuel. Même si Nietzsche n’écrit pas le nom d’un certain penseur, il est évident que son discours est contre le libéralisme et Hobbes et Locke. Selon le point de vue de la théorie du Droit Naturel, l’État se forme afin de protéger et de garantir les droits individuels qui sont antérieurs à tout ordre politique. Hobbes et Locke peuvent être considérés comme les premiers théoriciens libéraux puisqu’ils défendent ce point de vue au sujet de la raison d’exister de l’État. Nietzsche défend contre cela la conception de l’État platonicienne ou aristotélicienne selon laquelle l’individu s’approprie une valeur lorsqu’il assume une certaine tâche et une certaine fonction dans l’organisation sociale. Mais la différence entre Nietzsche et Platon est le fait que le génie est représenté par l’homme sage -Socrate ou le roi philosophe- pour Platon, tandis qu’il est représenté pour Nietzsche par l’homme artiste héroïque. C’est une erreur fondamentale pour Nietzsche que Platon chasse le l’artiste génial de sa Cité. En vérité, Nietzsche critique Platon mais il ne peut pas s’empêcher de le glorifier en raison de son côté artistique. Comme Pearson le remarque, selon Nietzsche, le problème de Platon était qu’il ne pouvait pas remarquer le fondement artistique de sa propre philosophie et qu’il l’a représenté comme la vérité objective et éternelle. Or chaque « vérité éternelle » prétendue n’est qu’une illusion. Malgré cela, Nietzsche écrit que dans la conception de l’État platonicien, on peut remarquer « *le hiéroglyphe extraordinaire d’une doctrine ésotérique sur la relation entre l’État et le génie, doctrine profonde et qui restera toujours à déchiffrer.* »<sup>88</sup>

Il ne faut pas penser que l’attitude de Nietzsche consiste simplement à louer l’origine cruelle de l’État. Il remarque les ambiguïtés et l’ironie de la culture. Notre but ne doit être ni de le tolérer, ni de le blâmer en raison de ses idées, mais de l’estimer en raison de la prévoyance et de la clairvoyance de ses critiques sur la modernité. Car Henry Staten écrit que Nietzsche est un penseur dont les critiques sont remarquables parce qu’il a une sensibilité sur les ambiguïtés de la culture.<sup>89</sup> Nietzsche ne salue pas simplement la cruauté à l’origine de l’organisation politique

---

<sup>88</sup> Nietzsche, Ibidem

<sup>89</sup> Henry Staten, *Nietzsche’s Voice*, pp. 83-85

mais il ne tente pas non plus de voiler la vérité que la culture s'élève sur douleur, sang et misère des opprimés. Il exprime avec les termes tragiques la tension entre culture et politique. Nulle part dans son œuvre, Nietzsche n'écrit que c'est une bonne chose que certains soient opprimés, mais ce sur quoi il insiste est qu'il ne faut pas permettre à la compassion envers les opprimés d'orienter le politique. Parce que si on laissait la compassion diriger le politique, le fondement éthique de l'État s'éroderait et désormais la société n'existerait pas pour l'art et pour la grandeur, mais seulement pour la satisfaction des égoïsmes étroits. Nietzsche réagit avec prévoyance en nous montrant que la démocratie libérale moderne est encline à détruire la grandeur esthétique, l'individualisme héroïque et la liberté aristocratique. Du point de vue libéral, toutes les valeurs sont égales. Ainsi, la vie sociale est devenue un espace caractérisé par les actes égoïstes des individualismes étroits.

Toutefois, les arguments de Nietzsche sur l'esclavage et sur la guerre peuvent nous paraître étranges, naïfs, voire dangereux non seulement parce qu'elles sont contraires à nos sentiments libéraux et démocratiques mais parce que nous avons assisté aux guerres terribles qui se sont déroulées au XXe siècle. D'un autre côté, ces arguments restent simplistes parce qu'ils tendent à lier les vertus politiques de la Grèce antique directement aux réalités politiques et économiques du XIXe siècle. Par exemple, tandis que Marx considère le politique comme un phénomène sous l'influence des phénomènes économiques, Nietzsche méconnaît totalement ces réalités économiques. La théorie de l'aliénation est un des côtés les plus forts de la critique marxiste par lequel elle fit apparaître les résultats négatifs des nouvelles relations de production sur l'existence ouvrière. En effet, le regard nietzschéen sur les phénomènes politiques est limité parce qu'il contient avant tout un mépris et une dévalorisation du politique. Enfin, il a un point de vue qui oppose la culture au politique. Ces pensées peuvent nous sembler superficielles et insuffisantes comme les critiques d'un « *anti-capitaliste romantique* .» Le terme d' « anti-capitaliste romantique » définit la personne qui s'oppose à l'ordre capitaliste mais qui ne peut pas comprendre la transformation progressive de la société et qui ne peut pas analyser les facteurs économiques et sociaux qui déterminent la crise moderne. D'autre part, on peut dire peut-être comme une critique contre Nietzsche qu'il considère la Cité antique grecque avec un regard rétrospectif, non pas avec ses propres caractères distinctifs à sa propre époque. Il est aussi inacceptable pour nous

qu'il glorifie la formation sociopolitique des Grecs. Parce que nous savons que les esclaves, les femmes et les enfants n'y bénéficiaient d'aucun droit.

En opposant la culture aristocratique au politique, Nietzsche pose une dichotomie. Le politique n'est réduit, de son point de vue, qu'à un instrument du contrôle social. L'évaluation de Nietzsche sur le politique est une évaluation instrumentale. Il prétend qu'il faut préférer la culture au politique, il oriente les critiques justes au politique en faisant cela ; mais il est vrai aussi qu'il devient aveugle envers les vertus démocratiques. Son point de vue le pousse au rejet total de toutes les valeurs démocratiques. Ce que nous devons faire, en prêtant l'oreille à ses critiques, est d'essayer de voir les nouveaux chemins qu'il a ouverts, les horizons qu'il nous a montrés mais il ne faut pas l'évaluer d'un point de vue global, il ne faut ni l'accepter, ni le refuser totalement. D'ailleurs lui-même invite aussi ses lecteurs à la fois à être prudent envers lui-même, et à l'approcher avec un certain doute et un sens critique. Il écrit dans *Zarathoustra*: « ...*et ce n'est que lorsque vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous. En vérité, mes frères, je chercherai alors d'un autre œil mes disciples perdus ; je vous aimerai d'un autre amour.* »<sup>90</sup> Nous pensons que l'excès du style de Nietzsche vise à inciter les lecteurs à le critiquer et à se mettre à penser. Faire la philosophie « *avec le marteau* » signifie ce caractère différent de Nietzsche. Nous pensons qu'il faut respecter son importance pour la philosophie contemporaine et la perspicacité de ses critiques sur la modernité au lieu de l'évaluer avec un point de vue moral qui se ramène à un simple « oui ou non ».

---



**TROISIEME PARTIE**

**LE POLITIQUE MODERNE**

## **Chapitre I - Les critiques contre le politique moderne**

Tout d'abord, nous devons constater que Nietzsche n'est pas un philosophe du politique même si notre sujet de thèse concerne le politique. Il serait vain de chercher chez Nietzsche une idéologie politique ou une théorie du pouvoir juridique au sens propre de ces termes. En bref, il n'est pas possible de trouver dans sa philosophie une doctrine du politique. Car le but de Nietzsche n'est pas de critiquer particulièrement l'État prussien, ni généralement l'État en tant que catégorie. En effet, ce n'est pas le problème politique qui l'intéresse. Son attitude est même tendue vers le mépris total des problèmes politiques. Du point de vue nietzschéen, la civilisation se trouve au-dessus de la culture, de la société, et particulièrement de l'État. La civilisation est un phénomène qui implique le problème de valeur, il peut y avoir des grandes et des petites civilisations dans l'histoire, en proportion des valeurs qui y règnent et qui sont établies par cette civilisation. La civilisation grecque et l'époque de la Renaissance sont des exemples de hautes civilisations. Nietzsche méprise le politique réel et il détermine les qualités d'un certain politique pour atteindre à cette haute civilisation. En vue de ce but, il prévoit une tâche et un rôle constitutif au philosophe dans la réalisation de ce projet. Philosophe, penseur, poète, dans leurs façons d'être élitistes, doivent s'élever au-dessus de l'ordre sociopolitique actuel. Ils font déjà partie de cette haute civilisation. Ils sont toujours « intempestifs ». C'est pourquoi le philosophe se trouve toujours dans une lutte perpétuelle contre l'État, la société et le politique actuel. C'est pourquoi le philosophe et l'intellectuel doivent toujours avoir une attitude critique.

Mais nous ne voulons pas dire que Nietzsche n'a pas jamais pensé et écrit sur le politique et sur les problèmes contemporains du politique. Tout au contraire, il a beaucoup médité et écrit sur ce sujet, sur le droit et surtout sur la théorie de pouvoir. Selon nous, plusieurs de ses constations gardent encore aujourd'hui leur actualité.

## **Section I - Arrière -plan culturel de la modernité politique**

### **Sous – Section I : La considération du sujet**

La critique nietzschéenne du sujet a un lien profond avec sa critique de la modernité. Le sujet, tel que considéré par la théorie moderne, est un sujet abstrait qui est le fondement des institutions morales et juridiques en modernité. Ce sujet qui s'approprie son propre libre-arbitre, agit librement hors du déterminisme des lois religieuses et naturelles. Mais Nietzsche pense que cette considération du sujet n'est qu'une fiction. Le concept du sujet est un malentendu grammatical. Il évalue l'individu comme la volonté de puissance. Nietzsche ne pense pas que l'individu détermine son avenir avec ses actes libres, mais selon lui, chaque individu est une pièce d'une plus grande unité de pouvoir dans laquelle chaque pièce agit sur chacune des autres. Nous avons déjà essayé d'expliquer le terme de « pessimisme de la force » chez Nietzsche. Ce terme, d'un point de vue tragique, est l'opposé du sujet de l'*Aufklärung*. Il nous étonne lorsqu'il dit dans *Par Delà le Bien Et le Mal* que la liberté et le libre arbitre sont des illusions et des fictions modernes. Nous savons que la responsabilité morale nécessite obligatoirement d'être libre et d'avoir la liberté de choix. Contrairement à cela, l'irresponsabilité est une notion que Nietzsche aime beaucoup utiliser. Il dit que la vie ne peut pas être jugée puisqu'elle n'est vécue qu'une fois, il poursuit la vérité qui justifie tout le monde, sauf le juge. Nietzsche privilégie la considération tragique de Héraclite à la notion de moralité comme nous l'avons déjà expliqué. Mais il renforce cette considération par son projet de décentralisation et de destruction du sujet qui fait partie de cette théorie de puissance. Selon lui, la morale, le droit, et les autres institutions de la modernité sont erronées puisque celles-ci reposent sur une certaine notion de sujet abstrait, atomisé et isolé. Cette critique nietzschéenne continue dans la philosophie contemporaine avec les philosophes qui problématisent également la notion de sujet moderne comme Foucault et Derrida.

Tout d'abord, le sujet de Nietzsche est un sujet concret. De ce point de vue, il se rapproche de la notion de sujet spinoziste. Le sujet abstrait se manifeste sous les formes du sujet cartésien, la forme rationnelle du sujet kantien –comme le siège des catégories-, du sujet de linguistique et finalement du sujet du pouvoir. Sujet du pouvoir dans sa forme la plus élevée, le Sujet abstrait absolu n'est autre que l'État. *« Au sommet, le Sujet abstrait absolu : l'État. Il sanctifie l'existence empirique des petits « sujet du pouvoir », et ceux qui lui assujettissent les autres. Dans ce domaine, les fictions complètent les mythes : le « je » de la pensée se lie au « je » du citoyen (la fiction politique et juridique), aux « je » du témoin et du juge (la fiction morale), au « je » du discours (la fiction grammaticale), etc. (...) Au sujet du pouvoir s'oppose fondamentalement, irréconciliablement, le sujet concret : le corps. »*<sup>91</sup>

Le corps est très important chez Nietzsche comme l'être chez Spinoza. Nietzsche attaque le sujet abstrait pour constituer un corps concret qui est la volonté de puissance. Nous ne disons pas même que ce corps s'approprie la volonté, parce que pour Nietzsche, tous sont la volonté, non pas tous ont la volonté. Le corps concret et total de Nietzsche exclut la distinction et la séparation de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière qui est en effet un problème inéluctable de la philosophie moderne depuis Descartes. C'est le corps, particulièrement le corps total qui manque à la modernité. Les techniques modernes -comme la division du travail- effectuent la fragmentation du corps. D'autre part, le corps ne consiste pas en une statue abstraite dans la modernité, une statue sur laquelle le pouvoir peut effectuer ses opérations. L'abstraction du sujet fonctionne comme la possibilité de fragmenter et de diviser le corps afin de le dominer. Mais chez Nietzsche, le corps apparaît comme un corps total. Le sens de « l'appropriation » qui est défini spéculativement par Hegel et qui est mal déterminé par Marx, signifie chez Nietzsche s'approprier son propre corps concret. *« S'approprier son propre corps, pour l'individu, et pour l'espèce humaine, approprier le corps total, nature et conquêtes de l'activité multiforme, donc espace. »*<sup>92</sup> Henri Lefebvre écrit que c'est le *pratique poétique* qui assure cette sorte d'appropriation. Nietzsche dit que nous devons être les virtuoses de nos propres vies.

<sup>91</sup> H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Paris, Casterman, 1975, pp. 206

<sup>92</sup> H. Lefebvre, *Ibidem*, pp. 208

Le sujet cartésien se trouve au fondement de cette notion moderne du sujet. La formule cartésienne du sujet se formulait ainsi: « Je pense donc je suis. » Nietzsche renverse cette formule en « Je suis donc je pense. » Lefebvre décrit ce sujet en disant : « *« Je pense donc je suis. » Mais non ! Quand je pense, c'est que je ne suis pas : je cherche l'être. Le « sujet » pensant se découvre « sujet » discourant, quêtant, souffrant : sujet de non-être. » »<sup>93</sup>*

Le projet de la destruction du « sujet » fait partie du projet nietzschéen de renversement des valeurs. Parce que la notion de sujet et son identité servent le pouvoir acquis par les valeurs établies. Pour effectuer le renversement des valeurs, il faut d'abord détruire le « sujet ».

Mais cette destruction ne suffit pas à la philosophie de Nietzsche. Parce qu'il y a le danger de rester dans le nihilisme si on se contente de cette destruction. Or, il faut passer à l'affirmation. Le projet nietzschéen ne consiste pas seulement en une destruction mais inclut une construction, construction d'une certaine pratique. Lefebvre affirme que cette pratique est un style de vie qui dépasserait l'éthique et l'esthétique mais qui s'est fondée sur l'accord entre Dionysos et Apollon. C'est ce qui nous appelons le « style tragique ». « *De la dissolution, il veut tirer autre chose : une affirmation. Au lieu de démolir point par point, lieu par lieu, ou seulement de nier et démentir l'ordre existant, il veut fonder. Quoi ? Une éthique ? Certes pas. Une esthétique ? Pas davantage. Une façon de vivre qui dépasserait l'éthique et l'esthétique. Fonder sur quoi ? Peut-être sur l'accord entre Dionysos et Apollon, irréductibles mais inséparables. »*<sup>94</sup>

Si nous traitons le sujet sous l'angle de l'éthique, nous remarquons que la considération moderne du sujet a quelques relations avec l'éthique formelle de la modernité. L'éthique formelle de la modernité s'appuie sur une conception moderne de la subjectivité. Dans cette conception, le sujet est considéré comme le centre du monde moral comme possesseur de libre arbitre et d'autonomie. Comme nous l'avons déjà noté, le libre arbitre et l'autonomie sont les qualités du sujet moderne. Selon Nietzsche, ce ne sont que des illusions de la modernité. Le sujet moral apparaît dans la modernité sous les formes de l'individu, de la personne juridique, du citoyen,

---

<sup>93</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 152

<sup>94</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 186

etc. Chez Nietzsche, le sujet se décentralise pour devenir une quantité de force dans le jeu des forces sans sujet. Peter Sloterdijk pense que ce mouvement de décentralisation du sujet peut rassurer une nouvelle conception de la subjectivité. « ...Il n'est pas impensable que seul un décentrement du sujet, qui congédie poliment la fiction de l'autonomie, pourrait conduire à une constitution valable de la subjectivité- par delà moi et volonté. »<sup>95</sup> L'autonomie, le libre arbitre étaient des illusions et des fictions apolliniennes de l'*Aufklärung*. Mais « le sujet de l'*Aufklärung* ne peut plus désormais se constituer, comme il le voulait suivant les règles de l'illusionnisme apollinien : comme source autonome de sens, d'ethos, de logique et de vérité. »<sup>96</sup>

Donc, l'idéal d'autonomie a une importance fondamentale de ce point de vue. Mais, l'autonomie dionysiaque est le contraire de l'autonomie idéaliste moderne. Cette dernière a un caractère hégémonique qui est toujours à la recherche un coupable. Mais le premier s'appuie sur une compréhension de « *Amor-fati* ». « *Amor fati* » « est le courage et la placidité de l'acceptation par l'individu de sa propre vie dans sa réalité et sa potentialité. »<sup>97</sup> En ce sens, le volontarisme moderne et le pessimisme de la force tragique s'opposent.

Est-ce que cette décentralisation du sujet exclut totalement la moralité du sujet en le détachant de ces propriétés comme le libre arbitre et l'autonomie ? Est-ce que cela cause une perte totale dans un absolu nihilisme ? Est-ce un moyen de s'enfuir, de se sauver de toutes les responsabilités morales ou politiques, de plonger dans les eaux de l'irresponsabilité et du désintéressement ? Par la justification esthétique, échappe-t-il à toutes ses tâches morales et politiques ? Ou, est-ce qu'avec ce mouvement de décentralisation du sujet, peut apparaître une nouvelle conception du sujet ? Est-il possible de construire une possibilité de politique chez Nietzsche ? Ce nouveau sujet qui est considéré comme un élément des rapports de forces peut-il être capable de construire un nouvel être-ensemble ?

Sloterdijk ne pense pas que le programme de justification esthétique de Nietzsche soit un programme frivole et il le considère comme une alternative au

<sup>95</sup> P. Sloterdijk, *Le Penseur Sur Scène*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 2000, pp 178

<sup>96</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp 179

<sup>97</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp 198

projet de la modernité. La conception de la subjectivité dionysiaque est contraire à la conception de la subjectivité moderne. Le subjectivisme dionysiaque se réfère à une corporéité, à une matérialité comme la force constitutive au fondement de toutes les fictions. En tant que tel, ce sujet est un sujet vivant et concret contre le sujet abstrait de la modernité. En ce sens, ce que Sloterdijk appelle « matérialisme dionysiaque » apparaît. Ce matérialisme dionysiaque est différent du matérialisme moderne et du matérialisme démocratique. Parce que ce dernier est une réconciliation avec la matière en tant que non-Autre de l'esprit.

La considération moderne du concept d'individu est une considération isolatrice et atomisatrice. L'individu moderne est détaché de l'unité des relations des forces dans laquelle il se trouve. Au contraire, la philosophie de Nietzsche comporte une table de l'univers où tous sont liés à tous et rien ne se passe hors de la totalité des relations réciproques. De ce point de vue, inversement au matérialisme moderne, le matérialisme dionysiaque n'est pas un renfermement, un isolement dans l'individu, mais une articulation, une ouverture au monde extérieur. Le matérialisme dionysiaque est un moyen d'effacer la distinction entre l'intérieur et l'extérieur. « *Dans l'avènement du matérialisme dionysiaque, la psyché individuelle doit se confronter avec l'arrivée d'une cohésion de plus en plus puissante et de plus en plus subtile du « monde » ; elle doit apprendre à libérer le dévoilement incessant d'un monde des mondes de son insupportabilité initiale pour le rendre supportable en le poétifiant.* »<sup>98</sup>

Nous remarquons finalement que la considération de l'individu de Nietzsche est bien différente de celle de la Modernité. Jeune Nietzsche déclarait que « *le mal radical est individuation* » dans *La Naissance de la Tragédie*, en suivant son maître Schopenhauer. De même, il est contre la conception moderne de l'individu qui est en effet une chose abstraite, atomisée et isolée. Pourtant, Nietzsche ne fut jamais un individualiste au sens moderne, puisqu'il est violemment contre la pensée humaniste qui déclare que chaque individu porte une valeur en soi parce qu'il est un être humain. Peter Sloterdijk propose pour résoudre le mal d'individuation, d'avoir « *antipolitique conscient de soi* » non pas en confirmant la dépolitisation de

---

<sup>98</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp 185

l'individu mais la dénévrotisation du politique.<sup>99</sup> Nous avons expliqué que le politique reste au plan secondaire pour Nietzsche et il ne favorise pas l'évaluation politique de l'individu au sens moderne. Son concept de l'individu est une unité avec la théorie de volonté de puissance.

### Sous – Section II : La dialectique

Le caractère anti-dialectique est un fait essentiel de la philosophie de Nietzsche. La théorie dialectique est tout-à-fait contraire à la conception tragique de Nietzsche. Parce que « *c'est la plèbe qui triomphe dans la dialectique... La dialectique ne peut servir que d'arme défensive.* »<sup>100</sup>

Comme Deleuze le remarque, le caractère marquant de la philosophie de Nietzsche est anti-dialectique. « *Le Surhomme est dirigé contre le concept dialectique de l'homme, et la transvaluation, contre la dialectique de l'appropriation ou de la suppression de l'aliénation.* »<sup>101</sup> On croit généralement que Nietzsche ne connaissait pas Hegel, Marx et autres dialecticiens mais c'est une conviction erronée puisque le fait antidialectique traverse l'œuvre de Nietzsche. De même, Deleuze écrit que la lutte contre la dialectique est le fil conducteur de sa philosophie.

