

## Nietzsche et la critique de la modernité démocratique

Pieter De Corte (University of Louvain)

### 1. *Nietzsche et la question politique*

Au sein de la multitude d'études consacrées à Nietzsche, la tentative la plus rigoureuse d'interprétation de la pensée politique du philosophe à partir de ses fondements conceptuels et de son contexte historique est sans doute celle entreprise par Domenico Losurdo<sup>1</sup>. Son approche a la vertu de se distinguer de celle d'un simple accusateur qui, ne voyant dans la pensée de Nietzsche qu'un brochet immoraliste et fascisant préfigurant le national-socialisme, soumettrait ses écrits à une lecture à la fois littérale et anachronique faisant de l'histoire politique du XX<sup>e</sup> siècle la clé herméneutique de l'œuvre nietzschéenne. Elle s'oppose aussi et surtout aux défenseurs zélés d'une «herméneutique de l'innocence» qui, par l'évitement stratégique et systématique des motifs les plus «problématiques» du discours nietzschéen, entraîne ses partisans dans une véritable banqueroute intellectuelle et historiographique. Dans son œuvre *Nietzsche, le rebelle aristocratique*, sans doute l'une des plus importantes contributions de ces dernières décennies à l'interprétation de l'œuvre philosophique de Nietzsche, Domenico Losurdo s'attache à éviter le double écueil de l'anachronisme et de l'herméneutique de l'innocence. A cette fin, Losurdo prend le parti d'analyser les écrits de Nietzsche à la lumière de leur contexte historique et politique, qui est à la fois celui de la démocratisation des sociétés occidentales à la suite de la Révolution française, et du triomphe du capitalisme impérialiste et colonial.

Cette nouvelle proposition d'interprétation de la philosophie de Nietzsche comme celle d'un penseur «totus politicus» n'est pas dénuée de rapports avec les travaux consacrés par Losurdo à la *Contre-histoire du libéralisme*. En effet, l'approche historico-critique du libéralisme occidental développée par Losurdo dans cet ouvrage participe, en éclairant la nature et les contradictions de cette idéologie de la liberté, à mettre en

---

<sup>1</sup> D. LOSURDO, Nietzsche, Le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique, Paris, Delga, 2016.

évidence la cohérence des idées politiques défendues par Nietzsche, et leur rapport au contexte historique et politique libéral auxquelles elles se rattachent. La pensée politique de Nietzsche n'a certes que peu de rapports explicites avec le libéralisme classique, représenté par les figures de Locke ou de Montesquieu, et que le philosophe n'hésite pas à critiquer avec la plus grande vigueur. Ennemi des valeurs démocratiques héritières du christianisme et de l'individualisme égalitaire moderne, Nietzsche dénonce âprement la démocratie représentative et le suffrage universel, le féminisme et l'abolitionnisme, ainsi que la menace que représente à ses yeux le socialisme. Néanmoins, l'illuminisme voltairien de Nietzsche, sa conception tocquevillienne de l'égalité des conditions, sa méfiance devant le despotisme niveleur de l'Etat social et sa critique de la Révolution française au nom de l'esprit de réforme le rapprochent d'un certain libéralisme aristocratique, à la fois modernisateur et antirévolutionnaire, élitiste et sceptique devant la démocratisation politique et culturelle de l'Europe moderne.

Dans cet essai, nous souhaitons éclairer à la lumière de notre propre recherche doctorale, qui s'inscrit dans la lignée des travaux de Domenico Losurdo sur la pensée politique de Nietzsche, la dimension proprement politique de la critique nietzschéenne de la démocratie. Pour ce faire, nous procéderons en plusieurs étapes. Tout d'abord, nous examinerons la critique nietzschéenne de la démocratie à partir du contexte général de sa généalogie des valeurs européennes et de sa critique du christianisme. Ensuite, nous montrerons que l'antidémocratie nietzschéenne a pour cible principale le socialisme, qui est présenté par le philosophe comme l'ennemi de la haute culture et une menace de premier ordre pour la civilisation européenne. Enfin, nous nous intéresserons plus particulièrement à la question de l'Etat, dont le traitement par Nietzsche est révélateur des déterminations fondamentales de sa pensée politique. En conclusion, nous nous demanderons si la perspective de Nietzsche quant à l'évolution de la modernité pourrait conduire à le ranger, plutôt que dans la catégorie du fascisme, dans la tradition d'un libéralisme aristocratique hostile à la démocratie.

## 2. *La critique de la démocratie*

Évoquer la dimension politique de la pensée de Nietzsche suppose, dans un premier temps, de retracer brièvement les grands moments de la réception de son œuvre, qui a toujours été traversée de l'intérieur par des enjeux politiques. Commençons par souligner que Nietzsche envisageait l'abîme qui séparerait son œuvre des tourments de sa réception. L'ampleur effrayante de la littérature secondaire et la multiplicité inouïe des interprétations contradictoires auxquelles elle a donné naissance portent témoignage de la puissance réitérative et de l'apparente plasticité de l'œuvre de Nietzsche<sup>2</sup>. En dehors du scandale provoqué dans les milieux philologiques par la publication de la *Naissance de la tragédie*, l'intérêt du public cultivé pour les œuvres de Nietzsche oscille d'abord entre une indifférence polie et une discrète recension critique. Cette réception initiale est d'emblée politique: sa critique du *Reich* bismarckien et son idéal européen lui sont vivement reprochés en Allemagne. Au tournant de la décennie, Georg Brandes dépeint Nietzsche comme le chantre d'un « radicalisme aristocratique », une formule saluée par Nietzsche lui-même<sup>3</sup>. Le petit opuscule de Brandes constitue un témoignage précieux sur l'orientation aristocratique de la pensée de Nietzsche et sur sa « conviction européenne », pour la simple et bonne raison qu'il a reçu l'*imprimatur* du philosophe<sup>4</sup>. La lecture de Brandes est d'autant plus cruciale que celui-ci, de par la notoriété dont il jouit en Allemagne et l'influence qu'il exerce sur des écrivains tels que Thomas Mann et Stefan Zweig, favorise la découverte de Nietzsche par les hommes de lettres germanophones.

Après quelques années d'influence souterraine, le début des années 1890 est ainsi marqué par un vif progrès de la renommée de Nietzsche. La dernière décennie du siècle est dominée par une interprétation

---

<sup>2</sup> Pour une histoire de la réception de l'œuvre de Nietzsche en Allemagne, on pourra consulter S. E. ASCHHEIM, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1992. <sup>3</sup> Lettre à G. Brandes du 2 décembre 1887.

<sup>3</sup> Lettre à G. Brandes du 2 décembre 1887.

<sup>4</sup> G. BRANDES, *Nietzsche. Essai sur le radicalisme aristocratique*, trad. M.-P. Harder, Paris, Editions de l'Arche, 2006.

vitaliste et individualiste du message nietzschéen comme « évangile de la force créatrice », représentée par des « dévots » comme Paul Lanzky et Ola Hansson. C'est la naissance du *Nietzsche-Kultus* dénoncé par Ferdinand Tönnies et qui influencera surtout les cercles littéraires germaniques<sup>5</sup>. Nietzsche est alors généralement considéré comme un poète et un visionnaire plutôt que comme un philosophe digne de ce nom. L'octroi à Nietzsche d'un authentique statut de philosophe s'amorce au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Hans Vaihinger, Georg Simmel et Heinrich Rickert lui consacrent respectivement des séminaires à Halle (1900), Berlin (1901-1912) et Fribourg (1903). La publication d'ouvrages dédiés à Nietzsche par Alfred Bäumler (1931), Karl Löwith (1935) et Karl Jaspers (1936) parachève la consécration philosophique de son œuvre en même temps qu'elle inaugure la querelle interprétative à laquelle donne lieu son appropriation nationale-socialiste, encouragée depuis la *Nietzsche Archiv* de Weimar par sa sœur Elisabeth Förster-Nietzsche<sup>6</sup>.

Alors que Jaspers porte une attention subtile et nuancée à la dimension politique de la philosophie de Nietzsche, Bäumler devient quant à lui l'un des principaux artisans de son détournement idéologique. Dans son sillage, Heinrich Härtle n'hésite guère à présenter Nietzsche comme le précurseur d'Adolf Hitler<sup>7</sup>. L'instrumentalisation idéologique de la pensée de Nietzsche par la propagande nazie s'appuie sur une opération de falsification des textes, rendue nécessaire par le défi permanent adressé par le philosophe au nationalisme et à l'antisémitisme. Les méfaits de la propagande et de la manipulation des textes n'empêcheront

---

<sup>5</sup> F. TÖNNIES, *Les Fous de Nietzsche*, Paris, Editions Michel de Maule, 2007 (1897). Cf. aussi W. C. BECKER, *Die Nietzschekultus: Ein Kapitel aus der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes*, Leipzig, Lipski, 1908.

<sup>6</sup> A. BÄUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931. K. LÖWITH, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Liberté de l'esprit »), 1994 (1935); K. JASPERS, *Nietzsche: Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978 (1936). Sur le « cas Elisabeth », on peut consulter: H. F. PETERS, *Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen – ein deutsches Trauerspiel*, Munich, Kindler, 1983 (1935).

<sup>7</sup> H. HÄRTLE, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Eher-Verlag, München, 1937.

pourtant pas l'amorce d'un processus de réhabilitation. Après la Seconde guerre mondiale, de nombreux commentateurs ont été tentés de conjurer la malédiction nazie en présentant Nietzsche comme un penseur apolitique et individualiste. Cette lecture foncièrement « antipolitique » de Nietzsche est largement tributaire de l'œuvre de Walter Kaufmann (1950) qui, dans sa volonté de réhabiliter la pensée de Nietzsche, a parfois été tenté d'en ignorer les aspects les plus « problématiques », allant jusqu'à remettre en cause toute possibilité d'interprétation politique du geste nietzschéen<sup>8</sup>. Or, si Nietzsche est d'abord un philosophe de la culture, il n'en est pas moins vrai qu'il entend déterminer le contexte politique et social favorable à l'ennoblissement de l'homme européen<sup>9</sup>.

Une tendance plus récente des études nietzschéennes, en particulier dans le monde anglo-saxon, a tenté de démontrer la nécessité d'une approche renouvelée des aspects politiques de la philosophie de Nietzsche<sup>10</sup>. Certains auteurs ont soutenu que la pratique généalogique et le perspectivisme nietzschéen rendent possible une revitalisation de l'idée démocratique sur une base agonistique et postmoderne. C'est le cas de Mark Warren (1991), Lawrence Hatab (1995), David Owen (1995) et Alan Schrift (2000)<sup>11</sup>. A l'opposé de cette réappropriation « postmoderne

---

<sup>8</sup> W. KAUFMANN, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974; A. NEHAMAS, *Nietzsche. Life as literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1990; M. NUSSBAUM, "Is Nietzsche a Political Thinker?", *International Journal of Philosophical Studies*, 5, n°1, 1997, pp. 1-13; T. SHAW, *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton, Princeton University Press, 2007; B. LEITER, "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", in E. ZALTA (éd.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015.

<sup>9</sup> H. DROCHON, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

<sup>10</sup> H. W. SIEMENS, *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

<sup>11</sup> M. WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1991; L. HATAB, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago, Open Court, 1995; D. OWEN, *Nietzsche, Politics, and Modernity*, London, Sage, 1995; A.

» de Nietzsche, tout un pan de la littérature secondaire, représenté par des commentateurs tels que Peter Bergmann (1987), Bruce Detwiler (1990), Peter Berkowitz (1995), Frederick Appel (1999) et Don Dombowsky (2004 et 2014), a mis l'accent sur la dimension aristocratique et hiérarchique de la philosophie de Nietzsche et sur sa critique acerbe de la modernité démocratique<sup>12</sup>. Certains auteurs ont quant à eux tenté de rapprocher la critique nietzschéenne des valeurs démocratiques et de la « morale du troupeau » de la dénonciation de la tyrannie de la majorité et de l'analyse de la démocratisation opérée par des penseurs libéraux tels que John Stuart Mill et Alexis de Tocqueville<sup>13</sup>. A partir des acquis de la littérature antérieure, nous insisterons sur le fait que la pensée politique de Nietzsche doit s'analyser sur fond de sa philosophie de la culture, dans la mesure où elle ne considère pas seulement la démocratie comme une forme de gouvernement, mais comme un type de société, à la manière de Tocqueville, et plus profondément comme un système axiologique déterminant l'émergence d'une forme particulière d'humanité. La critique nietzschéenne de la démocratie s'inscrit ainsi dans le prolongement d'une généalogie des valeurs européennes donnant lieu à une impitoyable dissection de la modernité. Le mot « démocratie » n'apparaît pas beaucoup plus de 150 fois dans les œuvres de Nietzsche. Il n'en désigne pas moins un concept clé de l'œuvre du philosophe. A l'époque d'*Humain, trop*

---

SCHRIFT, *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics*, Berkeley, University of California Press, 2000.

<sup>12</sup> P. BERGMANN, *Nietzsche: "The Last Antipolitical German"*, Bloomington, Indiana University Press, 1995; B. DETWILER, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990; P. BERKOWITZ, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995; F. APPEL, *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999; D. DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004 et *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*, Cardiff, University of Wales Press (coll. "Political Philosophy Now"), 2014.

<sup>13</sup> B. KRULIC, *Nietzsche penseur de la hiérarchie. Pour une lecture tocquevillienne de Nietzsche*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2002.

*humain*, le mot de « démocratie » apparaît relativement rarement dans les écrits de Nietzsche, et toujours dans un sens nettement politique. Dans la dizaine de références à la démocratie qui ponctuent les deux tomes de cet ouvrage et leurs manuscrits préparatoires, Nietzsche se réfère généralement aux transformations contemporaines de l'Etat et à la démocratisation comme à des phénomènes *politiques*. Les seules exceptions notables figurent dans l'aphorisme 230 du *Voyageur et son Ombre*, où Nietzsche parle « d'une démocratie des concepts dans chaque tête »<sup>14</sup>, ainsi que dans un fragment posthume de la même époque où le drame, distingué de l'épopée, est caractérisé comme « démocratique »<sup>15</sup>. Au paragraphe 293 du *Voyageur et son ombre*, peut-être le texte le plus positif consacré par Nietzsche à l'idée démocratique, Nietzsche va jusqu'à considérer la démocratie comme la forme politique positive d'une société fondée sur la volonté d'indépendance<sup>16</sup>. Néanmoins, cette spéculation isolée ne semble pas représenter plus qu'un hapax dans l'œuvre du philosophe, dont l'attitude vis-à-vis du progrès de la démocratie européenne demeure généralement méprisante et hostile. Si le rapport de Nietzsche à la démocratie n'est pas encore aussi négatif que dans les écrits de la maturité, il ne faudrait pas exagérer la tonalité positive des textes de la période intermédiaire, en dehors peut-être du paragraphe précité, plus spéculatif que programmatique, et d'un autre passage décrivant les « institutions démocratiques » comme « des établissements de quarantaine

---

<sup>14</sup> VO, § 230.

<sup>15</sup> FP 1878, 27 [19].

<sup>16</sup> VO, § 293: « La démocratie veut créer et garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible, l'indépendance des opinions, de la façon de conduire et de gagner sa vie. Pour arriver à ce but, il lui faut contester le droit de vote tant à ceux qui ne possèdent absolument rien qu'à ceux qui sont véritablement riches: car ce sont là deux classes d'hommes qu'elle ne saurait tolérer et à la suppression desquels il lui faut sans cesse travailler, au risque de voir sa tâche remise toujours en question. De même il lui faut empêcher tout ce qui semble tendre à l'organisation de partis. Car les trois grands ennemis de l'indépendance, à ce triple point de vue, sont le pauvre diable, le riche et les partis. — Je parle de la démocratie comme de quelque chose qui existera dans l'avenir ».

contre la vieille peste des appétits tyranniques »<sup>17</sup>. Le ton du philosophe se veut en général neutre et descriptif, mais un examen plus avancé de ces textes tend à mettre en doute leur opposition supposée aux positions clairement antidémocratiques du dernier Nietzsche. Il demeure exact que les écrits des années 1880, en abandonnant le ton détaché de la période intermédiaire, confèrent aux propos de Nietzsche sur la démocratie une coloration beaucoup plus militante. Dans le même temps, le concept nietzschéen de démocratie s'élargit désormais pour décrire, non plus un simple régime politique, mais un large mouvement culturel transformant en profondeur la culture européenne.

Sous la plume de Nietzsche, le vénérable mot de « démocratie » ne revêt pas uniquement un sens politique. Si le philosophe l'emploie à raison pour désigner un certain régime politique associé à une forme de gouvernement, le concept de démocratie reçoit cependant dans son œuvre une signification plus large. En tant que concept politique à proprement parler, la notion renvoie tantôt à la démocratie grecque et en particulier à sa figure athénienne, tantôt au régime moderne de la démocratie parlementaire fondée sur les droits de l'homme et la souveraineté populaire. Nietzsche ne méconnaît pas les différences essentielles entre ces régimes politiques anciens et modernes, sans pourtant s'appesantir sur leurs nécessaires distinctions. Lorsque Nietzsche décrit les « institutions démocratiques » comme d'utiles, quoique très ennuyeuses, « mesures de quarantaine contre la vieille peste des appétits tyranniques », on peut raisonnablement supposer qu'il pense d'abord à la démocratie grecque et au problème hellénique de la tyrannie et des moyens de la prévenir<sup>18</sup>. L'attention portée par le philologue de formation qu'est Nietzsche aux formes antiques de la cité démocratique ne fait pourtant pas obstacle à un traitement propre de la « démocratie moderne », c'est-à-dire de la « conception de l'idée de gouvernement que l'on enseigne dans les Etats *démocratiques* »<sup>19</sup> contemporains.

---

<sup>17</sup> VO, § 289.

<sup>18</sup> VO, § 289.

<sup>19</sup> HTH, I, § 472. Sans surprise, c'est la souveraineté populaire qui représente aux yeux de Nietzsche le caractère déterminant du gouvernement démocratique,

C'est sans doute lorsqu'il est question des formes modernes de l'ordre démocratique, plus encore que de la démocratie antique, que la spécificité du regard porté par Nietzsche sur la démocratie apparaît dans toute sa complexité. En effet, le progrès de la démocratie n'est pour Nietzsche que la traduction politique d'une transformation bien plus large de la culture moderne qu'il lui arrive de désigner comme « le mouvement démocratique de l'Europe »<sup>20</sup>. Cette métamorphose des idées, des sentiments et des institutions, propre à l'Europe moderne représente le point culminant d'un long renversement de l'ordre aristocratique et de ses valeurs morales, politiques et esthétiques, réalisé sous les auspices des « quatre grands démocrates » que sont Socrate, Jésus, Luther et Rousseau<sup>20</sup>. Ces figures tutélaires de la pensée occidentale sont convoquées par Nietzsche au tribunal de l'histoire au titre de leur influence titanesque sur l'évolution de la culture européenne, non seulement comme individus déterminés, mais aussi en tant que représentants de profonds mouvements de transmutation des valeurs ayant cours en Occident. Chacune de ces figures a planté dans le sol européen l'une des semences originelles de l'idéal démocratique; la dialectique socratique et la mobilisation de l'hypostase idéale contre l'évidence naturelle; l'égalité des hommes devant leur Créateur et leur dignité essentielle en tant qu'*imago dei*; la liberté de la conscience chrétienne sapant l'ordre romain de la hiérarchie ecclésiale; la révolte de l'individu et des masses contre les chaînes de la civilisation et la domination aristocratique: « Comment ne pourrions-nous pas voir que la montée du christianisme est un mouvement de *décadence*? ... que la Réforme allemande est une recrudescence de la barbarie chrétienne? ... Que la révolution a détruit l'instinct de la grande organisation, la possibilité d'une société?... »<sup>21</sup>. La critique nietzschéenne de la démocratie s'inscrit ainsi dans le prolongement d'une généalogie des valeurs européennes donnant lieu à une remise en cause générale de la civilisation moderne. Une authentique compréhension de la dimension

---

qui se fait « l'instrument de la volonté du peuple », soit « tout bonnement une fonction de l'unique souverain, le peuple ». <sup>20</sup> Cf. par exemple PBM, § 242.