Premièrement, concernant la théorie des forces, le pluralisme, l'idée de « volonté affirmative » chez Nietzsche est le contraire de la dialectique. Nous avons déjà vu que la conception tragique de l'existence nécessite une certaine affirmation et un « oui total ». Le premier acte des forces actives est de s'affirmer elles-mêmes avant de s'opposer aux autres. Or, les forces réactives ont d'abord besoin de s'opposer à une autre force pour exprimer leur propre existence. Mais pour la dialectique, la relation d'une force avec une autre est une relation qui a un caractère essentiellement négatif. La relation entre deux forces est toujours sous la forme de contradiction et la première action d'une force dans cette relation est la réaction puisqu'elle nie l'autre et ne s'affirme qu'après et lorsqu'elle la nie. Or, pour

<sup>99</sup> P. Sloterdijk, *Ibidem*, pp. 197

<sup>100</sup> F. Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Paris, Gallimard, 2002, "Le Problème de Socrate"

<sup>101</sup> G. Deleuze, pp. 9



Nietzsche c'est la manière d'agir des forces réactives, et les forces réactives ne peuvent jamais faire partie du domaine d'activité des vraies forces. Elles n'agissent plus, mais elles re-agissent ; elles ne sentent plus, mais elles *re-sentent*. En effet, c'est le point de vue plébéien qui fait la force une chose négative en la dialectisant. La force réactive n'est pas du tout la force réelle, c'est seulement *la représentation de la force*. Gilles Deleuze écrit : « *une force épuisée qui n'a pas la force d'affirmer sa différence, une force qui n'agit plus, mais réagit aux forces qui la dominent : seule une telle force fait passer l'élément négatif au premier plan dans son rapport avec l'autre, elle nie tout ce qu'elle n'est pas et fait de cette négation sa propre essence et le principe de son existence.* »<sup>102</sup> La dialectique est l'idéologie des *forces réactives*. Pour Nietzsche, au contraire, la relation des forces est une relation affirmative tandis que la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence. « *Le négatif n'est pas présent dans l'essence comme ce dont la force tire son activité : au contraire, il résulte de cette activité, de l'existence d'une force active et de l'affirmation de sa différence* »<sup>103</sup> Donc, l'affirmation prend la place de la négation. La différence et la jouissance de cette propre différence à l'égard d'une autre force prennent la place de la contradiction et du travail du négatif. Or, la volonté de se faire reconnaître hégélien est un instinct essentiellement réactif. Et l'attitude de ce qui est noble est de jouir de sa propre différence et de s'affirmer à partir de cette différence. Cette notion hégélienne « se faire reconnaître » est une notion plébéienne puisqu'elle se fonde toujours sur les valeurs établies. Parce qu'un sujet ne peut que se faire reconnaître sur les valeurs établies, et c'est pourquoi il ne peut pas passer dans le domaine de la liberté et de l'activité réelle. La volonté de se faire reconnaître n'est pas une volonté de puissance, elle est seulement une *représentation* de celle-ci. « *Nietzsche présente la dialectique comme la spéculation de la plèbe, comme la manière de penser de l'esclave : la pensée abstraite de la contradiction l'emporte alors sur le sentiment concret de la différence positive, la réaction sur l'action, la vengeance et le ressentiment prennent la place de l'agressivité.* »<sup>104</sup> Quant à « relation du maître et de l'esclave », qui est une autre notion hégélienne, c'est une notion dans laquelle « *la puissance est conçue, non pas comme volonté de puissance, mais comme*

---

<sup>102</sup> G. Deleuze, Ibidem, pp 10, 11

<sup>103</sup> G. Deleuze, Ibidem

<sup>104</sup> G. Deleuze, Ibidem

*représentation de la puissance, comme représentation de la supériorité, comme reconnaissance par « l'un » de la supériorité de « l'autre ». »*<sup>105</sup>

Ce n'est pas la volonté de puissance, c'est la réaction de l'homme de ressentiment qui anime la dialectique. Contrairement à cela, Nietzsche favorise une tragique jouissance de l'homme fort et victorieux. La dialectique fonctionne toujours sur les négations et les contradictions. *« À l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition ou de la contradiction, Nietzsche substitue l'élément pratique de la différence : objet d'affirmation et de jouissance. »*<sup>106</sup> Mais on peut dire que dans *« La Naissance de la Tragédie »* que nous avons déjà vu, Nietzsche écrit bel et bien comme un dialecticien sous l'influence de Schopenhauer puisque la contradiction et sa solution prennent encore une place décisive dans le livre. On peut dire qu'il propose une autre solution que celle que la dialectique offre mais *« elle sent l'hégélianisme d'une façon assez scabreuse. »*<sup>107</sup>

Mais nous devons exprimer ici que le conflit nietzschéen de Dionysos et Apollon est bien différent de la contradiction dialectique. D'une part, le conflit de Dionysos- Apollon n'est pas une contradiction abstraite mais un conflit concret qui se manifeste dans les processus organiques comme le rêve et l'ivresse. Le corps et le concret sont importants chez Nietzsche contre le sujet abstrait de dialecticiens. *« Le conflit des contraires vivifie la création en tant que conflit vécu, non pas en tant que conçu, de sorte que ce conflit créateur diffère des contradictions dialectiques hégéliennes. Bien qu'il s'agisse encore et toujours de contradictions et d'antagonismes (car tout Allemand est et restera hégélien, écrit Nietzsche ironiquement quelques années après la Naissance de la Tragédie, en se moquant de lui-même) l'essence et le sens de ces contradictions ont changé radicalement ; elles ne se pensent plus, elles se vivent ; elles ont lieu entre des moments de « vécu » et le « conçu » ou plutôt la représentation vient ensuite. Elles se situent dans la lutte de deux mondes : le rêve et l'ivresse. »*<sup>108</sup> D'autre part, du conflit de Dionysos- Apollon ne dérive pas un troisième terme, une synthèse. Le moment d'*Aufhebung* au sens dialectique ne se réalise pas. *« Du conflit ne résulte jamais une « synthèse », jamais*

---

<sup>105</sup> G. Deleuze, Ibidem

<sup>106</sup> G. Deleuze, Ibidem

<sup>107</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Paris, Flammarion, 1992, III, « L'Origine de la Tragédie », 1

<sup>108</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 162

*un troisième terme. La fécondation donne un être autre, qui cependant répète l'un des générateurs, qui « est » mâle ou femelle, qui « est » rêve ou ivresse, qui appartient donc à l'un ou l'autre des « mondes », sans que cesse l'opposition. Sans qu'on puisse parler d'aliénation au sens hégélien. »*<sup>109</sup>

En résumé, quand nous comparons la pensée tragique nietzschéenne et la dialectique hégélienne, nous devons constater que ces deux sont tout à fait contraires. En ce sens, « le « oui » de Nietzsche s'oppose au « non » dialectique ; l'affirmation, à la négation dialectique ; la différence, à la contradiction dialectique ; la joie, la jouissance, au travail dialectique ; la légèreté, la danse, à la pesanteur dialectique ; la belle irresponsabilité, aux responsabilités dialectiques. »<sup>110</sup>

### **Sous – Section III : La considération d'histoire**

Nietzsche utilise dans la *Naissance de la Tragédie*, le concept « d'histoire monumentale » qu'il déterminera par la suite dans les *Intempestives*. L'histoire monumentale est une conception de l'histoire qui permet à l'individu de se mettre à lutter pour la grandeur du moment présent, en se souvenant de la grandeur du passé. Nietzsche tend à créer une image différente du passé contre ce qui règne dans la culture européenne. Grâce à cette image du passé, le présent trouverait les possibilités de se développer et de se perfectionner.

Après la *Naissance de la Tragédie*, Nietzsche écrit les *Intempestives*. Être intempestif est un thème courant de Nietzsche qui définit son élaboration de l'histoire. L'homme ne peut pas choisir l'époque où il naîtra mais du moins, selon lui, il peut se libérer de la décadence de son époque en prenant de la distance. Ainsi Nietzsche définit une tâche difficile pour lui-même et en même temps pour les autres « esprits libres » : diagnostiquer et analyser sa propre décadence. Il faut vaincre le dégoût envers l'époque et ses conditions réelles. Parce que dépasser ces conditions

---

<sup>109</sup> H. Lefebvre, *Ibidem*, pp. 163

<sup>110</sup> G. Deleuze, *Ibidem*

ne peut être possible que par cette voie.<sup>111</sup> Nietzsche peut dire qu'il est un décadent en même temps qu'il prétend représenter un nouveau commencement possible pour l'histoire. La considération de Nietzsche sur l'histoire repose donc sur un détachement de l'histoire.

Nous avons noté que, en choisissant l'inégalité et l'« inévitabilité » de l'esclavage, Nietzsche problématise la question du politique ouverte par la modernité. La théorie de la volonté de puissance s'approche d'une considération vitaliste en matière d'existence collective. Il écrit ainsi dans *Par Delà le Bien Et le Mal* :

*« Sur ce point, il faut penser en allant jusqu'au fond des choses et se défendre de toute faiblesse sentimentale : vivre, c'est essentiellement dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter, -mais pourquoi employer toujours ces mots qui expriment de tout temps une intention de calomnier ? Tout corps au sein duquel, comme nous l'avons admis, les individus se traitent en égaux – et il en va ainsi dans toute aristocratie saine – est aussi obligé, s'il est vivant et non pas moribond, de faire contre les autres corps tout ce dont les individus qui le composent s'abstiennent dans leurs relations réciproques : il devra être une volonté de puissance incarné, il voudra croître, s'étendre, accaparer, dominer, non pas par moralité ou immoralité, mais parce qu'il vit et que la vie est volonté de puissance.(...) L' « exploitation » n'est pas le propre d'une société vicieuse ou d'une société imparfaite et primitive : elle est inhérente à la vie dont elle constitue une fonction primordiale, elle découle très exactement de la volonté de la vie. –À*

---

<sup>111</sup> « Il faut s'être détaché de bien des choses qui justement nous oppressent, nous freinent, nous plaquent au sol, nous rendent lourd, nous Européens d'aujourd'hui. L'homme d'un tel par-delà, qui veut apercevoir par lui-même les suprêmes mesures de valeur de son époque, a besoin avant tout pour cela de « dépasser » cette époque en lui-même –c'est l'épreuve de sa force- et par conséquent pas seulement son époque mais encore la répugnance et la contradiction qu'il a ressenties jusqu'alors à l'encontre de son époque, la souffrance qu'il a éprouvée à l'égard de cette époque, son inactualité, son romantisme. » Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 1992, fragment 380. D'autre part, voyez dans la même œuvre plusieurs exemples de la métaphore du vol d'oiseau qui marquent toujours ce thème important chez Nietzsche. Cela signifie en même temps le dépassement par un homme supérieur du dégoût, du nihilisme.

*supposer que cette théorie soit nouvelle, cette réalité est le fait premier de toute l'histoire : ayons donc l'honnêteté de le reconnaître ! »*<sup>112</sup>

Nietzsche considère l'exploitation comme le propre de la nature et la dynamique de la vie. Pour justifier l'inévitabilité de l'esclavage, Nietzsche n'a qu'un seul argument : « il s'est imposé de tout temps ». Ce point de vue sur l'inégalité et l'esclavage est de considérer l'histoire sous un angle non politique. L'affirmation différentielle contient l'affirmation de l'esclavage. Mais cette affirmation différentielle qui est propre à la noblesse ne devra plus rien au politique.

La considération de l'exploitation comme devenir naturel et comme expansionnisme vital exprime une conception organiciste de l'histoire. Comme les romantiques, ce devenir organiciste a pour modèle *la plasticité de l'œuvre*. Nietzsche demande : « *Et, demandons-le encore une fois : la grandeur est-elle aujourd'hui possible ?* »<sup>113</sup> Ainsi, le problème du devenir historique ne dépend que de celui de l'apparition de ce qui est grand dans l'histoire. Nous avons déjà écrit que chez Nietzsche, la considération esthétique prend la place de la considération politique du monde. Ici aussi, en matière d'histoire, Nietzsche argue d'une conception essentiellement esthétique de l'histoire dans la mesure où il pose la production de cette « grandeur » comme la finalité même du devenir. « *Du coup, l'affirmation différentielle ne sera plus pensée comme une hétérologie politique, mais comme l'advenir du grand correspondant à une certain « type » d'histoire, celui qu'il avait jadis élaboré sous le concept d'histoire monumentale.* »<sup>114</sup>

Par ailleurs, Nietzsche critique vigoureusement l'historicisme de son époque. Dans *De l'Utilité et Des Inconvénients de l'Histoire Pour la Vie*, il instaure un combat contre l'historicisme de son époque. Il essaie de reconstituer le rapport entre l'histoire et la vie et il essaie de reconstituer ce rapport au-delà de la vie. Il s'attache à un point de vue « supra-historique ». Il écrit : « *Le prix que nous accordons à l'histoire peut bien n'être qu'un préjugé occidental : qu'importe, pourvu que nous ne restions pas enfermés dans ce préjugé ! Pourvu que nous apprenions toujours plus à*

<sup>112</sup> F. Nietzsche, *Par Delà le Bien et Mal*, pp. 182

<sup>113</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 133

<sup>114</sup> A. Birnbaum, *Nietzsche : Les Aventures de l'Héroïsme*, pp 238

*étudier l'histoire pour servir la vie ! »*<sup>115</sup> Selon lui, cette passion pour les quêtes historiques dérive du manque de sens. En raison du manque de valeur et de grandeur, la civilisation tend à se livrer aux quêtes historiques et à essayer d'y trouver un sens auquel se rattacher. Mais selon Nietzsche, cet effort fonctionne au détriment de la vie, du profit de devenir. Nietzsche pense qu'il faut éviter toute information qui n'offre aucune utilité pour la vie et qui ne la sublime pas d'une certaine façon. Il ne veut pas simplement opposer la vie et le devenir historique, mais il tend à repenser leur rapport parce qu'il pense qu'il faut mettre l'histoire au service de la vie. « *Dans la Naissance de la Tragédie l'attaque contre Socrate, accusé d'avoir détourné vers le savoir conceptuel le génie grec, capable avant lui d'inventer une prodigieuse façon de vivre, cette violente attaque vise à la fois Hegel et la modernité naissant : l'homme de la technique et du savoir, l'homme théorique qui sait beaucoup et vit peu.* »<sup>116</sup> Nietzsche fait l'analyse de trois types d'histoire ; l'histoire monumentale, l'histoire antiquaire et l'histoire critique. Il faut accorder de l'importance à la « *force plastique* » qui est la force constitutive de l'histoire. Cette force plastique est la possibilité même de tout devenir pour lui. Nous voyons ici que l'esthétique a une importance décisive en tant que phénomène généralisé, même pour ses pensées en matière d'histoire.

*« Pour déterminer ce degré [de rumination qui finit par nuire au devenir] et, par là, la limite à partir de laquelle le passé doit être oublié, si l'on ne veut pas qu'il devienne le fossoyeur du présent, il faudrait savoir précisément quelle est la force plastique de l'individu, du peuple, de la civilisation en question, je veux parler de cette force qui permet à quelqu'un de se développer de manière originale et indépendante, de transformer et d'assimiler les choses passées ou étrangères, de guérir ses blessures, de repérer ses pertes, de reconstituer sur sa propre forme les formes brisées. »*<sup>117</sup>

C'est cette force plastique qui détermine l'avenir de l'histoire et du devenir. L'oubli est un élément important de cette force. Inversement, la

---

<sup>115</sup> F. Nietzsche, *Considérations Inactuelles I et II: De l'Utilité et des Inconvénients de l'Histoire pour la Vie*, Paris, Gallimard, 1995

<sup>116</sup> H. Lefebvre, *Ibidem*, pp. 163

<sup>117</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 97

conception de l'histoire moderne repose essentiellement sur les ruminations interminables du passé. Ce passé est considéré comme une chose close et complète, on n'a aucune volonté pour le changer. Mais l'oubli nous rend la possibilité de passer à l'action. L'oubli est un élément non-historique mais en même temps il est la possibilité de toute histoire.

*« C'est l'état le plus injuste de la terre, borné, ingrat envers le passé, aveugle aux dangers, sourd aux avertissements, un petit tourbillon de vie au milieu d'un océan figé dans la nuit et l'oubli. Et pourtant, cet état –absolument non-historique, anti-historique (unhistorisch, widerhistorisch) –est la matrice (der GeburtsschoB) non seulement d'une action injuste, mais aussi de tout acte de justice ; nul artiste ne réalisera son œuvre, nul général ne remportera de victoire, nul peuple ne conquerra sa liberté, qu'ils ne les aient auparavant désirées et poursuivies dans un tel état de non-historicité (einem derartigen unhistorischen Zustande) ».*<sup>118</sup>

La force plastique sert à se transformer et à transformer le passé, ainsi qu'à le dominer. Transformation et réformation sont les propriétés de la volonté de puissance. De ce point de vue, le devenir historique n'est jamais une chose close. La volonté de puissance fait agir sa force formatrice sur le devenir historique. Mais cette force elle-même n'est pas une chose historique, mais supra-historique (*überhistorisch*). Donc, la possibilité du devenir est constituée par un état non historique (*einem unhistorischen Zustande*). L'oubli est le seul état apte à faire surgir ce qui est grand. La naissance de la grandeur se réalise avec un effacement du passé, et « *la force plastique de l'individu, du peuple ou de la civilisation en question* » est attestée en elle.<sup>119</sup> Parce que c'est par le moyen de l'oubli que la grandeur s'impose sur le passé en lui imprimant une nouvelle forme. De ce point de vue, l'histoire monumentale a l'avantage sur les autres. L'histoire monumentale repose sur l'appréhension esthétique de l'histoire. « *Nul artiste ne réalisera son œuvre, nul général sa victoire, nul peuple sa liberté, sans les avoir préalablement désirées et y avoir aspiré dans une semblable condition non-historique.* »

---

<sup>118</sup> F. Nietzsche, Ibidem, pp. 99

<sup>118</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp 242

La conception de l'histoire de Nietzsche contient une dénaturation de l'histoire tandis que sa considération positiviste et moderne la voit comme un processus continu. D'après Nietzsche, ce sont les grands événements qui constituent l'histoire, non pas le processus historique qui porte un sens en soi. En outre, ce qui l'intéresse, ce n'est pas « *vraiment l'histoire politique, mais bien le fait qu'elle lui fournit un modèle esthétique pour penser le devenir de l'histoire.* »<sup>120</sup> Antonio Birnbaum met l'accent sur le fait que c'est la poétique qui prend la place de la politique. Nietzsche cite dans la préface de *l'Inactuelle* une parole de Goethe : « *Au demeurant, je hais tout ce qui ne fait que m'instruire sans augmenter ou stimuler mon activité.* »<sup>121</sup> Or, Birnbaum marque que chez Goethe, l'activité ne renvoie pas à l'agir, elle n'a aucun sens politique. « *Pour le poète, être actif est synonyme d'être créatif au sens strictement plastique de ce terme.* »<sup>122</sup> Nous pouvons voir mieux dans ces paroles la relation pour Nietzsche entre la culture et l'art : « *La culture, c'est avant tout l'unité de style artistique dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple.* »<sup>123</sup> Donc, Nietzsche définit la création de la culture historique par la création du style, du « grand art ». Ce point de vue se retrouve chez un historien célèbre de l'époque, Jacob Burckhardt. Car, il affirme que c'est dans l'œuvrer qu'il faut chercher le ressort du devenir historique. Birnbaum explique ainsi la relation entre Nietzsche et Burckhardt par une citation de Philippe Lacoue-Labarthe: « *Ce que Nietzsche a immédiatement perçu [...], c'est exactement ce qu'on voit sans voir aujourd'hui, mais que pourtant l'on devine : la conception de l'histoire, chez Burckhardt, est fondamentalement esthétique. Pour peu qu'on lise ensemble les conférences de novembre 70 sur la « grandeur historique » est la deuxième des Considérations Inactuelles, cela saute aux yeux : il n'y a « nulle raison dans l'histoire », mais il n'y a, en revanche, d'histoire véritable ou authentique – d'histoire comme telle, c'est-à-dire grande (Nietzsche dira : monumentale) – que là où il y a véritablement et authentiquement art, c'est-à-dire grand art. Un lien essentiel unit l'art et l'histoire, et c'est ce lien que Burckhardt appelle Kultur, du mot*

---

<sup>120</sup> A. Birnbaum, *Ibidem*, pp. 243

<sup>121</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*, pp. 93

<sup>122</sup> F. Nietzsche, *Ibidem*

<sup>123</sup> F. Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain David Strauss*, Paris, Gallimard, pp. 22



*qui autorise le type d'historiographie qu'il a fondée, la Kulturgeschichte* »<sup>124</sup>  
Nietzsche cherche un possible renaissance pour la culture allemande en prenant modèle sur l'histoire monumentale.

Il y a un inconvénient à s'attacher à l'histoire monumentale. C'est de rester dans l'imitation et la répétition du passé. D'autre part, l'histoire monumentale peut servir de modèle pour la recréation d'une culture nouvelle. Puisque chez Nietzsche, le devenir a toujours l'avantage, il faut surpasser l'histoire monumentale « *Ainsi, les premières réserves de Nietzsche ne remettent pas en cause l'imitation, mais un type d'imitation : à travers la critique d'une imitation qui reste cantonnée dans l'a posteriori, d'une imitation « passive », il va d'abord tenter de dégager une imitation productrice d'avenir, créatrice de la culture.* »<sup>125</sup> Car, une certaine célébration du passé ne sert qu'à empêcher la grandeur d'éclorre à nouveau. Nietzsche demande : « *Quelle utilité l'homme d'aujourd'hui retire-t-il donc de la connaissance du passé monumental, de l'étude de ce que les temps anciens ont produit de classique et de rare ? Elle lui permet de voir que telle grandeur a jadis été possible, et sera doute possible à nouveau.* »<sup>126</sup> Ici, il s'agit non d'une imitation passive, mais d'une auto-création prenant la culture grecque comme modèle. « *Il ne s'agit pas d'imiter un modèle constitué, pas même celui des Grecs, mais d'en créer un, en se modelant sur la créativité des Grecs.* »<sup>127</sup> D'après Nietzsche, le modèle de cette créativité est la tragédie grecque. La renaissance de la culture allemande s'élèvera sur la réinvention grecque. Mais comme nous l'avons déjà expliqué, Nietzsche distingue deux Grèce. Ce sont la Grèce tragique ou « classique » et la Grèce « déclinante ». La Grèce déclinante est celle de Socrate et d'Euripide et celle qui est sophistique, politique, philosophique – déjà historienne au fond. « *Le déclin historique dont nous sommes aujourd'hui les prisonniers commence déjà avec Euripide et Socrate, avec la destitution philosophique et politique de l'art tragique.* »<sup>128</sup> Ainsi Nietzsche oppose deux sortes d'imitations qui sont l'imitation *passive* et l'imitation *créatrice*. L'imitation passive empêche l'à-venir et ne permet que de reproduire les formes extérieures du passé. Or, c'est l'imitation créatrice qui est le principe du devenir.

<sup>124</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La Leçon de Burckhardt, préface aux Leçons sur l'art occidental*, Paris, Hazan, 1998 (cité par Birnbaum, 244)

<sup>125</sup> A. Birnbaum, *Ibidem*, pp. 246

<sup>126</sup> F. Nietzsche, *Considérations Inactuelles I et II: De l'Utilité et des Inconvénients de l'Histoire pour la Vie*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 105

<sup>127</sup> A. Birnbaum, pp. 248

<sup>128</sup> A. Birnbaum, pp. 249

La détresse dans laquelle la culture moderne se trouve est d'abord une détresse « culturelle » et elle se détermine comme la perte de « l'unité de style artistique dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple ». C'est pourquoi elle demande une solution esthétique plutôt qu'une solution politique. Nietzsche écrit « *Enfin, pour que personne ne puisse plus douter d'où je prends l'exemple de cette situation de détresse, de ce besoin et de cette découverte, je déclare expressément que ce que nous poursuivons, plus ardemment que la réunification politique, c'est l'unité allemande en ce sens supérieur, l'unité de la vie et de l'esprit allemand, une fois détruite l'opposition entre profondeur et convention.* »<sup>129</sup>

En résumé, Nietzsche essaie d'élaborer une conception esthétique de l'histoire. « *La Grèce n'a justement en rien un statut historique, mais elle vaut essentiellement comme modèle de la grandeur sur laquelle doit se calquer la production du « peuple » allemand.* »<sup>130</sup> « *Une telle pratique de l'histoire est un exercice de la liberté : elle s'invente contre l'histoire des vainqueurs.* »<sup>131</sup>

Nietzsche critique aussi la conception de l'histoire hégélienne. Parce que la conception hégélienne de l'histoire repose sur une conception dialectique de l'histoire qui la considère comme un processus rationnel et un développement quantitatif et qualitatif. Même si l'historicisme trouve son expression la plus forte avec la philosophie hégélienne, Nietzsche pense qu'il n'est pas lié à une certaine philosophie mais qu'il envahit toute la culture moderne. Parce que, selon Nietzsche, la culture s'est développée sous l'influence de la civilisation alexandrine et sous l'influence de son sens historique qui prend ses racines dans la pensée socratique.

Nietzsche souligne ce sens historique qui obtient sa forme excessive dans la Modernité avec la perte du style propre. La culture a perdu tout style propre, c'est pourquoi elle est toujours en quête historique. C'est pourquoi l'importance de la science de l'histoire s'est accrue dans les temps modernes. L'éducation se trouve aussi influencée par l'historicisme. Mais la science de l'histoire est utilisée par l'État comme un moyen de propagande. Selon l'historicisme hégélien, la fin de l'histoire

---

<sup>129</sup> F. Nietzsche, Ibidem

<sup>130</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 255

<sup>131</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 257

est l'État. Or pour Nietzsche, l'État ne peut être qu'un « moyen » ou une période intermédiaire vers une fin plus haute. L'État a été inventé par ceux qui sont superflus, mais la fin de l'histoire doit être le Surhomme. Pour Hegel, c'est la raison qui est le moteur de l'histoire mais Nietzsche pense que ce n'est ni le savoir ni la raison, ni un but politique, c'est la recherche du pouvoir qui conduit l'histoire.

En outre, la considération nietzschéenne de l'histoire repose sur une considération répétitive de l'histoire. Or la pensée historicisante accepte « *un schème évolutif du temps, le concept d'un développement générateur, de sorte qu'une suite cohérente de causes et d'effets rend compte de la genèse de « réalités diverses »* »<sup>132</sup> La considération répétitive nietzschéenne de l'histoire n'accepte pas qu'il existe un développement linéaire dans l'histoire. La répétition est une notion importante dans la philosophie nietzschéenne en tant qu'élément constitutif de l'homme. Cette notion de répétition se trouve déjà dans la philosophie d'Héraclite comme nous l'avons noté, c'est une propriété importante de la pensée tragique.

Donc, la conception répétitive de l'histoire de Nietzsche et la conception évolutive de l'histoire moderne s'opposent. Pour Nietzsche, la répétition est l'élément dominant, décisif de l'histoire en tant qu'élément essentiel dans les rapports sociaux et les processus de production. Du point de vue de l'historicisme évolutif, l'histoire est considérée comme un processus réglé qui se développe progressivement. « *L'histoire, dont elle a cru longtemps procéder, n'ait la répétition ou ne lui accordait qu'une faible part, au nom d'un devenir fétichisé en même temps que rationalisé.* »<sup>133</sup> Mais l'histoire monumentale s'est effondrée aussi avec l'effondrement de la philosophie systématique. La modernité s'enlise dans la répétition. « *La modernité a double aspect : Tout change et rien ne change ; tout s'ébranle et tout stagne. La répétition la plus accablante ne serait-elle pas celle de la tyrannie ? La révolution, au nom de la liberté, a engendré une reprise des anciens despotismes, version moderne aggravée. Mais la répétition ne se borne pas aux sphères du pouvoir et de l'État. Elle est massive par la médiation des techniques.* »

<sup>134</sup> Ainsi, l'idée que nous appelons « la généralisation de la répétition » apparaît. Cette idée signifie que les rapports sociaux, les politiques se répètent comme la

---

<sup>132</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 167

<sup>133</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 195

<sup>134</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 195

technologie, comme les techniques de production. Mais nous rencontrons ici une difficulté. Car, si tout se répète, si la répétition est l'élément dominant de l'histoire, comment sera-t-il possible que se réalisent les idéologies ou les philosophies qui réclament la révolution, le bond qualitatif ou au moins le changement?

Sur ce sujet, les solutions que Nietzsche, Hegel et Marx trouvent diffèrent l'une de l'autre. « *Hegel prévoyait un État engendrant ses conditions de formation et d'équilibre, système auto-générateur et auto-reproductible. Marx, par contre, prévoyait, au nom de la révolution prolétarienne, un bond en avant du devenir, une « génération » nouvelle, sans répétition mais sans perte du passé. C'est-à-dire tandis que Marx s'attache à un avenir sauvé de l'élément répétitif, la solution hégélienne se fixe à l'être politique de l'État.* » <sup>135</sup> Mais selon Nietzsche, qui dénonce le danger de tomber dans la répétition, il faut une rupture complète par rapport au passé. Il faut transcender tout le passé, non pas au sens de synthèse dialectique mais avec une rupture qui ne conserve rien du passé. L'*Überwinden* tragique de Nietzsche se substitue ainsi à l'*Aufheben* optimiste de Hegel et de Marx.

## Section II : Les idées sur le politique actuel

Nous avons déjà noté que les idées de Nietzsche sur le politique actuel reposent sur la critique profonde contre la modernité, contre les idéologies et les acteurs de la modernité politique. Il accuse la modernité politique d'entraîner l'Europe au nihilisme, et au manque de sens avec sa petite politique d'États-nations. Il rêve d'une Europe unifiée et culturellement forte comme elle l'est économiquement. Selon lui, la haute culture est morte en Europe. La critique nietzschéenne de la modernité politique tend à la fois—au plan pratique—vers les institutions, l'institution de la modernité politique sous la forme d'un État, d'une armée nationale et d'une éducation moderne; et —au plan théorique— vers les idéologies qui servent de base à la modernité politique. Mais voyons tout d'abord ses pensées sur le milieu politique de son pays et de son époque.

---

<sup>135</sup> H. Lefebvre, *Ibidem*, pp. 196

Au dix-neuvième siècle, la philosophie de Hegel était très populaire en Allemagne. Hegel a amené à son point suprême la sublimation de l'État qui occupe une place importante dans la tradition philosophique allemande. Sous l'influence de l'hégélianisme, la pensée étatiste s'est bien fortifiée. Quant à Nietzsche, il dirigeait les critiques violentes en général contre la politique courante de l'Europe et en particulier de l'Allemagne. Il était contre le mouvement étatiste et le nationalisme rampant en Allemagne. Le nationalisme est un mouvement réactionnaire contre le processus démocratique qui est en effet caractérisé selon lui par un phénomène de supranationalité. Il voit dans le mouvement de démocratisation un processus tendant, à long terme, vers l'homogénéisation de l'Europe et des peuples européens. Même si Nietzsche ne soutient pas le mouvement démocratique et les valeurs apportées par lui, il le salue puisqu'il causera, à son avis, un certain rassemblement de l'Europe. Même si le modèle politique de la modernité est État-nation, le processus de démocratisation préparera en Europe un milieu propice à son idée de Grand Politique. Car Nietzsche rêve d'une Europe rassemblée politiquement aussi comme elle l'est culturellement. Selon lui, avec ce processus de démocratisation, l'Europe s'homogénéisera de plus en plus et les différences entre les peuples disparaîtront. Il appelle « *européanisation* » ce mouvement dans lequel aucune nation et aucun peuple n'aurait de privilège. En ce sens, il considère les revendications nationales comme des régressions et comme des réactions contre ce processus d'européanisation. Car « *l'europanéité du mouvement démocratique nomme sa dimension supranationale et nomade plutôt que sa localisation dans une région particulière du monde. Le mouvement politique qu'est la démocratisation ne saurait être circonscrit dans la figure souveraine d'une identité ou dans le pathos d'un « sentiment national » : il est intrinsèquement international. L'impétueuse poussée de telles tentatives (au rang desquelles Nietzsche compte l'opéra wagnérien) n'est qu'une « régression » passagère, vouée à l'échec.* »<sup>136</sup>

Selon lui, le processus courant où l'Europe se trouve tend évidemment vers la destruction et l'affaiblissement des nations. L'industrie, le commerce, l'échange des biens et la facilité de déplacement mènent l'Europe à la fusion des peuples. Dans ce milieu, le nationalisme apparaît comme une névrose, comme une réaction. Le nationalisme est une chose déraisonnable, et c'est ce qui est le plus contraire au

---

<sup>136</sup> Antonia Birnbaum, *Nietzsche, les Aventures de l'Héroïsme*, Paris, Payot, 2000, pp. 204.

processus de développement de la vraie culture. De plus, le nationalisme n'est pas l'expression ou le support de l'intérêt général du peuple, mais elle est la nécessité de l'intérêt particulier des dynasties princières et de quelques classes dirigeantes que sert ce courant nationaliste. Nietzsche prévoit de ce point de vue une unification des peuples européens, d'abord économique où chaque pays sera une sorte de canton ayant des droits particuliers.

*« Qu'on nomme « civilisation » ou « humanisation » ou « progrès » ce que l'on tient maintenant pour la marque distinctive des Européennes; que, recourant à un terme politique qui n'implique ni louange ni blâme, on nomme simplement cette évolution le mouvement démocratique de l'Europe, on voit se dérouler, derrière les phénomènes moraux et politiques exprimés par ces formules, un immense processus physiologique qui ne cesse de gagner en ampleur : les Européennes se ressemblent toujours davantage, ils s'émancipent toujours plus des conditions qui font naître des races liées au climat et aux classes sociales, ils s'affranchissent dans une mesure accrue de tout milieu déterminé, générateur de besoin identiques, pour l'âme et le corps, durant le cours des siècles ; ils donnent naissance peu à peu à un type d'humanité essentiellement supranationale et nomade qui, pour employer un terme de physiologie, possède au plus haute degré et comme un trait distinctif le don et le pouvoir de s'adapter. Ce processus d'europanisation, dont le rythme sera peut-être ralenti par d'importantes régressions, mais qui de ce fait croîtra peut-être en violence et en profondeur –les furieuses poussées de « sentiment national » qui sévissent encore font partie de ces régressions, de même que la montée de l'anarchisme-, ce processus aboutira vraisemblablement à des résultats que ses naïfs promoteurs et ses thuriféraires, les apôtres des « idées modernes », étaient très loin d'escompter. »<sup>137</sup>*

On a longtemps accusé Nietzsche d'être antisémite et inspirateur des nazis. Mais nous voyons qu'il était contre les tendances nationalistes. Il ne cesse jamais de

---

<sup>137</sup> Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*, pp. 161-162

critiquer son propre pays, l'Allemagne. La devise : « *L'Allemagne au-dessus de tout* » lui paraît le mot le plus stupide qui se puisse concevoir. Ailleurs, il disait que l'Europe ne peut se réaliser sans le peuple juif. Nietzsche était contre le nationalisme, le chauvinisme et l'hostilité envers les étrangers, particulièrement envers les juifs. Selon lui, l'Europe serait un peuple de plus en plus mêlé dans lequel le peuple juif aurait un rôle culturellement important. Voire, il avertit avec clairvoyance des risques possibles de cette tendance nationaliste. Il écrit : « *Le problème des Juifs n'existe à tout prendre que dans les limites des États nationaux, car c'est là que leur énergie et leur intelligence supérieures, ce capital d'esprit et de volonté longuement accumulée de génération en génération à l'école de malheur, doivent en arriver à un degré de prédominance qui suscite l'envie et la haine, d'autant plus qu'elles adoptent à leur tour une attitude plus nationaliste – se propage cette odieuse littérature qui entend mener les Juifs à l'abattoir, en boucs émissaires de tout ce qui peut aller mal dans les affaires publiques et intérieures. Dès lors qu'il ne s'agit plus de maintien des nations, mais de la production d'une race européenne mêlée et aussi forte que possible, le Juif en est un élément aussi utilisable et souhaitable que n'importe quel autre vestige national. Toute nation, tout homme a des traits déplaisants, voire dangereux ; il est barbare d'exiger que les Juifs fasse exception.* »<sup>138</sup>

Outre les tendances nationalistes, la vie culturelle de l'Allemagne est empoisonnée par « *des hommes obtus qui sont dépourvus de goût et de sensibilité de culture* ». La philosophie allemande est sous l'influence de la dialectique qui est une manière de faire la philosophie comme des esclaves. C'est une manière réactive et négative. La musique wagnérienne, l'éthique de pitié de Schopenhauer, la philosophie dialectique de Hegel sont pour Nietzsche autant de symptômes de la maladie dont l'Allemagne est la victime. La culture allemande a attrapé une maladie grave. Cette culture qui se manifeste dans les idées de David Strauss –présenté par Nietzsche comme un exemple d'intellectuel obtus-, de Darwin, de Schleiermacher, de Wagner et de Hegel, est un danger pour la pensée et pour l'art. Cette maladie dans le domaine culturel a contaminé bien sûr le domaine politique en Allemagne. Les Allemands se prennent pour les chefs de l'Europe. C'est cette sublimation et la confiance exagérée de la nation allemande qui trouve son expression dans la musique de Wagner et dans la philosophie hégélienne. Nietzsche critique violemment le néo-

<sup>138</sup> Nietzsche, *Humain, Trop Humain*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 285-286, « L'homme européen et la destruction des nations ».

germanisme.<sup>139</sup> Nietzsche a pressenti le grave danger qui est en train de venir. Il annonce avec un style exagéré que ce qu'on appelle « la culture allemande » consiste dans tous ses domaines en une barbarie. Elle détourne la culture européenne, elle la contamine avec ses influences négatives. Nietzsche pense que les Allemands renversent chaque progrès que l'Europe réussit. Henri Lefebvre écrit à ce sujet en résumant une de ses lettres qui est envoyée à Overbeck à 18 octobre 1888 : « *Chaque fois que l'Europe, cherchant sa voie, a entrevu un horizon élargi, les Allemands interviennent et brisent les possibilités. Lorsqu'en Angleterre et en France au XVIIIème siècle on découvrit un mode scientifique de pensée et d'action, L'Allemagne lança dans la circulation la philosophie kantienne. Elle abattit Napoléon, le seul qui ait jamais la capacité de faire de l'Europe une unité économique et politique. Les Allemands ont aujourd'hui (1888) l'Empire en tête, donc la recrudescence du particularisme, à l'instant où se pose pour la première fois la grande question des valeurs. (...) Les Allemands entraînent l'Europe et le monde occidental sur la voie de la décadence. Quant aux Européens qui se lancent sur la voie du progrès (économique, technologique), ils ignorent leur décadence. Ils vont manquer l'Europe comme les Grecs après Périclès manquèrent la Grèce et tombèrent dans la vie appauvrie, dans 'la volonté de périr, la grande lassitude.'* »<sup>140</sup>

La culture européenne s'est prise dans le filet d'une maladie qu'il appelle « décadence » dont nous verrons par la suite la signification. La discipline, le style propre, la communication et la compréhension qui forment la civilisation et la haute culture, ont disparu. « *Quelle lourdeur, quelle barbarie menaçant dans cette Europe que l'Allemagne domine par son industrie et son armé ! Quel déclin déjà par rapport à ces temps où Florence, Rome, Paris, Vienne, chacune à son tour et avec son style, pouvaient prétendre au titre de la « Nouvelle Athènes »* »<sup>141</sup> L'Europe s'était rapprochée de cet idéal dans une période de la civilisation grecque puis pendant une époque très courte à la Renaissance. Les destins de L'Europe et de la Grèce se ressemblent sauf que l'organisation politique de la Grèce était la cité-État différente des états-nations de l'Europe moderne. La Grèce s'est effondrée à cause d'une

---

<sup>139</sup> Il représente le bilan du germanisme et celui de l'Europe dans le chapitre de *Gai Savoir* qui s'appelle « *Nous sans patrie* » et dans les chapitres 377, 356, 357, 362.

<sup>140</sup> H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Paris, Casterman, 1975, pp. 158

<sup>141</sup> H. Lefebvre, *Ibidem*, pp. 160.



décadence de la civilisation qui peut être en effet beaucoup plus grave que le déclin de l'État. Il semble à Nietzsche que l'Europe sera victime d'une telle décadence.

### Section III : Les critiques contre l'État moderne

Il est possible de trouver dans l'ouvrage de Nietzsche plusieurs textes contre l'État moderne. D'une part, Nietzsche expose dans ces textes tantôt l'hypocrisie des hommes politiques, tantôt les dommages que l'État inflige à la culture et aux hommes, tantôt l'asservissement des individus par cet État et par ses moyens. D'autre part, Nietzsche méprise l'État et oppose son grand politique au petit politique des États-nations. Selon lui, le politique qui est fondé sur l'État-nation et la démocratie est un déclin pour la culture d'Europe. Zarathoustra déclare: « *L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids. Il ment froidement ; et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : Moi, l'État, je suis le peuple* » Or l'État naît où les peuples meurent. « *Partout où il y a encore du peuple, il ne comprend pas l'État et il le hait comme un mauvais œil, comme une atteinte aux coutumes et aux lois (...)* Il naît beaucoup trop d'hommes : l'État a été inventé pour ceux qui sont superflus ! »<sup>142</sup> Surhomme, l'homme qui n'est pas superflu naît où meurt l'État. « *Là où finit l'État, -regardez mes frères ! Ne voyez-vous pas l'arc-en-ciel et le pont du Surhomme ?* » C'est hors de l'État que doivent vivre les grandes âmes ; là où finit l'État, là commence la vie libre. L'esprit libre n'a aucun attachement à aucun État. Mais en ce sens, critiquer l'État en tant que catégorie à la fin du XIXe siècle signifiait évidemment critiquer l'État prussien. Nietzsche se baptise lui-même ainsi que les *esprits libres* « *Nous, les sans patries !* » dans le *Gai Savoir*.

L'État n'est pas un but auquel la culture doit parvenir. « *Pour Nietzsche, la civilisation a beaucoup plus d'importance que la société et infiniment plus que l'État. Elle se définit par des individus et des actions individuelles ; par des évaluations (valeurs) et par une hiérarchie des valeurs, beaucoup plus que par le niveau de croissance et de développement social que par les forces productives*

<sup>142</sup> F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 61, « De La Nouvelle Idole »

(quantitativement et qualitativement considérées). »<sup>143</sup> En ce sens, la considération d'État chez Nietzsche est complètement opposée à celle d'Hegel. État n'est qu'un « moyen », un période intermédiaire vers une fin plus haute pour l'humanité. Cette fin doit être le Surhomme, le dépassement de l'humain.

Henri Lefebvre remarque que le point commun des critiques de Nietzsche et de Marx est l'opposition à la théorie étatiste de Hegel. « *La critique nietzschéenne a le même terrain de départ que la critique marxiste : Hegel et l'hégélianisme comme théorie de l'État, - le principe et la pratique étatiques comme mis en action de la théorie de la rationalité politique, particulière à l'Europe, que Hegel a théorisée.* »<sup>144</sup> Aux environs de 1875, une pression de l'État si forte, si rationnellement et idéologiquement justifiée, domine l'Allemagne et l'Europe. Autant Marx, Engels que Nietzsche critiquent cet Étatisme mais les solutions qu'ils proposent sont différentes. Les marxistes voient la solution dans la classe ouvrière allemande. Mais Nietzsche ne s'attache à aucune proposition politique contemporaine.

Selon Lefebvre, Nietzsche n'est pas seulement contre l'être et le pouvoir politique de l'État mais encore contre la politisation du « réel », de la culture et de la pensée. En effet, Nietzsche pense que les peuples qui sont culturellement les plus éclatants, furent politiquement les plus faibles. Nous avons déjà affirmé qu'il méprise le politique et l'oppose à la culture. D'ailleurs, dans ses idées sur le politique, on rencontre plutôt les projets sur la formation d'une haute culture et civilisation que les considérations sur la politique réelle. Nietzsche se dresse contre la politisation de la culture parce que « *la politique « bouche la voie du possible, elle ferme les ouvertures. Toute politique en tant que « Realpolitik » par les moyens et les buts, ne peut sortir du « réel », que la conception hégélienne prenait pour harmonieusement uni au possible, fonctionne comme obstacle. Il se ferme « rationnellement » avec l'État ; et l'État construit ses forteresses sur la route de l'avenir ; il la tient sous le feu de ses canons. Il empêche le passage.* »<sup>145</sup>

Les idées de Nietzsche sur le patriotisme, nationalisme et militarisme font partie de sa critique envers le politique actuel. Les devoirs envers la patrie sont le

---

<sup>143</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 213

<sup>144</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 158

<sup>145</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 168

produit de la morale traditionnelle. Le patriotisme apparaît aux esprits libres, qui n'appartiennent à aucune patrie, comme un sentiment arriéré.

Nietzsche considère le militarisme des États-nations comme une fâcheuse entrave à la civilisation. D'une part, la guerre a le désavantage d'anéantir les individus précieux. « *Les plus grandes armées nationales, si vantées de nos jours, consistent dans le gaspillage des hommes de culture supérieure ; eux qui n'existent que par une faveur de toutes les circonstances, avec quel soin économe et jaloux ne devrait-on créer les conditions hasardeuses qui produisent ces cerveaux de si délicate organisation !* »<sup>146</sup> D'autre part, il oppose le sentiment fort et guerrier des esprits libres au militarisme des soldats des armées. Nietzsche sublime l'existence guerrière comme un état d'esprit et la guerre comme un fait héroïque. L'état de l'esprit guerrier est une qualité des esprits libres qui n'a en réalité aucun point commun avec le militarisme. Il déplore ainsi: « *Je vois beaucoup de soldats : puissé-je voir beaucoup de guerriers ! On appelle « uniforme » ce qu'ils portent : que du moins ne soit pas uni-forme ce qu'ils cachent en dessous !* »<sup>147</sup> Le milieu militaire est celui où les uns ordonnent sans convaincre et les autres obéissent sans comprendre ; où les chefs hurlent des commandements, et où leurs inférieurs imitent et aggravent ce ton grossier. Une telle organisation ne pourrait se comprendre que dans une société primitive.

Les guerres que les États provoquent entre eux tendent toujours à la réalisation de leurs envies de conquête. Mais ce sont en apparence sous d'autres prétextes par exemple les buts supérieurs comme l'intérêt des peuples. La légitime défense est un mensonge. Les armées militaires se fondent afin de satisfaire les intérêts des États mais non pas les intérêts des peuples. L'État a besoin pour toujours d'avoir des ennemis qui seraient généralement ses voisins. Et même aux époques de paix, l'État a besoin de maintenir vives la haine et la crainte envers le voisin pour garantir son propre être. Il y a, dans la paix, une inhumanité aussi néfaste et pire que la guerre. Pour Nietzsche, la recherche du pouvoir régit les relations sociales ou les relations entre les États. Ce n'est pas la recherche de l'argent, du profit ou des honneurs, c'est la volonté de puissance qui détermine le politique. L'idée de volonté

<sup>146</sup> Nietzsche, *Humain Trop Humain-I*, Paris, Gallimard, 1988, pp 266, "Armées Nationales"

<sup>147</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 58, « De La Guerre Et Des Guerriers »

de puissance de Nietzsche diffère des autres théories de la volonté dans l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas un vouloir-vivre ou vouloir survivre au sens schopenhauerien ; ni un vouloir se conserver au sens darwiniste ; enfin ni un vouloir profiter au sens pragmatiste. Toutes ces considérations de la volonté sont des interprétations abstraites et spéculatives. « *« Il n'y a de volonté que dans la vie, mais cette volonté n'est pas vouloir-vivre, en vérité, elle est volonté de dominer. Voilà ce que la vie m'apprit naguère, ce qui me permit, ô Sages, de résoudre l'énigme de vos cœurs »*, dira Zarathoustra. *Le sujet, le support de la conscience, ne se saisit ni comme « pensant » ni comme « voulant » ceci ou cela, mais comme assujettissant les autres, cherchant à dominer : libido dominandi. Saisie dans les conduits sociaux et politiques de l'espèce humaine, et surtout dans l'État, la volonté de puissance éclair la nature et la vie »*<sup>148</sup>

Pourtant, c'est vrai que Nietzsche exalte la guerre en plusieurs passages. Il glorifie le fait de guerre comme il loue l'esprit guerrier en tant qu'état d'esprit. Zarathoustra déclare ainsi :

*« Mes frères en la guerre je vous aime du fond du cœur.*

*« Vous devez aimer la paix comme un moyen de guerres nouvelles. Et la courte paix plus que la longue.*

*« Je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire. Que votre travail soit une lutte, que votre paix soit une victoire !*

*« La guerre et le courage ont fait plus de grandes choses que l'amour du prochain ».*<sup>149</sup>

Félicien Challaye explique ce que Nietzsche pense sur la Guerre: *« la guerre sans doute a le désavantage de rendre le vainqueur brutal et le vaincu méchant. Mais elle a l'avantage de réveiller la barbarie et de ramener à la nature. Elle est pour la civilisation un sommeil ou un hibernage : l'homme en sort plus pour le mal comme pour le bien. Elle rend aux peuples fatigués ces qualités précieuses, la rude énergie du champ de bataille, le sang-froid dans le meurtre uni à une bonne conscience, l'indifférence de l'homme à sa propre vie et à la vie des êtres qu'il*

<sup>148</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 156

<sup>149</sup> Nietzsche, Ibidem, « De La Guerre Et Des Guerriers »

*chérit.* »<sup>150</sup> On peut maintenant mieux comprendre pourquoi les éditions militaires d'extraits de *Zarathoustra (Feldausgabe)* étaient très répandues et populaires parmi les troupes allemandes pendant la Première Guerre mondiale.

Malgré la violence à son fondement, l'État doit être la fin ultime des tâches et des dévouements de l'individu. C'est lui qui appelle les hommes aux actions héroïques et qui leur montre leur vraie valeur à certaines époques, voire aux époques de guerre. Ainsi, Nietzsche loue en un certain sens la guerre. C'est une attitude qu'il utilise pour s'opposer au politique sentimental de la modernité. Ce politique sentimental dérive, selon lui, d'une conception du monde libérale et optimiste dont la doctrine remonte jusqu'à la philosophie des Lumières et à la Révolution Française. La fin de ce politique moderne est de sauver l'État des ébranlements imprévisibles de la guerre et le fonder sur un fondement tout à fait rationnel pour garantir les buts économiques. L'État moderne –dépourvu de caractère héroïque- devient un instrument économique en se détournant de la fin de réaliser la haute culture. C'est ce que Nietzsche appelle dans *L'État Chez les Grecs* « *de l'instinct de guerre à l'instinct financier* ».

*« Je ne peux pas m'empêcher de voir avant tout dans le mouvement actuellement dominant des nationalités et dans l'extension du suffrage universel qui l'accompagne, les effets de la peur de la guerre et, à l'arrière plan de ces mouvements, d'apercevoir les vrais poltrons, les ermites de la finance, véritablement apatrides et cosmopolites, qui par manque d'instinct de l'État ont appris à faire de la politique l'instrument de la Bourse et à utiliser abusivement l'appareil étatique et la société comme moyens de s'enrichir. »*<sup>151</sup>

De ce point de vue, Nietzsche prétend que la guerre peut être la seule voie de salut qui pourrait empêcher l'État de s'effondrer dans l'optimisme libéral. Et il justifie ainsi son appel à la guerre: « *Si donc je tiens pour dangereuse cette caractéristique de la situation politique actuelle qu'est l'utilisation de la pensée révolutionnaire au service d'une aristocratie d'argent égoïste et dénué du sens de l'État, si du même coup, je comprends l'immense extension de l'optimisme libérale*

---

<sup>150</sup> Felicien Challaye, *Nietzsche*, Paris, Mellottée, pp. 127

*comme le résultat de l'économie moderne tombée en d'étranges mains et si j'examine tous les malheurs sociaux y compris la nécessaire décadence des arts – qu'elle naisse de ces maux ou qu'elle croisse avec eux – on ne pourra nullement me tenir rigueur d'entonner à cette occasion un péan en l'honneur de la guerre. Son arc d'argent rend un son effroyable : Apollon surgit soudain comme la nuit, et c'est pourtant lui le vrai dieu de la consécration et de la purification de l'État »<sup>152</sup>*

Il ne faut pas s'étonner que Nietzsche loue, à la façon de Rousseau, les sociétés guerrières, comme Sparte et les hommes comme Lycurgue. Il prétend même que c'est la caste militaire qui est à l'origine de toutes les sociétés. Quant à l'homme qui n'a pas de dignité de soi-même, il pourrait avoir une valeur à propos de la fin d'État. Le point de vue de Nietzsche, qui critique violemment la pensée étatiste de Hegel, s'approche sur ce point avec lui.

En bref, Nietzsche méprise totalement les acteurs du politique de son époque. Un mépris pour ce qui n'est pas grand définit ses pensées sur le politique actuel. Faire seulement le politique appuyé sur le pouvoir monétaire et sur le pouvoir étatique est le petit politique pour lui. Les États-Nations de l'Europe sont les débris de la haute culture d'Europe. Au contraire, le Grand Politique de Nietzsche serait celui qui réalise la tâche de création d'une civilisation élevée dans l'Europe unifiée.