<sup>20</sup> FP 1887, 9 [25].

<sup>21</sup> FP XIV, printemps 1888, 15 [8].

politique de la pensée de Nietzsche exige donc, au-delà de la simple évocation de ses « idées politiques », la restitution dans toute sa complexité et sa profondeur d'une philosophie de l'histoire et de la culture conjuguant au constat répété de la décadence l'espoir toujours présent d'une renaissance de l'Europe. Cette histoire, c'est celle de la « grande guerre » entre valeurs aristocratiques et valeurs démocratiques, entre morale des maîtres et morale des esclaves, que représente l'opposition symbolique de Rome et de la Judée<sup>22</sup>.

«Voilà un fait bien remarquable: sans aucun doute Rome a été vaincue. Il est vrai qu'il y a eu pendant la Renaissance un réveil superbe et inquiétant de l'idéal classique, de l'évaluation noble de toutes choses: la Rome ancienne, elle-même, se met à s'agiter comme si elle se réveillait d'une léthargie, écrasée, comme elle l'était, par une Rome nouvelle, cette Rome judaïsée, édifiée sur des ruines, qui présentait l'aspect d'une synagogue œcuménique et que l'on appelait « Église »: mais aussitôt la Judée se mit à triompher de nouveau, grâce à ce mouvement de ressentiment (allemand et anglais) foncièrement plébéien que l'on appelle la Réforme, sans oublier ce qui devrait en sortir, la restauration de l'Église, — et aussi le rétablissement du silence de tombeau sur la Rome classique. Dans un sens plus décisif, plus radical encore, la Judée remporta une nouvelle victoire sur l'idéal classique, avec la Révolution française: c'est alors que la dernière noblesse politique qui subsistait encore en Europe, celle des dix-septième et dix-huitième siècles *français*, s'effondra sous le coup des instincts populaires du ressentiment, — ce fut une allégresse immense, un enthousiasme tapageur comme jamais on

---

<sup>22</sup> GM, I, § 16: « Les deux valeurs opposées, « bons et mauvais », « bon » et « méchant » se sont livrées dans le monde un combat effrayant des millénaires durant; et bien que depuis longtemps la deuxième valeur ait eu le dessus sur la première, il ne manque cependant pas d'endroits aujourd'hui où se poursuit une lutte dont l'issue est incertaine. On pourrait même dire que depuis tout ce temps elle n'a cessé de s'élever, et par là de s'approfondir et de se spiritualiser: de sorte qu'il n'existe peut-être pas aujourd'hui de signe plus décisif d'une « nature supérieure », d'une nature hautement spirituelle, que le fait d'être ainsi déchiré, que le fait d'être un réel champ de bataille pour ces opposés. Le symbole de cette lutte, écrit d'une écriture qui est restée lisible tout au long de l'histoire de l'humanité, c'est « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome »: — jusqu'à nos jours, il n'y a pas eu d'évènement plus grandiose que cette lutte, ce point d'interrogation, cette opposition à mort ». Cf. aussi GM, I, § 7 et PBM, § 195.

n'en avait vu sur la terre! Il est vrai qu'il se produisit tout à coup, au milieu de ce vacarme, la chose la plus prodigieuse et la plus inattendue: l'idéal antique se dressa *en personne* et avec une splendeur insolite, devant les yeux et la conscience de l'humanité, — et encore une fois, mais d'une façon plus forte, plus simple, plus pénétrante que jamais, retentit, en face du mot d'ordre mensonger du ressentiment qui affirme *la prérogative du plus grand nombre*, en face de la volonté de l'abaissement, de l'avilissement, du nivellement et de la déchéance, en face du crépuscule des hommes, le terrible et enchanteur mot d'ordre contraire de *la prérogative du petit nombre!* Comme une dernière indication de *l'autre voie* apparut Napoléon, homme unique et tardif si jamais il en fut, et par lui le problème incarné de l'*idéal noble par excellence* — qu'on réfléchisse bien au problème que cela est: Napoléon, cette synthèse de l'*inhumain* et du *surhumain!*...»<sup>23</sup>.

On le voit, le contraste souligné par Nietzsche entre l'épopée napoléonienne et la Révolution française s'inscrit dans le cadre d'une véritable philosophie de l'histoire. Pour Nietzsche, l'histoire de la civilisation européenne — et peut-être bien celle de toute culture — est le site d'une lutte millénaire entre la « morale des maîtres » et la « morale des esclaves », entre les valeurs nobles et les valeurs de décadence, entre la vie ascendante et la vie déclinante. A l'antagonisme reconnu par Nietzsche entre la Révolution française et l'Empire napoléonien répond l'écho d'affrontements plus anciens, qui opposèrent la Réforme protestante à la Renaissance italienne et la religiosité judéo-chrétienne à la civilisation gréco-romaine, et qui sont autant de défaites infligées à la cause de la culture au nom « d'un mouvement de ressentiment foncièrement plébéien »<sup>24</sup> s'accomplissant dans la domination des « idées modernes » et l'avilissement de l'homme qui en découle. Fidèle à sa méthode généalogique, Nietzsche s'attache ainsi à retracer les origines de la modernité démocratique dans la perspective d'une histoire millénaire inscrite dans le temps long des processus d'interprétation et d'incorporation de valeurs. La généalogie des valeurs européennes découvre la logique d'un mouvement descendant s'incarnant dans de multiples figures historiques liées entre elles par

---

<sup>23</sup> GM, I, § 16.

<sup>24</sup> GM, I, § 16.

la force d'une parenté généalogique. A cet égard, la mise en accusation des « quatre grands démocrates »<sup>25</sup> que furent Socrate, Jésus, Luther et Rousseau pose les principales balises historiques du grand récit des origines de la modernité démocratique élaboré par Nietzsche en même temps qu'il fait signe vers les foyers des valeurs contraires. A la lumineuse beauté de la Grèce présocratique et à son affirmation dionysiaque de l'existence dans l'expérience mystérieuse de la tragédie attique succède une culture alexandrine marquée par l'optimisme théorique de Socrate, véritable père de la modernité. Le mouvement initié par les écoles socratiques nourrira le christianisme, « platonisme pour le peuple » assurant le triomphe spirituel des humbles sur la noblesse du monde incarnée par Rome, et dont la domination millénaire ne sera remise en cause que par la prodigieuse floraison de la Renaissance italienne, espoir déçu d'une victoire des valeurs aristocratiques sur la doctrine chrétienne. C'est à Luther qu'il reviendra de frustrer l'Europe de cette première tentative de réévaluation, discréditant au passage l'aristocratie spirituelle de l'Eglise catholique et jetant la suspicion sur l'activité contemplative au profit de l'agitation mercantile et de la mobilité d'esprit du peuple. Nietzsche établit ainsi un lien direct entre la Réforme protestante, matrice de la sécularisation du théologique sous la forme de l'individualisme égalitaire, et les « idées modernes » portées au pouvoir par la Révolution française, « soulèvement des esclaves » dont l'esprit plébéien et romantique est incarné par la figure de Rousseau. L'effondrement de l'Ancien Régime et de sa culture aristocratique annonce ainsi le triomphe des « idées modernes », et initie un mouvement incoercible de démocratisation précipitant la décadence de l'Europe.

La passion révolutionnaire et la revendication de la justice par l'égalité est le fruit yénéneux du ressentiment historiquement nourri par la « Judée »<sup>26</sup> et le christianisme<sup>27</sup>. En tant que « dernière grande révolte

---

<sup>25</sup> FP automne 1887, 9 [25].

<sup>26</sup> GM, I, § 16.

<sup>27</sup> FP printemps 1884, 25 [178]; AC § 34 et 62; FP printemps 1888, 14 [223].

d'esclaves »<sup>28</sup>, la Révolution française déchaîne les instincts d'une populace ennemie de toute noblesse<sup>30</sup>, alors que c'est « le bien-être du plus petit nombre » qui doit prévaloir dans l'intérêt de la culture<sup>29</sup>. C'est pourquoi Nietzsche voit la prise du pouvoir par Napoléon comme un événement salutaire<sup>30</sup>. « En face de la volonté de l'abaissement, de l'avilissement, du nivellement et de la déchéance, en face du crépuscule des hommes »<sup>31</sup>, l'épopée napoléonienne représente aux yeux de Nietzsche une résurrection inattendue de l'idéal noble à l'aube d'un siècle de décadence. Napoléon incarne en effet, dans sa personne comme dans son œuvre de conquérant et de législateur, un salutaire dépassement du « XVIIIème siècle, à qui l'on doit tout ce en quoi notre XIXème siècle a travaillé et souffert: le fanatisme moral, l'amollissement du sentiment en faveur du faible, de l'opprimé, du souffrant, la rancune à l'égard de ce qui est privilégié, la croyance au "progrès", la croyance au fétiche "humanité", l'absurde fierté plébéienne et la convoitise avide de passion totale – toutes deux romantiques »<sup>32</sup>. Pour Nietzsche, si le XIXème siècle est « un siècle de *décadence* », c'est donc parce qu'il n'est « qu'un XVIIIème siècle renforcé et endurci », dont la corruption se manifeste « par exemple sous forme de sentiment romantique, d'altruisme et d'hypersentimentalité, de féminisme dans le goût, de socialisme dans la politique »<sup>33</sup>. On l'aura compris, le XVIIIème siècle dont il est ici question n'est pas l'époque tardive et peut-être trop raffinée qui vit la haute culture

---

<sup>28</sup> PBM, § 46: « La philosophie « éclairée » indigne: l'esclave veut de l'absolu, il ne comprend que ce qui est tyrannique, en morale comme ailleurs, il aime comme il hait, profondément, jusqu'à la douleur, jusqu'à la maladie; ses souffrances nombreuses et cachées se révoltent contre le goût aristocratique qui semble nier la souffrance. Le scepticisme à l'égard de la souffrance, simple attitude, au fond, de la morale aristocratique, n'a pas peu contribué à susciter la dernière grande révolte d'esclaves qui a commencé avec la Révolution française ». <sup>30</sup> GS, § 287.

<sup>29</sup> GM, I, § 17.

<sup>30</sup> GS, § 362; GM, I, § 16. Cf. en revanche FP automne 1887, 10 [31].

<sup>31</sup> GM, I, § 16.

<sup>32</sup> FP automne 1887, 9 [116].

<sup>33</sup> CId, «Incursions d'un inactuel », § 50. <sup>36</sup> GS, § 358.

française dissiper ses dernières forces dans « ce luxe de scepticisme et de tolérance que s'accorde toute puissance victorieuse »<sup>34</sup>, et dont Voltaire représente aux yeux de Nietzsche la dernière grande figure<sup>34</sup>, lui qui comprenait « encore l'*humanité* dans le sens de la Renaissance, de même que la *virtù* (en tant que "haute culture") » et combattait « pour la cause du goût, de la science, des arts, la cause du progrès même et de la civilisation »<sup>35</sup>. Ce que Nietzsche vise d'abord et avant tout, c'est « ce qu'on appelle les "idées modernes", ou "les idées du dix-huitième siècle" », dont les Français furent « les premières et plus complètes victimes », et au contact desquelles « *l'âme française* a fini par s'appauvrir et s'émacier au point qu'aujourd'hui ses seizième et dix-septième siècles, son énergie profonde et ardente, la distinction raffinée de ses créations ne sont plus qu'un souvenir à peine croyable »<sup>36</sup>. L'objet véritable de la critique nietzschéenne, ce sont les tendances démocratiques et romantiques incarnées par la figure de « Rousseau, ce premier homme moderne, idéaliste et canaille en une seule personne »<sup>37</sup>.

Si Nietzsche reconnaît en Rousseau un penseur de première importance et un interlocuteur incontournable<sup>38</sup>, il n'en est pas moins vrai que celui-ci représente pour Nietzsche une figure de répulsion réunissant sous un seul nom les tendances décadentes du siècle. L'hostilité dont Nietzsche témoigne à l'égard de Rousseau pourrait à première vue apparaître comme purement esthétique. En effet, le philosophe associe systématiquement la figure de Rousseau au romantisme, dont il aurait préparé la venue en accordant une pleine souveraineté au *pathos* individuel<sup>39</sup>. Incapable de parvenir à la maîtrise dont procède l'esthétique classique,

---

<sup>34</sup> Cf. PBM, § 224, où Nietzsche voit en Voltaire un « dernier écho » de ces hommes nobles que furent « les Français du XVIIIème siècle ».

<sup>35</sup> FP automne 1887, 9 [184].

<sup>36</sup> PBM, § 253.

<sup>37</sup> CID, « Incursions d'un inactuel », § 48; FP automne 1887, 9 [116].

<sup>38</sup> A, § 459; OSM, § 408. Sur la question du sens et de la portée de la référence à Rousseau dans la philosophie de Nietzsche, on consultera avec profit K. ANSELL-PEARSON, *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>39</sup> FP début 1888, 12 [1] (134).

Rousseau est ainsi accusé de corrompre les lettres par l'emphase, le « sensualisme »<sup>40</sup> spirituel et « la réaction sentimentale immédiate »<sup>44</sup>. Il serait pourtant malavisé de réduire la critique nietzschéenne de Rousseau à une inimitié artistique, et pour cause: selon Nietzsche, le romantisme de type rousseauiste est le signe d'une « ambition populacière qui aspire aux sentiments généreux »<sup>41</sup>, d'une « convoitise avide de passion totale » et d'une « absurde fierté plébéienne »<sup>46</sup> qui trahissent sa nature vulgaire<sup>42</sup>. Aux yeux du philosophe, Rousseau incarne en effet le type même du « plébéien », caractérisé par une « intempérance choquante », une « envie mesquine » et une « lourde vantardise »<sup>48</sup>. Ne nous y trompons pas: sous son apparence peut-être gratuite, la critique nietzschéenne de Rousseau exprime la rigoureuse cohérence d'une analyse philosophique qui, alliant la psychologie pulsionnelle à la physiologie de l'art, conduit Nietzsche à diagnostiquer dans le romantisme et l'intempérance « plébéienne » de Rousseau la marque de la faiblesse. Pour Nietzsche, c'est la faiblesse « physio-psychologique »<sup>43</sup> de Rousseau et l'anarchie de ses instincts qui expliquent son ressentiment à l'égard de la puissance, sa haine du principe hiérarchique et son désir d'« abattre tout ce qui est grand par soi-même »<sup>44</sup>; en parfaite conformité avec les analyses de la *Généalogie de la morale*, c'est donc dans « l'instinct de vengeance »<sup>45</sup> de Rousseau que Nietzsche pense trouver la source de son « idéalisme » moralisateur et de son adhésion fanatique aux « idées modernes », qui transposent dans les termes rationalistes de la philosophie des Lumières les dogmes fondamentaux de la « morale des esclaves » véhiculée par le judéo-

---

<sup>40</sup> FP automne 1887, 9 [178]. <sup>44</sup> FP été 1880, 4 [112].

<sup>41</sup> CId, « Incursions d'un inactuel », § 6. <sup>46</sup> FP automne 1887, 9 [116].

<sup>42</sup> Cf. CId, « Incursions d'un inactuel », § 3. Au sujet de Sainte-Beuve, Nietzsche écrit que ses « instincts inférieurs sont plébéiens et parents au ressentiment de Rousseau; donc il est romantique – car sous tout le romantisme grimace et guette l'instinct de vengeance de Rousseau ». <sup>48</sup> PBM, § 264.

<sup>43</sup> PBM, § 23.

<sup>44</sup> SAINT-SIMON, Mémoires, vol. VII, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1987, p. 706.

<sup>45</sup> CId, « Incursions d'un inactuel », § 3.

christianisme, et dont l'origine plébéienne ne fait dès lors aucun doute<sup>46</sup>. Voilà le Rousseau de Nietzsche: un homme faible et rongé par le ressentiment, une « tarentule morale »<sup>53</sup>, une canaille idéaliste qui ne prêche la vertu qu'à mesure de sa haine, un être vaniteux<sup>47</sup>, lâche et craintif<sup>48</sup> dont le fanatisme moral préfigure celui d'un Robespierre<sup>49</sup>.

«Mais Rousseau, — où vraiment voulait-il en venir? Rousseau ce premier homme moderne, idéaliste et *canaille* en une seule personne, qui avait besoin de « la dignité morale » pour supporter son propre aspect, malade d'un dégoût effréné, d'un mépris effréné de lui-même. Cet avorton qui s'est campé au seuil des temps nouveaux, voulait lui aussi le « retour à la nature » — encore une fois, où voulait-il revenir? — Je hais encore Rousseau *dans* la Révolution; elle est l'expression historique de cet être à deux faces, idéaliste et *canaille*. La *farce* sanglante qui se joua alors, « l'immoralité » de la Révolution, tout cela m'est égal; ce que je hais, c'est sa *moralité* à la Rousseau, — les soi-disant « vérités » de la Révolution par lesquelles elle exerce encore son action et sa persuasion sur tout ce qui est plat et médiocre. La doctrine de l'égalité!... Mais il n'y a pas de poison plus vénéneux: car elle *paraît* prêchée par la justice même, alors qu'elle est la fin de toute justice... « Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité — tel devrait être le vrai langage de toute justice; et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne jamais égaliser des inégalités. » — Autour de cette doctrine de l'égalité se déroulèrent tant de scènes horribles et sanglantes, qu'il lui en est resté, à cette « idée moderne » par excellence, une sorte de gloire et d'auréole, au point que la Révolution, par son *spectacle*, a égaré jusqu'aux esprits les plus nobles. Ce n'est pas une raison pour l'en estimer plus. — Je n'en vois qu'un qui la sentit comme elle devait être sentie, avec *dégoût*. — Goethe...<sup>50</sup>».

---

<sup>46</sup> PBM, § 260: « Quand, au contraire, les hommes des “idées modernes” croient presque instinctivement au “progrès” et à l’“avenir” perdant de plus en plus la considération de la vieillesse, ils montrent déjà suffisamment par là l'origine plébéienne de ces “idées” ». <sup>53</sup> A, Avant-propos, § 3.