Les idées de Nietzsche sur le politique ne sont pas seulement des produits d'un regard rétrospectif vers la Cité grecque avec une sorte de nostalgie, mais elles ouvrent un horizon, déterminent une perspective et définissent des tâches pour l'Europe. *« La mise en perspective nietzschéenne ne se borne pas à relativiser le passé et le présent en montrant qu'une « perspective » (une valeur) détermine jusqu'au passé. Elle ouvre un avenir : une perspective, c'est une avenue, une voie et un horizon. »*<sup>153</sup> Nietzsche rêve d'une Europe unifiée, propriétaire d'une grande culture. Selon lui, les luttes entre les états européens ne sont ni acceptables ni raisonnables. Pourtant, les guerres menées par Napoléon eurent un sens, puisque elles avaient pour but de rassembler l'Europe.

---

<sup>152</sup> F. Nietzsche, « L'État Chez les Grecs », dans *La Philosophie à l'Époque Tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, pp. 189

<sup>153</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 166

## Section IV : Les critiques contre la démocratie

Selon Nietzsche, le mouvement démocratique prolonge, en dépit des apparences, l'idéologie chrétienne. L'ordre démocratique est la négation de l'ordre tragique des Grecs. C'est, sous une forme nouvelle, la révolte des esclaves qui continue au travers du mouvement de démocratisation de l'Europe. Dans les théories démocratiques, on trouve les mêmes thèses essentielles que dans la religion chrétienne : haine des puissants, égalité de tous, aspiration à une vie simple, exempte de douleur. La démocratie est nécessairement le règne des médiocres, elle est toujours une *médiocratie*. En ce sens, la culture démocratique est la négation de la culture tragique. La démocratie, l'État moderne sont inventés pour ceux qui sont superflus. Pour Nietzsche, la démocratie, avec les idéaux comme le suffrage universel, l'égalité, est inventée pour les superflus. Or le destin de l'histoire doit être orienté par les surhommes qui sont une minorité.

### Sous – Section I : L'Égalité

Zarathoustra condamne, sur ce point, la morale des *petits hommes* en disant ceci : « *Hommes supérieurs ! – ainsi parle la populace, en clignant de l'œil, -il n'y a pas d'hommes supérieurs ! Nous sommes tout égaux ! Un homme vaut un homme, devant Dieu !* »<sup>154</sup> L'exigence d'égalité de ces hommes dérive en effet de leur esprit de vengeance. « *Quand le monde se remplit des orages de notre vengeance, c'est ce que nous appelons justice (...) Nous voulons exercer notre vengeance sur tous ceux qui ne sont pas à notre mesure et les couvrir de nos outrages (...) Volonté d'égalité. C'est ce que, désormais, nous nommerons vertu !* »<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « Le Prologue »

<sup>155</sup> Nietzsche, *Ibidem*, « Des Tarentules »

A l'argument de l'égalité devant le Dieu, Zarathoustra répond : « *Devant le dieu ? Mais maintenant ce Dieu est mort. Devant la populace ? Non, nous ne voulons pas être égaux ! Hommes supérieurs, éloignez-vous de la place publique !* » Et il répond aux tarentules démocratiques : « *Avec les prédicateurs de l'égalité je ne veux être mêlé ni confondu. Car ainsi me parle la justice : Les hommes ne sont pas égaux. Il ne faut pas non plus qu'ils le deviennent.* »<sup>156</sup>

L'idéal d'égalité est tout à fait contraire au but du Surhomme. Il faut conserver des différences et les distinctions entre les hommes pour que le Surhomme se réalise : « *Que serait mon amour du Surhomme si je parlais autrement ? (...) C'est sur mille ponts et mille chemins que les hommes doivent se hâter vers l'avenir, et il faudra mettre entre eux toujours plus de guerres et d'inégalités : c'est ainsi que me fait parler mon grand amour !* »<sup>157</sup>

L'esprit libre de Nietzsche et le libre penseur moderne ne partagent aucun point commun de ce point de vue : « *Nietzsche refuse d'appeler esprits libres les libres-penseurs démocratiques qui réclament le nivellement : braves gens honorables, sans doute, mais ridiculement superficiels. Ceux-ci protestent contre les « privilèges », c'est-à-dire, après tout, contre les droits : car lorsque les droits sont égaux, personne n'a plus besoin de droits. Ils ont une haine mortelle de toute souffrance, une incapacité féminine à contempler la douleur. Ils voient dans la société, dans la survivance de la société ancienne, la cause de toutes les misères. Ils aspirent pour tous au bonheur du troupeau sur un gras pâturage.* »<sup>158</sup> D'autre part, tandis que la *libre pensée* signifie un caractère politique, aucun politique ne peut trouver grâce devant l'*esprit libre* de Nietzsche.

Mais la devise nietzschéenne qui est contre l'égalité déclare « *aux égaux l'Egalité ; aux inégaux l'inégalité* ». Donc, il ne faut pas égaliser les inégalités. « *Le mouvement démocratique, héritage du christianisme, est une forme de la décadence : non seulement de la décadence politique, mais aussi de la décadence morale. Aujourd'hui, tout se judaïse ou se christianise, tout se démocratise, tout se*

---

<sup>156</sup> Nietzsche, Ibidem, « Des Tarentules »

<sup>157</sup> Nietzsche, Ibidem

<sup>158</sup> F. Challaye, Ibidem, pp.139



*voyoucratise.* »<sup>159</sup> La pensée tragique nietzschéenne favorise et affirme les inégalités entre les hommes, puisque la culture s'élève sur les inégalités. Or la considération moderne a une incapacité à contempler l'inégalité et la douleur comme les nécessités de la culture.

Le même esprit égalitaire anime les anarchistes et les socialistes. Il y a dans le Socialisme un « *Christianisme latent* ». Comme les autres démocrates, les « *crétins socialistes* » aspirent à un médiocre bonheur pour tous, à un « *bonheur chinois* ». Pour Nietzsche, ils parlent de justice ; mais leurs exigences n'expriment que des convoitises. « *Il se peut que des représentants nobles (mais pas précisément très clairvoyants) de la classe dirigeante prennent l'engagement suivant : « Nous allons traiter les hommes en égaux, leur reconnaître des droits égaux » ; une orientation d'esprit socialiste, reposant sur la justice, est possible en ce sens, mais seulement, on l'a dit, au sein de la classe dirigeante, qui, dans ce cas, pratique la justice en même temps que sacrifices et abnégation. Au contraire, revendiquer l'égalité des droits, comme font les socialistes de la caste assujettie, n'est plus du tout l'émanation de la justice, mais bien de la convoitise.* »<sup>160</sup>

### Sous – Section II : Le problème de la liberté

Le point de vue sur la démocratie de Nietzsche comporte donc une ambiguïté d'une part puisqu'il l'appelle « l'esclavage raffiné », d'autre part comme « nouvel exercice de la liberté ». Nietzsche critique la situation dans laquelle l'homme moderne se trouve en le faisant ressembler à la servitude volontaire. Selon lui, l'état de l'homme moderne peut être pire que celui des esclaves aux temps antiques. Sur ce point, les critiques de Nietzsche et de Marx se rapprochent. Les socialistes qui sont contre les opinions de Nietzsche sur plusieurs sujets, ne peuvent s'empêcher de le saluer dans sa critique de l'ordre capitaliste. Mais ce qui est différent est le fait que la critique de Marx souligne la notion d'« aliénation » sous un angle économique, tandis que Nietzsche ne traite pas le sujet économiquement et il fait une critique plus large qui comporte aussi le domaine des valeurs.

<sup>159</sup> F. Challaye, *Ibidem*, pp. 139

<sup>160</sup> Nietzsche, *Humain Trop Humain I*, pp. 270, « La justice servant d'appeau aux partis ».

Selon Nietzsche, le mouvement démocratique instaure la division du commun. Il bouleverse les anciennes structures et change toutes les dynamiques avec l'accumulation du capital et la perpétuelle transformation de la technique qui va détruire cet ancien ordre. La loi du marché prend la place de la transcendance de la loi. « *Les impératifs métaphysiques se sont tus et nous ont laissés dans un monde dont la seule loi impitoyable est la loi physique de notre subsistance individuelle.* »<sup>161</sup> La civilisation comme être-ensemble devient problématique, voire impossible. L'argent devient la seule valeur. La culture et la civilisation poussent vers un déclin. Le nouvel esclavage est un fait lié à ces transformations. Les masses s'accroissent de jour en jour. C'est « *l'obligation salariale* » qui devient déterminante dans la vie de beaucoup. Les vies restent dépourvues de sens, les hommes se livrent aux mains de nouveaux maîtres. Toutes ces critiques sont traitées par Marx dans *Le Manifeste Communiste* aussi.

Avec cette dissolution du domaine des valeurs, le *doxa* gagne de l'importance. Cela signifie que la vérité absolue disparaît, que chacun a sa propre vérité. Selon Birnbaum, Nietzsche a l'idée d'une forme de croyance nouvelle –une croyance sans autorité– que le processus démocratique produit peut être la possibilité de la réinvention du commun. « *Nietzsche conçoit la forme de croyance nouvelle qu'engendre le processus démocratique –une croyance sans autorité– comme étant rigoureusement indissociable de la possibilité nouvelle qui advient-elle aussi dans le mouvement démocratique, celle d'éprouver l'indétermination et la réinvention du commun.* »<sup>162</sup> Mais on rate cette possibilité dans la modernité à cause de ce que Birnbaum appelle le « *manque d'incroyance.* » Manque d'incroyance signifie la situation que la croyance perd son essence mais qu'elle continue de survivre comme un fantôme dans les consciences des individus puisqu'ils ne sont pas capables de se mettre à la questionner. « *Sa (de l'individu) participation à la liberté démocratique est en quelque sorte entravée par une survivance fantomatique de la croyance. Paresse de la pensée, évitement des conflits, manque d'insolence.* »<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 211

<sup>162</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 213

<sup>163</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 214

En résultat, la liberté se détermine par la loi du marché, les lois économiques, les lois de pure nécessité. C'est pourquoi se forme un nouveau type d'esclavage. On devient esclave des nécessités matérielles. L'individu se résigne à l'état de fait sans même se permettre de le questionner. *« L'esprit ainsi asservi ne croit en rien de substantiel, mais il reste persuadé que la liberté est limitée par une nécessité purement objective qui régit le collectif: les lois économiques et celles de l'évolution technique, voire l'arbitraire de l'État dont les lois et règlements ne servent qu'à accroître sa propre puissance, qui pétrifient l'existence collective, la bureaucratisent. »*<sup>164</sup> On admet les exigences de pure nécessité et la liberté est conçue comme un reste de ces nécessités. La liberté se transforme en un *« reste de liberté »*. *« Nous ne sommes libres que là où cette nécessité irrévocable n'intervient pas. »* C'est pourquoi les individus ne peuvent pas accéder à la liberté et ils ne peuvent pas posséder la force de réinventer l'être-ensemble.

D'autre part, la compréhension de la liberté de l'idéologie moderne repose sur la conception de l'individu bourgeois. *« Une telle appréhension de la liberté est déficiente parce qu'elle ampute cette dernière de son droit de regard sur le collectif: c'est, comme le dit la doxa, une « liberté privée ». »*<sup>165</sup> Ainsi l'individu asservi est dépourvu de la force de réinventer le commun. Car selon Nietzsche, l'individu démocratique est plutôt asservi que libre. *« Cet esprit est asservi, parce qu'il croit que les libertés démocratiques ne sont pas des droits d'emblée politiques, des droits constitutivement inscrits dans l'élément du commun, mais un droit purement individuel, ou, comme on dit aujourd'hui, un droit inaliénable de l'« Homme ». »*<sup>166</sup>

En résumé, ce n'est pas la liberté d'un individu politiquement actif qui utilise ses droits et sa liberté dans le domaine politique. C'est une liberté conceptuelle et abstraite qu'on n'utilise pas dans la pratique. *« Au lieu qu'un homme éprouve le politique –la perpétuelle remise en débat collective de l'être ensemble- comme le lieu même où s'exercent son droit et sa liberté, il croit que la politique –l'état de droit déjà existant- doit garantir les droits individuels de la liberté. »*<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 214

<sup>165</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 214

<sup>166</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 214

<sup>167</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 215

Selon la théorie du droit naturel, tous les hommes ont des droits égaux et inaliénables par leur nature. La nature est une sanction idéale pour la liberté abstraite de droit naturel. Dire que tous ont des droits égaux, n'a aucun sens lorsque ces droits ne sont pas utilisés et condamnés à rester abstraits. La *liberté de conscience* est un bel exemple de cette situation. Parce que la liberté de conscience est une liberté intériorisée et dépourvue d'essence et d'activité. <sup>1</sup> « *Tout individu a le même droit inaliénable d'avoir sa propre conscience morale, voilà une croyance spécifiquement moderne concernant la liberté. Cette croyance repose sur l'opposition entre une liberté condamnée à rester éternellement à l'état intérieur de liberté de conscience et un monde irrévocablement, parce qu'objectivement, arbitraire. L'esprit reste croyant parce qu'il installe le droit dans le sanctuaire de la morale, un sanctuaire que chaque individu porte en lui-même.* » <sup>168</sup>

Nietzsche critique la notion d'égalité et la compréhension moderne de la liberté. Les notions de « *nouvel esclavage* » ou « *d'esclavage volontaire* » de Nietzsche sont devenues très significatives de nos jours. C'est pourquoi comme le remarque Birnbaum, il faut plutôt faire d'abord attention à la façon dont Nietzsche analyse les problèmes de la démocratie plutôt que le considérer comme un ennemi de l'égalité et de la liberté. « *En conséquence, il s'agit de demander comment la polémique nietzschéenne concourt à démystifier une certaine idée de la démocratie, plutôt que de mettre tout de suite au compte d'un antidémocratie aristocratique.* » <sup>169</sup>

Comme nous l'avons déjà noté, Nietzsche voit l'égalitarisme démocratique comme un nivellement. Il oppose l'aristocratie à ce nivellement. L'individu nietzschéen doit affirmer sa différence et sa supériorité sur les masses. Mais ces pensées appliquées au domaine social engendrent évidemment une logique de hiérarchie, un ordre aristocratique. « *Il retombe dans la croyance en un ordre qui serait supérieur à la démocratie, l'ordre aristocratique.* » <sup>170</sup>

Nietzsche est contre la théorie de l'égalité parce que l'égalité tue la liberté. L'égalité considérée comme une égalité formelle par la modernité empêche d'exercer

---

<sup>168</sup> Claude Lefort, *L'Invention Démocratique*, Paris, Fayard, 1981, pp. 49

<sup>169</sup> A. Birnbaum, *Ibidem*, pp. 216

<sup>170</sup> A. Birnbaum, *Ibidem*, pp. 217

la liberté de réinventer le commun. D'ailleurs, une telle égalité n'est pas conforme à la réalité, parce qu'il existe partout des inégalités sociales, économiques et politiques. La devise d'égalité de la modernité ne sert qu'à mystifier des inégalités réelles. Supposer que nous sommes égaux en droits entraîne un pacifisme dans le domaine réel politique. « *Car nous ne nous sentons égaux en droit que dans l'exacte mesure où la vie collective ne fait pas problème pour nous. Au lieu d'exercer notre liberté, de la réinventer, nous nous cantonnons à l'intérieur de l'opposition entre les différences privées et l'égalité formelle.* »<sup>171</sup> En ce sens, l'égalité et la liberté au sens moderne ne sont que des moyens d'asservissement de l'ordre existant.

Outre cela, la conception moderne d'égalité et de liberté exclut les rapports sociaux et l'espace public et au contraire, favorise la compréhension privée de la liberté. Or, cela nous empêche de reconstituer le public. La division entre privé et public rend impossibles la communauté et l'être-ensemble. Ainsi dans la modernité se produit un désintérêt pour la politique.

Birnbaum affirme que « *la polémique nietzschéenne contre l'égalitarisme peut être appréhendée comme une critique, non pas de l'égalité en soi, mais de la positivité d'une même égalité qui ne désigne rien d'autre que notre identique retrait du commun, et donc de l'indétermination plurielle où s'éprouve la liberté. A ce titre, on peut dire que l'affirmation différentielle de la liberté suppose effectivement une dissolution de la prétendue naturalité de l'égalité de tous.* »<sup>172</sup> Comme Birnbaum l'a écrit, admettre la structure arbitraire – non naturelle- des droits et problématiser l'idée d'égalité ouvre la voie à une activité, à une réinvention du domaine public.

Mais il faut souligner un point important ici. Comme Birnbaum y insiste, Nietzsche ne favorise jamais un ordre hiérarchique quand il loue l'affirmation différentielle aristocratique contre le nivellement dû à l'égalitarisme démocratique. L'inégalité que Nietzsche favorise n'est pas l'inégalité d'un ordre hiérarchique qui se fonde sous une forme de caste. Nous avons déjà dit que malgré toutes ses critiques contre la démocratie, il salue l'avènement de la démocratie puisqu'elle disloque les ordres établis, diffuse les classes définies et engendre une sorte de chaos dans la société. Oui, la démocratie produit une société dépourvue de style propre, mais en

---

<sup>171</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 220

<sup>172</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 221

même temps elle donne à quelques individus la possibilité de créer leur propre style, leur offrant un cas d'indétermination et de chaos qui pourrait être fécond pour créer de nouvelles valeurs. Maintenant on peut dire que Nietzsche n'a jamais favorisé un ordre, mais au contraire un chaos dans lequel se renverseront les valeurs, une transvaluation peut s'effectuer. *« Je vous le dis : il faut encore porter en soi un chaos, pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante. Je vous le dis : vous portez encore en vous un chaos. » Nietzsche diagnostique une altération du commun à son époque. Voilà la tâche de héros modernes est « articuler le chaos qu'ils portent encore en eux, « pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante » »*<sup>173</sup>

Donc la structure contingente du cas est privilégiée par rapport à la structure déjà définie de hiérarchie chez Nietzsche. La logique d'indifférence ne marque pas un ordre hiérarchique. *« En bref, il faut affirmer l'héroïsme qui honore le caractère accidentel de la différence contre la différence organisée propre à la hiérarchie. »*<sup>174</sup>

En résumé, Nietzsche défend l'inégalité à laquelle se rapporte la différence entre les individus. Il pense même que seul un milieu différentiel dans la société est la base nécessaire d'une haute civilisation. C'est pourquoi il considère l'idéal d'égalité de la démocratie comme un nivellement de la civilisation. L'idéal d'égalité est la continuation de l'idéologie chrétienne. Autrement, les idéologies modernes qui s'appuient sur l'idée d'égalité et de liberté produisent dans la pratique un nouveau type d'esclavage et d'asservissement. La démocratie, en égalisant tous les individus, les rend identiques l'un à l'autre, tue toutes les différences et les diversités dans la société, anéantit ainsi la créativité individuelle. C'est la fin de la culture, de la haute civilisation, de tous ceux qui sont grands, c'est le règne du dernier homme. Cet ordre crée un troupeau.

### **Sous – Section III : Le problème des classes**

Le regard nietzschéen sur le problème des classes est différent à la fois de l'idéologie libérale et de l'idéologie socialiste. Nietzsche méprise et condamne à la

---

<sup>173</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 222

<sup>174</sup> A. Birnbaum, Ibidem, pp. 222

fois le capitalisme et le socialisme. Il les considère tous les deux dans le processus de décadence qui s'est déclenché avec l'échec de la Grèce et qui a atteint son plus haut degré dans la modernité. Pour Nietzsche, c'est le judéo-christianisme qui donne à ce processus de décadence son vrai caractère et sa vraie orientation. Le capitalisme et la bourgeoisie sont les figures de cette même idéologie du judéo-christianisme. « *S'il parle peu de capitalisme et de la bourgeoisie, c'est qu'il les méprise et les condamne globalement, sans juger qu'il y ait là un « objet » digne d'intérêt ; c'est aussi parce qu'il les englobe dans le judéo-christianisme.* »<sup>175</sup>

Quant à la question ouvrière, il ne voit pas dans les exigences ouvrières, un problème de droit, mais une question de puissance. Il écrit : « *Pour ceux qui, en toute chose, envisagent l'utilité supérieure, le socialisme, à supposer qu'il soit réellement le soulèvement des hommes opprimés, écrasés durant des millénaires, contre leurs oppresseurs, ne présente aucun problème de droit (avec ce ridicule et lâche question : « Jusqu'à quel point doit-on céder à ces revendications ? »), mais seulement un problème de puissance (« Jusqu'à quel point peut-on se servir de ces revendications ? ») (...) Pour résoudre cette question de puissance, il faut savoir quelle est la force de socialisme, sous quelle forme modifiée on peut encore l'utiliser comme puissant levier dans le jeu actuel des forces politiques... »*<sup>176</sup>

Nietzsche est contre l'idée de révolution. Parce qu'il pense que ce n'est pas possible d'égaliser de façon durable les propriétés individuelles. Selon lui, d'une part, l'homme est trop imprévoyant pour soigner et développer une propriété collective. D'autre part, l'État dont on dit que les fonctions seront formidablement étendues par le Socialisme, asservirait tous les individus et pèserait lourdement sur les hommes de génie. Nietzsche considère le Socialisme étatiste comme une sorte de despotisme. Il faut crier, au contraire : « *Le moins d'État possible !* » Le Socialisme, comme l'Anarchisme, comme l'esprit démocratique et l'esprit chrétien, sont les graves symptômes de dégénérescence et de décadence.

Autrement, Nietzsche ne croit pas à un salut social grâce auquel tout le monde pourrait vivre heureusement. Il pense que même s'il y avait une révolution, les hommes ne pourraient pas être capables de conserver un état d'équilibre entre les

<sup>175</sup> H. Lefebvre, *Ibidem*, pp. 150

<sup>176</sup> Nietzsche, *Humain, Trop Humain, I*, pp 267, "Question de la force, non de droit"

possessions et un état de paix perpétuelle. Or c'est une vérité qu'on doit accepter que la violence, les guerres et l'injustice subsistent dès que l'homme existe. La pensée tragique affirme la violence et l'injustice comme fondement de la civilisation. Tous les hommes, y compris la classe ouvrière, prirent leur part de cette origine violente. *« Quand les socialistes démontrent que, dans l'humanité actuelle, le partage de la propriété est la conséquence d'injustices et de violences sans nombre, et qu'ils déclinent en bloc toute obligation à l'égard de cette chose au fondement si injuste, ils ne voient qu'un détail. Tout le passé de l'ancienne civilisation est fondé sur la violence, l'esclavage, la tromperie, l'erreur ; mais nous, héritiers de toutes ces situations, concrétions de ce passé tout entier, nous ne pouvons nous en désolidariser par décret, ni même nous permettre d'en distraire une seule parcelle. L'esprit d'injustice est chevillé aussi dans l'âme des non possédants, ils ne sont pas meilleurs que les possédants et n'ont aucun privilège moral, car leurs ancêtres ont été à quelque moment des possédants aussi. Ce ne sont pas des partages nouveaux et violents, mais des changements d'esprit progressifs qui nous font besoin, c'est chez tous la justice qui doit grandir, l'esprit de violence s'affaiblir. »*<sup>177</sup>

Donc, la manière de penser nietzschéenne accepte, contre l'optimisme libéral et socialiste, la nécessité de la guerre et de l'injustice pour la santé de la civilisation. Nietzsche est contre l'esprit optimiste de la révolution. Parce que cet esprit, par exemple chez Rousseau, repose sur la thèse que l'homme est essentiellement, naturellement bon et que ce sont l'État, la société et les institutions qui sont la source de tous les maux. Mais selon Nietzsche, inversement, les révolutions elles-mêmes sont des évidences qui prouvent la violence cachée dans l'existence humaine. *« Il est des visionnaires de la politique et de la société qui poussent de toute leur éloquence enflammée à un renversement total de l'ordre établi, dans la croyance qu'aussitôt après s'érigera comme de lui-même le temple le plus fier d'une belle humanité. Il persiste dans ces rêves dangereux un écho de la superstition de Rousseau, qui croit à la bonté de la nature humaine, une bonté miraculeuse, originelle, mais comme ensevelie désormais, et qui impute toute la faute de cet ensevelissement aux institutions de la civilisation, société, État, éducation. Malheureusement, on sait, à la suite d'expériences historiques, que toute bouleversement de ce genre fait chaque fois revivre les énergies les plus sauvages, ressuscitant les horreurs et les excès*

---

<sup>177</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 271, "Possession et justice"



*depuis longtemps enterrés d'époques reculées ; qu'un bouleversement peut donc bien être une source d'énergie pour une humanité exténuée, mais jamais, pour la nature humaine, un architecte qui l'ordonne, une artiste qui la parachève. – Ce n'est pas Voltaire, avec sa nature mesurée, portée à régulariser, purifier, reconstruire, mais bien Rousseau, ses folies et ses demi-mensonges passionnés, qui ont suscité cet esprit optimiste de la Révolution contre lequel je lance l'appel : « Écrasez l'infâme ! » C'est lui qui a chassé pour longtemps l'esprit des lumières et de l'évolution progressive : à nous de voir –chacun pour son compte- s'il est possible de le rappeler ! »*<sup>178</sup>

Une autre raison de ce que Nietzsche ne croit à aucun projet social de salut, est ce qu'il pense que le ressentiment est un facteur constitutif chez l'homme. Pour Nietzsche, « l'homme » ne se vit pas comme un être de besoin, ni de désir mais il existe comme un être de ressentiment. Le ressentiment est un fait constructif pour l'homme. Ce n'est pas seulement en un sens particulier que l'homme réactif *re-sent* mais en un sens général que le ressentiment se trouve dans tous les processus de réminiscence, de perçu et de sentiment. Toutes ces figures sont fondées sur la répétition. L'élément répétitif est constructif pour la conscience et la mémoire. « *La situation initiale re-vit ; elle se répète ; elle revient et sa remémoration la fait obsédante, prégnante, déterminante. Simultanément le « sujet » se laisse attacher à la situation et s'attache à elle ; il se détourne du présent pour ranimer le passé. Il fuit l'actuel, il ne peut le vivre. Son vécu se situe en arrière et au loin, « profondément ».* »<sup>179</sup>

Le fait du ressentiment est irréversible, irrémédiable pour Nietzsche alors que pour Hegel, l'aliénation peut être dépassée par la désaliénation. « *Le rationalisme humanisant et optimiste admettait qu'une désaliénation totale effaçait l'aliénation initiale, pouvait s'accomplir par un processus inverse de cette aliénation. Pour Hegel, l'Idée absolue résorbe l'aliénation initiale par laquelle le monde sortit de son propre sein ; elle le reprend même pour ainsi dire par l'épreuve, plein des avoirs. L'Esclave peut vaincre le Maître et dépasser (au sens hégélien) la situation de défaite. De même pour Marx, le travail productif (industriel), repris en charge et réorganisé par la classe ouvrière, supprimera le travail aliénant- aliéné, divis »*

<sup>178</sup> Nietzsche, Ibidem, pp. 276, « Une chimère dans la théorie de la révolution »

<sup>179</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 187

*imposé comme une force étrangère.* »<sup>180</sup> Pour Nietzsche le ressentiment est indépassable, l'être qui n'a plus de ressentiment doit nécessairement devenir un autre chose que l'homme, c'est-à-dire un Surhomme. Selon Nietzsche, les hommes du ressentiment sont trop nombreux dans les temps modernes, ils sont partout. Ils se trouvent dans la classe ouvrière comme dans la classe bourgeoise. Nietzsche ne croit pas que la lutte de la classe ouvrière atteigne une situation favorisée pour l'humanité. Parce que le ressentiment survit dans la classe ouvrière qui veut le pouvoir pour se venger du pouvoir existant. Selon Nietzsche, le mouvement d'ouvrier a un caractère réactif. Le même destin est entretenu par le mouvement féministe aussi. « *Comme il y a les hommes du ressentiment, il y a aussi les « femmes du ressentiment ». Toutes peut-être : au lieu d'accuser la morale et la religion (qui font semblant de les protéger) de leur misère, elles s'en prennent aux hommes, aux « mâles », détournant la question.* »<sup>181</sup> Ainsi puisque ces mouvements ne sont pas capables de dépasser le ressentiment, ils ne peuvent pas être une alternative à l'ordre existant, au contraire ils accentuent sa portée, ils établissent un cercle vicieux.

En bref, Nietzsche ne croit pas à un changement soudain, à un projet de salut premièrement en raison de l'insuffisance des acteurs sociaux, deuxièmement parce qu'il pense qu'une égalité absolue signifie la mort de la culture. Autrement le regard tragique nécessite l'affirmation de toutes ces guerres, cruautés, oppressions. En comparaison avec la pensée marxiste, le regard nietzschéen sur les phénomènes politiques comporte avant tout un mépris et une dévalorisation du politique. Enfin, il a un point de vue qui oppose la culture au politique. De ce côté, ses pensées peuvent nous sembler superficielles et insuffisantes comme les critiques d'un « *anti-capitaliste romantique* ». D'autre part, en tant qu'une critique contre Nietzsche, on peut dire qu'il considère la Cité antique grecque avec un regard rétrospectif, non pas avec les caractères distinctifs à sa propre époque.

Pourtant pratiquement, Nietzsche tend ses critiques à la fois contre l'État démocratique et l'État socialiste. L'État socialiste ne peut pas être une alternative de l'État démocratique. Comme l'État démocratique, l'État socialiste est aussi une œuvre de sottise nihiliste, un signe d'impuissance et de mort. L'État socialiste ne saurait être supérieur à l'État démocratique libéral, car le socialisme est une attitude

---

<sup>180</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 187

<sup>181</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 188

vengeresse qui dévalue les valeurs, défie l'individu, vise à son anéantissement au profit d'une masse amorphe, privée de bon sens. Il apparaît alors que l'essence du socialisme est d'engendrer un homme rapetissé, un animal de troupeau, un véritable pygmée.

C'est-à-dire ce qui est important est le phénomène de l'individu et ses valeurs. Nietzsche ne considère pas le problème moderne comme un problème de classes ou comme un problème politique. Sauver les individus forts doit être le premier but. Ici, on peut dire qu'il est un philosophe a-politique. Le politique, l'éducation, et toutes les institutions doivent servir à l'apparition et au dressage de l'individu supérieur. Chez Nietzsche, le politique ne peut apporter qu'un aspect seulement. Mais malgré cela, il propose sa propre alternative au sujet du politique. Le droit étant une valeur est, comme toutes les valeurs, une création de la volonté humaine. La justice ne peut s'apprécier qu'en fonction de la volonté de puissance du dominateur qui, mesurant les choses à son échelle, constate ce qui est juste. Le Pouvoir doit appartenir, aux temps futurs, à « *une race pure et noble, de haute et rare aristocratie, antichrétienne, donc dionysienne, (qui) sur les ruines des vieilles fausses valeurs, édifiera un monde politique nouveau où, enfin, les vraies valeurs chanteront la Vie.* » C'est une culture sélective, destinée à ennoblir le corps et à vivifier l'esprit qui permettra d'établir la hiérarchie. Au sommet de cette hiérarchie se trouvera une nouvelle noblesse ceux qui savent se surmonter eux-mêmes, qui sont seuls vrais. La noblesse veut dire chez Nietzsche ceux qui « *ont le courage de voir les choses comme elles sont : tragiques* ».

## **Chapitre II : Le problème du nihilisme dans le politique moderne**

### **Section I : Le sens du Nihilisme**

Le terme de « nihilisme », que Jacobi, Jean-Paul, Dostoïevski, Tourgueniev et les anarchistes russes ont déjà utilisé, occupe une place importante dans la philosophie de Nietzsche. Tout d'abord, ce terme signifie chez Nietzsche la crise mortelle dont le monde moderne est frappé. Cette crise est *la dévaluation universelle*

*des valeurs*, qui plonge l'humanité dans l'angoisse de l'absurde en lui imposant la certitude désespérante que plus rien n'a de sens.<sup>182</sup> Le terme de nihilisme, dans la philosophie de Nietzsche, a un sens qui recouvre plusieurs faces, en tant que, à la fois, individuel et culturel. Il faut examiner sa relation avec « la mort de Dieu » aussi et avec le processus de « décadence ». Nihilisme signifie tout d'abord, écroulement radical des fondements qui servent d'appui aux valeurs courantes. Avec cet écroulement, les valeurs supérieures se déprécient, les fins manquent, il semble que tout soit vain, la vie n'apporte aucune valeur, elle n'est pas digne d'être vécue.

Deleuze interprète le terme de nihilisme dans la relation avec sa propre interprétation nietzschéenne des forces. Il remarque que Nietzsche distinguait deux sortes de nihilisme. Car Nietzsche écrit dans *la Volonté de Puissance* que: « *Le nihilisme, dans la mesure où il est un phénomène normal, peut être un symptôme de force croissante ou de faiblesse croissante.* »<sup>183</sup> Le premier est le *nihilisme réactif*, le deuxième est le *nihilisme négatif*.

Deleuze écrit que le nihilisme négatif appartient à la volonté de néant. « *Nihil* » dans le mot nihilisme ne signifie pas le non-être, mais il signifie la valeur de néant. Parce qu'on nie, déprécie la vie dans ce cas. Ainsi la vie prend une valeur de néant. Deleuze affirme que cette dépréciation est effectuée par une fiction, qui est le moyen du moral d'esclave. Cette fiction vise à garantir comme but la domination des valeurs des esclaves contre celles des maîtres. Pour cela, il faut un renversement des valeurs grâce auquel cette fiction fonctionne et s'assume. Ainsi le bien pour les maîtres devient le mal, le mal devient le bien.<sup>184</sup> Les esclaves substituent leurs valeurs à celles des maîtres et ils fondent un monde au-delà qui garantit la validité de ces valeurs et qui est la référence de ces valeurs. « *La vie tout entière devient irréaliste par cette fiction, elle est représentée comme apparence, elle prend dans son ensemble une valeur de néant. L'idée d'un autre monde, d'un monde suprasensible avec toutes ses formes (Dieu, l'essence, le bien, le vrai) est l'élément constitutif de toute fiction.* »<sup>185</sup> Ces valeurs supérieures à la vie ont leur effet comme la dépréciation de la vie, la négation de ce monde. Elles ont une volonté de nier, de déprécier. 'Nihil' dans nihilisme signifie la négation comme qualité de la volonté de

<sup>182</sup> Jean Granier, *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994

<sup>183</sup> Nietzsche, *Volonté de Puissance*, Livre III, 6-B, p. 11

<sup>184</sup> Nietzsche, *Généalogie de la Moral*, Paris, Flammarion, 1996

<sup>185</sup> Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, V, 1

puissance. Car, même les faibles ont leur propre volonté de puissance et ils l'emportent sur les maîtres grâce à cette volonté.

Mais le nihilisme réactif ne signifie plus une volonté. Il signifie une réaction. Réaction contre le monde suprasensible et contre les valeurs supérieures à la vie. Il ne dévalorise plus la vie au nom des valeurs supérieures, mais il dévalorise ces valeurs supérieures elles-mêmes. Il ne reste pas de Dieu, ni de bien, ni de mal ; Dieu est mort ; il ne reste qu'une vie, mais dépourvue de sens, toute nue. Dans son premier sens, le nihilisme avait encore une volonté –volonté de néant- tandis que dans son deuxième sens, il n'a plus de volonté. Il est '*taedium vitae*' (le dégoût de la vie). Il ressent seulement ce dégoût. « *Tout à l'heure, on dépréciait la vie du haut des valeurs supérieures, on la niait au nom de ces valeurs. Ici, au contraire on reste seul avec la vie dépréciée, qui se poursuit maintenant dans un monde sans valeurs, dénuée de sens et de but, roulant toujours plus loin vers son propre néant.* »<sup>186</sup>

C'est pourquoi le nihilisme réactif ne suffit pas à la philosophie de Nietzsche. Au contraire de ce qu'on croit, il n'est pas un nihiliste. Parce qu'il vise à un renversement des valeurs anciennes d'autant plus que ces valeurs elles-mêmes étaient un renversement. Selon Nietzsche, c'est la tentative d'échapper au nihilisme incomplet dans lequel nous vivons en plein de nos jours.<sup>187</sup> Donc, le nihilisme ne doit être qu'un pont vers le Surhomme, qu'un moyen de détruire les valeurs anciennes mais ensuite pour créer les nouveaux.

*« L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhomme  
–une corde au-dessus d'un abîme.*

*Danger de le franchir, danger de rester en route, danger de  
regarder en arrière –frisson et arrêt dangereux.*

*Ce qu'il y a de grand en homme, ce qu'il aime en l'homme,  
c'est qu'il est un pont et non un but: ce que l'on peut aimer en  
l'homme, c'est qu'il est une transition et un déclin.*

<sup>186</sup> Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, V, 1

<sup>187</sup> F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Livre III, 7, p. 12

*J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en sombrant, car ils passent au-delà.*

*J'aime les grands contempteurs, parce qu'ils sont les grands adoreurs, les flèches du désir tendu vers l'autre rive.*

*J'aime ceux qui ne cherchent pas, au-delà les étoiles, une raison de périr ou de se sacrifier, qui au contraire sacrifient à la terre pour qu'un jour sur terre vienne le règne du Surhomme. »<sup>188</sup>*

Comme nous l'avons vu, le terme de nihilisme a plusieurs faces à traiter. Passons maintenant à son sens culturel qui nous intéresse plus. Sous cet angle, le nihilisme et la décadence ont des relations très étroites dans la philosophie de Nietzsche.

### **Sous – Section I : La Décadence :**

La décadence est un phénomène important pour la Culture. Nous avons tout à l'heure traité le nihilisme comme une arme des faibles envers les forts. Le nihilisme contamine les forts, et s'est transformé, en se généralisant, en une maladie de la civilisation. Nietzsche appelle cette maladie « décadence ». Chez Nietzsche, les termes de « nihilisme » et de « décadence » sont très affiliés. En parlant de « décadence », Nietzsche veut signifier les conditions existentielles qui ont préparé selon lui l'irruption du nihilisme. Nous devons éviter d'évaluer ce terme en un sens biologique ou médical. Granier remarque que, même lorsque Nietzsche considérait la décadence comme une maladie sociale dont il analyse les symptômes avec un vocabulaire de clinicien, c'est toujours d'après sa conception philosophique de la vie comme volonté de puissance qu'il présente son diagnostic et envisage des remèdes.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Préface, 4

<sup>189</sup> Jean Granier, *Ibidem*, pp. 25

La décadence signifie un processus et l'unité des méthodes par lesquelles les faibles l'emportent sur les forts. Il faut parler ici de la théorie de la Volonté de Puissance puisque ces méthodes servent à un renversement des pouvoirs comme moyen. Mais nous le laissons pour la suite. Au plan individuel, la décadence se caractérise d'abord par le dérèglement des instincts. Pour rétablir un équilibre, on s'adresse à la raison et à la logique qui se transformeraient par la suite chez les despotes en instincts créatifs de l'homme sous le couvert de l'impératif morale et de la foi envers la logique. Nous savons que Nietzsche pense que la modernité est marquée par cette décadence qui prend ses racines de Socrate. Socrate a instauré une nouvelle conception contre celle de la tragédie. La logique et la morale ont pris la conception tragique. La décadence est la réaction des faibles contre les aristocrates. Ainsi la civilisation moderne prend un caractère proprement réactif. L'homme décadent est un être originellement *réactif*. Parce que, comme Granier le remarque, « *la décadence provoque la désagrégation des formes, la perte des capacités d'assimilation et de synthèse, la débilitation du vouloir, le déchaînement chaotique des passions et au lieu d'agir, le décadent rumine sempiternelle les souvenirs douloureux et, victime de son irritabilité excessive, cherche l'ivresse de l'oubli dans des excitations artificielles ; il est l'homme dont les motivations relèvent de la volonté de vengeance.* »<sup>190</sup> Car « *celui qui souffre prescrit contre sa souffrance le miel de la vengeance* »<sup>191</sup> La notion de justice est aussi une manifestation de ce ressentiment des décadents : « *Quand ils disent : « Je suis juste », on croit toujours entendre : « Je suis vengé »* »<sup>192</sup>

La civilisation européenne est une civilisation décadente. Mais comment s'est propagée la volonté de néant des faibles ? Selon Nietzsche, le moyen le plus efficace qu'ils utilisent est l'éducation. Ils contrôlent l'éducation ; par cette ruse ils ont posé leur propre volonté de néant comme valeur, ils ont imposé leurs propres valeurs en matière de morale, une morale qui dévalorise, calomnie la vie. Sous le nom d'« amélioration » morale de l'homme, ils ont travaillé pour domestiquer, autrement dit pour transformer les natures fortes et énergiques en bêtes de troupeau laborieux, dociles et médiocres. La caste sacerdotale était chargée de cette domestication systématique. Ainsi « *l'homme rendu inoffensif, faible envers soi-même et envers les*

---

<sup>190</sup> J. Granier, *Ibidem*, pp. 26

<sup>191</sup> Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Fragment 161

<sup>192</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, pp. 203

*autres, abîmé dans l'humilité et la modestie, conscient de sa faiblesse, le « pécheur » -voilà le type désirable, celui aussi que l'on peut produire grâce à quelque chirurgie de l'âme. »*<sup>193</sup>

Granier remarque justement que « Nietzsche nous trace ici un double programme : d'abord critiquer l'Idéalisme, en tant que responsable du nihilisme moderne, donc « surmonter la métaphysique » ; et ensuite, opérer la transmutation de toutes les valeurs, afin de relayer l'humanité décadente par le surhomme . »<sup>194</sup> Car Zarathoustra dit que : « Tous les dieux sont morts, ce que nous voulons à présent, c'est que le Surhumain vive » ; tel sera un jour, lors du grand Midi, notre vouloir suprême »<sup>195</sup>

## Sous – Section II : Les étapes du nihilisme

L'homme doit vaincre le nihilisme pour échapper à la décadence et pour inventer les nouvelles valeurs. Dans l'histoire de la civilisation, il existe trois formes de ce fait de nihilisme. Le premier est le « *nihilisme incomplet* ». Cette étape se caractérise par le pessimisme romantique. Le nihilisme incomplet n'invite pas à un affrontement avec le néant, favorise plutôt des échappatoires. Ceci signifie la supériorité du non-être sur l'être et la destruction du Vouloir-Vivre. C'est ce nihilisme qui caractérise l'esprit de la modernité. La philosophie de Schopenhauer, le spleen romantique sont considérés par Nietzsche dans cette forme de nihilisme. À cette époque, les anciennes valeurs sont en train de s'effondrer mais les gens ne sont pas assez courageux pour affronter ces valeurs et pour créer les nouvelles au lieu de celles-ci. C'est l'attitude des « libres-penseurs » athées qui ne croient pas en Dieu mais pourtant qui conservent encore la morale chrétienne qui est le soubassement de cette croyance. Au lieu de Dieu, on pose des autres idoles comme l'État, l'humanité, la nation. « *Fanatisme, sectarisme, totalitarisme, ces trois types de fuites dans le nihilisme incomplet !* »<sup>196</sup> « *Quand on a renoncé à Dieu, on se cramponne d'autant*

<sup>193</sup> Nietzsche, *Volonté de Puissance*, I, 187

<sup>194</sup> J. Granier, *Ibidem*, pp. 28

<sup>195</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, pp. 94

<sup>196</sup> J. Granier, *Ibidem*, pp. 46



*plus fermement à la morale* »<sup>197</sup> Le devoir kantien, les doctrines socialistes se substituent au Dieu mort. D'autre part, le positivisme et l'historicisme, la croyance optimiste au Progrès et à l'Histoire sont les manifestations du nihilisme en tant que sacralisation de l'homme. Au point de vue de ces nouvelles idéologies, les hommes sont considérés dans le processus de développement de l'histoire en tant que petite partie égale à l'un ou à l'autre dont les valeurs individuelles sont diminuées. Or, pour Nietzsche, ceux qui sont valables sont les individus extraordinaires qui pourraient dépasser l'être humain.

Mais le nihilisme incomplet est une étape de transition. La force et la volonté de puissance dans le nihilisme incomplet s'imposent en tant que force du néant. Ainsi « *le nihilisme passif* » apparaît. Maintenant, toutes les anciennes valeurs sont englouties dans un gouffre, le manque de valeur, l'absence de fondement deviennent des évidences universelles. Mais on ne peut pas passer à la création, on se contente d'une abdication totale du vouloir. C'est-à-dire que le nihilisme incomplet mûrit et trouve ses limites dans cette étape de nihilisme passif.

Ainsi on passe à la troisième étape : c'est « *le nihilisme actif* », qui est inévitable. La destruction de tous les restes des anciennes valeurs caractérise cette étape. C'est la fête d'anéantissement, la rage du terrorisme. « *Les décadences à la fois les plus farouches et les plus clairvoyantes réclament un sabotage universel des valeurs ; elles ne se contentent plus d'assister à la ruine des anciens idéaux, ils s'en font eux-mêmes les incendiaires.* »<sup>198</sup> Pour Deleuze, le principe de l'Être ne peut être qu'activité et cette activité fonctionnera comme destruction des forces passives. Cette époque est à la fois le plus terrible et la plus pleine d'occasions, le plus fertile pour l'humanité. Cette époque est l'époque des guerres terribles et des ravages, des cruautés. Il est sûr que cette époque arrivera un jour et fonctionnera comme une période sélective grâce à laquelle le Surhomme pourra apparaître. « *La variété humaine la plus malsaine de L'Europe (dans toutes les classes) est le terrain de culture de ce nihilisme (...) Ces hommes-là voudront non seulement s'éteindre passivement, mais éteindre volontairement tout ce qui est à ce point dénué de sens et de but ; encore que ce ne soit qu'une convulsion, une fureur aveugle* »<sup>199</sup>

<sup>197</sup> Nietzsche, *Volonté de Puissance*, II, 56

<sup>198</sup> J. Granier, *Ibidem*, pp. 32

<sup>199</sup> Nietzsche, *Volonté de Puissance*, II, 14

Sauf sa dernière étape qui va venir, le nihilisme est la régression de l'être devant le néant, révélé par la mort de Dieu. Mais avec cette étape ultime, un espoir de dépassement du nihilisme se dessine. C'est pourquoi le nihilisme est en même temps une partie du progrès de l'Humanité. La volonté de puissance affirmative se met en jeu, accouche de ses résultats. La volonté affirmative fonctionne comme une sélection tragique, pierre de touche pour séparer les individus décadents des créateurs. Ceux qui ont la force pour supporter ces conditions dures dépasseront le nihilisme au lieu de périr dans un manque de valeur, ils créeront les nouvelles valeurs.

En bref, Nietzsche pense qu'il y aura un dépassement tragique après les étapes de nihilisme. De ce point de vue, les concepts nietzschéens se relient. Le Surhomme est le type qui peut dépasser le nihilisme grâce à sa volonté affirmative. De ce point de vue, l'éternel retour peut être considéré comme une expérience d'existence qui réalise cette sélection. Il existe une relation réciproque entre l'Éternel Retour et le Surhomme. L'Éternel Retour est un être sélectif comme le disait Gilles Deleuze. Il est l'Être affirmatif, qui se justifie dans la multiplicité, il est L'Un qui affirme son être dans la pluralité. Nous allons expliquer plus tard toutes ces notions essentielles de Nietzsche et ses relations avec l'un et l'autre en tant que ceux-ci revêtent de l'importance pour notre sujet.