<sup>47</sup> FP automne 1887, 9 [146].

<sup>48</sup> FP automne 1881, 12 [207].

<sup>49</sup> VO, § 221; A, Avant-propos, § 3; AC, § 54.

<sup>50</sup> CId, « Incursions d'un inactuel », § 48. Cf. PBM, § 38: « Comme il en advint récemment encore, en plein siècle des Lumières, de la Révolution française, cette

On l'aura compris, l'opposition de Nietzsche à la Révolution française ne procède pas d'une dénonciation indignée de la violence révolutionnaire, mais d'une critique radicale des « idées modernes » dont s'inspirent les ennemis de l'Ancien Régime. Nietzsche ne porte d'ailleurs que peu d'intérêt aux dénonciations répétées de « l'immoralité » révolutionnaire et aux cris d'effrois poussés par certains devant la « farce sanglante » de la Terreur. Du point de vue de Nietzsche, le problème posé par la Révolution ne réside pas dans son « immoralité », mais dans sa « moralité à la Rousseau » et dans les « soi-disant vérités » qui seront son héritage le plus durable. Liberté, égalité, fraternité: voilà pour Nietzsche la devise la plus mensongère et la plus pernicieuse qui soit: car il n'y a pas de liberté dans la licence, mais uniquement dans la maîtrise et le dépassement de soi<sup>51</sup>; car l'égalité ne peut exister qu'entre puissances égales, et que sa réalisation effective nécessite le nivellement des puissances individuelles<sup>52</sup>; car la fraternité démocratique n'est qu'une négation sentimentale du « *pathos* de la distance » et du sens de la hiérarchie dont procèdent toute élévation de l'homme et de la culture<sup>52</sup>. Nietzsche décèle ainsi, derrière l'apparente générosité de l'idéal démocratique, la source empoisonnée d'une décadence de la culture européenne et d'un amoindrissement de l'homme au nom de l'individualisme et de l'égalitarisme. Aux yeux de Nietzsche, la démocratie n'est donc « pas seulement une forme de décadence de l'organisation politique, mais une forme de décadence, c'est-à-dire de rapetissement de l'homme, sa chute dans la médiocrité et l'abaissement de sa valeur »<sup>53</sup>. Il ne faudrait donc pas inverser l'ordre priorité sur lequel repose la critique nietzschéenne de la modernité démocratique.

---

farce sinistre et superflue si on la regarde de près, mais que les nobles et enthousiastes spectateurs de l'Europe entière, qui la suivirent si longuement et si passionnément de loin, interprétèrent au gré de leurs indignations ou de leurs enthousiasmes jusqu'à ce que le texte disparût sous l'interprétation, de même il se pourrait qu'une noble postérité travestît encore une fois le sens de tout le passé et par là en rendit peut-être la vue plus supportable ».

<sup>51</sup> CId, « Incursions d'un inactuel », § 32 et 41. <sup>52</sup> HTH, I, § 92; VO, § 26.

<sup>52</sup> GS, § 362; PBM, § 257.

<sup>53</sup> PBM, § 203.

Nietzsche critique certes la démocratie comme une « forme décadente de l'organisation politique »<sup>54</sup>, mais cette décadence ne représente à ses yeux qu'un symptôme néfaste et une conséquence nuisible du déclin des valeurs aristocratiques et du règne des « idées modernes », c'est-à-dire des valeurs démocratiques – dignité de l'homme et du travail, égalité des droits, liberté individuelle et poursuite du bonheur – dont la domination ne détermine pas seulement l'évolution des institutions politiques et des conditions sociales, mais l'avènement d'une société nouvelle et d'un homme nouveau. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Nietzsche n'ait guère formulé de théorie politique exhaustive, l'intérêt porté par le philosophe aux institutions politiques et sociales demeurant subordonné au projet plus fondamental d'une « critique de la modernité »<sup>55</sup> et de ses valeurs décadentes. Les positions politiques de Nietzsche doivent donc nécessairement être analysées au prisme de sa philosophie de la culture, dans la mesure où celui-ci ne considère pas seulement la démocratie comme une forme de gouvernement, mais comme un type de société, à la manière de Tocqueville<sup>56</sup>, et plus profondément comme un système axiologique déterminant l'émergence d'une forme particulière d'humanité.

On sait que Tocqueville définissait la démocratie comme l'« égalité des conditions, l'exclusion de toute aristocratie, que celle-ci repose sur des privilèges politiques ou sur une supériorité dans l'importance individuelle ou le pouvoir social »<sup>57</sup>. L'introduction au premier tome de la

---

<sup>54</sup> PBM, § 203. Cf. CID, « Incursions d'un inactuel », § 39. La démocratie y est décrite, en des termes semblables, comme une « forme décadente de la force organisatrice ».

<sup>55</sup> EH, III, « Par-delà bien et mal », § 2.

<sup>56</sup> Cf. FP avril-juin 1885, 34 [69]. Dans sa lettre à F. Overbeck du 23 février 1887, Nietzsche déclare consacrer des lectures à « l'école de Tocqueville ». Sur les liens entre Nietzsche et Tocqueville, on pourra consulter B. KRULIC, Nietzsche penseur de la hiérarchie: pour une lecture tocquevillienne de Nietzsche, Paris, L'Harmattan, 2002.

<sup>57</sup> J. S. MILL, Alexis de Tocqueville über die Demokratie in Amerika, in *Gesammelte Werke*, vol. XI, Leipzig, BN, 1869-1880, p. 6, cité par M. C. FORNARI, entrée « Démocratie » in D. ASTOR (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert

*Démocratie en Amérique* affirme le caractère inéluctable du « développement graduel de l'égalité des conditions », « révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles, et qu'on voit encore aujourd'hui s'avancer au milieu des ruines qu'elle a faites »<sup>58</sup>. Voilà qui n'est pas très éloigné de la position de Nietzsche: à ses yeux en effet, le « milieu » démocratique se caractérise par le rejet sans cesse croissant de tout aristocratie et l'exigence grandissante de la « forme la plus extrême de l'égalité des droits, associée à un agrandissement optique de l'importance propre allant jusqu'à l'absurde »<sup>60</sup>. On aperçoit ici le lien étroit reconnu par Nietzsche entre l'égalitarisme et l'individualisme, déjà mis en évidence par Tocqueville<sup>61</sup>, et dont un fragment posthume souligne le caractère aussi psychologiquement cohérent qu'apparemment contradictoire: « Les deux traits qui caractérisent les Européens modernes semblent contradictoires: *l'individualisme* et *l'exigence de droits égaux*: j'ai fini par comprendre. En effet, l'individu est une vanité extrêmement vulnérable: - connaissant combien elle est prompte à souffrir, cette vanité le porte à exiger que tous les autres hommes lui soient reconnus égaux, qu'il se trouve toujours *inter pares* »<sup>62</sup>.

C'est sans doute par l'exigence de droits égaux pour tous que les sociétés démocratiques le plus ostensiblement des sociétés aristocratiques. Cette revendication égalitaire s'articule à une conception de la liberté très différente de celle qui a cours dans les sociétés hiérarchiques. Selon Tocqueville, « la liberté peut en effet se produire à l'esprit humain sous deux formes différentes. On peut voir en elle l'usage d'un droit commun ou la

---

Laffont (coll. « Bouquins »), 2017, pp. 231-202. Ce passage est signalé en marge par Nietzsche.

<sup>58</sup> A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1986, pp.

<sup>59</sup> -44.

<sup>60</sup> FP novembre 1887 – mars 1888, 11 [226]. Cf. aussi FP automne 1887, 10 [82].

<sup>61</sup> A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1986, pp. 493 et 496 sq.

<sup>62</sup> FP août-septembre 1885, 40 [26].

jouissance d'un privilège »<sup>63</sup>. S'étendant sur la nature de la liberté aristocratique, Tocqueville semble même esquisser les contours de ce qui deviendra chez Nietzsche le *pathos de la distance*. « Cette notion aristocratique de la liberté produit chez ceux qui l'ont reçue un sentiment exalté de leur valeur individuelle, un goût passionné pour l'indépendance. Elle donne à l'égoïsme une énergie et une puissance singulières. Conçue par des individus, elle a souvent porté les hommes à des actions extraordinaires; adoptée par une nation toute entière, elle a créé les plus grands peuples qui fussent jamais ». Au contraire, explique Tocqueville, « la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte un naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendamment de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée [...]. Chacun ayant un droit absolu sur lui-même, il en résulte que la volonté souveraine ne peut émaner que de l'union des volontés de tous. Dès lors aussi l'obéissance a perdu sa moralité, et il n'y a plus de milieu entre les mâles et fières vertus du citoyen et les basses complaisances de l'esclave ».

Si Nietzsche s'accorde donc avec Tocqueville pour reconnaître l'individualisme égalitaire comme le principe générateur de la démocratisation des sociétés modernes, plus originale est la thèse du philosophe selon laquelle « le mouvement *démocratique* constitue l'héritage du mouvement chrétien »<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> A. de TOCQUEVILLE, *Etat social et politique de la France avant et depuis 1789*, annexe au premier volume de *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres complètes*, II, 1, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1952, pp. 62-63.

<sup>64</sup> PBM, § 202. Cf. A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. II, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1986, p. 443: « Des hommes semblables et égaux conçoivent aisément la notion d'un Dieu unique, imposant à chacun d'eux les mêmes règles et leur accordant le bonheur futur au même prix ».

«Que chacun soit « âme immortelle » et de rang égal avec chacun, que, dans l'ensemble des êtres, le « salut » de *chacun* puisse revendiquer une importance éternelle, que de petits cagots, des toqués aux trois quarts aient le droit de se figurer que pour eux les lois de la nature soient sans cesse *enfreintes*, — une telle gradation de tous les égoïsmes, jusqu'à l'infini, jusqu'à *l'impertinent ne* peut pas être marquée d'assez de mépris. Et pourtant le christianisme doit sa *victoire* à cette pitoyable flatterie de la vanité personnelle, — par là il a attiré à lui tout ce qui est manqué, bassement révolté, tous ceux qui n'ont pas eu leur part, le rebut et l'écume de l'humanité. Le « salut de l'âme », autrement dit: « le monde tourne autour de moi... ». Le poison de la doctrine « des droits *égaux* pour tous » — ce poison le christianisme l'a semé par principe; le christianisme a détruit notre bonheur sur la terre... Accorder l'immortalité à Pierre et à Paul fut jusqu'à présent l'attentat le plus énorme, le plus méchant contre l'humanité *noble*. — Et n'estimons pas à une trop faible valeur la fatalité qui du christianisme s'est glissée jusque dans la politique! Personne aujourd'hui n'a plus l'audace des privilèges, des droits de domination, du sentiment de respect envers soi et son prochain — *au pathos de la distance*. Notre politique est *malade* de ce manque de courage! L'aristocratie de sentiment a été le plus souterrainement miné par le mensonge de l'égalité des âmes, et si la foi en les « droits du plus grand nombre » fait des révolutions, et *fera* des révolutions, c'est, n'en doutons pas, le christianisme, ce sont les appréciations chrétiennes qui transforment toute révolution en sang et en crime! Le christianisme est une insurrection de tout ce qui rampe, contre ce qui est élevé: l'évangile des « petits » *rend* petit»<sup>65</sup>.

Selon Nietzsche, la croyance démocratique à l'égalité des individus est un héritage de l'influence millénaire exercée par le christianisme sur la pensée et les mœurs européennes<sup>66</sup>. En effet, « bien que le christianisme ait placé au premier plan la doctrine du désintéressement et de l'amour, sa véritable influence historique reste *l'intensification de l'égoïsme*, de l'égoïsme individuel poussé à sa dernière extrémité: cet extrême, c'est la croyance en une immortalité individuelle. L'individu était devenu si important que l'on ne pouvait plus le *sacrifier*: devant Dieu, toutes les « âmes » étaient égales »<sup>67</sup>. Dès lors, « c'est en religion que l'on

---

<sup>65</sup> AC, § 43.

<sup>66</sup> PBM, § 62.

<sup>67</sup> FP printemps 1888, 14 [5].

a d'abord appris à l'humanité à balbutier le principe de l'égalité, on lui en a ensuite tiré une morale: et quoi d'étonnant si l'homme finit par le prendre au sérieux, par le prendre *de façon pratique!* Je veux dire de façon politique, démocratique, socialiste, pessimiste-indignée... »<sup>68</sup>. C'est l'adhésion de l'humanité européenne aux valeurs chrétiennes qui aurait déterminé, à l'occasion du processus de sécularisation entamé par la modernité scientifique et philosophique, la reformulation de certaines valeurs cardinales de la religion chrétienne dans les termes rationalistes de la philosophie des Lumières. L'idéal démocratique procéderait ainsi d'une sécularisation de la croyance chrétienne en une « égale dignité devant Dieu », réinterprétée par le rationalisme moderne sous la forme abâtardie et vulgarisée de l'égalité des hommes. De ce point de vue, « la démocratie est le christianisme *naturalisé* »<sup>76</sup>, dépouillé de sa signification spirituelle et rendu « pratique » par une progressive incorporation des valeurs chrétiennes à la culture européenne et par un processus de sécularisation au cours duquel certains contenus théologiques de la doctrine chrétienne auraient été transférés sous une forme rationalisée à la conscience moderne.

Le dernier paragraphe de *L'Antéchrist* insiste sur cette responsabilité historique du judéo-christianisme dans le renversement des valeurs naturelles du monde antique, dans la défiguration de l'*humanitas* aristocratique, et dans l'avènement du principe démocratique et de ses conséquences catastrophiques pour la civilisation: « "L'égalité des âmes devant Dieu", ce faux-semblant, ce prétexte offert aux *rancunes* de toutes les âmes viles, cette notion explosive, qui finalement s'est faite révolution, idée moderne et principe du déclin de toute l'organisation sociale, – c'est de la *dynamite chrétienne*... »<sup>69</sup>. Le postulat de l'« égalité des âmes devant Dieu » est en effet « le prototype de toutes les théories de l'égalité des droits » défendues politiquement par le libéralisme et le socialisme<sup>78</sup>. Pire encore, le démocratism moderne représente une continuation du renversement nihiliste des valeurs naturelles et aristocratiques opéré par le judéo-christianisme, une continuation de la « conjuration la plus

---

<sup>68</sup> FP printemps 1888, 15 [30]. <sup>76</sup> FP automne 1887, 10 [77].

<sup>69</sup> AC, § 62. <sup>78</sup> FP XIV, p. 190 <sup>79</sup> AC, § 62.

souterraine qu'il y ait jamais eu – contre la santé, la beauté, la réussite physique, l'audace, l'esprit, la qualité d'âme, contre la *vie même...* »<sup>70</sup>. Pour Nietzsche, la morale démocratique de l'Europe moderne, tout comme la « morale des esclaves » nourrie par le ressentiment judéo-chrétien, « n'est plus l'expression des conditions de vie et de développement d'un peuple, elle n'est plus son profond instinct vital, mais une chose abstraite, contraire à la vie ».

Ce renversement des valeurs est d'emblée politique. Au sein même du monde juif, le christianisme représente, du point de vue ecclésial et politique, « une révolte contre l'Église juive » et « contre la hiérarchie de la société – non pas contre la corruption de la société mais contre la caste, le privilège, l'ordre, la formule. C'est un manque de foi dans les hommes supérieurs »<sup>70</sup>. Jésus est décrit par Nietzsche comme « un saint anarchiste qui appelait le bas peuple, les réprouvés et les “pêcheurs”, les *tchândâlas* du judaïsme, à la résistance contre l'ordre établi – avec un langage, si l'on peut en croire les Évangiles, qui maintenant encore mènerait en Sibérie »<sup>71</sup>. Continuant sur sa lancée, le philosophe va jusqu'à présenter le Christ comme « un criminel politique, autant du moins qu'un criminel politique était possible dans une communauté *absurdement impolitique* »<sup>72</sup>. Selon Nietzsche, cette révolte chrétienne contre l'ordre de la société juive s'inscrit dans la lignée des « agitateurs sacerdotaux » que furent les prophètes d'Israël. Ce sont eux en effet qui, frappés par la destruction du royaume et l'oppression de l'exil babylonien, proclamèrent pour la première fois l'idée d'un « “ordre éthique du monde” » et opérèrent le renversement des valeurs antiques dont les « agitateurs chrétiens » et autres « Pères de l'Église » sont les légitimes héritiers<sup>83</sup>. Le judaïsme que vient confondre la révolution chrétienne menée par Jésus et l'apôtre Paul représente donc déjà une « révolte d'esclaves » contre les valeurs nobles et l'ordre aristocratique de l'Israël antique<sup>73</sup>. C'est ce renversement des valeurs antiques

---

<sup>70</sup> FP XIV, p. 190

<sup>71</sup> FP XIV, p. 190

<sup>72</sup> FP XIV, p. 190 <sup>83</sup> GM, III, § 22.

<sup>73</sup> Cf. AC, § 25: « A l'origine, surtout au temps de la royauté, Israël aussi était à l'égard de toutes choses dans un rapport juste, c'est-à-dire naturel. Son Iavhé

qui par la suite, sous la forme universalisée du christianisme paulinien, triompha de la civilisation gréco-romaine, inspira le soulèvement de la Réforme contre l'esprit paganisant de la Renaissance italienne, et enfin « la dernière grande révolte d'esclaves »<sup>85</sup> que fut la Révolution française, première secousse d'envergure du tremblement de terre historique que représenta l'irruption du mouvement démocratique européen sur la scène de l'histoire<sup>74</sup>. C'est en raison de la parenté généalogique reconnue par Nietzsche entre le renversement judéo-chrétien des valeurs antiques et le cycle des révolutions démocratiques modernes<sup>75</sup> que celui-ci peut affirmer sans hésitation que « la Judée triomphe une fois de plus de l'idéal classique avec la Révolution française »<sup>76</sup>. Nietzsche se plaît ainsi à invoquer la « Judée », en tant que source historique du renversement des valeurs naturelles et aristocratiques, comme l'inspiratrice originelle et la figure emblématique du mouvement démocratique et du socialisme, dont le rêve d'une palinogénésie sociale et politique n'est que l'incorporation dans le cours du temps historique de l'*eschaton* judéo-chrétien: « Le “jugement dernier” », écrit Nietzsche, « est la révolution telle que l'attend l'ouvrier socialiste, mais conçue dans des temps quelque peu plus éloignés »<sup>77</sup>. Comme le fait remarquer à juste titre Domenico Losurdo, « il découle de la mise en évidence de la ligne de continuité qui caractérise le

---

était l'expression du sentiment qu'il avait de sa puissance, de la joie d'être soi, de son espoir en soi; par lui, on espérait victoire et salut, en lui, on faisait confiance à la nature pour qu'elle donnât au peuple ce dont il avait besoin ». <sup>85</sup> PBM, § 46.

<sup>74</sup> GM, I, § 16.

<sup>75</sup> PBM, § 202.

<sup>76</sup> GM, I, § 16.

<sup>77</sup> CID, « Divagations d'un inactuel », § 34. Cf. FP printemps 1884, 25 [178], p. 74. Nietzsche y dénonce, comme une « continuation du christianisme par la Révolution française », le fait que triomphe depuis Rousseau « la conviction la plus arrêtée que le goût de la domination est le plus grand des vices, la certitude absolue que la morale et désintéressement sont des concepts identiques, que le “bonheur de tous” est un but digne d'être recherché (c'est-à-dire le royaume céleste du Christ). Nous sommes sur la meilleure voie: le royaume céleste des pauvres d'esprit a commencé ».

cycle millénaire des révoltes d'esclaves un pouvoir de démystification qui va dans deux directions: d'un côté il dissipe l'aura d'innocence politique et de sacralité qui entoure la religion juive et chrétienne, de l'autre il réfute le caractère laïque et scientifique que le mouvement révolutionnaire et socialiste aime pourtant s'attribuer »<sup>78</sup>.

### 3. *Libéralisme et socialisme*

Si le concept de démocratie revêt donc chez Nietzsche une signification culturelle prééminente, et désigne la transformation de la civilisation européenne moderne sous l'influence d'un ensemble complexe de valeurs héritées du christianisme, le caractère politique de ce mouvement ne doit cependant pas être sous-estimé, dans la mesure où le régime fondé sur les droits de l'homme et la souveraineté populaire qui caractérise la démocratie moderne est la traduction politique nécessaire de cette évolution. On ne saurait donc faire l'économie de la dimension politique de la critique nietzschéenne de la morale démocratique et de ses fondements chrétiens, dans la mesure où « les institutions politiques et sociales expriment elles-mêmes cette morale d'une manière toujours plus évidente: le mouvement démocratique est l'héritier du mouvement chrétien »<sup>91</sup>. Sous la plume de Nietzsche, la démocratie politique apparaît ainsi, à la fois comme un symptôme et un facteur d'aggravation en retour des valeurs individualistes et égalitaires de l'Europe moderne, et des phénomènes qui lui sont associés, tels que le misarchisme et la morale de la compassion. Mais la démocratie politique est aussi critiquée, en tant que telle, comme une forme d'organisation délétère, dont le philosophe ne se prive pas de repérer et de condamner les défaillances, et singulièrement le despotisme selon lui indissociable de l'extension constante du champ d'action de l'Etat social. Ces diverses plaintes appartiennent à la panoplie classique d'un conservatisme politique déplorant la démocratisation des sociétés modernes, et elles classent politiquement leur auteur.

---

<sup>78</sup> D. LOSURDO, Nietzsche philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique, Paris, Delga, p. 72. <sup>91</sup> PBM, § 202.

La critique nietzschéenne de la démocratie n'est donc pas réductible à une critique de la culture moderne. Nietzsche diagnostique et condamne également la traduction politique des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité sous la forme d'institutions, de lois et de décisions. L'égalité des droits ou le parlementarisme ne sont pas simplement considérés par Nietzsche comme des symptômes de l'emprise croissante des valeurs démocratiques sur la culture et la morale, mais comme des innovations politiques à la fois mensongères et destructrices méritant d'être dénoncées et combattues en tant que telles. Parmi les cibles les plus courantes des attaques de Nietzsche contre la démocratisation de la sphère politique, il faut compter l'égalité des droits, l'extension individualiste des droits subjectifs, l'abolition des privilèges et de l'esclavage, l'égalitarisme économique et social, l'étatisme, le libéralisme et le socialisme. Aux yeux de Nietzsche, toutes ces innovations politiques, qu'il rassemble sous le vocable d'« idées modernes », sont la conséquence du mouvement démocratique, et de son influence à la fois individualiste et égalitariste. Si les idées modernes sont à combattre, c'est parce qu'elles sont viciées, dans leur principe même, par cette origine commune dans le démocratisme européen, alliance du misarchisme et de la compassion universelle héritée du christianisme et prospérant sur le terrain fertile du ressentiment des hommes et des classes inférieures.

Selon Nietzsche, le fondement de la démocratie moderne est le principe d'égalité des libertés, traduction politique de l'individualisme égalitaire propre à l'Europe contemporaine. Cette alliance de la liberté individuelle et de l'égalité de tous est le cœur battant de l'idéal démocratique, irriguant de ses principes la pensée des droits de l'homme, et donnant naissance à la variété des idéologies façonnant la modernité politique. C'est parce que ces « idées modernes » sont toutes fondées sur l'individualisme égalitaire que Nietzsche peut les dénoncer d'un même souffle comme pernicieuses et mensongères. Aux yeux de Nietzsche, l'affrontement des nations sur la scène politique de l'Europe est donc un épiphénomène qui ne doit pas dissimuler un mouvement plus profond de démocratisation progressive des valeurs, des mœurs et des institutions. Ce mouvement démocratique transcende les différends partisans entre démocrates conservateurs, libéraux et socialistes, qui participent tous de la

logique plébéienne de la « bête à corne » et du « bétail électoral », tant du point de vue des principes que de la pratique politique.

Nietzsche ne s'oppose donc pas simplement au libéralisme ou au socialisme, voire à leurs seuls excès nuisibles. Au contraire, le philosophe critique avec adresse et acidité le cœur même du projet d'autonomie démocratique, exprimé par la devise républicaine et révolutionnaire française. Liberté, égalité, fraternité: ces grands mots d'ordre démocratiques ne signifient rien d'autre, aux oreilles de Nietzsche, que licence individualiste, nivellement égalitaire, et compassion universelle. Jugées à l'aune de leurs effets réels sur l'Europe moderne, les valeurs démocratiques sont ainsi appelées à perdre de leur superbe. L'égalité des hommes, qui semble prêchée par la justice même, est en réalité une injustice, un nivellement de puissances inégales violant toute justice et fragilisant le respect dû aux hiérarchies naturelles. La liberté des modernes, quant à elle, n'est qu'une simple licence ouvrant la porte au chaos individualiste et à la destruction des institutions nécessaires au bon ordre de la société – le mariage en premier lieu. La fraternité, enfin, n'est qu'une idée sentimentale et éthérée qui, prise au sérieux et appliquée de manière indiscriminée à l'ensemble des hommes, produirait une hypertrophie délétère du sentiment naturel de compassion de propre à miner le pathos de la distance et à saper tout ordre du rang.

Ceci étant posé, il convient de ne pas durcir inutilement l'antidémocratie de Nietzsche, qui n'est pas une apologie de la tyrannie ou de l'exercice indiscriminé et aveugle du pouvoir politique. Rien n'autorise à penser que Nietzsche refuse une organisation politique fondée sur la primauté du droit, le respect de l'ordre constitutionnel, et une certaine mesure d'égalité juridique et de liberté individuelle. Les divers régimes dont Nietzsche paraît approuver l'organisation politique, qu'il s'exprime à ce sujet de manière directe ou indirecte, ne sont généralement pas comptables de tels excès. Citons par exemple les cités-Etat de l'Antiquité grecque et de la Renaissance italienne, la république aristocratique romaine ou l'empire français de Napoléon. En vérité, l'antidémocratie et le refus de l'égalité des droits n'équivalent pas nécessairement à un blanc-seing donné à la tyrannie et aux excès d'une exploitation illimitée. L'inégalité et la hiérarchie, chez Nietzsche comme chez d'autres penseurs

de l'aristocratie politique, sont appelées à prendre la forme de la mesure et de la justice géométrique, soit d'un rapport d'équilibre et de proportion assignant à chacun ce qui lui est dû, et confiant à chacun les devoirs qui lui incombent. On peut cependant regretter que Nietzsche, après s'être fait le brillant et impitoyable contempteur des illusions modernes, ne se soit guère montré loquace dans le domaine de la théorie politique positive. Voilà qui, à coup sûr, laisse au lecteur un goût de trop peu.

Les deux idéaux et mouvements politiques principaux auxquelles peuvent être rattachées les critiques de Nietzsche à l'endroit de la politique démocratique sont le libéralisme et le socialisme, dont il n'est pas hasardeux d'affirmer qu'ils représentent les deux tendances fondamentales de la modernité politique, et qu'ils forment la dualité autour de laquelle s'organise l'ensemble du champ politique dans les sociétés démocratiques. Pour Nietzsche, le libéralisme et le socialisme ne sont certes que deux variations sur un même thème, celui des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité des hommes. Nietzsche est cependant loin d'être aveugle aux différences importantes séparant ces deux idéaux et mouvements politiques, de sorte qu'il est possible de rendre compte du traitement spécifique et différencié du libéralisme et du socialisme dans l'œuvre du philosophe. Ces traitements distincts sont néanmoins unis par une même méthode argumentative et rhétorique. Usant d'une stratégie discursive aussi retorse qu'efficace, Nietzsche jette le soupçon sur la capacité du libéralisme à favoriser la liberté, et sur la capacité du socialisme à assurer l'égalité de tous sans se muer en tyrannie. De cette manière, le philosophe tente de démontrer l'incapacité de la « philosophie démocratique des Lumières » à élaborer une conception à la fois juste et salutaire de la liberté et de l'égalité.

Prenons le cas du libéralisme. Selon Nietzsche, le libéralisme repose sur une idée démocratique, et donc fautive, de la liberté, comprise à la fois comme liberté négative et participation aux institutions politiques. Dans une société démocratique et libérale, l'homme est amené à confondre sa « liberté » de voter et d'exprimer son opinion, dans le registre limité des partis et des opinions acceptables, avec sa véritable liberté d'homme indépendant, souverain de lui-même, maître de sa famille et de ses affaires,

membre actif et productif de sa communauté acquérant influence et autorité à mesure de ses qualités personnelles et de ses accomplissements. La liberté authentique est en effet responsabilité, elle est « volonté de répondre de soi »<sup>79</sup>. Elle est aussi pathos de la distance, désir d'établir et de « maintenir les distances qui nous séparent » par la naissance et par l'effort, voire même de les accroître<sup>80</sup>. Être libre, c'est être fort, « c'est être indifférent aux chagrins, aux duretés, aux privations, à la vie même »<sup>81</sup>. La liberté n'est donc qu'un autre mot pour désigner la puissance d'être, la force de volonté et la hiérarchie des instincts; « liberté signifie que les instincts virils, les instincts joyeux de guerre et de victoire, prédominent sur tous les autres instincts, par exemple sur ceux du "bonheur" ». C'est pourquoi le philosophe peut aller jusqu'à définir la volonté de puissance comme un « instinct de liberté »<sup>82</sup>. En définitive, écrit Nietzsche d'une plume acerbe, « l'homme devenu libre, combien plus encore l'esprit devenu libre, foule aux pieds cette sorte de bien-être méprisable dont rêvent les épiciers, les chrétiens, les vaches, les femmes, les Anglais et autres démocrates »<sup>83</sup>. Le libéralisme prétend donc, en abattant les obstacles à la volonté individuelle, accroître et développer la liberté. Rien n'est plus faux, du point de vue de Nietzsche, car la liberté, « chez les individus comme chez les peuples », se mesure « à la résistance qu'il faut surmonter, à la peine qu'il en coûte pour arriver en *haut* ». C'est pourquoi

« les institutions libérales cessent d'être libérales aussitôt qu'elles sont acquises: il n'y a, dans la suite, rien de plus foncièrement nuisible à la liberté que les institutions libérales ». Elles persuadent l'homme du fait que sa valeur, sa dignité et sa liberté lui sont acquises en vertu de ses droits d'homme et de citoyen, et qu'il ne lui sera point nécessaire de lutter pour les conquérir et les

---

<sup>79</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

<sup>80</sup> PBM, § 257. Cf. aussi CId, « Divagations d'un inactuel », § 37, où Nietzsche définit le pathos de la distance comme « la volonté d'être soi-même ».

<sup>81</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

<sup>82</sup> GM, II, § 17 et § 18, où Nietzsche mentionne à nouveau « cet instinct de liberté (ou, comme je dirais dans mon langage, de la volonté de puissance ».

<sup>83</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

conserver. Pire encore: elles incitent à confondre liberté et licence<sup>84</sup>, enseignent à respecter dans l'égalité une fausse mesure de la justice<sup>85</sup>, et réduisent à peau de chagrin la passion de la distance dont naissent les grandes ambitions et les grands accomplissements<sup>99</sup>. Par conséquent, les valeurs et institutions libérales nées du mouvement démocratique « minent sourdement la volonté de puissance, elles sont le nivellement de la montagne et de la vallée érigée en morale, elles rendent petit, lâche et avide de plaisirs, – le triomphe des bêtes de troupeau les accompagne à chaque fois. Libéralisme: autrement dit *abêtissement par troupeaux...* »<sup>86</sup>.

Selon Nietzsche, si le libéralisme ne remplit pas ses promesses, c'est donc parce que l'accroissement réel de la liberté repose sur le développement des instincts antilibéraux de guerre, de conquête, sur la volonté d'être soi et de dominer. Ces instincts sont pourtant brimés par les institutions libérales, qui ne peuvent s'établir durablement que là où règne la douceur des mœurs et la passion de l'égalité, le désir de paix perpétuelle et le « doux commerce ». Et pourtant, par un apparent paradoxe dont l'histoire a le secret, l'établissement des institutions libérales nécessite généralement qu'une guerre soit menée en leur nom. C'est pourquoi « les mêmes institutions, tant qu'il faut combattre pour elles, ont de tout autres conséquences; elles favorisent alors, d'une façon puissante, le développement de la liberté. En y regardant de plus près on voit que c'est la guerre qui produit ces effets, la guerre pour les instincts libéraux, qui, en tant que guerre, laisse subsister les instincts *anti-libéraux* »<sup>87</sup>. Et la guerre, ajoute-t-il, « élève à la liberté, car « l'homme libre est guerrier » - il se développe dans l'adversité, dans le triomphe sur les obstacles et les résistances qu'il rencontre. Jouant l'une contre l'autre les conceptions aristocratique et démocratique de la liberté, Nietzsche exalte la première tout en disqualifiant la seconde comme une idée délétère, à la fois cause et symptôme de décadence.

---

<sup>84</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 41; GS, § 290.

<sup>85</sup> CId, « Incursions d'un inactuel », § 48. <sup>99</sup> PBM, § 257

<sup>86</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

<sup>87</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 38.

Aujourd'hui, écrit Nietzsche, « la prétention à l'indépendance, au développement libre, au *laisser-aller* est soulevée avec le plus de chaleur, précisément par ceux pour qui aucune bride ne serait assez *sévère* — cela est vrai *in politicis*, cela est vrai en art. Mais cela est un symptôme de *décadence*: notre idée moderne de la « liberté » est une preuve de plus de la dégénérescence des instincts »<sup>88</sup>.

«Le type le plus élevé de l'homme libre doit être cherché là, où constamment la plus forte résistance doit être vaincue: à cinq pas de la tyrannie, au seuil même du danger de la servitude. Cela est vrai psychologiquement si l'on entend par « tyrannie » des instincts terribles et impitoyables qui provoquent contre eux le maximum d'autorité et de discipline — le plus beau type en est Jules César; — cela est vrai aussi politiquement, il n'y a qu'à parcourir l'histoire. Les peuples qui ont eu quelque valeur, qui ont *gagné* quelque valeur, ne l'ont jamais gagnée avec des institutions libérales: le *grand péril* fit d'eux quelque chose qui mérite le respect, ce péril qui seul nous apprend à connaître nos ressources, nos vertus, nos moyens de défense, notre *esprit*, — qui nous contraint à être fort... *Premier* principe: il faut avoir besoin d'être fort: autrement on ne le devient jamais. — Ces grandes écoles, véritables serres chaudes pour les hommes forts, pour la plus forte espèce d'hommes qu'il y ait jamais eue, les sociétés aristocratiques à la façon de Rome et de Venise, comprirent la liberté exactement dans le sens où j'entends ce mot: comme quelque chose qu'à la fois on a et on n'a *pas*, que l'on *veut*, que l'on *conquiert*...»<sup>89</sup>.

En abattant les privilèges de l'ancienne noblesse et en consacrant l'égalité de tous, le libéralisme rend inévitable le triomphe de la

---

<sup>88</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 41. Cf. GS, § 290, où Nietzsche affirme que « ce sont les caractères faibles, incapables de se dominer, qui haïssent la sujétion du style: ils sentent que si cette maudite contrainte leur était imposée, ils deviendraient nécessairement vulgaires sous sa domination: - ils deviennent esclaves dès qu'ils servent, ils détestent servir. De tels esprits – ce peuvent être des esprits de premier plan – tendent toujours à façonner et interpréter eux-mêmes et leur entourage comme libre nature – sauvage, arbitraire, fantastique, désordonnée, surprenante: et en cela ils font bien parce que c'est la seule manière qu'ils aient de se faire du bien à eux-mêmes! ».

<sup>89</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 38. <sup>104</sup> HTH, I, § 480.

bourgeoisie capitaliste, et la destruction du terrain inégalitaire sur lequel peut fleurir et se maintenir une caste aristocratique. Or, selon Nietzsche, seule une telle « race supérieure », aux attitudes et aux formes nobles, est en mesure de justifier et de légitimer l'infériorité et l'exploitation des masses par le spectacle de sa superbe et de ses hauts faits. En substituant au règne de la naissance, de la valeur et de l'honneur celui de l'argent, de la chance et du hasard, le libéralisme a supprimé l'unique légitimation de l'inégalité des conditions, et inauguré l'ère des revendications égalitaires et socialistes. Sans la forme noble et les vertus aristocratiques qui fondent sa valeur éminente, la classe supérieure n'est plus en mesure de justifier ses privilèges sociaux et ses avantages matériels. De sorte que « si l'on réussit, il est vrai, à faire de cet esprit d'action en masse », de la dépersonnalisation laborieuse typique des couches inférieures de la société, « l'esprit des classes élevées de la société, les bataillons socialistes seront absolument en droit de chercher à faire matériellement passer le niveau entre eux et ces classes, puisque moralement, dans la tête et dans le cœur, ils se croient déjà mutuellement au même niveau »<sup>104</sup>.

*«Du manque de forme noble.* — Les soldats et les commandants entretiennent toujours des rapports mutuels bien plus élevés que les ouvriers et les employeurs. Pour l'heure du moins, toute culture d'origine militaire se situe encore largement au-dessus de toute soi-disant culture industrielle: cette dernière est, sous sa forme actuelle, le mode d'existence le plus vulgaire qui ait jamais existé. C'est la simple loi du besoin qui s'y exerce: on veut vivre et l'on doit se vendre, mais on méprise celui qui tire profit de ce besoin et s'achète l'ouvrier. Il est étrange que l'on ressente la soumission à des personnes puissantes, effrayantes, voire terrifiantes, à des tyrans et à des chefs militaires comme infiniment moins pénible que cette soumission à des inconnus dénués d'intérêt comme le sont tous les magnats de l'industrie: l'ouvrier ne voit d'ordinaire dans l'employeur qu'un chien astucieux, qu'un vampire qui spéculé sur toute misère, dont le nom, la tournure, les mœurs et la réputation lui sont totalement indifférents. Il est vraisemblable que les industriels et les gros négociants étaient jusqu'à présent trop dépourvus de toutes les formes et de toutes les marques distinctives de la race supérieure, qui seules rendent les personnes intéressantes; peut-être, s'ils avaient dans le regard et dans l'attitude la noblesse de l'aristocratie de naissance, n'y aurait-il pas de socialisme des masses. Car celles-ci sont au fond prêtes à toute

espèce d'esclavage, à condition que le supérieur qui les commande légitime constamment sa supériorité, le fait qu'il est né pour commander — au moyen de la forme noble! L'homme le plus commun sent que la noblesse ne s'improvise pas et qu'il doit honorer en elle le fruit produit par de longues périodes, — mais l'absence de forme supérieure et la vulgarité tristement célèbre des industriels aux mains rouges et grasses le conduisent à penser que seuls le hasard et la chance ont ici élevé l'un au-dessus de l'autre: tant mieux, conclut-il par devers lui, faisons-nous aussi l'essai du hasard et de la chance! Jetons donc les dés! — et c'est le début du socialisme»<sup>90</sup>.