## **Section II : La Mort de Dieu**

La parole célèbre de Nietzsche « *Dieu est mort* » comporte tout d'abord plutôt un sens sociologique et moral qu'ontologique. En vérité, Nietzsche ne s'intéresse jamais au problème de l'existence ou de la non-existence de Dieu. Il n'est pas possible de trouver un fragment où il tente de prouver la non-existence de Dieu. On peut même dire qu'il n'est pas contre le phénomène de religion en tant que telle. Mais il pense que le Christianisme et le Dieu de cette religion sont des formes décadentes. Ce sont les fictions au moyen desquelles le type de vie plébéienne l'emporte sur le type noble. Dans la modernité, cette décadence continue en prenant

une forme différente. Nous avons essayé d'expliquer que les arguments de la démocratie sont la continuation de cette décadence. La culture se trouve dans la maladie du nihilisme. La nouvelle croyance sur les sciences, sur la démocratie est la nouvelle forme de ce nihilisme. La mort de Dieu exprime le manque de valeurs dont la culture européenne est victime. C'est un point final que les forces nihilistes obtiennent dans la Modernité. Ça signifie l'effondrement de toutes les valeurs dans l'époque moderne. La mort de Dieu a une importance éthique et culturelle. D'abord, prêtons l'oreille aux paroles du fou qui déclare dans *Ainsi Parlait Zarathoustra* la mort de Dieu :

*« N'avez-vous pas entendu parler de ce dément qui, dans la clarté de midi alluma une lanterne, se précipita au marché et cria sans discontinuer : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » - Étant donné qu'il y avait justement là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu, il déchaîna un énorme éclat de rire. S'est-il donc perdu ? disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? disait l'autre. Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi criaient-ils en riant dans une grande pagaille. Le dément se précipita au milieu d'eux et les transperça du regard. « Où est passé Dieu ? lança-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué - vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment pûmes-nous boire la mer jusqu'à la dernière goutte ? Qui nous donna l'éponge pour faire disparaître tout l'horizon ? Que fîmes-nous en détachant cette terre de son soleil ? Où l'emporte sa course désormais ? Où nous emporte notre course ? Loin de tous les soleils ? Ne nous abîmons-nous pas dans une chute permanente ? Est-ce en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? L'espace vide ne répand-il pas son souffle sur nous ? Ne s'est-il pas mis à faire plus froid ? La nuit ne tombe-t-elle pas continuellement, et toujours plus de nuit ? Ne faut-il pas allumer des lanternes à midi ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ensevelissent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? – les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consolerons-*

*nous, nous, assassins entre les assassins ? Ce que le monde possédait jusqu'alors de plus saint et de plus puissant, nos couteaux l'ont vidé de son sang, -qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles cérémonies expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour apparaître seulement dignes de lui ? Jamais il n'y eut acte plus grand, - et quiconque naît après nous, appartient du fait de cet acte à une histoire supérieure à ce que fut jusqu'alors toute histoire ! » - Le dément se tut alors et considéra de nouveau ses auditeurs : eux aussi se taisaient et le regardaient déconcertés. Il jeta enfin sa lanterne à terre : elle se brisa et s'éteignit. « Je viens trop tôt, dit-il alors, ce n'est pas encore mon heure. Cet événement formidable est encore en route et voyage, - il n'est pas encore arrivé jusqu'aux oreilles des hommes. La foudre et le tonnerre ont besoin de temps, la lumière des astres a besoin de temps, les actes ont besoin de temps, même après qu'ils ont été accomplis, pour être vus et entendus. Cet acte est encore plus éloigné d'eux que les plus éloignés des astres, -et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli. » - On raconte encore que ce même jour, le dément aurait fait irruption dans différentes églises et y aurait entonné son *Requiem aeternam deo*. Expulsé et interrogé, il se serait contenté de rétorquer constamment ceci : « Que sont donc encore ces églises si ce ne sont pas les caveaux et les tombeaux de Dieu ? »<sup>200</sup>*

Voilà ce qui s'est passé selon Nietzsche. Le Dieu est mort dans l'homme, l'homme l'a tué avec ses propres mains. Maintenant, il est en train de se rouler dans le vide qui s'est formé en son intérieur; l'homme est face au danger le plus grave qui est son extinction. Mais ce danger est en même temps sa plus grande chance. Il doit remplir ce vide avec son propre être, en se surpassant. Car, c'est seulement par cette voie que se valoriserait son meurtre de Dieu. L'homme est un être manqué, incomplet, il peut régresser comme il peut se développer. Donc, il faut qu'il définisse son orientation et son but. Ce but doit être de le surmonter. Son propre salut viendrait à lui encore de soi, non pas de Dieu. Il doit posséder à nouveau toutes les forces des

---

<sup>200</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*

êtres, comme Dieu, qu'il a créés hors de lui. Mais il doit se surpasser, se dépasser pour arriver à ce but. Surhumain doit être la fin de la vie de l'homme. L'homme doit être seulement un pont sur la voie du Surhumain. Pour cela, Dieu doit être anéanti. Zarathoustra demande en un endroit de son œuvre, « *si Dieu existait, comment pourrais-je supporter de ne pas être Dieu ?* » Comme on peut le comprendre, la mort de Dieu porte plutôt un sens et une importance éthique et existentielle qu'un sens ontologique. L'athéisme de Nietzsche est plutôt une prédilection éthique ou existentielle, une attitude de l'homme face à l'existence. Cette attitude doit tendre à un effort de dépassement de l'humain vers le Surhumain. Ainsi, une tâche dure attend l'homme moderne. C'est le dépassement du nihilisme qui devient nécessaire avec la mort de Dieu. L'homme doit déterminer sa propre morale, ses propres valeurs.

Nietzsche se distingue de ce point de vue des athées modernes. L'athéisme de Nietzsche est bien différent de l'athéisme des libres-penseurs qu'il différencie soigneusement des esprits libres. Les libres-penseurs, adhérents de la pensée positiviste, qui croient en la science et au réalisme des faits, ne croient pas en Dieu mais ils représentent en eux-mêmes le point excessif du nihilisme moderne. Patrick Wotling attire l'attention dans les notes de sa traduction du *Gai Savoir* sur le fait que Nietzsche n'utilise pas le terme de *Gottloser*, sans-dieu ou athée. Car l'expression par laquelle il choisit de désigner les athées qui constituent le public de ce drame (le fragment que nous avons cité de *Zarathoustra*) doit s'entendre en un sens manifestement péjoratif : l'athéisme qui est ici mis en scène n'est qu'un athéisme d'opinion, d'adhésion plate, aveugle aux problèmes, qui ne pense rien. D'après Wotling, ce choix terminologique souligne bien toute la distance qui, pour Nietzsche, sépare l'esprit libre du banal libre-penseur.<sup>201</sup>

Deleuze considère le phénomène de la mort de Dieu comme une synthèse des forces. La mort de Dieu désigne l'arrivée à leurs points excessifs des forces réactives et de leur moteur qui est le nihilisme négatif. Du point de vue du nihilisme négatif, on déprécie, on dévalorise la vie au nom des hautes valeurs et d'un monde au-delà. C'était le point de vue des forces réactives. Ces forces ont encore une volonté même si elles sont animées par une volonté de néant. Même l'idéal ascétique est un

---

<sup>201</sup> F. Nietzsche, *Gai Savoir*, pp. 390, la note 164 écrit par Patrick Wotling, le traducteur.

expédient de l'art de conserver la vie, une vie faible, réactive, diminuée.<sup>202</sup> Mais comme Deleuze l'affirme, cette volonté les pousse à l'extrême forme de la réactivité. Ils se dirigent nécessairement vers leur propre destruction. Le nihilisme ne peut plus servir à la conservation, à la continuation des forces réactives, mais il effectue l'autodestruction des forces réactives. C'est pourquoi Deleuze écrit « *c'est là (dans l'éternel retour) seulement qu'elle (la volonté de néant) brise son alliance avec les forces réactives.* » Ainsi, l'autodestruction exprime ce qui est actif dans les forces réactives en les anéantissant. Donc, la réactivité à laquelle les forces réactives consacrent leur vie, devient le facteur qui les entraîne à leur propre extinction, à l'auto-destruction. Ici, le nihilisme négatif, qui est poussé à sa forme extrême, se transforme en nihilisme réactif. Nous avons traité le nihilisme négatif comme le devenir réactif des forces et leur autodestruction comme le devenir actif dans ces forces réactives. Donc, il reste à voir ce qu'est le devenir actif et le devenir réactif dans les forces actives. Le nihilisme réactif ne signifie plus une volonté, il signifie une réaction. Réaction contre le monde suprasensible et contre les valeurs supérieures à la vie. Il ne dévalorise plus la vie au nom des valeurs supérieures, mais il dévalorise ces valeurs supérieures elles-mêmes. Il n'y reste pas de Dieu, ni de bien, ni de mal. Dieu est mort. Il n'y reste qu'une vie, mais dépourvue de sens, toute nue. Dans son premier sens, le nihilisme avait une volonté –volonté de néant-. Dans le deuxième sens, le nihilisme n'a plus de volonté. Il est 'taedium vitae' (le dégoût de la vie). Il ressent seulement ce dégoût. « *Tout à l'heure, on dépréciait la vie du haut des valeurs supérieures, on la niait au nom de ces valeurs. Ici, au contraire on reste seul avec la vie dépréciée, qui se poursuit maintenant dans un monde sans valeurs, dénuée de sens et de but, roulant toujours plus loin vers son propre néant.* »<sup>203</sup> L'homme réactif, « *le plus hideux des hommes* » tue Dieu parce qu'il ne peut plus supporter la pitié de Dieu. « *La vie réactive à la place de la volonté divine, l'Homme réactif à la place de Dieu, l'Homme-Dieu non plus le Dieu-Homme, l'Homme Européen.* »<sup>204</sup> Selon Nietzsche, l'athéisme des libres-penseurs européens est un type de cette sorte de nihilisme.

Cette expérience morale et existentielle du dépassement du nihilisme et du néant de valeur, se noue avec la crise morale dans la modernité. *L'angoisse moderne*

<sup>202</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, II, 14

<sup>203</sup> G. Deleuze, *Ibidem*, V, 1

<sup>204</sup> G. Deleuze, *Ibidem*, V, 3, pp. 178

est une angoisse devant l'abîme d'une vie qui est privée maintenant de valeurs. « *Les valeurs supérieures se déprécient. Les fins manquent ; il n'est pas de réponse à cette question : « À quoi bon ? »* »<sup>205</sup> Car « *si un philosophe pouvait être nihiliste, il le serait parce qu'il trouve le néant derrière tous les idéaux.* »<sup>206</sup>

En ce sens, le nihilisme et même la décadence a un rôle utile et indispensable dans le destin de la civilisation. « *Pour commencer, il semblera que le monde ait perdu en valeur, du moins nous en aurons le sentiment ; en ce sens, mais rien qu'en ce sens, nous sommes pessimistes, avec la volonté de nous avouer sans réticence cette transvaluation, au lieu de nous psalmodier, à la vieille mode, je ne sais quelle consolation illusoire. Dans ce fait même nous trouverons l'émotion qui nous poussera à créer des valeurs nouvelles* »<sup>207</sup>

Comme nous l'avons expliqué, la mort de Dieu ne correspond nullement à un simple fait psychosociologique. La parole « Dieu est mort » de Nietzsche signifie une crise en matière de morale et l'irruption du nihilisme dans la modernité qui entraîne l'écroulement de toutes les valeurs. Comme le dit Dostoïevski, quand Dieu est mort, tout devient possible. Avec cette irruption du nihilisme, le système de l'idéologie et les valeurs de décadence commencent à s'effondrer. « *C'est-à-dire que l'ensemble des idéaux et des valeurs qui garantissaient la domination de la décadence trahit le néant qui en était le fondement caché.* »<sup>208</sup>

### **Section III : La relation entre nihilisme et mouvement démocratique**

Nous avons déjà montré que Nietzsche est contre la démocratie égalitariste. Il ne peut y avoir de Surhomme dans une démocratie égalitariste. La démocratie égalisatrice est le pire des régimes puisqu'elle accorde des droits égaux à des individus inégaux et permet le gouvernement des médiocres. Le régime

---

<sup>205</sup> Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, II, 43

<sup>206</sup> Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles*, fragment 159

<sup>207</sup> Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, II, 125

<sup>208</sup> Jean Granier, *Ibidem*, pp. 28

démocratique est l'œuvre des faibles, l'État démocratique est l'idole des faibles. Après la mort de Dieu, l'État démocratique a été sacralisé à sa place. Le Politique se substitue au Théologique. Sous le masque de l'humanitarisme, comme sous celui de la spiritualité, la vie se déguise, ce qui est trahison et mensonge devient sacré.

L'État démocratique n'exprime que la sottise nihiliste, est signe d'impuissance et de mort. L'État démocratique ne sert pas l'homme, comme il le prétend, mais il asservit l'homme. Pour obtenir la soumission de l'homme, l'État démocratique utilise, notamment, la presse qui corrompt les masses. La démocratie devient le règne des masses. C'est pourquoi les hautes valeurs qui sont capables de former une civilisation disparaissent. Les hommes sont dressés à trouver leur confort individuel, mais cela entraîne l'abêtissement et l'asservissement.

Il y a une relation fondamentale entre le fait de nihilisme et le processus démocratique. La mort de Dieu signifie l'effondrement de toutes les valeurs qui font la base de la civilisation. La démocratie et la modernité sont marquées par la perte de ce que Nietzsche appelle le « *style propre* ». Le style propre est l'unité des valeurs et le caractère qui forment la base d'une civilisation. Les théories de la fin de l'histoire sont les produits du nihilisme qui règne en Europe. On pense comme si l'histoire elle-même était achevée, qu'il n'y avait donc plus rien à réaliser, que toutes les figures de l'histoire avaient été traversées. Avec la perte du style propre, avec la privation de toute valeur, les peuples modernes restent incapables d'affirmer et de valoriser leurs propres existences ; se livrent à une quête excessive d'histoire. Le sens historique de la modernité signifie cette situation. L'homme moderne « *se met à étudier l'histoire à défaut de pouvoir la vivre.* »<sup>209</sup>

Antonia Birnbaum remarque à ce sujet : « *Selon Nietzsche, l'époque de la modernité s'avère historique de part en part ceci que rien ne lui va de manière définitive. Il faut toujours chercher autre chose à se mettre, puiser dans le magasin de détroques, créer de l'histoire avec les débris de l'histoire.* »<sup>210</sup>

Les valeurs qui perdent leurs références, leurs hautes significations, deviennent ouvertes aux nouvelles interprétations, deviennent re-signifiables. Ainsi,

---

<sup>209</sup> Birnbaum, *Nietzsche, Les Aventures de l'Héroïsme*, pp. 195

<sup>210</sup> Birnbaum, *Ibidem*, pp. 197



la possibilité de la création de nouvelles valeurs apparaît. « *En tant qu'elle entretient une affinité élective avec cette logique de l'artifice, la modernité se passe très bien de tout principe dernier, et sa dimension lacunaire s'avère comme sa plus grande ressource.* »<sup>211</sup> Selon Nietzsche, cette dissolution des valeurs va être féconde, inventive. La perte du *style propre* va entraîner l'apparition d'un *grand style*. « *Nietzsche ne cessera jamais tout à fait de croire que cette pluralité indistincte, dont le désordre engendre continuellement de nouvelles différences, est de fait destiné à façonner une nouvelle fiction –le grand style-, une totalité organique capable de sublimer l'état indécis et aléatoire de l'existence collective.* »<sup>212</sup>

Cette dissolution dans le domaine des valeurs se manifeste dans le domaine politique aussi. Le mouvement de démocratisation est une partie de ce mouvement. C'est pourquoi le problème du fondement de la légitimité apparaît dans les temps modernes. Comme les valeurs sont séparées de leurs significations, le pouvoir devient dépourvu de sa ressource de légalité. Parce que les descriptions conceptuelles qui rassurent les définitions et les rôles politiques disparaissent. Ces rôles deviennent artificiels et contingents. Jacques Rancière affirme ainsi: « *La dispersion des attributs de la souveraineté et des logiques de la subordination, la différence indéfinie de l'homme et du citoyen, la possibilité pour n'importe quel être parlant ou n'importe quelle collection aléatoire de paroleurs d'être n'importe comment des sujets d'histoire.* »<sup>213</sup> Birnbaum appelle cette situation « *la rupture de l'historicité démocratique.* »<sup>214</sup> On remarque le fondement arbitraire de l'ordre politique qui semble avoir été déterminé et légalisé jusqu'au maintenant par une autorité divine.

Le caractère marquant du mouvement de démocratisation est donc la dissolution des valeurs, l'indétermination des rôles politiques. Nietzsche soutient que les Européens commencent à se ressembler de plus en plus en ceci qu'ils « *s'affranchissent dans une mesure accrue de tout milieu déterminé.* »<sup>215</sup> Le nihilisme est un des résultats du mouvement démocratique.

---

<sup>211</sup> Birnbaum, *Ibidem*, pp. 198

<sup>212</sup> Birnbaum, *Ibidem*, pp. 202

<sup>213</sup> Jacques Rancière, *Les Noms de l'Histoire, Essai de Poétique du Savoir*, Paris, Seuil, 1992, pp. 198

<sup>214</sup> Birnbaum, *Ibidem*, pp. 201

<sup>215</sup> Nietzsche, *Par Delà le Bien et le Mal*, pp. 141

Cependant, il est possible de voir que paradoxalement Nietzsche salue parfois la démocratisation. Parce que le mouvement de démocratisation détruit en même temps toutes les anciennes hiérarchies et impose partout les indéterminations. Mais Nietzsche, même s'il est contre cette tendance d'égalisation et de médiocrisation, « *a conscience que l'indifférence à l'égard de toute hiérarchie – l'égalité - est nécessaire au surgissement des équivoques de la différence.* »<sup>216</sup>

Dans ce milieu de chaos, les hommes faibles périront mais les hommes d'exception trouveront l'occasion de se créer et de se métamorphoser. Nietzsche salue ce mouvement de démocratisation puisque ça entraîne une polarisation entre les nouveaux hommes créateurs et les hommes médiocres.

Comme nous l'avons déjà exprimé, avec le mouvement de démocratisation, la transcendance disparaît, plus rien n'a de signification propre. La signification dépend toujours de son contexte. Toutes les choses deviennent objet d'interprétation ; ainsi un milieu favorable à la création apparaît. Les hommes d'exception qui profitent de ce milieu de chaos apparaissent. Ils sont « les virtuoses de leur propre vie » et ils sont des esprits libres qui sont des artistes dans le domaine des valeurs. « *Les choses portent leur signification comme un masque qu'elles sont toujours libres d'échanger pour un autre, et il en va de même pour l'identité des êtres. Prenant en compte cette nouvelle logique de la représentation, Nietzsche décrit les « forts » comme ceux que l'affranchissement de toute assignation propre – « l'affranchissement de tout milieu déterminé générateur de besoin identique pour l'âme et le corps » - rend maîtres en cet art du masque.* »<sup>217</sup>

Donc, le temps du nihilisme est un fait qui culmine avec le mouvement de démocratisation. Les idéaux de la démocratie sont des signes du nihilisme. Mais cette étape de nihilisme peut être en même temps féconde pour l'humanité. Cette époque de nihilisme est une occasion pour qu'une nouvelle aristocratie apparaisse. « *Notre culture européenne marche vers une catastrophe : comme un courant qui cherche le terme, qui ne se réfléchit plus* »<sup>218</sup> Mais comme Jaspers l'écrit, « *Dans cette situation extrême, il faut pour écarter le danger, quelque chose d'extrême. Des*

<sup>216</sup> Jacques Rancière, *Ibidem*, pp. 201

<sup>217</sup> Birnbaum, *Ibidem*, pp. 207

<sup>218</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 137

*profondeurs de l'homme, doit naître l'élément nouveau capable de maîtriser la ruine des millénaires.* » Voilà, tout est prêt pour une transformation complète. Nietzsche imagine des grands hommes qui peuvent réaliser cette transformation. Le concept de Grande Politique apparaît à ce point-ci. Ces hommes accompliront la tâche de la Grande Politique. « *Ces hommes seront ceux qui changent radicalement toutes les valeurs, et par là, les législateurs.* »<sup>219</sup>

### **Chapitre III : Le dépassement du nihilisme par l'esthétique et le grand politique**

#### **Section I : Généralisation de l'esthétique**

Nous avons dit que l'esthétique occupe une place privilégiée dans la philosophie de Nietzsche. Nous pensons que l'esthétique forme le soubassement à la fois de l'épistémologie et de l'éthique chez lui. En outre, l'alternative que Nietzsche offre contre le politique moderne, le « Grand Politique », est une forme esthétique de la civilisation en tant que manifestation de la Volonté de Puissance.

Nous avons essayé de traiter la relation de l'esthétique avec le politique en parlant de la civilisation grecque. À l'égard de cette relation entre le domaine esthétique et politique et pour comprendre l'originalité de l'élément esthétique, il faut souligner la notion d'ironie chez Nietzsche. Cette notion est une notion essentielle qu'il applique à tous les domaines de sa philosophie. Pour lui, n'existe ni une vérité absolue et objective, ni une vérité unique dans la philosophie métaphysique. Les prétentions de vérité ne sont que des illusions *humaines, trop humaines*. Cette illusion *apollinienne* s'appuie sur l'oubli de l'ironie qui se trouve à l'origine. Que Nietzsche écrive par métaphores n'est pas une question de style, mais c'est plutôt une question reliée à l'essentiel de sa philosophie. User des métaphores déchiffre le sens expérimental de la langue et la faculté en nous hors de la langue, pré-langue. Une force créatrice originale se trouve en nous, ce qui est plus intime

---

<sup>219</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche*, Gallimard, 1950, pp 255

mais tellement intime que nous ne pouvons plus la reconnaître. La langue appauvrit cette force en réduisant les nuances entre les objets pour garantir la communication.

Nietzsche est le philosophe qui a inventé l'idée qu'il n'y a pas une véritable opposition entre les concepts et les métaphores, entre l'intelligible et le sensible. Il rapproche la philosophie de la poésie. Selon lui, il y a une force originale en nous – une force artistique- dont les deux côtés (sensible et intelligible) sont des produits. Le caractère fondamental de l'homme est esthétique, à proprement parler, l'élément esthétique est un élément constitutif de l'homme. Mais si l'on oublie cette origine, fonder la philosophie sur les seuls concepts dits objectifs contient un grand danger. Et à partir de cela, les philosophes, en construisant leur doctrine sur ces concepts, érigent leurs évaluations, leurs perspectives singulières en valeur absolue. Pour éviter cette faute, Nietzsche favorise le jeu et le rire dans sa philosophie. Cela signifie se trouver assez loin du concept pour savoir jouer avec lui. Parce qu'il savait que les concepts sont des condensés des métaphores.

Selon Nietzsche, l'opposition d'intelligible-sensible, de philosophie-poésie, de réel- imaginaire est le produit de la pensée métaphysique. Nietzsche donne un très bel exemple sur l'oubli de la métaphore dans *Le Livre Du Philosophe*. C'est l'usure monétaire qui fait disparaître l'effigie originaire.

*« Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal. »<sup>220</sup>*

À force d'être utilisée, on oublie la genèse des concepts et on les prend pour des vérités absolues. Kofman se demande dans son livre *Nietzsche et la Métaphore*, si Nietzsche fait de cet oubli et de cet effacement, la naissance empirique du concept.

<sup>221</sup> Non, il n'installe pas l'oubli au commencement d'une histoire linéaire. <sup>222</sup> Au

---

<sup>220</sup> Nietzsche, *Le Livre Du Philosophe*, III, pp. 183

<sup>221</sup> Sarah Kofman, *Nietzsche et la Métaphore*

<sup>222</sup> Dans l'éternel retour, se déroule « le jeu rythmique entre des forces adversaires » et l'oubli est un produit des forces nihilistes qui dominant à leur tour aux autres forces, les forces artistiques. Nous avons vu que, comme Deleuze l'affirme, le concept de l'histoire chez Nietzsche n'est pas linéaire.

contraire, cet oubli ne se forme pas dans un certain moment. Il existe *toujours déjà* dans l'homme comme activité métaphorique elle-même. «...*l'homme a toujours déjà oublié qu'il est « artiste dès l'origine », et qu'il demeure dans toutes ses activités.*»<sup>223</sup>

L'activité artistique instinctive, étant originelle se trouve même au fond de la conscience et forme la source des concepts. L'activité artistique et l'activité conceptuelle sont deux activités qui proviennent d'une même source, la volonté de puissance, et ont la même visée, la domination totale du monde. Mais la différence est que la première crée des métaphores, affirme la diversité, tandis que la deuxième tente de resserrer le monde dans les concepts. Ces deux activités sont les manifestations de deux types de volonté, de deux forces : la force affirmatrice et la force nihiliste. Nous avons dit que l'activité artistique transpose le monde en donnant une surface à toute chose. Elle est créatrice des formes qui n'existent pas dans la nature.

*« L'art n'appartient pas à la nature, mais à l'homme seul. Dans la nature, il n'y a pas de sons, elle est muette; pas de couleurs. Pas de formes non plus, car la forme est le résultat d'une réflexion de la surface dans l'oeil, mais en soi il n'y a ni haut ni bas, ni dedans ni dehors. Si l'on pouvait voir autrement qu'en vertu de cette réflexion, on ne parlerait pas de formes, mais le regard pénétrerait peut-être à l'intérieur des choses, de manière à les traverser de proche en proche... L'art repose tout entier la nature humanisée, sur cette nature enveloppée et entretissée d'erreurs et d'illusions dont aucun art ne serait se passer. »*<sup>224</sup>

Donc, l'activité artistique est fondamentale chez l'homme et elle le pousse à créer les nouvelles formes qui n'existent pas dans la nature. C'est un besoin métaphysique chez l'homme pour l'art. C'est le caractère distinctif de l'homme.

L'éthique est aussi le produit de cette activité artistique comme autre fiction de la volonté de puissance. « *C'est une erreur typiquement moderne de croire que*

---

<sup>223</sup> S. Kofman, Ibidem, pp. 42

<sup>224</sup> Nietzsche, *Humain, Trop Humain*. Fragments Posthumes, Paris, Gallimard, 1988, pp. 478

*l'éthique est là pour changer le monde.* »<sup>225</sup> C'est pourquoi Nietzsche ne croit pas aux justifications éthiques. Ce qui est important est de rendre compte de cette ironie qui se trouve au fond. Si l'esthétique se trouve à l'origine de la vie, la justification de la vie aussi doit être esthétique. Seule une considération esthétique est capable de justifier et d'affirmer l'existence. C'est seulement au moyen de l'art que la vie et l'existence peuvent être justifiés. Il écrit dans la *Naissance de la Tragédie* : « *Je tiens l'art pour la tache suprême et l'activité proprement métaphysique de cette vie.* »<sup>226</sup>

Donc l'homme est « artiste dès l'origine » puis qu'il a une activité instinctive originaire. C'est la force artistique par laquelle l'homme crée des fictions, transforme le monde afin de le dominer. Cette force artistique a une propriété affirmative et elle est une manifestation de la volonté de puissance. Elle est héréditaire, originelle et nécessaire pour vivre. Cet instinct comme tous les instincts, vise la domination totale du monde et elle est la forme générale de tout instinct.<sup>227</sup> La force artistique de l'homme est le fondement des formations politiques et des civilisations que l'humanité a édifiées tout au long de toute histoire. Le politique et les institutions politiques sont des fictions aussi.