Du point de vue de ses principes comme de ses conséquences, le libéralisme est donc le ferment du socialisme, qu'il contient en germe et qu'il porte « comme la nuée porte l'orage ». C'est pourquoi la critique nietzschéenne du socialisme est solidaire de son attaque en règle contre le libéralisme. Nietzsche emploie en effet une stratégie argumentative similaire, visant à disqualifier le socialisme en pointant du doigt son potentiel tyrannique, et son incapacité prévisible à instaurer une société d'égalité et de liberté. Nietzsche entend également montrer que la quête d'une égalité absolue sacrifie sur l'autel de la passion révolutionnaire les améliorations mesurées pouvant être apportées à la condition ouvrière par un gouvernement sage. Nietzsche va cependant plus loin, et oppose au socialisme une objection philosophique plus profonde. Devant la prétention du libéralisme démocratique à développer la liberté, Nietzsche avait défendu une conception aristocratique de la liberté comme puissance, privilège et responsabilité. Face au socialisme et à sa volonté d'édifier une société des égaux, Nietzsche redouble de fermeté et durcit son discours. Comparant la « doctrine de l'égalité » à un poison vénéneux et à une parodie de justice, Nietzsche lui oppose le principe aristocratique de l'égalité géométrique, et donc d'une justice inégalitaire: « Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité — tel devrait être le vrai langage de toute justice; et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne jamais égaliser des inégalités »<sup>91</sup>. Non content de dénoncer l'égalité comme une fiction

---

<sup>90</sup> GS, § 40.

<sup>91</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 48. <sup>107</sup> APZ, II, Des tarentules <sup>108</sup> HTH, I, § 446.

perverse, à la fois mensongère et injuste, Nietzsche affirme que le désir d'égalité, passion fondamentale de l'homme démocratique, n'est qu'une volonté de nivellement, et l'expression faussement vertueuse du ressentiment des hommes et des classes inférieures. « Volonté d'égalité », tel devra être désormais le nom de la vertu », écrit Nietzsche dans son *Zarathoustra*. « Vous, prédicateurs de l'égalité, la folie tyrannique de l'impuissance réclame à cor et à cri chez vous l'égalité: vos plus secrètes convoitises de tyrannie s'emmitouflent donc de paroles de vertu ». Le philosophe, par la bouche du prophète, réaffirme donc le principe de la justice aristocratique: « C'est ainsi que la justice me parle à moi: "les hommes ne sont pas égaux", et il ne faut pas non plus qu'ils le deviennent: ils doivent toujours mettre plus d'inégalité entre eux »<sup>107</sup>. Aux yeux de Nietzsche, l'égalité des droits et des devoirs n'a de sens qu'à un niveau de puissance équilibré, c'est-à-dire au sein d'une même caste ou classe sociale, ou plus largement entre des individus de même *rang*, dans tous les sens du terme et jusqu'au plus spirituel. Selon lui, l'égalitarisme socialiste est aveugle aux différentiels de puissance et aux véritables hiérarchies séparant les hommes et les nations. Or c'est le degré de puissance, et non une fantomatique « dignité », qui conditionne les droits et les devoirs incombant à chacun. La réponse à la question « qui peut exiger? » détermine « qui a le droit de » ou le « droit à » quoi que ce soit<sup>108</sup>. Dans le cas contraire, l'égalité n'est qu'une fiction, une injustice ou une impertinence.

Nietzsche comprend le socialisme comme l'idéal politique posant l'égalité de tous comme un principe fondamental de la vie collective, un principe moral et juridique qui est aussi un principe ontologique<sup>92</sup>. Pour les socialistes, les hommes ne sont pas seulement égaux en droits, mais sont radicalement, ontologiquement égaux. Ils ont tous une même valeur, et la politique ne doit pas simplement garantir leur égalité juridique, mais leur égalité réelle. Considéré sous cet angle, le socialisme n'est qu'une excroissance plus radicale et plus consistante de l'idéal démocratique, dépassant les limitations formelles du libéralisme bourgeois pour mieux actualiser ses principes. La devise révolutionnaire française illustre parfaitement la continuité du libéralisme et du socialisme. C'est en effet au nom

---

<sup>92</sup> FP début 1888, 15 [30].

de la liberté, de l'égalité et de la fraternité que les socialistes opposent au libéralisme la nécessité de l'émancipation du prolétariat et de l'abolition de la société de classes. La critique socialiste du libéralisme politique et économique, qui dénonce le caractère purement « formel » de sa mise en œuvre des principes démocratiques, révèle ainsi la parenté intime de ces deux systèmes axiologiques et politiques. Aux yeux des socialistes, l'égalité des droits libérale est insuffisante, et n'a de sens que dans le cadre d'une réorganisation du système productif et redistributif visant à instaurer une égalité économique réelle. De même, la liberté libérale n'est créditée d'aucune valeur, et dénoncée comme simple liberté pour le bourgeois d'exploiter les prolétaires. Séparée de la demande d'égalité sociale, qui en conditionne l'exercice effectif, elle n'est pas porteuse d'émancipation. Enfin, la démocratie libérale ne serait qu'une parodie de démocratie, consacrant la domination de la bourgeoisie par les moyens du système représentatif. Face aux défaillances démocratiques du libéralisme politique et économique, le socialiste en appelle à une réalisation effective du projet démocratique. Si l'on accepte la description et la généalogie nietzschéenne des valeurs démocratiques, alors il apparaît en toute clarté que le socialisme n'offre pas une critique fondamentale du libéralisme, c'est-à-dire une critique des valeurs libérales, mais une dénonciation du caractère purement formel de la réalisation libérale du projet d'autonomie, caractérisé par la souveraineté des individus égaux et la logique des droits individuels, et dont la démocratie forme l'horizon politique indépassable.

Aux yeux de Nietzsche, le socialisme n'est donc que la pointe la plus avancée du mouvement démocratique. En réalité, libéralisme et socialisme ne sont que les deux faces d'une même pièce, en l'espèce de l'individualisme égalitaire de la modernité démocratique. En effet, la société sans classe et sans Etat du communisme réalisé, la société souhaitée par Marx et ses épigones, est par excellence la société de la « libre association des individus », dont l'égalité est pure de toute attache traditionnelle et hiérarchique. C'est la société du « développement intégral de l'individu », où « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». La lutte socialiste contre l'aliénation, telle qu'elle est définie par Marx, n'inclut pas uniquement l'abolition des classes sociales, mais aussi la fin de la division du travail – « il n'y aura

plus de peintres, mais des hommes qui peindront » – et la disparition de l'Etat suite à la suppression des contraintes économiques entravant le libre développement de l'individu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le lien établi par Nietzsche entre le socialisme et l'anarchisme, du point de vue des idées et des valeurs comme des instincts et de la pratique politique<sup>93</sup>. En particulier, le philosophe fait remarquer que le socialisme annonce la fin de l'Etat comme condition de l'épanouissement d'une humanité libérée de ses chaînes<sup>94</sup>. Cette étonnante remarque n'est pourtant pas gratuite, car la théorie socialiste classique postule en effet qu'une fois dépassées les contradictions du capitalisme, l'Etat disparaîtrait pour laisser place à « l'administration des choses » dans le cadre de l'autoorganisation des travailleurs libres<sup>95</sup>. Alliant la disparition de l'Etat

---

<sup>93</sup> A, § 184; AC, § 57.

<sup>94</sup> HTH, I, § 472; FP fin 1880, 6 [377].

<sup>95</sup> L'idée d'une disparition du politique, à tout le moins sous sa forme étatique, est prégnante dans la théorie socialiste jusqu'au tournant social-démocrate. Cf. Karl Marx, Manifeste du Parti Communiste. Marx y défend la thèse d'une disparition du politique comme tel: « Les antagonismes de classe une fois disparus [...] alors le pouvoir public perd son caractère politique ». Il ne s'agit pas là d'un hapax dans les formulations théoriques du socialisme au XIX<sup>ème</sup> siècle. Friedrich Engels, par exemple, fera plus tard écho à cette mystérieuse formule marxienne. Cf. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, III, chapitre 2: « Le gouvernement des personnes (die Regierung über Personen) fait place à l'administration des choses (die Verwaltung von Sachen) et à la direction des opérations de production ». Par cette formulation positive, Engels éclaire la nature d'un pouvoir public non politique, qui subsisterait comme pure administration économique de l'infrastructure productive. D'après Engels, l'idéal d'une absorption complète du politique par l'économie et d'une abolition socialiste de l'Etat représente la consommation ultime des principes du saint-simonisme. Cf. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, III, chap. 1: « En 1816, [Saint-Simon] proclame la politique science de la production et il prédit la résorption entière de la politique dans l'économie. Si l'idée que la situation économique est la base des institutions politiques n'apparaît ici qu'en germe, le passage du gouvernement politique à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc l'abolition de l'Etat dont on a fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncée ici ». On peut néanmoins se montrer sceptique quant

et du politique à l'émancipation de l'individu, l'image du « grand soir » de la révolution sociale dépeinte par les écrits socialistes est celle d'une société des individus libres et égaux, libérés de toute hétéronomie, qui ne va pas sans rappeler l'idéal libéral d'une société des individus s'autoorganisant spontanément selon la logique du contrat. Elle révèle la parenté intime du libéralisme et du socialisme, et de leur idéal démocratique du « troupeau autonome »<sup>113</sup>.

Au-delà de leurs différences, libéralisme et socialisme reposent sur les mêmes valeurs, les mêmes principes fondamentaux, les mêmes « idées modernes » de liberté, d'égalité, de dignité du travail et de progrès. En définitive, du point de vue de Nietzsche, le socialisme n'est rien d'autre que la radicalisation de l'individualisme libéral, lui-même héritier de la sacralisation chrétienne de la personne humaine<sup>114</sup>. Nietzsche partage cette intuition de l'unité profonde du socialisme et du libéralisme avec Dostoïevski, pour qui les « nihilistes » russes de la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle sont les héritiers radicalisés et impatientes de la génération libérale des années 1840<sup>96</sup>. Cette similarité se double d'une ressemblance rhétorique. Certes, là où Dostoïevski, emporté par son imagination théologique, dépeint le socialisme sous les traits d'une menace démoniaque, Nietzsche se contente d'y voir l'effet d'un délire morbide, tributaire d'une corruption du sentiment moral et d'une dérive de l'imagination politique. Néanmoins, dans les deux cas, le socialisme apparaît comme un idéal fantastique et menaçant, une sorte d'« idée chrétienne devenue folle », selon le mot de Chesterton, à la fois illusoire et dangereuse.

---

au contenu réel, s'il doit être non-politique, de cette « pure administration ». Sur ce difficile point de doctrine, on consultera avec profit E. BALIBAR, *Cinq Etudes du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, pp. 86 et s.<sup>113</sup> PBM, § 202.<sup>114</sup> L'idée d'un fondement individualiste commun au libéralisme et au socialisme est prégnante dans la critique communautarienne du libéralisme, notamment chez MacIntyre. Cf. V. DESCOMBES, « Alasdair MacIntyre en France », in *Revue internationale de philosophie*, 2013/2 n°264, pp. 135-156.

<sup>96</sup> Cette idée hante *Les Démon*s, œuvre lue et annotée par Nietzsche.

<sup>116</sup> PBM, § 202.

Que le socialisme ne soit qu'un rêve, voilà dont semble témoigner son désir anarchiste d'émancipation, résumé par la formule « ni Dieu ni maître », et l'aspect à la fois idyllique et éthéré de la « société libre » que dépeignent ses thuriféraires. Aux yeux de Nietzsche, le caractère chimérique de l'espérance socialiste n'est que le reflet du nihilisme profond qui anime l'ensemble du mouvement démocratique, en tant que continuation du mouvement chrétien<sup>116</sup>. Le nihilisme des valeurs et des idéaux socialistes, leur caractère hostile à la vie, est selon Nietzsche un héritage du christianisme, dont procède le mouvement démocratique de l'Europe, et dont le socialisme représente la formulation la plus radicale. Le démocratisme, fruit du christianisme, est comme lui fondé sur un principe d'irréalité, sur une hostilité profonde aux conditions et aux nécessités même de la vie. C'est précisément parce qu'il est fondé sur ce nihilisme des valeurs que le rêve démocratique et socialiste est toujours en passe de tourner au cauchemar; c'est parce qu'il consiste, comme le christianisme, en une négation de la réalité, que l'idéalisme socialiste est si dangereux. Le chrétien sait que la cité terrestre n'est pas la cité de Dieu. Le socialiste, lui, est un chrétien impatient, désireux d'établir sur la terre le royaume de Dieu et des pauvres en esprit, et son empressement aura tôt fait de se muer en révolution et en crime<sup>97</sup>. Au sujet du progrès de la démocratie, Nietzsche écrit:

«Que son allure soit cependant trop lente et trop endormie pour les impatients, pour les malades, pour les monomanes de cet instinct, c'est ce que prouvent les hurlements toujours plus furieux, les grincements de dents toujours moins dissimulés des anarchistes, ces chiens qui rôdent aujourd'hui à travers les rues de la culture européenne, en opposition, semble-t-il, avec les démocrates pacifiques et laborieux, les idéologues révolutionnaires, plus encore avec les philosophes maladroitement, les enthousiastes de fraternité qui s'intitulent socialistes et qui veulent la « société libre », mais en réalité tous unis dans une hostilité foncière et instinctive contre toute forme de société autre que le troupeau *autonome* (qui va jusqu'à refuser les idées de « maître » et de « serviteur » — « *ni Dieu ni maître* », dit une formule socialiste —); unis dans une résistance acharnée contre toute prétention individuelle, contre tout droit particulier, contre

---

<sup>97</sup> CID, « Divagations d'un inactuel », § 34. <sup>118</sup> PBM, § 202.

tout privilège (c'est-à-dire, en dernier lieu, contre tous les droits: car, lorsque tous sont égaux, personne n'a plus besoin de « droits » —); unis dans la méfiance envers la justice répressive (comme si elle était une violence contre des faibles, une injustice à l'égard d'un être qui n'est que la conséquence *nécessaire* d'une société du passé); tout aussi unis dans la religion de la pitié, de la sympathie envers tout ce qui sent, qui vit et qui souffre (en bas jusqu'à l'animal, en haut jusqu'à « Dieu » — l'excès de « pitié pour Dieu » appartient à une époque démocratique —); tous unis encore dans le cri d'impatience de l'altruisme, dans une haine mortelle contre toute souffrance, dans une incapacité presque féminine de rester spectateurs lorsque l'on souffre, et aussi dans l'incapacité de *faire* souffrir; unis dans l'obscurcissement et l'amollissement involontaires qui semblent menacer l'Europe d'un nouveau bouddhisme; unis dans la foi en la morale d'une pitié *universelle*, comme si cette morale était la morale en soi, le sommet, le sommet que l'homme a réellement *atteint*, le seul espoir de l'avenir, la consolation du présent, la grande rémission de toutes les fautes des temps passés; — tous unis dans la croyance à la solidarité *rédemptrice*, dans la croyance au troupeau, donc à “soi”...»<sup>118</sup>.

Le socialisme, en tant que pointe la plus avancée du mouvement démocratique, est donc « la continuation du mouvement chrétien »<sup>98</sup>. Il est le fruit de siècles d'incorporation des valeurs chrétiennes<sup>99</sup>. Héritier du christianisme, le socialisme partage avec lui la même haine de la réalité et de la société, le même déni des hiérarchies et des distinctions naturelles ou sociales, le même refus des souffrances et des joies inhérentes à la nature, la même pitié universelle<sup>100</sup>, le même instinct de vengeance et de ressentiment contre tout ce qui est riche, comblé, privilégié et de haute naissance<sup>101</sup>, la même croyance rousseauiste en la bonté de l'homme naturel<sup>102</sup>, le même goût efféminé pour la paix et le « bonheur » grégaire<sup>103</sup>,

---

<sup>98</sup> PBM, § 202.

<sup>99</sup> FP hiver 1887-1888, 11 [148].

<sup>100</sup> PBM, § 21.

<sup>101</sup> AC, § 57; FP début 1888, 14 [29] et [30].

<sup>102</sup> FP été 1884, 26 [360].

<sup>103</sup> HTH, I, § 235; A, § 132.

le même espoir en la consolation d'un jugement dernier<sup>104</sup>. En somme, le socialisme apparaît à Nietzsche comme la forme la plus pure du démocratisme, et par conséquent la formule la plus excessive et dangereuse de la « morale des esclaves »<sup>105</sup>. Forme radicalisée et « immanentisée » de l'axiologie chrétienne, le socialisme est en effet, plus que toute autre doctrine, l'expression paroxystique du misarchisme et de la morale de la pitié, de cette haine de la hiérarchie et de cette pitié universelle qui ne sont pour Nietzsche qu'un déni efféminé de la réalité de la nature et de la vie, indissociable de la prédation, de l'exploitation et de la guerre, et qui ne peuvent être pensées adéquatement que dans le cadre d'une véritable ontologie de la violence<sup>106</sup>. Ennemi de la réalité, le socialisme est donc un idéalisme; il n'est qu'illusions, rêveries et par conséquent séduction<sup>107</sup>. Comme le christianisme, le socialisme ne traite d'aucune réalité, mais « satisfait aux plus sublimes désirs du troupeau et flatte ces désirs »<sup>108</sup>. Les doctrinaires du socialisme, à l'exemple des prédicateurs chrétiens, sont donc des preneurs de rats, des joueurs de fifre, des charmeurs de serpents s'entendant à merveille à faire venir à eux les « fourmis » travailleuses de la société moderne afin d'en faire les esclaves ravis de l'Etat ou du Parti comme autrefois de l'Eglise<sup>109</sup>. Ce qui fait du socialisme, avant-garde du mouvement démocratique, la plus séduisante sirène de l'Europe moderne<sup>110111</sup>. Héritier du christianisme, de ses valeurs antinaturelles et de son idéalisme, le socialisme est aussi l'expression du même ressentiment, du même substrat psychologique délétère propre aux hommes et aux classes décadentes, mêlant le sentiment d'infériorité à la volonté de vengeance et au désir d'une compensation réelle ou le plus souvent

---

<sup>104</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 34. Cf. aussi FP hiver 1887-1888, 11 [226].

<sup>105</sup> PBM, § 259.

<sup>106</sup> PBM, § 259; FP été 1885, 37 [11].

<sup>107</sup> A, § 206.

<sup>108</sup> PBM, § 202.

<sup>109</sup> HTH, I, § 473 et 480; GS, § 40.

<sup>110</sup> PBM, § 256; CW, § 4 et 5. <sup>132</sup> GS, § 24.

<sup>111</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 34.

imaginaire. Parce qu'il est le continuateur de la « révolte des esclaves » judéo-chrétienne, de sa vindicte spirituelle et de son renversement des valeurs aristocratiques, et qu'il prospère sur le même terreau d'infériorité et de ressentiment, le socialisme attire à lui les « faibles mécontents »<sup>132</sup>. En vérité, affirme Nietzsche, l'aspiration socialiste et démocratique à la justice dissimule mal la volonté de vengeance et la convoitise qui l'anime<sup>133</sup>. Tout comme le christianisme, le mouvement socialiste est donc de nature à séduire les médiocres, les sots, les esprits superficiels et les jaloux<sup>112</sup>. Son adaptation aux goûts et aux besoins des couches décadentes de la société explique la dangerosité de cet « herpès du cœur », qui lui vient de sa capacité à se répandre comme une véritable peste<sup>135</sup>.

«Lorsque l'anarchiste, comme porte-parole des couches sociales en *décadence*, réclame, dans une belle indignation, le « droit », la « justice », « les droits égaux », il se trouve sous la pression de sa propre inculture qui ne sait pas comprendre pourquoi au fond il souffre, — *en quoi* il est pauvre en vie... Il y a en lui un instinct de causalité qui le pousse à raisonner: il faut que ce soit la faute à quelqu'un s'il se trouve mal à l'aise... Cette « belle indignation » lui fait déjà du bien par elle-même, c'est un vrai plaisir pour un pauvre diable de pouvoir injurier — il y trouve une petite ivresse de puissance. Déjà la plainte, rien que le fait de se plaindre peut donner à la vie un attrait qui la fait supporter: dans toute plainte il y a une dose raffinée de *vengeance*, on reproche son malaise, dans certains cas même sa bassesse, comme une injustice, comme un privilège *inique*, à ceux qui se trouvent dans d'autres conditions. « Puisque je suis une *canaille* tu devrais en être une aussi »: c'est avec cette logique qu'on fait les révolutions. Les doléances ne valent jamais rien: elles proviennent toujours de la faiblesse. Que l'on attribue son malaise aux autres ou à *soi-même* — aux autres le socialiste, à soi-même le chrétien — il n'y a là proprement aucune différence. Dans les deux cas quelqu'un doit être *coupable* et c'est là ce qu'il y a d'indigne, celui qui souffre prescrit contre sa souffrance le miel de la vengeance. Les objets de ce besoin de vengeance naissent, comme des besoins de *plaisir*, par des causes occasionnelles: celui qui souffre trouve partout des raisons pour rafraîchir sa haine mesquine, — s'il est chrétien, je le répète, il les trouve en *lui-même*... Le chrétien et l'anarchiste — tous deux sont des *décadents*. — Quand le chrétien condamne, diffame et noircit le *monde*, il le fait par le même instinct qui pousse l'ouvrier socialiste

<sup>112</sup> FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11], pp. 319-320. <sup>135</sup> OSM, § 304.

à condamner, à diffamer et à noircir la *Société* le « Jugement dernier » reste la plus douce consolation de la vengeance, — c'est la révolution telle que l'attend le travailleur socialiste, mais conçue dans des temps quelque peu plus éloignés... L'« au-delà » lui-même — à quoi servirait cet au-delà, si ce n'est à salir l'« en-deçà » de cette terre?...»<sup>113</sup>.

C'est parce qu'il est une école du ressentiment et de la convoitise, une culture de l'envie et de l'avidité<sup>137</sup>, vices à la domination desquels il prétend pourtant mettre un terme<sup>114</sup>, que le socialisme dénonce l'ensemble des hiérarchies humaines et en appelle à l'abolition des structures inégalitaires de la société et de l'économie, rendues coupables de l'exploitation et du malheur de l'homme. Le ressentiment socialiste trouve ainsi son exutoire dans « la Société »<sup>115</sup>, à laquelle il fait porter la responsabilité de la souffrance et du malheur humain. La civilisation hiérarchique et inégalitaire serait en effet une violation de l'innocence et de la bonté de l'homme naturel, dont l'invention de la propriété aurait perturbé l'existence paisible et l'égalité spontanée. Nietzsche s'inscrit en faux comme cet idyllisme révolutionnaire, en insistant sur le fait que la souffrance, l'inégalité, la prédation et la propriété ne sont pas le produit artificiel d'une civilisation imposée au « bon sauvage » de l'humanité originelle, mais la condition naturelle de l'animal humain. C'est pourquoi Nietzsche moque le désir rousseauiste du retour à la nature, et l'imputation socialiste du malheur ouvrier à la société<sup>116</sup>. Contre l'appel révolutionnaire à une nature idyllique et factice, Nietzsche défend au contraire la nécessité de prendre en compte et de respecter le « texte » de l'homme naturel<sup>141</sup>. L'élévation de l'humanité ne peut être résulter que d'un renforcement et d'une organisation optimale des pulsions naturelles de l'homme, et non de leur négation ascétique ou politique. L'œuvre de la civilisation doit être guidée par une fidélité au « sens de la terre » et aux valeurs aptes à renforcer et à styliser la nature grossière et brutale de l'homme par la

---

<sup>113</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 34. <sup>137</sup> HTH, I, § 451 et 480.

<sup>114</sup> FP hiver 1887-1888, 11 [341].

<sup>115</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 34.

<sup>116</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 34. <sup>141</sup> PBM, § 230.

grâce d'une nature seconde<sup>117</sup>. C'est pourquoi le véritable retour à la nature ne peut être qu'une remontée vers la nature de l'homme antique et renaissant, vers cette fière animalité dont la maîtrise et la spiritualisation est le principe de toute culture authentique. L'abolition de l'exploitation, de la souffrance ou de l'inégalité n'a donc aucun sens, du point de vue de Nietzsche. Une société durable et une culture saine ne peuvent être bâties sur la négation de la nature humaine, l'ignorance de l'économie des pulsions et de leurs réquisits. La véritable tâche de l'humanité consiste plutôt en la canalisation des pulsions naturelles de l'homme, et dans le développement d'une culture de la souffrance utile et de la hiérarchie légitime. C'est en tout cas la conviction de Nietzsche, pour qui le socialisme, en raison de son idéalisme et du caractère antinaturel de ses principes et de ses valeurs, représente « somme toute, une chose aigrie et sans avenir »<sup>118</sup>.

«Cependant il y aura toujours trop de possédants pour que le socialisme puisse signifier plus qu'une crise morbide; et ces possédants croient d'une seule âme à cet unique credo qu'« il faut posséder quelque chose pour *être* quelque chose ». Mais c'est là le plus ancien des instincts, et le plus salutaire: j'ajoute qu'il « faut vouloir avoir plus que l'on n'a, afin de devenir plus que l'on n'est ». C'est la doctrine que la vie elle-même prêche au vivant, la doctrine de l'évolution. Avoir, vouloir avoir encore, *croître*, en un mot – c'est la vie même.

La doctrine socialiste dissimule mal la « volonté de nier la vie »; ce sont des déshérités, hommes ou races, qui ont dû inventer pareille théorie. En fait, je souhaiterais qu'il fût démontré par quelques grandes expériences que dans une société socialiste la vie se nie elle-même, tranche ses propres racines. La terre est assez vaste et l'homme a encore assez de ressources pour que je ne me prive pas de souhaiter cette leçon de choses, cette démonstration par l'absurde, dût-elle être conquise et payée au prix d'une énorme dépense de vies humaines»<sup>119</sup>.

Convaincus que le nivellement des inégalités et l'allègement de la souffrance est une exigence de justice sociale, et que la responsabilité de cette tâche incombe à l'Etat et au gouvernement, les socialistes revendiquent

---

<sup>117</sup> GS, § 290.

<sup>118</sup> FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11], pp. 319-320.

<sup>119</sup> FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11].

une litanie de droits fondamentaux devant être reconnus et consacrés par la loi sous forme de droits subjectifs particuliers, défendus par les institutions chargées de l'appliquer, et mise en œuvre par les moyens étatiques: « droit au travail », « droit au bonheur », « droits égaux », exigences d'une « société libre » ne reconnaissant « ni maîtres ni serviteurs »<sup>120</sup>. Selon Nietzsche, le socialisme est donc voué par les principes guidant son action pour la justice sociale et la victoire du prolétariat à renforcer la domination de l'Etat à un degré jamais vu auparavant sur la terre. Voilà la perversité du socialisme: malgré son idéal anarchisant et son discours vertueux, la mise en œuvre de ses principes entraînerait le triomphe d'instincts primitifs et réactionnaires et le déchaînement d'une violence politique catilinaire<sup>121</sup>. Fondé comme toute la philosophie démocratique sur la sacralisation de l'individu, né libre et égal à ses semblables en vertu de sa dignité, le socialisme est nécessairement, en même temps qu'un « moyen d'agitation de l'individualiste »<sup>122</sup>, une illusion collectiviste devant finir par exiger le sacrifice de tous au bonheur du plus grand nombre<sup>123</sup>. Parce qu'il place ses espoirs dans l'action de l'Etat, auquel il se montre prêt à accorder la puissance écrasante nécessaire à la réalisation de ses projets, le socialisme apparaît à Nietzsche comme une menace semblable à celle que représente la démocratie dans la *République* de Platon, à savoir une voie royale vers le despotisme, un chemin de servitude et de tyrannie<sup>124</sup>. C'est pourquoi Nietzsche peut qualifier le socialisme, et avec lui le mouvement démocratique qu'il achève et résume, comme une « tyrannie des médiocres »<sup>125</sup>, tant du point de vue de ses principes et de sa clientèle que de son aboutissement nécessairement despotique.

---

<sup>120</sup> GS, § 377.

<sup>121</sup> HTH, I, § 473; GS, § 5.

<sup>122</sup> FP automne 1887, 10 [82].

<sup>123</sup> A, § 132; GS, § 12.

<sup>124</sup> HTH, I, § 43.

<sup>125</sup> FP été 1885, 37 [11].

«Le socialisme – *tyrannie* extrême des médiocres et des sots, c'est-à-dire des esprits superficiels, des jaloux, de ceux qui sont aux trois quarts des comédiens – est en réalité la conséquence des idées modernes et de leur anarchisme latent; mais dans l'atmosphère tiède du bien-être démocratique, la faculté de conclure, d'*achever*, se relâche. On suit, sans prévoir les suites. Aussi le socialisme est-il, somme toute, une chose aigrie et sans avenir; et rien n'est plus risible que la contradiction entre les visages venimeux et désespérés de nos socialistes, – et de quels lamentables sentiments d'écrasement leur style même ne rend-il pas témoignage! – et la jovialité moutonnaire et anodine de leurs espérances et de leurs rêves. Toutefois il reste possible qu'en divers lieux de l'Europe ils déclenchent de temps à autre des coups de main et des surprises; le siècle prochain connaît de temps à autre de violentes crises intestines, et la Commune de Paris, qui a même en Allemagne ses défenseurs et ses apologistes (...) n'a peut-être été qu'une légère indigestion en comparaison de ce qui viendra»<sup>126</sup>.

Tout comme le christianisme, qui ne pourrait être appliqué en toute rigueur sans entraîner l'effondrement de la société, le seul chrétien étant d'ailleurs « mort sur la croix », le socialisme ne peut triompher sur le long terme et s'installer pour les siècles à venir comme la nouvelle organisation fondamentale de l'humanité dans son ensemble. Plus généralement, Nietzsche pense comme Platon que la démocratie est un régime entropique voué à l'autodestruction. En outre, affirme le philosophe, les valeurs de l'homme démocratique, son goût immodéré pour le confort, la sécurité et le bonheur, le rendent incapable de la discipline, de la dureté et de la violence sans lesquelles une révolution politique et sociale ne pourrait triompher de l'ordre établi, faire table rase de l'ancienne société et établir les fondements d'une nouvelle civilisation. La victoire définitive du socialisme est donc impossible, car contraire à la nature humaine et à la faiblesse de l'humanité démocratique. Il ne s'agit là que du délire fiévreux de révolutionnaires idéalistes, c'est-à-dire d'une race d'hommes abâtardie et velléitaire, incapable de fixer sa volonté sur les siècles et de se faire bâtisseuse d'empires et de civilisations<sup>127</sup>. Néanmoins, le danger que représente le socialisme n'est pas à sous-estimer, que ce soit sous la

---

<sup>126</sup> FP XI, juin-juillet 1885, 37 [11].

<sup>127</sup> GS, § 356.

forme de révoltes ponctuelles ou de perturbations plus graves. Certes, Nietzsche doute sérieusement que le mouvement démocratique puisse jamais pousser son triomphe jusqu'à l'édification d'une société socialiste à la fois durable et fidèle à ses principes. Mais le danger demeure, et est dépeint par le philosophe sans aucune ambiguïté: « si l'Europe tombe aux *mains de la populace*, alors c'en est fini de la culture européenne! »<sup>128</sup>. Avertissement qui vaut pour le démocratisme en tant que tel, et doublement pour le socialisme, que Nietzsche considère comme une conception irréaliste de l'organisation matérielle de la civilisation, et un danger mortel pour la haute culture, jusqu'au sens le plus littéral et concret d'une destruction des œuvres d'art héritées des siècles passés. Comme Flaubert, Nietzsche avait en effet été pris de panique à l'annonce de l'incendie du Louvre et du Palais des Tuileries au cours de l'épisode de la Commune de Paris en 1871, à la suite de la guerre franco-prussienne. Le souvenir de cet événement a marqué sa mémoire au fer rouge, et a sans doute nourri sa crainte continuellement répétée d'une décadence irrémédiable de la culture européenne, presque toujours associée au progrès des valeurs démocratiques et à l'horizon du socialisme.

La critique nietzschéenne du socialisme illumine sa condamnation des valeurs démocratiques, qu'elle condense et résume en portant à leur plus haute intensité ses éléments constitutifs. Comme toujours, la dimension axiologique du diagnostic posé par Nietzsche est absolument dominante. Néanmoins, il apparaît clairement que cette dénonciation des valeurs démocratiques et de leur incorporation progressive est indissociable d'une critique de leur traduction politique, sous la forme de systèmes idéologiques, juridiques et institutionnels. Le socialisme, en dernière analyse, vaut en tant que contre-exemple, en tant qu'enseignement paradoxal des dangers de l'idée démocratique de l'État, et de la menace que représente tout accroissement excessif du pouvoir de l'État en règle générale. « Le socialisme peut servir à enseigner de façon brutale et frappante le danger de toutes les accumulations de puissance dans l'État, et en ce sens insinuer une méfiance contre l'État même. Quand sa rude voix se mêlera au cri de guerre: “*Le plus d'État possible*”, ce cri en deviendra d'abord plus

---

<sup>128</sup> FP X, printemps 1884, 25 [112].

broyant que jamais: mais bientôt éclatera avec non moins de force le cri opposé: “*Le moins d’État possible.*” »<sup>129</sup>. Parmi les éléments déterminants de la critique politique qu’adresse Nietzsche à la démocratie moderne, il faut ainsi accorder une place prééminente à la dénonciation et à la condamnation de l’État moderne et de l’immense gaspillage de ressources et d’énergie employé au service de l’idéal démocratique. La dénonciation par Nietzsche de l’État comme « le plus froid des monstres froids »<sup>130</sup>, limitée à cette unique expression poétique et répétée *ad nauseam*, est souvent versée au dossier comme une pièce démontrant le caractère apolitique ou antipolitique de la pensée du philosophe. L’examen systématique des textes et des fragments posthumes traitant de la question de l’État, et leur réinscription dans le cadre général de la critique nietzschéenne de la démocratie et du socialisme, permet cependant de dissiper cette idée, qui joue au sein de l’interprétation prodémocratique ou anarchisante de Nietzsche le rôle d’un véritable mythe herméneutique. En vérité, la critique nietzschéenne de l’État relève certes d’une méfiance générale quant à l’influence négative du politique sur la culture, que ce soit sous la forme de son instrumentalisation ou de son étouffement, mais elle se concentre particulièrement sur l’État démocratique, caractérisé par l’extension de son champ d’action à toutes les sphères de la vie sociale.

#### 4. *La critique de l’État démocratique*

Il faut ici être particulièrement précis. Les institutions représentatives sont présentes à toutes les époques et dans de nombreuses sociétés. Nietzsche n’y fait pas d’objection en soi. Les républiques aristocratiques à la manière de Rome et de Venise, dont Nietzsche fait l’éloge, possédaient des institutions délibératives. Cependant, ces anciens corps législatifs étaient constitués par des représentants de l’élite sociale et économique, destinés par leur naissance et leur éducation aux plus hautes

---

<sup>129</sup> HTH, I, § 473.

<sup>130</sup> APZ, « De la nouvelle idole ».

tâches du gouvernement de la cité. Ce que Nietzsche dénonce dans le parlementarisme, ce n'est donc pas l'existence d'institutions de représentation et de délibération politique, et leur encadrement par un régime constitutionnel garantissant certains droits et libertés, mais bien le fait que les représentants élus appartiennent désormais à ce qu'il nomme la plèbe, et soient les mandataires de cette plèbe. Le régime démocratique, en particulier sous sa forme parlementaire, substitue au règne de la noblesse de sang celui d'une caste de hasard, d'une classe représentative n'ayant pas été élevée et éduquée pour le pouvoir, ne liant pas organiquement son destin personnel et dynastique à la prospérité de la communauté politique, et ne jouissant pas des qualités supérieures façonnées par une hérédité et un mode de vie noble. Le principe de la souveraineté populaire, qui implique la représentativité des assemblées et l'exercice du pouvoir par des mandataires élus, se substitue ainsi à la logique aristocratique du « gouvernement des meilleurs » et de l'éducation au pouvoir, source d'une politique fondée sur l'expérience et se fixant des buts au long cours. Cette bascule est celle de la Révolution française, qui exhibe dans le bruit et la fureur de sa victoire sur la noblesse politique française le triomphe ailleurs plus subtil et progressif de l'« esprit anglais » de la représentation populaire<sup>131</sup>. Sous le régime démocratique, le gouvernement est enlevé à ceux qui ont la vertu et l'habileté nécessaire à sa conduite, et placé entre les mains de représentants dépourvus par principe des compétences requises, car n'ayant pas été élevés et éduqués pour le gouvernement, et ayant été sélectionnés sur la base de leur seule aptitude charismatique et rhétorique à flatter l'opinion publique. La politisation démocratique du gouvernement est un ferment d'incompétence et d'inefficacité dans la décision, car la cité démocratique met au premier rang les simples rhéteurs, les « comédiens des grandes choses » qui se révèlent, sur le théâtre de l'action, comme de bien piètres acteurs. En hissant aux premières places un apanage de représentants demi-habiles, la démocratie entrave donc la bonne marche du gouvernement et la sage conduite des affaires de l'Etat.