Nous croyons qu'il est possible d'interpréter le tableau de l'univers et la théorie de la Volonté de Nietzsche sous l'angle esthétique. L'univers est une totalité dans laquelle aucune partie ne peut exister sans l'autre. Toute chose dans le monde dépend réciproquement de l'autre et est influencée par l'autre. Par conséquent, nous ne pouvons pas exclure une de ces parts sans changer, sans nuire à la totalité. Nietzsche écrit : « Dans un monde réel où toute la chose dépend de toute autre chose et se conditionne par toute autre chose; juger quelconque comme incommode et penser à l'exclure signifie de reprocher à toute la chose d'être incommode et penser à l'exclure. »<sup>228</sup>

Donc chaque part de cet univers forme la raison suffisante de chaque autre part. En ce sens, Alexander Nahemas prend le tableau d'univers de Nietzsche pour une œuvre d'art. Parce que dans l'œuvre d'art aussi, chaque partie a un sens et on ne

<sup>225</sup> P. Sloterdijk, *Le Penseur Sur Scène*, pp. 176

<sup>226</sup> Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, pp. 40

<sup>227</sup> « Cet instinct qui pousse à former des métaphores, cet instinct fondamental de l'homme dont on ne peut faire abstraction d'un seul instant, car on ferait alors abstraction de l'homme lui-même » Nietzsche, *Le Livre Du Philosophe*, III, pp. 195

<sup>228</sup> Nietzsche, *La Volonté De Puissance*, Gallimard, pp. 584

peut pas exclure une de ces parties sans nuire à la totalité de l'œuvre. D'autre part, cette manière de penser exprime un instinct fondamental de la volonté de puissance : l'affirmation de tout. Comme celle d'Héraclite, une conception de l'univers au delà du mal et du bien, où le mal est le bien forment une totalité.

Cette pensée s'articule en tant qu'affirmation tragique en matière d'existence comme nous l'avons déjà exprimé dans la première partie. Toute chose est la volonté de puissance. Les choses n'ont pas de volonté de puissance, mais elles sont elles mêmes la volonté de puissance. Il écrit : « ce monde est la volonté de puissance, pas d'autre chose! »<sup>229</sup>

L'existence est un texte que nous interprétons éternellement. Examiner la vie comme un texte signifie accepter qu'elle soit une chose qu'on puisse interpréter sous des diverses perspectives. Le texte devient la métaphore du monde, le monde lui aussi devient une métaphore comme texte. Selon Heidegger, l'idée de métaphore est une idée métaphysique puisqu'elle s'appuie sur l'opposition de propre et impropre, intelligible et sensible. Mais cette généralisation de la métaphore empêche Nietzsche d'être un métaphysicien comme le dit Heidegger. Parce que la vie, en se métamorphosant en une métaphore, ne s'approprie plus une essence, une vérité absolue qui pourrait être authentique. L'idée de métaphore ne se réfère plus à un propre indéchiffrable mais à une autre métaphore qui est la vie elle-même dans sa diverse multiplicité. Métaphore devient alors la métaphore de la métaphore. Il n'y a pas un texte original, il n'y a que des textes que nous interprétons éternellement. Voilà le côté révolutionnaire de Nietzsche : il ouvre le monde à notre activité artistique, à notre création. C'est ce point de vue qui sépare radicalement Nietzsche du point de vue métaphysicien. La philosophie de Nietzsche nous invite à la création. Il refuse l'attitude contemplative. Il nie toutes les formes d'être absolu. Rien n'a pas d'essence, tous sont dans une relation réciproque des forces, tous sont ouverts à notre interprétation et création, tous sont dans un changement perpétuel.

La considération de l'existence comme texte gagne un sens avec l'idée de volonté de puissance puisque ce sont certains types de volontés qui interprètent ce texte. Parce que « *le 'monde', 'l'essence' sont eux-mêmes des textes écrits par un*

---

<sup>229</sup> Nietzsche, *La Volonté De Puissance*, Gallimard, pp. 1067

*type déterminé de volonté »*<sup>230</sup>. Kofman remarque justement que c'est la volonté de puissance, force artistique qui évalue, qui pose des formes mais qui vise aussi par elles à dominer. L'essence devient interprétation et devenir d'une volonté de puissance (L'essence : devenir, l'Être : devenir de la volonté de puissance). *« L'essence, « l'être » est une réalité perspective et suppose une pluralité. Au-fond c'est toujours la question « qu'est-ce que c'est pour moi ? (...) Bref, l'essence d'une chose n'est somme toute qu'une opinion sur cette chose. Ou plutôt la formule « cela passe pour » est le résidu vrai de la formule « cela est », c'est le seul « cela est ». On n'a pas le droit de demander : « Qui donc est-ce qui interprète ? » C'est l'interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un être mais comme un processus, un devenir) en tant que passion. »*<sup>231</sup>

Il n'y a pas un Être qu'on peut dévoiler, il n'y a pas un texte original à découvrir. *« L'idée de vérité comme dévoilement implique l'opposition du réel et de l'apparence. Or Nietzsche en biffant cette opposition, généralise la notion de surface: « Oter les masques, ce n'est pas aller au plus profond. »*<sup>232</sup> On ne découvre pas mais on crée. En ce sens, l'activité de la volonté de puissance est le seul qui a un « être ». Le texte original n'est que celui de la volonté de puissance.

Dire que tout est interprétation et en même temps prétendre que le texte original est celui de la volonté de puissance n'est pas contradictoire malgré les apparences. L'hypothèse de la volonté de puissance ne contredit pas l'idée que tout est interprétation puisqu'elle est aussi une interprétation mais une interprétation qui se connaît comme telle. *« Elle rend compte de toute interprétation comme interprétation en même temps qu'elle déchiffre généalogiquement chacun d'entre elles comme autant de symptômes de santé ou de maladie. Cette hypothèse, seule, peut justifier la généralisation de la métaphore »*<sup>233</sup>.

Comme on le voit, la généralisation de l'esthétique porte un sens essentiel dans la philosophie de Nietzsche. Selon notre thèse, Nietzsche a un point de vue esthétique même sur le sujet de politique. À proprement parler, ce qu'il appelle

<sup>230</sup> Kofman, *Nietzsche et la Métaphore*, pp. 122

<sup>231</sup> Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, I, pp. 204

<sup>232</sup> Kofman, *Ibidem*, pp. 134

<sup>233</sup> Kofman, *Ibidem*, pp. 137



« tragique » est un terme qu'il applique au politique en même temps qu'à l'esthétique. Nietzsche avertit que la vie culturelle et politique d'Europe est aux mains d'un nihilisme et d'une décadence fatale. Il voit les alternatives de cette décadence, dans le domaine du politique comme dans les autres domaines de la vie culturelle, dans l'esthétique. Mais il faut considérer ici « l'esthétique » comme lui ; à savoir comme un élément fondateur de la vie, une totalité des styles, un élément constructeur de l'être humain. La force artistique est une force originale de l'homme.

*« Nous avons besoin pour vivre, de l'art chaque instant. Notre œil nous retient aux formes. Mais si nous sommes nous-mêmes ceux qui avons éduqué graduellement cet œil, nous voyons aussi régner en nous une force artistique »<sup>234</sup>*

Une force artistique agit comme la volonté de puissance des actes humains. Nietzsche voit la voie du dépassement de l'Humain vers le Surhumain dans le respect et dans l'habileté de l'usage de cette force artistique. Le surhumain de Nietzsche est avant tout un créateur et un artiste.

Comme le Surhumain, les politiciens de l'avenir sont des créateurs des nouvelles valeurs. Nietzsche les appelle « *les esprits libres* ». Les politiciens de l'avenir doivent être les philosophes. De ce point de vue, Platon et Nietzsche se ressemblent. Parce que tous les deux favorisent un ordre élitiste et aristocratique où les nouveaux maîtres qui sont culturellement supérieurs règnent sur les autres.

Si on retourne au concept d'ironie, selon Nietzsche, les concepts naissent aussi de l'activité artistique de l'homme, mais leurs bases arbitraires sont effacées. Le concept s'appuie sur la généralisation de l'oubli, se porte garant du « mensonge » et de la « déloyauté ». C'est en effet une métaphore, métaphore de la métaphore dont l'origine est oubliée.

À cet égard, la civilisation et la culture sont une série de symboles, de représentations apolliniens, c'est-à-dire une apparence. La civilisation et ses

---

<sup>234</sup> Nietzsche, *Le Livre du Philosophe*, I, pp. 51, 107

institutions sont donc des fictions que nous nous sommes nous-mêmes inventées pour supporter et ne pas périr de la « passion dionysiaque immédiate. »<sup>235</sup>

Donc, l'esthétique est un fait fondamental chez Nietzsche comme « *esthétique généralisée* », ainsi elle se manifeste dans le domaine politique aussi. La force artistique se manifeste au cours de la création des civilisations. Nietzsche met l'accent sur le caractère fictif de la culture et de ses figures. Le droit, l'État et les autres formations institutionnelles peuvent être considérés comme « auto-inventions » ou « auto-poétifications ». De ce point de vue, l'esthétique a toujours un avantage sur le politique. Les institutions morales et politiques se présentent comme des « auto-poétifications » de la vie collective. Celles-ci forment un monde symbolique et représentatif. Mais ce ne sont que des fictions humaines qui sont été créées au moyen d'une force plus fondamentale, qui est la force artistique, même si nous les considérons comme des choses valant par elles-mêmes, comme des choses immanentes.

Donc, l'activité artistique se trouve au fondement de la culture, même de l'organisation socio-politique. « *Quant à l'art, seule la pédanterie théoricienne le prend pour une activité seconde et dérivée, pour une « expression ». Il est à la base ou plutôt au fondement des sociétés. Chaque société, chaque civilisation fut œuvre comparable à l'œuvre d'art. L'esthétique comme la rhétorique se découvre fondamentale. Le génie architectural de l'homme bâtit des édifices prodigieux : les sociétés, les États. Ce puissant génie constructif produit des dômes colossaux avec une matière aussi fragile, aussi subtile que le fil de l'araigne : le concept.* »<sup>236</sup> Dans la modernité, on méconnaît le caractère esthétique de la civilisation. Selon Nietzsche, la cause du nihilisme dans la Modernité est cette méconnaissance. La culture moderne est la continuation de la culture alexandrine. Nous avons expliqué dans la première partie que Nietzsche voit la racine de cette décadence dans la culture alexandrine et dans son idéologie, le socratisme. L'idéologie socratique implique une considération du monde rationaliste. Cette considération méconnaît le fondement artistique de l'être humain. Après que Nietzsche diagnostique les symptômes culturels, il propose le politique tragique au lieu de politique moderne et démocratique. Le salut de la culture européenne ne peut être possible que par cette

<sup>235</sup> P. Sloterdijk, *Le Penseur Sur Scène*, pp. 176

<sup>236</sup> H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, pp. 174

voie. Nous allons expliquer la chose que Nietzsche appelle « Grande Politique ». Mais pour le moment disons que son alternative s'appuie sur une philosophie qui contient essentiellement une rupture des racines socratiques et optimistes, et y substitue une philosophie tragique. Mais examinons un peu comment Nietzsche voit l'esthétique comme alternative au nihilisme dans la modernité.

## Section II : Dépassement du nihilisme par l'esthétique

La philosophie de Nietzsche repose sur l'affirmation de la contrainte humaine sur l'art, c'est-à-dire l'illusion, le mensonge, les mythes. Chez Nietzsche, ce qui est important est l'originalité de la force artistique et la généralisation de l'esthétique comme manifestation de la volonté de puissance. Parce qu'il existe un besoin métaphysique d'art. Ce besoin métaphysique est le soubassement de toutes les fictions. La notion de « fiction » occupe une place importante puisque toutes les structures sociopolitiques et religieuses sont considérées comme des fictions humaines. À cet égard, la culture et la civilisation aussi sont nées d'un tel besoin. *« Cependant la sphère normative du droit, de la coutume, de la convention et de l'institution reçoit sa légitimité de la contrainte de la vie à l'art –non de l'autonomie d'une loi morale universelle ; et pourtant pour s'appliquer la loi morale doit se présenter sous le masque de l'autonomie et de l'universalité. »*<sup>237</sup>

L'oubli de l'origine fictive forme une ironie. *« La conscience humaine est placée ontologiquement en un lieu ironique : Celui où l'animal affabulant est condamné à accéder à ses propres fictions. L'éveil de cette ironie est en même temps éveil pour la philosophie.(...) Là où il y a des valeurs, là les ironies suivent. La croyance apollinienne simple en des valeurs et en leur autonomie ne peut plus être rétablie dans la modernité. »*<sup>238</sup>

Autrement dit, la notion de « mimesis » occupe une place importante dans la philosophie nietzschéenne. Lefebvre marque l'importance de la mimesis dans les rapports sociaux en tant que ceux-ci comportent des simulacres et des copies. Selon

---

<sup>237</sup> P. Sloterdijk, Ibidem, pp. 174

<sup>238</sup> P. Sloterdijk, Ibidem

la pensée nietzschéenne, la simulation est l'élément constitutif de la réalité socio-politique. « *La simulation fait partie selon Nietzsche et les nietzschéens des mécanismes par lesquels les individus s'insèrent dans une réalité socio-politique, et inversement par lesquels la société se sert aussi bien du discours que des schémas, symboles et images, pour intégrer les individus.* »<sup>239</sup> La mimesis est un élément « *sans quoi la structure socio-politique s'effondrerait* ».

Même si la mimesis, la répétition et la reproduction sont si importants dans la création, il est évident qu'il faut le changement, le masque et la métamorphose aussi. « *« Larvatus prodeo ». « j'avance masqué » dit tout novateur ; le masque lui sert d'abri, d'alibi. Il peut se perdre dans son rôle, mais seule la perte d'identité permet de changer.* »<sup>240</sup> L'Identité et la métamorphose sont deux pôles contraires entre lesquels se trouve une tension perpétuelle. L'identité s'articule avec la réalité physique, le courant d'événements quotidiens, la réalité sociale et politique. Il existe un cercle vicieux de l'identité et de la répétition des faits quotidiens. Il faut obligatoirement donc la métamorphose et la transmutation pour le changement. Si le domaine socio-politique est le domaine du cercle vicieux de répétition, comment s'effectuera le changement ? Pour effectuer le changement, le remède proposé par Nietzsche est la création poétique. Lefebvre remarque comme plusieurs auteurs, que la philosophie de Nietzsche favorise une pratique poétique contre la pratique politique. D'ailleurs, c'est la pratique artistique qui se trouve au fondement de la pratique politique. Mais la pratique poétique comporte le risque d'égarer de la folie dans les métamorphoses dionysiaques qui amènent l'individu toujours plus loin et approfondissent le pathos de distance. Mais l'identité du politique comporte la sécurité et la conformité d'un être satisfait. C'est *le pathos de distance* que Nietzsche présente toujours comme source des toutes sortes de créations, non pas les identités et les similitudes. « *La voie dionysiaque n'est pas du tout repos, n'est pas celle du repos. Le surhumain, différence maximale, ne s'atteint qu'en ébranlant l'identité et en franchissant (surmontant) les différences minimales. Le discours même se dissout, et la pratique poétique invente un langage.* »<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 198

<sup>240</sup> H. Lefebvre, Ibidem, pp. 198

Le domaine socio-politique –avec ses statuts formels, avec les règles de droit- est toujours fondé sur le principe d'identité. En tant que tel, dans le domaine politique, on égalise et identifie ceux qui ne sont pas égaux et identiques. Mais inversement, ce sont la différence, le *pathos de distance*, les supériorités et les privilèges individuels qui doivent être réclamés et favorisés. Le nietzschéisme propose une nouvelle façon de vivre, un nouveau style qui s'appuie sur la pratique poétique au lieu de la pratique politique. Donc, comment peut être fondé le politique chez Nietzsche ? Cette pensée nietzschéenne, favorise toujours le dépassement du réel, le changement perpétuel. Donc l'ordre politique –qui nécessite les institutions et les règles - comment serait-il possible ?

Nous avons déjà parlé de la justification esthétique de l'existence chez Nietzsche. Nous croyons que la réponse de cette question est cachée dans le sens de cette notion. Mais c'est une question compliquée. Comment pouvons-nous établir un lien entre la justification esthétique dionysiaque et le politique ? En effet, la réponse à cette question comporterait la possibilité du politique chez Nietzsche. Nous avons remarqué que la personnalité dionysiaque peut être conçue comme le type prépolitique. En ce sens, la justification dionysiaque ne devrait pas être un moyen de fuite devant la responsabilité politique. Pourtant, il est vrai que, quand la pulsion dionysiaque devient dominante, un manque d'action et un cynisme détermine l'attitude de l'homme, comme nous l'avons déjà expliqué avec l'exemple de Hamlet. Comme on le comprend aisément, faire le politique devient impossible dans ce cas. Il est inévitable de tomber dans un absolu nihilisme, dans une volonté de néant lorsqu'on reste dans l'état dionysiaque. Juste ici, Apollon se met en jeu, il amoindrit les résultats destructifs de Dionysos. Avec ses symboles médiateurs, avec ses limites, il nous sauve de périr de la vérité dionysiaque. Ici, le concept de « *politique tragique* » de Nietzsche apparaît. Le politique tragique se forme de l'unité des éléments dionysiaques et des éléments apolliniens. En même temps, je crois qu'on peut trouver la possibilité du politique et de l'éthique chez Nietzsche en ces points-ci. C'est-à-dire dans le sens du concept de la tragédie. Nous savons que Nietzsche oppose la justification esthétique de la vie aux justifications morales et religieuses. Donc, d'un point de vue d'une conception du monde qui s'appuie seulement sur l'esthétique et qui nie la morale, est-il possible encore de faire le politique et de vivre ensemble ? Ou bien l'esthétisation nietzschéenne nous mène-t-elle à un fol

individualisme destructif de toute organisation sociale et de toute morale? Toutes ces questions sont dignes d'être posées. Mais retenons que d'une part, Nietzsche avait une conception du politique –même si elle est bien différente du politique moderne– qu'il appelle « le *Grand Politique* » et que, d'autre part, il nous invitait à critiquer les valeurs courantes. C'est pourquoi je pense qu'on peut trouver la possibilité d'une éthique et d'un politique –mais sans doute pas systématique– chez Nietzsche. Car il disait que son dieu est Dionysos, mais un Dionysos qui parle apollinien. Je crois que Nietzsche n'est pas l'ancêtre des postmodernes si le postmodernisme n'est que dire « anything goes ». Car le politique de Nietzsche repose sur la procréation des hautes valeurs par la culture à l'inverse du réel politique. Et l'éthique de Nietzsche nous appelle à créer nos propres valeurs en nous libérant du conformisme et de l'automatisme que la morale générale nous garantit. Selon moi, c'est une vraie éthique de lourde responsabilité qui exige de l'individu un effort très sérieux et très dur.

Autrement que le sens individuel, la considération de l'histoire comme un processus de création artistique nécessite l'exercice d'une nouvelle liberté. Contre la considération de l'histoire comme le courant spontané des événements, Nietzsche suppose la volonté des vainqueurs. Ces personnalités que Nietzsche appelle « nouveaux maîtres » deviendront les créateurs en tant qu'ils transforment les valeurs courantes par leur force artistique. Il présuppose la conception esthétique de l'histoire contre la conception dialectique de celle-ci. Pour lui, la dialectique est l'idéologie des esclaves et nous amène aux effets destructeurs du nihilisme. Mais les forces nihilistes tendent nécessairement à leur autodestruction. Contre l'idéal alexandrin et Socratique qui repose sur la confiance illimitée en la raison et les sciences, le Politique Tragique repose sur l'affirmation du fondement mythique de la culture. Cette nouvelle conception de la culture et du politique est indissociable d'une conception esthétique du peuple. La culture grecque est le modèle de l'idée du politique chez lui. La solution de la « détresse » culturelle se désigne dans « *l'unité de style artistique dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple* ». Cette solution est autre que politique, elle est plutôt esthétique. « *Enfin, pour que personne ne puisse plus douter d'où je prends l'exemple de cette situation de détresse, de ce besoin et de cette découverte, je déclare expressément que ce que nous poursuivons, plus ardemment que la*

*réunification politique, c'est l'unité allemande en ce sens supérieur, l'unité de la vie et de l'esprit allemands, une fois détruite l'opposition entre forme et contenu, entre profondeur et convention.* »<sup>242</sup> Au début, dans sa jeunesse, il est vrai que pour Nietzsche ce peuple est le peuple allemand grâce à sa continuité historique avec la grandeur de la Grèce. Mais après, il renonce à sublimer l'Allemagne et même il la critique. Mais il n'a pas cessé de voir l'alternative du nihilisme dans l'esthétique et un ordre politique fondé esthétiquement. Pour lui, l'existence et le monde se justifient éternellement comme des choses esthétiques. Parce que Nietzsche considère le devenir d'un schème esthétique et propose une considération esthétique.

Nous allons essayer d'expliquer la notion de Grand Politique. Mais retenons que cette notion du politique de Nietzsche est bien différente de celle de la démocratie. Nous avons déjà exprimé que Nietzsche est contre les idéaux comme l'égalitarisme et le nationalisme dans la démocratie moderne. Il favorise plutôt la réunification des nations européennes. Le politique tragique fait partie d'une plus large notion qui s'appelle la considération tragique du monde. Ce n'est que par l'esthétique que l'on peut affirmer l'existence du monde et que l'on peut commencer à transformer le monde en tant que totalité. Parce que seule l'affirmation esthétique du monde assure à l'homme une liberté et une créativité activistes. Maintenant, dans le dernier chapitre, élaborons un peu ce que Nietzsche voit comme alternative aux systèmes politiques modernes. C'est le Grand Politique qui est en effet la réflexion sur le domaine du réel politique de ce qu'il nomme le Politique Tragique.

### **Section III : Grand politique**

Nous avons vu que ce que nous appelons « le politique nietzschéenne » est en effet une partie de la considération tragique du monde nietzschéenne. À cet égard, il est bien difficile de dire que Nietzsche a développé une idéologie politique. En effet, la philosophie de Nietzsche est une philosophie essentiellement anti-politique. Il se désigne lui-même comme « le dernier Allemand anti-politique ». La pensée politique de Nietzsche consiste à éviter tout ce qui pourrait avoir l'air d'une doctrine. Il est

---

<sup>242</sup> Nietzsche, *Utilités et Inconvénients de L'Histoire*, pp. 121

impossible de faire de la « politique » de Nietzsche un système rationnel sans détruire sa pensée.

Le politique de Nietzsche est loin d'être le petit politique réel fonctionnant pour le profit particulier d'un État, il ne s'agit pas de politique au sens courant, mais il a son origine antérieure à toute action déterminée. Nietzsche appelle cette origine « création ». « *Si l'État se détache du fondement créateur, il devient la puissance qui détruit l'être véritable de l'homme en le nivelant. Lorsqu'il est glorifié comme tel, Nietzsche appelle l'État, la nouvelle idole ; il y voit l'ennemi de ce que le vrai État doit permettre et produire : le peuple, la culture, l'homme comme individu créateur.* »<sup>243</sup> Pour lui, l'État c'est la corruption de l'homme. La culture n'est redevable à rien d'autre qu'aux temps politiquement faibles. « *L'État civilisé n'est qu'une idée moderne. Toutes les grandes époques sont des époques de décadence politique : ce qui a été culturellement grand a été non politique : et même antipolitique.* »<sup>244</sup>

Mais quand même, comme on le voit, il y a une idée très forte du politique chez Nietzsche. Ce n'est pas une idéologie qu'on peut appliquer au réel politique contemporain, mais c'est un projet fondamentalement utopique. Contrairement au politique réel, « le « grande politique » de Nietzsche ne résulte pas de soucis particuliers, mais d'un souci unique traversant tout être humain. Que l'homme croisse et atteigne ses plus hautes possibilités, c'est ce qui inspire les normes commandant la pensée politique de Nietzsche. »<sup>245</sup> Le Grand Politique est plutôt le projet d'un futur supposé. « *Le grand politique de Nietzsche est continuelle imagination de l'avenir, non pour savoir ce qui se passera réellement, mais pour avoir activement devant les yeux les possibilités de ce qui viendra.* »<sup>246</sup>

L'idée du politique fait partie d'un plus grand plan de transformation du domaine des valeurs et de la culture. Le principe du grand politique se trouve dans le renversement des valeurs.