---

<sup>131</sup> PBM, § 253.

Cette perte de force organisatrice est aggravée par un défaut structurel lié à la nature de la vie démocratique, à savoir le règne de la masse, c'est-à-dire des intérêts particuliers et de l'opinion publique. En tant que consécration politique du pouvoir du peuple, la démocratie donne la parole à une multitude chaotique d'intérêts discordants, dont la lutte bruyante est rapportée par une presse en plein essor, et dont le fracas rend sourd aux véritables événements. La démocratie mêle ainsi, dans une écœurante potion, l'« imbécilité parlementaire » du régime représentatif, la rhétorique démagogique des tribuns populaires, la domination des « hommes inférieurs » et le règne de l'opinion publique, couplé à « l'obligation pour chacun de lire son journal au petit déjeuner »<sup>132</sup>. La démocratie parlementaire, en tant que régime électoral, soumise à l'opinion publique, qui n'est que l'agrégat des « veuleries privées »<sup>133</sup>, établi par la médiation du suffrage universel, ce « système grâce auquel les natures les plus basses s'imposent comme la loi aux natures supérieures », accomplissement pervers et grotesque du renversement chrétien des valeurs antiques<sup>159</sup>. Le régime démocratique représente donc pour Nietzsche un grave déclin de l'organisation politique. Pourquoi? Parce que l'assemblée démocratique est une hydre aux milles têtes tirant dans des directions différentes, qu'elle n'est que le lieu d'affrontement d'intérêts particuliers. Parce que le mode de décision démocratique est chaotique, lent et irréfléchi. Parce que les dirigeants démocratiques ne voient pas plus loin que la fin de leur mandat, que la société démocratique n'a pas de vision à long terme. Parce que la corruption démocratique des instincts pousse l'homme démocratique à diriger ses efforts dans une direction nuisible à la pérennité du corps politique: « La *décadence* dans l'instinct d'évaluation de nos politiciens, de nos partis politiques va jusqu'à *préférer instinctivement* ce qui décompose, ce qui hâte la fin... »<sup>134</sup>. L'impuissance démocratique est donc pathologique, et le philosophe peut ainsi affirmer que, « pour les tâches des siècles prochains, la "vie publique" et les Parlements sont les organisations les plus inadéquates qui soient »<sup>161</sup>. Sous ce régime de

---

<sup>132</sup> PBM, § 208.

<sup>133</sup> HTH, I, § 482. <sup>159</sup> FP X, p. 83.

<sup>134</sup> CID, « Divagations d'un inactuel », § 39. <sup>161</sup> FP XI, juin-juillet 1885, 37 [9].

parole et d'agitation, la réflexion et l'action sont entravés et confus, et il devient impossible de poursuivre des buts demandant la stabilité d'une idée directrice et la solidarité de nombreuses générations<sup>135</sup>. En conséquence, la démocratie représente pour Nietzsche, comme autrefois pour Platon, un régime de rhéteurs, de beaux parleurs, d'indignation impuissante au mieux, dangereusement révolutionnaire et tyrannique au pire. C'est pourquoi Nietzsche témoigne de beaucoup de mépris à l'encontre de la modalité essentielle de la souveraineté populaire qu'est la représentation parlementaire, qu'il renvoie à une coûteuse et ridicule pièce de théâtre, dont le comique involontaire est parfois supplanté par le danger rhétorique de la démagogie.

«Aujourd'hui à une époque où l'Etat a un ventre d'une taille insensée, il y a dans tous les domaines et disciplines, outre les véritables « travailleurs », des « représentants », par exemple outre les érudits, des lettrés, outre les couches souffrantes du peuple, des vauriens bavards et fanfarons, qui « représentent » cette souffrance, pour ne rien dire des politiciens de métier qui se sentent bien et « représentent » avec de fortes voix devant le Parlement des situations de détresse. Notre vie moderne est extrêmement *coûteuse* à cause de la foule des intermédiaires; dans la cité antique au contraire, et dans *sa postérité*, dans mainte ville d'Italie et d'Espagne encore, on se présentait soi-même et on n'aurait rien accordé à un tel représentant et intermédiaire moderne, – sinon un coup de pied!»<sup>136</sup>.

La liberté démocratique de l'Européen moderne, qui proclame à qui veut l'entendre la supériorité de ses droits politiques sur le régime des privilèges, est pour Nietzsche inférieure à la liberté toute aristocratique du citoyen antique, dont la *polis* grecque donne le séduisant exemple, cette « liberté-privilège » fondée sur l'esclavage, qui en est la condition matérielle et morale, en tant qu'il assure les moyens d'existence du citoyen tout en lui procurant, par la contemplation du labeur servile déployé à son avantage, le sentiment de sa vie indépendante et de sa supériorité. Cette liberté du maître et ce privilège noble, ferments de la haute

---

<sup>135</sup> GS, § 356.

<sup>136</sup> FP XI, pp. 203-204.

culture, sont ruinées par l'avènement de la démocratie moderne, qui sape les fondements de toute aristocratie possible au nom de la souveraineté de l'individu et de ses droits inaliénables. Théoricien des élites avant l'heure, Nietzsche fait pourtant remarquer que la démocratie, tout en faisant payer à la culture européenne le prix fort de la décadence, échoue à donner naissance à un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Le fondement même de la légitimité démocratique, à savoir l'idée du gouvernement des hommes par eux-mêmes, se révèle ainsi comme un mensonge, car la réalité non-politique de la démocratie, c'est-à-dire les individus appelés à se gouverner, disparaissent dans la pratique inévitable de la représentation, qui confie à une minorité de représentants le soin de gouverner la cité. Le mouvement démocratique, en plus d'être la cause d'une décadence générale de la culture, faillit à sa mission consistant à remettre les rênes du pouvoir entre les mains du peuple, et « se distingue seulement des vieilles formes de gouvernement en ceci que l'on se sert de *chevaux nouveaux*: les routes sont encore les mêmes que par le passé et les roues du char aussi »<sup>137</sup>. L'idée d'un gouvernement populaire se heurte ainsi à une difficulté de taille, à savoir l'impossibilité pour les hommes de se gouverner sans médiation. Une démocratie pleinement réalisée, une démocratie « directe », serait non seulement impossible, mais rendrait la médiation du politique superflue et sortirait du champ politique rationnellement déterminé pour ne signifier que la réalité abstraite-ment pré-politique de la communauté des vivants. La démocratie est donc hantée par ce paradoxe qui veut que la *res publica*, alors qu'elle devrait être l'affaire de tous, ne peut être politiquement que la chose de

---

<sup>137</sup> VO, § 293. Au paragraphe 293 du Voyageur et son ombre, Nietzsche tente d'imaginer les potentialités positives de l'idée démocratique, en tant que forme de société fondée sur la volonté d'indépendance<sup>164</sup>. Néanmoins, cette spéculation isolée ne semble pas représenter plus qu'un hapax dans l'œuvre du philosophe, dont l'attitude vis-à-vis du progrès de la démocratie européenne demeure généralement méprisante et hostile. Au sujet de la démocratie représentative et de son rapport à la tyrannie, Nietzsche conclut le paragraphe par une question rhétorique: « Avec cet attelage du bien public le danger est-il vraiment devenu moins grand? ».

quelques-uns, qu'il s'agisse d'une caste aristocratique, d'un tyran, ou d'une classe politique de représentants élus.

La critique nietzschéenne du parlementarisme démocratique est donc liée à plusieurs éléments qui, même s'ils peuvent être distingués analytiquement, appartiennent à la structure même du régime démocratique en général: le gouvernement d'une classe de représentants regroupés en partis, la lutte des intérêts particuliers sur la scène publique, la puissance de la presse et de la polémique, la tyrannie de l'opinion publique, et l'inflation monstrueuse du pouvoir de l'Etat.

Ce dernier élément à souligner renvoie à la nature même de l'action politique dans un régime démocratique, et aux valeurs qui lui confèrent sa substance. Le régime démocratique, en particulier sous la forme de la démocratie parlementaire et représentative, est la traduction dans les formes de la vie politique du « démocratism » moderne, c'est-à-dire l'individualisme égalitaire. Pour Nietzsche, c'est en raison de ces valeurs qui l'animent, la justifient et lui prêtent sa forme, que la démocratie parlementaire poursuit de buts délétères, et qui tendent à renforcer la puissance de l'Etat. Aux yeux du philosophe, il est en effet inévitable que la doctrine des « droits égaux » conduise à une « petite politique » sans envergure, qui fait l'économie de toute perspective à très long terme pour réduire son champ de vision à l'intérêt national et aux intérêts économiques et sociaux de groupes particuliers – voire, dans ses manifestations les plus idéalistes et dangereuses, à la libération révolutionnaire des masses opprimées à travers le monde. La démocratie est donc une forme de gouvernement à la fois néfaste et « extrêmement coûteuse »<sup>138</sup>, parce qu'elle consiste dans l'essentiel à représenter, et à tenter de soulager, des « situations de détresse »<sup>139</sup> ressenties comme toujours plus insupportables, et se multipliant à mesure de l'irritabilité croissante de la sensibilité démocratique devant la souffrance. L'idéal démocratique, parce qu'il exige un anéantissement progressif de la souffrance et de la hiérarchie, rend donc nécessaire une inflation démesurée du champ de l'action publique, et un accroissement considérable de la puissance de l'Etat.

---

<sup>138</sup> FP XII, pp. 203-204.

<sup>139</sup> PBM, § 153.

L'âge démocratique, écrit Nietzsche, est « une époque où l'Etat a un ventre d'une taille insensée »<sup>140</sup>. L'accroissement excessif du pouvoir et de la taille de l'Etat représente en effet l'un des dangers inhérents à la traduction politique de l'idéal démocratique sous la forme d'un « gouvernement peuple, par le peuple et pour le peuple ». Pour Nietzsche, la tentative révolutionnaire d'un remplacement démiurgique des institutions et solidarités traditionnelles par l'activisme parlementaire et l'inflation législative du droit positif, ainsi que l'alourdissement titanesque de la machinerie administrative qui s'ensuit nécessairement, sont la conséquence des valeurs de l'Europe démocratique, de sa morale de la pitié, de sa volonté de niveler les hiérarchies et de soulager les oppressions au nom de la liberté et de l'égalité des hommes. La doctrine politique et sociale des « droits égaux » requiert en effet que l'Etat, en tant qu'instrument de la souveraineté populaire, garantisse non seulement la reconnaissance légale des droits de l'homme et du citoyen, mais leur exercice sans entrave et leur effectivité concrète. La critique nietzschéenne de l'Etat vise donc essentiellement le développement moderne d'un Etat démocratique et social, à la fois symptôme et instrument de la société démocratique, intervenant au nom du peuple par la dépense d'énormes moyens matériels et législatifs dans la poursuite de l'idéal de liberté et d'égalité des hommes. Nietzsche dénonce ainsi une politique étatique devenue le moyen et la fin, l'horizon indépassable de la vie individuelle et collective. A la différence de l'Etat traditionnel et aristocratique, représenté dans l'œuvre de Nietzsche par la *polis* grecque, l'*imperium romanum* ou les cités et principautés de la Renaissance italienne, l'Etat démocratique dilapide ses forces dans la poursuite délétère et finalement impossible de l'égalité des conditions. Contrairement à l'Etat aristocratique, instrument limité au service du maintien du bon ordre de la cité (*eunomia*) et de la prééminence de la caste nobiliaire, l'Etat démocratique dispose au nom du peuple d'un pouvoir colossal, et exerce une emprise immense sur la vie économique et sociale. L'inflation du champ d'activité de l'Etat démocratique est si grande qu'elle conduit ce dernier, au nom du bien public et de la prospérité générale, à faire advenir une forme de tyrannie

---

<sup>140</sup> FP XI, pp. 203-204.

paradoxe qui, au nom de l'émancipation de l'individu, conduit à l'asservissement de tous. Ce que Nietzsche critique, lorsqu'il dénonce l'Etat comme « le plus froid de tous les monstres froids », n'est donc pas l'oppression insupportable inhérente à l'exercice de l'autorité publique, mais la tyrannie doucereuse et bienveillante de l'Etat-Providence prétendant ne faire qu'un avec le peuple:

«Mettre la société à l'abri des voleurs et de l'incendie, la rendre infiniment commode pour toutes espèces de commerce et de relations et transformer l'Etat en une Providence, au bon et au mauvais sens – ce sont là des buts inférieurs, médiocres et nullement indispensables, auxquels on ne devrait pas tendre avec les moyens et les outils les plus nobles qui *soient au monde*, – les moyens qu'il faudrait précisément *mettre en réserve* pour les fins les plus nobles et les plus exceptionnelles!»<sup>141</sup>.

L'Etat moderne, en même temps qu'il organise et garantit la satisfaction matérielle des masses laborieuses, exerce en effet un pouvoir inédit sur les individus qui dépendent de lui, et étouffe dans les rets de ses règles philanthropiques, de ses interdits bienfaisants et de ses secours obligatoires toute velléité de vie libre et d'existence indépendante. L'Etat satisfait le désir de sécurité et de protection, de prospérité matérielle et de reconnaissance sociale, et jouit en retour de l'idolâtrie et de l'obéissance inconditionnelle que lui gagne l'accoutumance des citoyens à son maternel autoritaire<sup>142</sup>. Le despotisme de l'Etat moderne est aggravé et facilité par l'affaiblissement général de l'homme démocratique. Selon Nietzsche, l'Etat se repaît en effet de la décadence de la culture européenne, qu'il favorise en retour. Il mine la force de volonté et le goût de l'indépendance, et sa force croît à mesure du désir de servitude et qu'il insuffle à ses clients obligés. L'Etat moderne et démocratique fait triompher la démocratie sur l'aristocratie, le droit positif sur les traditions et les coutumes<sup>143</sup>, l'obéissance inconditionnelle et grégaire sur le sens du devoir et

---

<sup>141</sup> A, § 179.

<sup>142</sup> SE, §§ 4 et 6; HTH, I, § 441; VO, § 80 et 284.

<sup>143</sup> HTH, I, § 452 et 463.

de l'honneur<sup>144</sup>, le goût de la sécurité et du confort sur la volonté de puissance et l'esprit libre et guerrier<sup>145</sup>. De ce point de vue, le gouvernement démocratique ne supprime pas l'esclavage, mais en renouvelle la forme, en l'espèce celle de la dépendance financière et sociale, de l'inflation législative et de la tyrannie administrative<sup>146</sup>. En ces matières, Nietzsche apparaît ainsi comme l'héritier de Tocqueville, qui quelques décennies plus tôt observait déjà dans l'omniprésence grandissante de l'Etat une sorte de piège mortel se refermant sur les hommes. Libérés des solidarités organiques et des traditions, les individus modernes paieraient cette « émancipation » apparente par une sujétion plus rigoureuse que jamais à la puissance de l'Etat, délivrée des chaînes que lui imposaient les corps intermédiaires – familles, corporations, castes et églises. Comme l'écrit Tocqueville, « chez les peuples démocratiques, les individus sont très faibles; mais l'Etat, qui les représente tous et les tient tous dans sa main, est très fort »<sup>147</sup>. L'atomisation de la société des individus, où « la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part »<sup>148</sup>, entraîne ainsi une libération formelle et factice, aggravée par le désengagement communautaire et la dépolitisation causés par l'individualisme, « ce sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis »<sup>149</sup>.

Une fois établies ces nécessaires distinctions, internes à la critique nietzschéenne de l'Etat, on peut comprendre dans quelle mesure celle-ci est solidaire de son hostilité à l'égard du socialisme, qui représente l'horizon aussi funeste que nécessaire du mouvement démocratique, dont la dimension à la fois individualiste et égalitariste conduit nécessairement à l'écrasement des individus isolés, avides et envieux sous la férule apparemment bienveillante d'un Etat maternel et omniprésent capable d'établir l'égalité de tous, de garantir l'effectivité matérielle des droits

---

<sup>144</sup> HTH, I, § 139.

<sup>145</sup> CId, § 38.

<sup>146</sup> GM, II, § 12; FP hiver 1887-1888, 11 [296].

<sup>147</sup> A. de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, II, p. 463.

<sup>148</sup> A. de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, II, p. 497.

<sup>149</sup> A. de TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, II, p. 497.

subjectifs, et de niveler les distinctions hiérarchiques héritées de l'histoire, satisfaisant ainsi le désir démocratique d'un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Le socialisme, en tant que « conséquence des idées modernes et de leur anarchisme latent », en tant que principe destructeur de toute aristocratie et en tant que consécration du pouvoir des masses sur elles-mêmes, doit donc logiquement aboutir à une « tyrannie extrême des médiocres et des sots »<sup>150</sup>.

«Le socialisme est le frère cadet et fantasque du despotisme agonisant dont il veut recueillir l'héritage; ses aspirations sont donc réactionnaires au sens le plus profond. Car il désire la puissance étatique à ce degré de plénitude que seul le despotisme a jamais possédé, il renchérit même sur le passé en visant à l'anéantissement pur et simple de l'individu: lequel lui apparaît comme un luxe injustifié de la nature qu'il se croit appelé à corriger pour en faire un *organe utile de la communauté*. Par suite de cette parenté, il se montre toujours dans le voisinage de tous les déploiements excessifs de puissance, comme le vieux socialiste type Platon à la cour du tyran de Sicile; il souhaite (il exige à l'occasion) le despotisme césarien de ce siècle, parce que, comme j'ai dit, il voudrait en être l'héritier. Mais cet héritage même ne suffirait pas à ses fins, il lui faut l'asservissement complet de tous les citoyens à l'État absolu, tel qu'il n'en a jamais existé de pareil; et comme il n'a plus le moindre droit de compter sur la vieille piété religieuse envers l'État, qu'au contraire il doit, bon gré mal gré, travailler constamment à sa suppression — puisqu'en effet il travaille à la suppression de tous les *États* existants, — il ne peut avoir d'espoir d'une existence future que pour de courtes périodes, çà et là, grâce au plus extrême terrorisme. C'est pourquoi il se prépare silencieusement à la domination par la terreur et enfonce aux masses à demi cultivées, comme un clou dans la tête, le mot de « Justice », afin de leur enlever toute intelligence (après que cette intelligence a déjà bien souffert de la demiculture) et de leur procurer, pour le vilain jeu qu'elles auront à jouer, une bonne conscience»<sup>151</sup>.

Le socialisme représente pour Nietzsche l'accomplissement du « soulèvement des esclaves » démocratique, issue à la fois terrifiante et ridicule de l'aspiration à l'égalité d'individus animés par l'envie et qui, ayant remis

---

<sup>150</sup> FP XI, pp. 319-320.