---

<sup>243</sup> Karl Jaspers, Nietzsche, *Introduction à sa Philosophie*, Gallimard, 1950, pp 259

<sup>244</sup> Nietzsche, *Le Cas Wagner*, pp 111

<sup>245</sup> K. Jaspers, *Ibidem*, pp 254

<sup>246</sup> K. Jaspers, *Ibidem*, pp 254



« Si la vérité commence à lutter contre le mensonge des millénaires, nous connaissons des commotions qu'on n'avait jusqu'ici jamais imaginées. Le concept de politique m'est totalement réduit à une guerre des esprits. C'est moi qui suis du principe de la grande politique sur terre. »<sup>247</sup>

Comme on peut le comprendre, le problème de politique est d'importance secondaire. Nietzsche ne croit pas qu'un changement politique soit capable de soulager les problèmes culturels et d'assurer que la vie soit digne d'être vécue. « Toute philosophie qui croit qu'un évènement politique peut déplacer ou même résoudre le problème que nous posons par notre être est une philosophie de plaisanteries, une philosophie de mauvais aloi. »<sup>248</sup> Cette croyance prend sa racine d'un optimiste socratique et du romantisme idéaliste et révolutionnaire qui en découle. D'ailleurs, comme il l'exprime très bien, la fin du politique ne doit pas être le bonheur terrestre d'un peuple. Il écrit dans l'article intitulé « *Considérations sur le conflit de l'Art et de la Connaissance* » « Le problème d'une civilisation a rarement été correctement compris. Sa fin n'est ni le plus grand bonheur possible d'un peuple ni le libre développement de tous ses dons : mais elle se montre dans la juste mesure de ces développements. Sa fin tend à dépasser le bonheur terrestre : la production de grandes œuvres est son but. »<sup>249</sup>

Selon Nietzsche, le sens unique du politique consiste dans le fait que celui-ci forme l'une des manifestations de la volonté de puissance. Le politique doit devenir le moyen de la domination de toute terre. Nietzsche est contre « le petit politique » de la démocratie. « *Le temps de la petite politique est fini : le siècle prochain nous apporte déjà la lutte pour la domination de la terre, la pousse vers la grand politique* »<sup>250</sup> C'est seulement grâce à ce but que la pensée politique peut avoir son sens propre. La visée du politique est la réalisation de la civilisation universelle sur terre.

---

<sup>247</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 117

<sup>248</sup> Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, pp. 420

<sup>249</sup> Nietzsche, « *Considérations Sur le Conflit de l'Art et de la Connaissance* », dans *Le Livre du Philosophe*, Paris, Flammarion, 1991, pp. 52

<sup>250</sup> Nietzsche, *Au Delà du Bien et du Mal*, pp. 156

C'est sans doute l'Europe qui effectuera cette domination de terre pour Nietzsche. Après l'échec politique de l'Europe, de nouvelles combinaisons du gouvernement du monde suivront. Ce sera l'unité politique de l'Europe et le gouvernement du monde par l'Europe. Pour la pensée politique de Nietzsche, l'Europe prend toujours le premier rôle mais en se modelant par rapport à la Grèce antique. Il écrit : « ce qui me concerne, c'est l'Europe et rien que l'Europe ». Le destin du reste du monde, hors d'Europe, sera déterminé par son destin intérieur. La structure politique que Nietzsche imagine est essentiellement celle de l'Europe unifiée qui domine et gouverne le Monde.

*« Voyant pour ainsi dire le monde glisser, il cherche le schème nouveau selon lequel transformer ce monde qui avance sans direction. Ce monde même, dans la situation que lui a faite la démocratie, devient maintenant pour Nietzsche instrument d'une domination nouvelle. Bien que, par toutes ses appréciations de valeur, Nietzsche s'oppose à la démocratie telle qu'il la rencontre réellement, il y voit cependant le destin accidentel et comme le point de départ des possibilités les plus riches d'espérance. (...) La démocratie crée, selon Nietzsche, les présupposés d'une domination future, qui n'a jamais encore été et qui embrasse la terre dans sa totalité. »*<sup>251</sup>

Mais la pensée de Nietzsche dans le domaine politique s'appuie finalement sur le fait que l'homme se transformera. Les transformations de l'homme et du domaine politique forment les pièces de la même totalité. Conformément à tous ces changements dans le monde, il faut qu'apparaissent de nouveaux maîtres véritablement supérieurs qui vont prendre en main l'avenir de l'humanité. Une nouvelle sorte de philosophes et de chefs est nécessaire. Ces nouveaux maîtres seront des membres d'une nouvelle aristocratie. Ce sont ces personnalités tragiques qui renoncent au bonheur et au confort. Ils vont s'éduquer dans l'auto-législation la plus dure, « où il est accordé une durée s'étendant sur plusieurs millénaires à la volonté de puissance philosophique et de tyrannie artistique, une espèce d'hommes supérieurs qui se servent de l'Europe démocratique comme de leur instrument pour prendre en main le destin de la terre, pour former à la façon d'un artiste l'homme

---

<sup>251</sup> Jaspers, Ibidem, pp 273

*lui-même.* »<sup>252</sup> Ce sont les hommes créatifs qui prendront le pouvoir de créer de la main de Dieu.

*« En effet, comme la foi religieuse s'est vidée de son contenu, toutes les valeurs reconnues jusqu'ici se sont décomposées, comme presque tous les hommes de toutes les classes mènent une vie dépourvue de caractère, comme l'homme s'est changé en « sable », « l'insécurité devient finalement si grande que les hommes tombent dans la poussière, devant toute forte volonté qui ordonne »*<sup>253</sup>

Les mêmes conditions grâce auxquelles se forme l'homme moyen, le laborieux animal de troupeau, donnent également naissance aux hommes d'exception, de la qualité la plus audacieuse et la plus attrayante. L'homme fort deviendra plus fort et plus riche qu'il ne l'a jamais été

Les nouveaux maîtres vont prendre consciemment en main le changement de l'homme dont le destin dans le régime démocratique était jusqu'à présent le nivellement. Nietzsche écrit pour ces hommes : *« J'écris pour une espèce d'homme qui n'existe pas encore ; pour les maîtres de la terre. »* La tâche de la grande politique doit être d'assurer les conditions dans lesquelles ces nouveaux hommes sont dressés.

La grande politique de Nietzsche se caractérise par le fait que, pour elle, le législateur n'est pas le politicien actif, mais le philosophe. Donc, de ce côté, l'idée de Nietzsche sur le politique ressemble à la théorie platonicienne puisque les politiciens doivent être les philosophes. De même, elle parle non de la politique déterminée, fonction d'une situation concrète quelconque, mais de la situation de l'époque dans l'histoire universelle. Les philosophes sont, à ses yeux, ceux qui véritablement mettent en branle l'avenir et lui imposent des lois : *« Ce sont eux qui déterminent le « où » et le « pourquoi »*<sup>254</sup> Pour lui, les philosophes changeront l'avenir d'une main créatrice. Ils veulent « forcer la volonté à entrer pour des milliers d'années dans des voies nouvelles ».

<sup>252</sup> Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Quatrième Livre, pp. 341

<sup>253</sup> Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Quatrième Livre, pp. 184

<sup>254</sup> Nietzsche, *Ibidem*, Troisième et Quatrième Livre, pp. 348

Les hommes politiques de Nietzsche s'appellent une fois « les maîtres de la terre », une autre fois « les maîtres de ces maîtres. ». « *Au-delà de ceux qui dominent, libres de tout lien, vivent les hommes les plus élevés. Ceux qui dominent leur servent d'instrument* »<sup>255</sup> Leur action n'est pas immédiate, ni visible ; mais ce qu'ils font est finalement l'action véritablement décisive : « *Ce sont les paroles les plus silencieuses qui apportent la tempête. Ce sont les pensées qui viennent comme portées sur des pattes de colombes qui dirigent le monde* »<sup>256</sup> Ou encore : « *Ce n'est pas autour des inventeurs de fracas nouveaux, c'est autour des inventeurs de valeurs nouvelles que gravite le monde ; il gravite en silence* »<sup>257</sup>

Désormais, aucune providence ne dirige plus l'histoire. Comme Dieu est mort et comme l'homme ne peut pas se confier à une autre puissance, il faut qu'il prenne lui-même son destin en mains. La transcendance a disparu, la vie de l'homme ne semble avoir aucune valeur, l'Être Humain a perdu ses références extérieures qui assurent le sens de son existence. Mais cette pensée nietzschéenne veut être sans transcendance, ne cherche qu'à rendre sensible la tâche de douer l'homme d'une domination sur la terre. La question fatale est la question de « *comment gouverner la terre comme un tout ? Et pourquoi cultiver et élever l'homme comme un tout et non plus un peuple, une race ?* »<sup>258</sup>

En somme, le gouvernement de la terre doit être pris en main par l'homme lui-même. C'est en même temps, le désir d'orienter les événements spontanés de l'histoire. Mais ce désir implique en même temps un danger de se prendre pour Dieu. Si on veut, comme Dieu, prendre en main le Tout selon des méthodes fondées sur le savoir sans transcendance, on doit d'abord connaître parfaitement le Tout. Sans connaître le Tout, vouloir dominer peut causer une confusion dévastatrice.

Cependant, il faut remarquer que, au lieu de développer une politique univoque, la pensée de Nietzsche révèle l'abîme de l'existence, l'ambiguïté de la réalité. Il vise le renversement de toutes les valeurs. Les valeurs politiques font partie

---

<sup>255</sup> Nietzsche, *Ibidem*, Troisième et Quatrième Livre, pp. 359

<sup>256</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, pp. 217

<sup>257</sup> Nietzsche, *Ibidem*, pp. 193

<sup>258</sup> Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, Troisième et Quatrième Livre, 337

de ce renversement. Il faut complètement abandonner l'espoir de tirer de Nietzsche des conséquences pour une action concrète. C'est la culture qui l'intéresse le plus. « *En tout cas, si par ce gouvernement conscient de soi-même l'humanité ne doit pas marcher à sa perte, il faut d'abord que soit trouvée une connaissance des conditions de la civilisation, supérieure à tous les degrés atteints jusqu'ici, qui soit la norme scientifique de buts œcuméniques. C'est là l'immense devoir des esprits du siècle prochain* »<sup>259</sup>

Mais, comme Jaspers l'a fait remarquer, cette considération de Nietzsche peut causer une idéologie totalitaire. Il prétend qu'il faut préférer la culture au lieu du politique, il oriente les critiques justes le politique ce faisant ; mais il est vrai aussi qu'il devient aveugle envers les vertus démocratiques. Son point de vue le pousse au rejet total de toutes les valeurs démocratiques. En outre, dénuée d'une source transcendance, une telle considération totalitaire du politique peut être capable d'abus de divers pouvoirs. L'évaluation de Nietzsche du politique est une évaluation instrumentale. Il n'est pas possible d'y trouver le problème de légitimité politique. C'est pourquoi, même si Nietzsche y est opposé, la force robuste peut usurper le pouvoir dans ce cas et les valeurs aristocratiques qu'il vise disparaissent. Mais cette « grande politique » n'est plus volonté de domination, ses conceptions lui paraissent être ce qui finalement exerce la domination effective. « *L'inclination vers la domination m'a souvent paru être un signe intérieur de faiblesse. Les natures les plus puissantes dominent, c'est une nécessité même si elles s'enterrent de leur vivant dans un pavillon* »<sup>260</sup> Les philosophes créateurs sont, selon lui les plus puissants, non par la puissance qu'ils ont sur leur monde contemporain, mais par la manière dont ils se dominent eux-mêmes. Parce qu'ils meuvent finalement le monde par leur pensée.

En raison de ces mêmes points, le projet de la pensée de Nietzsche est dépourvu de la capacité de se défendre contre les dangers intérieurs. C'est pourquoi Jaspers écrit « *Nietzsche est peut-être le faux prophète qui conduit à l'erreur.* » Pour lui, cela se manifeste impitoyablement dans la grande politique du fait que Nietzsche ne pense pas pour tous, mais de façon expresse pour les seuls « nouveaux maîtres ».

---

<sup>259</sup> Nietzsche, *Humain Trop Humain*, pp. 43

<sup>260</sup> Nietzsche, *Ibidem*, pp. 251

En effet, le regard nietzschéen sur les phénomènes politiques est limité parce qu'il contient avant tout un mépris et une dévalorisation du politique. La grande politique de Nietzsche est ambiguë. Elle semble par ses jugements les plus universels et ses exigences vouloir faire naître une action qui prend l'homme comme matériel d'une formation, pour faire de lui quelque chose de meilleur, une essence d'un rang supérieur. Mais, malgré cela, une action concrète ne résulte pas de ces déterminations. Toutefois, le mot politique paraît cependant promettre quelque chose qui doit se produire ici et maintenant.

En ce sens, « la grande politique » n'invente pas du tout une idée de politique déterminée et applicable ici et maintenant, mais éveille un état essentiel au politique, qui porte sur les possibilités totales de l'humanité. Nietzsche manifeste les défauts de la modernité politique, il essaie de réveiller une nouvelle conscience.

Le Grand Politique est avant tout une formation esthétique en son sens fondamental, puisqu'il se fonde sur la considération du monde tragique des Grecs antiques. Retenons ces lignes qu'il écrit dans sa première œuvre, *La Naissance de la Tragédie*, que « *L'existence et le monde peuvent être justifiés seulement en tant que phénomène esthétique.* » L'État et le système démocratique rendent les individus égaux mais comme les parties d'un troupeau. Mais le Grand Politique de Nietzsche se produira par des Surhumains (Surhommes) qui sont des artistes en matière de création de nouvelles valeurs. Il écrit : « *Dans le monde de l'art et de la philosophie l'homme travaille à une « immortalité de l'intellect ».* » C'est qui est important, c'est cette immortalité pour la civilisation. Nietzsche croit que l'immortalité ne se réalise pas par les politiques qui tendent à satisfaire les nécessités passagères des peuples. Il doit y avoir le politique qui tend à de plus grandes fins que le politique actuelle. C'est le Grand Politique qui évalue le problème d'administrer avec la création des hautes valeurs et du génie. Le politique doit être un moyen du dressage et de la transformation de l'homme.

## CONCLUSION

Nous avons essayé de manifester dans notre thèse les opinions de Nietzsche sur esthétique et politique en montrant qu'il évalue politique d'un point de vue esthétique. Comme nous avons déjà souligné, Nietzsche oppose la justification esthétique de la vie aux justifications morales et religieuses. L'existence n'a aucun sens et aucune valeur en soi, c'est pourquoi il faut lui en attribuer. Pour lui, dans le politique moderne, le vrai individu n'existe pas. Les hommes se rendent égaux mais les différences entre eux et les individus exceptionnels se perdent dans ce système. Pour l'homme, perdre sa créativité est, pour ainsi dire, une sorte d'aliénation. C'est pourquoi il est important de reconnaître l'ironie et la fictivité dans le monde sociopolitique. Parce que cela signifie l'origine créatrice de l'homme. Pour Nietzsche, l'activité politique moderne est une représentation en ce sens. Les formes de représentation démocratique et autres institutions sociales sont des représentations fictives. Parce que l'organisation sociopolitique nécessite des copies, des simulacres et des métaphores. C'est pourquoi il essaie de fonder une idée du politique qui se modèle d'après les valeurs aristocratiques et la considération de la tragédie antique. C'est pourquoi, dans notre thèse, nous avons essayé de montrer les relations entre l'esthétique et le politique chez Nietzsche.

Nietzsche n'est pas un philosophe de politique. Sa considération du politique est secondaire et instrumentale. C'est plutôt les problèmes de Culture qui l'intéressent. Mais quand il critique violemment la démocratie et autres institutions de la Modernité, il devient totalement aveugle envers plusieurs valeurs affirmatives de la démocratie. Il critique les romantiques mais lui-même ne peut pas s'empêcher d'être un romantique, voire même un utopiste. Du point de vue d'une conception du monde qui s'appuie seulement sur l'esthétique et qui nie la morale, est-il possible encore de faire le politique et de vivre ensemble ? Comment échapperions-nous à l'abîme dionysiaque de Nietzsche ? L'instinct métaphorique fondamental qui caractérise donc l'homme, d'après Nietzsche, peut aussi bien, au lieu de se diriger

vers les concepts, s'orienter vers le royaume du mythe et de l'art. L'originalité de l'esthétique comporte une importance essentielle dans la pensée politique de Nietzsche. Il nous appelle à créer nos propres valeurs en nous libérant du conformisme et de l'automatisme du monde moderne. Car le politique de Nietzsche repose sur la procréation des hautes valeurs par la culture au contraire du réel politique.

Il est possible de dire que la conception de politique de Nietzsche est bien différente de la nôtre. Nous avons traité quelques critiques essentielles de Nietzsche contre le politique moderne et la nouvelle forme politique qu'il nomme « *Grand Politique* ». L'idée de politique nietzschéenne repose sur l'idée de culture tragique. Il prend la culture grecque comme modèle de cette culture tragique. La Culture des anciens Grecs, leur art de la *tragédie* et leur conception tragique du monde sont des inspirateurs de ses idées sur le politique. Souvenons-nous que la tragédie n'est pas seulement un art, mais encore une façon de considérer l'existence. Quant au politique moderne, c'est le résultat d'une décadence culturelle qui commence à partir de l'effondrement de la culture tragique. Nous appelons cet effondrement « la mort de la tragédie ». Selon Nietzsche, la Culture Moderne est malade et le politique moderne est dans une décadence. Nous avons essayé d'exprimer les raisons de cette décadence et l'alternative proposée par Nietzsche dans notre thèse. Il pense qu'il faut que la culture européenne se fonde esthétiquement afin que la décadence soit dépassée. C'est pourquoi la culture doit respecter son fondement artistique. L'homme, en fait, est le véritable créateur, mais il l'a oublié, il vit dans l'inconscience de son origine créative. Nietzsche souhaite une nouvelle génération de philosophes aptes à créer de nouvelles valeurs. Il est possible de dire que cette nouvelle génération doit devenir les « gérants de l'humanité ». C'est pourquoi nous argumentons que l'élément esthétique et politique se rejoignent dans la philosophie nietzschéenne. Le fondement de « l'Être Ensemble » s'esthétise de ce point de vue. Mais ainsi, il est possible de penser que ce fondement comporte quelques problématiques. L'instinct métaphorique qui caractérise donc l'homme, d'après Nietzsche, peut aussi bien, au lieu de se diriger vers les structures figées, s'orienter vers le royaume enchanté des mythes aussi. Mais, même si cette idée peut être valable pour la société antique, comment est-ce qu'elle pourra être réalisable dans la société moderne ? C'est pourquoi nous avons dit que Nietzsche reste un romantique et un utopiste. Il rejette



l'idéal d'égalité, de liberté et d'individualisme moderne. Il pose au premier plan comme élément fondateur, la Volonté de Puissance qui est la caractéristique de l'homme pour lui, mais il ne mentionne pas de problème de légitimité du pouvoir. C'est pourquoi l'être ensemble devient problématique chez Nietzsche. C'est essentiellement cette critique qui peut lui être opposée en matière d'idées politiques. Mais il est aussi vrai que son point de vue est exceptionnel, ses critiques doivent être respectées en raison de sa richesse et de sa clairvoyance en matière de problèmes culturels de la modernité. Il fut l'une des figures inauguratrices de la critique intransigeante de la modernité.

Comment pouvons-nous établir un lien de justification esthétique dionysiaque au politique ? En effet, la réponse à cette question comporterait la possibilité du politique chez Nietzsche. Nous avons remarqué que la personnalité dionysiaque peut être conçue comme le type pré-politique. En ce sens, la justification dionysiaque ne devrait pas être un moyen de fuite devant la responsabilité politique. Pourtant, il est vrai que, quand la pulsion dionysiaque devient dominante, un manque d'action et un cynisme détermine l'attitude de l'homme, comme nous l'avons déjà illustré avec l'exemple de Hamlet. Comme on le comprend aisément, « faire du politique » devient impossible dans ce cas. Il est inévitable de tomber dans une inactivité absolue, dans une volonté de néant lorsqu'on reste dans l'état dionysiaque. Juste ici, Apollon se met en jeu et avec ses symboles médiateurs et ses limites, il nous empêche de périr de la vérité dionysiaque. À ce point, le concept de « *politique tragique* » de Nietzsche apparaît. Le politique tragique se forme de l'unité des éléments dionysiaques et des éléments apolliniens. En même temps, nous croyons qu'on peut trouver la possibilité du politique et de l'éthique chez Nietzsche à l'entrecroisement de ces deux extrêmes. C'est-à-dire, au sens assez difficile du concept de la tragédie. Nous savons que Nietzsche oppose la justification esthétique de la vie aux justifications morales et religieuses. Donc, d'un point de vue d'une conception du monde qui s'appuie seulement sur l'esthétique et qui nie la morale, est-il possible encore de faire le politique et de vivre ensemble ? Ou l'esthétisation nietzschéenne nous mène-t-elle à un fol individualisme destructeur de toute organisation sociale et de toute morale ? Toutes ces questions sont dignes d'être posées. Mais retenons que, d'une part, Nietzsche avait sa conception du « *Grand Politique* » –même si c'est bien différent du politique moderne- et d'autre part, il

nous invitait à critiquer les valeurs courantes. C'est pourquoi nous pensons qu'on peut trouver la possibilité d'une éthique et d'un politique –mais sans doute pas systématique- chez Nietzsche. Car il disait que son dieu est Dionysos, mais un Dionysos qui parle apollinien. Nous croyons que Nietzsche n'est pas l'ancêtre des postmodernes si le postmodernisme se contente de décréter « anything goes ». Car le politique de Nietzsche repose sur la procréation des hautes valeurs par la culture au contraire du réel politique. Et l'éthique de Nietzsche nous appelle à créer nos propres valeurs en nous libérant du conformisme et de l'automatisme que la morale générale nous garantit. Selon nous, c'est une vraie éthique de lourde responsabilité qui exige de l'individu un effort très sérieux et très dur.

**BIBLIOGRAPHIE :****A. OUVRAGES**

- ANSELL – PEARSON Keith, *Kusursuz Nihilist*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994
- BIRNBAUM Antonia, *Nietzsche, Les Aventures de l'Héroïsme*, Paris, Payot, 2000
- BLONDEL Eric, *Nietzsche le Corps et la Culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986
- BRUN Jean, *Les Présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1933
- CHALLAYE Felicien, *Nietzsche*, Paris, Mellottée, 1992
- COŞAR Metin, *Nietzsche : Kavramada Yeni Bir Yol*, Ankara, ODTÜ Yayınları, 2002
- CREPON Marc, *Nietzsche l'Art et le Politique de l'Avenir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988
- DUARTE José Thomaz Almedia Brum, *Vision Pessimiste et Vision Tragique : La Conception de l'Homme Chez Schopenhauer net Chez Nietzsche*, Nice, Antr, 1996
- GRANIER Jean, *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- GUERIN Michel, *Nietzsche Socrate Héroic*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1975
- HAAR Michel, *Par-Delà le Nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988
- JASPERS Karl, *Nietzsche, Introduction à sa Philosophie*, Paris, Gallimard, 1950
- KOFMAN Sarah, *Nietzsche et la Métaphore*, Paris, Galilée, 1983
- KUÇURADİ İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

- LACOUÉ – LABARTHE Philippe, *La Leçon de Burckhardt, Préface aux Leçons Sur l'Art Occidental*, Paris, Hazan, 1998
- LASSERRE Pierre, *Nietzsche'nin Müzik Üzerine Düşünceleri*, İstanbul, Pan Yayınları, 1997
- LEFEBVRE Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Paris, Casterman, 1975
- LEFORT Claude, *L'Invention Démocratique*, Paris, Fayard, 1981
- LÖWİTH Karl, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969
- NEHAMAS Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999
- NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 1977
- NIETZSCHEİ Friedrich, *Par-delà Bien et Mal*, Paris, Gallimard, 1987
- NIETZSCHE Friedrich, *La Volonté de Puissance*, Paris, Gallimard, 1938
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 1997
- NIETZSCHE Friedrich, *Crépuscule des Idoles*, Paris, Gallimard, 2002
- NIETZSCHE Friedrich, *Considérations Inactuelles I et II: De l'Utilité et des Inconvénients de l'Histoire Pour la Vie*, Paris, Gallimard, 1995
- NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'Apôtre et l'Ecrivain David Strauss*, Paris, Gallimard, 1990
- NIETZSCHE Friedrich, *Humain, Trop Humain I - II*, Paris, Gallimard, 1988
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947
- NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la Moral*, Paris, Flammarion, 1996
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Livre du Philosophe*, Paris, Flammarion, 1991
- RANCIERE Jacques, *Les Noms de l'Histoire, Essai de Poétique du Savoir*, Paris, Seuil, 1992
- ROSSET Clément, *La Philosophie Tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960
- SLOTERDIJK Peter, *Le Penseur Sur Scène*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 2000

- SLOTERDIJK, Peter, *Critique de la Raison Cynique*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 2000

- SOUCHON Gisèle, *Nietzsche : Généalogie de l'Individu*, Paris, L'Harmattan, 2003

- WICKS Robert, *Nietzsche*, One World Oxford Publications, 2002

## **B. ARTICLES :**

- NIETZSCHE Friedrich, « *L'Etat Chez les Grecs* », *La Philosophie à l'Epoque Tragique des Grecques*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000

- NIETZSCHE Friedrich, « *Essai d'Autocritique* », *La Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 1977

- ÖZLEM Doğan, « *Nietzsche Üzerine* », *Felsefe Yazıları*, İstanbul, İnkılap, 2002

## TEZ ONAY SAYFASI

**Üniversite** : Galatasaray Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı Soyadı** : Senem YÜKSEL  
**Tez Başlığı** : Le Politique Chez Nietzsche Comme  
Forme Esthétique de l'Être Ensemble  
**Savunma Tarihi** : 28 Şubat 2006  
**Danışmanı** : Prof. Dr. Melih BAŞARAN  
Prof. Dr. Cemal Bâli AKAL

## JÜRİ ÜYELERİ

**Ünvanı, Adı, Soyadı**

**İmza**

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

Prof. Dr. Melih BAŞARAN

Doç. Dr. Besim F. DELLALOĞLU

**Enstitü Müdürü**

Doç. Dr. İdil KAYA