<sup>151</sup> FP XI, pp. 319-320; HTH, I, § 473.

leur destin entre les mains d'un Etat tout-puissant responsable de la poursuite de l'égalité des conditions, se voient progressivement dépersonnalisés, transformés en « organes utiles de la communauté », écrasés même par la main de leur idole, dont les valeurs d'antinateure ne peuvent que trancher les racines mêmes de la vie. Par ailleurs, l'Etat étant par essence une structure de domination, ceux qui souhaiteraient s'en servir à des fins d'émancipation ou de « justice sociale » auront tôt fait de devenir une nouvelle caste dominante, dont la bassesse sera à la mesure de sa tyrannie funeste et mensongère. Le socialisme représente ainsi chez Nietzsche le cas-limite, l'horizon catastrophique, la potentialité destructrice de l'idée démocratique livrée à elle-même, sans garde-fous ou résistances. Le danger du socialisme réalisé révèle la véritable essence du régime démocratique et de l'étatisme moderne, son caractère fondamentalement destructeur et pernicieux, son hostilité à la vie et aux conditions réelles de l'élévation de la culture et du développement de la civilisation.

Donnons ici un exemple des effets délétères de la démocratisation et de l'influence de l'Etat moderne sur la culture. Dans ses premiers écrits, Nietzsche critiquait déjà l'étendue exagérée de la puissance étatique et son emprise de plus en plus importante sur la vie sociale et intellectuelle. Certaines des cibles favorites du jeune Nietzsche, à savoir les institutions d'enseignement modernes, sont précisément visées par le philosophe en tant qu'elles sont devenues des vecteurs de l'étatisation grandissante de la société, et en sont arrivées par ce moyen à dégrader leur essence et leur mission. Nietzsche considère la démocratisation des institutions d'enseignement comme l'illustration paradigmatique des politiques à visée sociale poursuivies par l'Etat moderne. Placées sous la coupe de l'Etat et de ses desseins démocratiques et utilitaires, les universités sacrifient la qualité à la quantité, gaspillent dans le nombre et la hâte leurs exigences séculaires, et perdent finalement de leur vieil et brillant éclat. L'éducation supérieure, plutôt qu'un privilège réservé à une minorité choisie pour recevoir le nectar d'une culture mûre et savoureuse, devient ainsi un instrument de massification se contenant d'offrir au plus grand nombre, par l'ouverture croissante de ses bancs et la diminution parallèle de ses exigences, une formation « professionnalisante » préparant l'étudiant aux nécessités du travail et du service public, à peine couverte d'un

obligatoire vernis de culture<sup>152</sup>. Plutôt que la formation d'une élite savante et admirable, préparée aux tâches les plus exigeantes de la pensée et du gouvernement, « ce que l'enseignement dit "supérieur" allemand obtient en fait, c'est un dressage brutal qui permet, en perdant le moins de temps possible, de rendre une multitude de jeunes gens utilisables, – *exploitables* – pour le service de l'Etat »<sup>180</sup>.

« Education supérieure et *multitude innombrable*, voilà bien une contradiction de principe. Toute éducation supérieure n'est destinée qu'aux exceptions. Il faut être privilégié pour pouvoir prétendre à un si haut privilège (...). N'oublions pas que les privilèges accordés par l'armée contraignent littéralement à *trop* fréquenter les écoles supérieures, donc à les ruiner... Plus personne, dans l'Allemagne d'aujourd'hui, n'est plus libre de donner à ses enfants une éducation raffinée (...). Et partout règne une hâte indécente, comme si quelque chose était irrémédiablement perdu, quand à vingt-trois ans, un jeune homme n'en a pas *fini*, et n'a pas une réponse toute prête à la question « capitale »: *quelle* profession choisir? ... Une classe supérieure d'hommes, qu'on me pardonne, n'aime pas entendre parler de « professions », parce qu'elle professe avoir une vocation... »<sup>181</sup>.

On aperçoit ici sans difficulté, à travers l'exemple de l'université, que la critique nietzschéenne de l'étatisation et de la démocratisation des institutions d'enseignement supérieur est une critique d'essence aristocratique, orientée par la nécessité de défendre, contre l'influence délétère de l'Etat moderne, des valeurs démocratiques et de la masse des inférieurs, une « classe supérieure d'hommes ». Plutôt que d'approfondir l'éducation humaniste classique dans le sens d'une intégration corporelle des valeurs aristocratiques ayant la nature pour socle, l'excellence comme but et la beauté comme horizon, l'instruction publique sert aux masses un infâme et indigeste brouet de culture visant à « tromper sur l'origine », et à laborieusement dissimuler la réalité des hiérarchies héréditaires et de

---

<sup>152</sup> CI, §5. Cf. aussi §§3 et 4. <sup>180</sup> CI, § 5. Cf. HTH II § 320 <sup>181</sup> CI, § 5; cf. aussi 3 et 4.

l'inégalité naturelle séparant l'élite des hommes nobles du règne de la plèbe<sup>153</sup>.

Dans l'œuvre de Nietzsche, l'Etat démocratique apparaît ainsi comme une puissance de décadence et de déclin. Il est l'invention et l'instrument de « ceux qui sont superflus »<sup>154</sup>, auxquels il garantit la suprématie et le bien-être au détriment de la constitution, dans la durée, d'une civilisation stable, prospère et durable, ainsi que d'une culture noble et raffinée. Aux yeux de Nietzsche, l'accroissement du pouvoir de l'Etat moderne et le

---

<sup>153</sup> PBM, § 264: « On ne peut effacer dans l'âme d'un homme l'empreinte de ce que ses ancêtres ont fait avec le plus de prédilection et de constance: soit qu'ils aient été, par exemple gens d'épargne, bureaucrates ou caissiers, modeste et bourgeois dans leur désirs, modeste aussi dans leur vertus; soit qu'ils aient vécu dans l'habitude du commandement adonnés à des plaisirs grossiers et, à côté de cela, peut-être à des responsabilités et à des devoirs plus grossiers encore; soit qu'enfin il leur soit arrivé de sacrifier d'antiques privilèges de naissance ou de fortune pour vivre entièrement selon leur foi (selon leur « Dieu »), comme des hommes d'une conscience inflexible et tendre, rougissant de toute compromission. Il est impossible qu'un homme n'ait pas dans le sang les qualités et les prédilections de ses parents et de ses ancêtres, quoique les apparences puissent faire croire le contraire. Ceci est le problème de la race. Pourvu qu'on connaisse quelque chose au sujet des parents, on pourra tirer des conclusions pour ce qui concerne l'enfant: s'il s'agit d'une intempérance choquante, d'une envie mesquine, d'une lourde vantardise — ces trois particularités réunies ont de tout temps formées le vrai type plébéien, — tout cela se transmet à l'enfant aussi sûrement que la corruption du sang, et par l'éducation, fût-elle même la meilleure, on ne pourra effacer que l'apparence d'une telle hérédité. — Mais n'est-ce pas là aujourd'hui le but de l'éducation et de la culture! À notre époque très démocratique, ou plutôt très plébéienne, « l'éducation » et la « culture » doivent être surtout l'art de tromper sur l'origine, sur l'atavisme populacier dans l'âme et le corps. Un éducateur qui aujourd'hui prêcherait avant tout la vérité et crierait constamment à ses élèves: « soyez vrais! soyez naturels! montrez-vous tels que vous êtes! » — un pareil âne, vertueux et candide, apprendrait même, au bout de quelque temps, à recourir à la furca d'Horace pour naturam expellere. Avec quel résultat? « La populace » usque recurret ».

<sup>154</sup> APZ, I, « La nouvelle idole ».

développement de la culture sont en effet d'implacables ennemis<sup>155</sup>. Inquiet de l'accroissement ininterrompu de la puissance et de l'appétit de l'Etat moderne, Nietzsche exige donc « le moins d'Etat possible »<sup>185</sup>, c'est-à-dire l'imposition d'une cure d'amaigrissement à la machinerie morbidement obèse de l'étatisme démocratique en pleine expansion, seule manière de limiter les dégâts déjà causés par ce « chien hypocrite », ce loup vorace qui « veut à tout prix être l'animal le plus important sur la terre »<sup>156</sup>. Vaincre le Léviathan démocratique, voilà qui apparaît au philosophe comme une étape nécessaire à l'exercice efficace par l'Etat de ses compétences régaliennes, et la réorientation de ses forces matérielles et juridiques vers de plus utiles missions et de plus nobles buts<sup>187</sup>.

Il ne faut donc pas se tromper quant à la nature de la critique nietzschéenne de l'Etat.

L'existence d'institutions publiques de nature étatique n'est pas considérée par Nietzsche comme une nouveauté moderne, invention supposée de la monarchie absolue après les guerres de religion, mais comme une réalité appartenant à l'histoire même de la civilisation, et révélatrice comme telle de la nécessaire institutionnalisation du gouvernement des hommes dans des sociétés ayant atteint un certain niveau de complexité. En tant que structure de domination aussi utile que nécessaire, l'Etat ne fait pas l'objet chez Nietzsche d'une critique anarchiste qui conduirait le philosophe à condamner ou à combattre le pouvoir abusif et illégitime des institutions coercitives, mais plutôt d'une évaluation reposant sur ses capacités de conservation, de stabilisation, d'expansion, de sélection et de renforcement du groupe humain soumis à son action. L'Etat, chez Nietzsche, est donc jugé quant à sa capacité à imposer et soutenir l'ordre politique sur un territoire donné, à créer les conditions de la prospérité, à assujettir le grand nombre à la tâche plus haute qui consiste à créer les conditions matérielles, sociales et spirituelles de l'élévation d'une

---

<sup>155</sup> HTH, I, §§ 234-235. Cf. aussi HTH, I, § 474; A, § 179; CId, « Ce qui manque aux Allemands », §§ 4-5.. <sup>185</sup> A, § 179; HTH, I, § 473.

<sup>156</sup> APZ, II, « Des grands événements ». L'Etat est notamment le concurrent jaloux du pouvoir des Eglises, qu'il tente d'usurper ou de détourner à son profit. Cf. HTH, I, § 472; A, § 132; GS, § 358; PBM, § 58. <sup>187</sup> A, § 179.

humanité supérieure. Autrement dit, l'Etat possède aux yeux de Nietzsche un rôle d'élevage et de sélection, consistant dans la création des conditions politiques, juridiques, économiques et sociales du renforcement du type humain soumis à son autorité. Cette conception des institutions étatiques apparaît dans l'étude consacrée par Nietzsche à « L'Etat chez les Grecs », troisième des *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits* de 1872, qui oppose à l'Etat moderne le modèle grec d'un Etat servant la cause de la culture, dont le symbole et l'image idéal s'exprimerait avec une hauteur sublime dans la *République* de Platon<sup>157</sup>. Les attaques portées par Nietzsche contre la froide monstruosité de l'Etat moderne, plutôt que le pendant critique d'un individualisme anarchisant, témoigne ainsi du caractère aristocratique de ses idées politiques.

Nietzsche récuse l'idéalisme des théories du contrat social et des discours démocratiques, dont l'irénisme n'est que la face présentable d'une

---

<sup>157</sup> Nietzsche, dans le contexte plus hostile à l'Etat de sa « période intermédiaire », présente parfois l'Etat antique lui-même, sous la forme de la polis grecque, et non pas le seul Etat moderne, comme un obstacle au libre développement de la culture de l'esprit. Cf. HTH, I, § 474: « LE DÉVELOPPEMENT DE L'ESPRIT, SUJET DE CRAINTE POUR L'ÉTAT. — La cité grecque (polis) était, comme toute puissance politique organisatrice, exclusive et défiante envers l'accroissement de la culture; son instinct foncier de violence ne montrait presque à son égard que gêne et qu'entraves. Elle ne voulait admettre dans la culture ni histoire, ni progrès: l'éducation établie dans la constitution devait obliger toutes les générations et les maintenir à un niveau unique. Tout comme Platon le voulait encore pour «son État idéal. C'est donc *en dépit* de la Polis que la culture se développait: il est vrai qu'indirectement et malgré elle, elle lui prêtait une aide, l'ambition de chaque particulier étant, dans la Polis, excitée au plus haut point, en sorte qu'une fois engagé dans la voie du progrès intellectuel, il poussait, là aussi, jusqu'à la dernière limite. On ne doit pas répliquer en se rapportant au panégyrique de Périclès: car ce n'est qu'un grand trompe-l'œil optimiste sur la soi-disant union nécessaire entre la Polis et la culture athénienne; Thucydide le fait briller une fois encore, immédiatement avant que la nuit envahisse Athènes (la peste et la rupture de la tradition), tel un lumineux crépuscule, destiné à faire oublier le triste jour qui l'a précédé ». Cf. aussi HTH, I, § 235, qui souligne la contradiction entre la constitution d'un Etat idéal et la formation du génie».

*pudenda origo*, « pudeur des origines » dissimulant à l'esprit moderne la réalité violente et douloureuse du politique. La généalogie nietzschéenne ne s'embarrasse pas de tels scrupules. Les origines de l'Etat ne doivent rien à la libre volonté des individus s'associant selon le principe *pacta sunt servanda*, mais à l'affrontement violent de coalitions de forces s'attachant à soumettre à leur joug une pyramide humaine à la base toujours plus large. L'institution de l'Etat révèle la vérité de la vie en tant que création artistique de formes et de l'homme comme animal dont les qualités demeurent à fixer. « De ce point de vue, le concept d'« art » recouvre peut-être bien plus de choses qu'on ne le croit communément »<sup>158</sup>. Le législateur est plus qu'un gouvernant: il est un artiste, dont la souterraine violence est celle du sculpteur, dont la volonté suppose un acte de violence capable d'imprimer une forme à l'argile humaine, matière dont les qualités ne sont pas encore fixées et dont la plasticité appelle un artiste de grand style capable d'en actualiser les plus hautes possibilités. Solon et Lycurgue, César et Napoléon sont des disciples d'Apollon, dieu « créateur des Etats »<sup>159</sup>, mais aussi d'Héphaïstos, dieu forgeron et maître faconnneur<sup>160</sup>. « Leur œuvre consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient »<sup>192</sup> - et parfois très conscients de leur art. L'Etat et la civilisation n'existeraient pas sans « le choc de leurs coups de marteau, de leur violence d'artiste ». Selon Nietzsche, l'histoire nous enseigne que « l'adaptation à une forme stable d'une population jusqu'alors sans forme et sans frein n'a été menée à terme que par des actes de violence ouverts – et donc que l'« Etat » le plus ancien a été une tyrannie effroyable et une impitoyable machinerie d'oppression, jusqu'à ce que cette matière première, le peuple, les semi-animaux, ait fini non seulement par devenir malléable et docile mais aussi par être *formée* ».

Nietzsche critique ainsi la pusillanimité de l'Etat démocratique et l'irénisme des théories du contrat social au nom d'une vision réaliste inspirée

---

<sup>158</sup> PBM, § 291.

<sup>159</sup> NT, § 21.

<sup>160</sup> Cf. P. CHOLET, «Etat», in D. ASTOR (éd.), *Dictionnaire Nietzsche*, pp. 310 – 311. <sup>192</sup> GM, II, § 17.

de Thucydide et de Machiavel. Contre l'idéalisme jusnaturaliste qui pose le droit comme une structure rationnelle a priori et comme une critique des états de fait, Nietzsche affirme le droit naturel de la force et la violence originaire du politique. Pour Nietzsche, la naissance de l'Etat et la formalisation juridique du pouvoir politique correspondent à l'institutionnalisation de rapports de domination fondés sur la force. En réalité, « la force donne le premier droit », et « il n'y a pas de droit qui, en son principe, ne soit abus, usurpation, violence ». La cruauté, la violence ou l'« injustice » supposée de l'Etat ne sont donc pas des objections valables contre son existence ou ses opérations. L'Etat est et demeure, par essence et dans son principe, un « cruel instrument » par lequel l'homme naturel peut parfaire et maintenir son existence civilisée, un « conquérant à la main de fer » assurant le nécessaire asservissement de la masse sous l'égide d'une caste dominante incorporant l'excellence et gouvernant les destins du corps social. L'Etat apparaît ainsi comme la plus durable et la plus victorieuse tentative de constituer en unité fonctionnelle les masses disparates et relativement désorganisées de l'humanité primitive. En effet, « seule la poigne de fer de l'Etat peut contraindre les plus grandes masses à se fondre de sorte que se produise alors nécessairement cette séparation chimique de la société qu'accompagne sa nouvelle structure pyramidale ». Nulle souveraineté et nulle liberté ne peuvent donc exister sans l'exercice de la force et l'affirmation de la puissance. Aussi redoutable que soit la « machine opprimante et impitoyable » de l'Etat, son « effroyable tyrannie » s'exerce pour le plus grand bien de l'humanité, dont la domestication et le dressage est la condition *sine qua non* du renforcement de l'espèce et du développement de la civilisation, cet arbre aux racines solides et aux larges branches, à l'ombre desquelles peuvent fleurir la moralité et la liberté, la vertu et l'excellence, la sagesse et la beauté, et tous les fruits de la culture<sup>161</sup>.

Au regard de cette manière de concevoir le rôle et le sens de l'Etat, toutes les institutions étatiques ne tombent pas sous le couperet de la critique nietzschéenne du « monstre froid », loin s'en faut<sup>194</sup>. En réalité, les

---

<sup>161</sup> Cf. par exemple GM, II, § 17-18 et HTH, I, § 99. <sup>194</sup> APZ, I, « De la nouvelle idole ».

institutions organiques, holistes et hiérarchiques de la société traditionnelle paraissent absolument conformes à la mission qui leur est reconnue par Nietzsche, qui se lamente d'ailleurs sur la perte du sens de la communauté politique et l'amointrissement du matériel humain propre à la construction d'institutions solides et durables, évolution selon lui imputable à l'individualisme égalitaire des sociétés démocratiques<sup>162</sup>. La pensée de Nietzsche sur la question de l'Etat semble ainsi tributaire d'une philosophie de type libérale-conservatrice, qui tient l'existence de l'Etat comme un instrument indispensable à l'existence de la civilisation, tout en tenant que son pouvoir doit se concentrer sur l'utile exercice de ses fonctions régaliennes, la défense d'un ordre social hiérarchique et inégalitaire, et la protection d'institutions traditionnelles encadrant la vie communautaire, au premier rang desquelles la famille, en tant qu'unité fondamentale de la société<sup>163</sup>.

La critique nietzschéenne de l'Etat moderne et démocratique se déploie donc sur deux tableaux. D'une part, celui-ci est coupable d'écraser la société sous le poids de son despotisme législatif et administratif, et de promouvoir l'influence décadente des valeurs démocratiques qui fondent son action. D'autre part, l'Etat démocratique faillit à sa tâche propre, celle de garantir la stabilité et la durée des institutions nécessaires à l'organisation sociale, au développement équilibré de la civilisation matérielle et à l'épanouissement de la culture. C'est au nom de cette conception exigeante du rôle de l'Etat, et non d'une sensibilité libertarienne et anarchisante, que Nietzsche critique le déclin de la force organisatrice propre à l'Etat démocratique moderne, colosse aux pieds d'argile dissipant ses forces dans la poursuite de missions inutiles et contreproductives, et manquant du même coup à l'accomplissement de ses obligations fondamentales. C'est pourquoi Nietzsche caractérise « la démocratie moderne, y compris ses simulacres, tels que le "Reich allemand", comme une forme de *dégénérescence* de l'Etat »<sup>164</sup>. Un tel constat n'est guère surprenant de la part de Nietzsche, pour qui « le démocratism a toujours été

---

<sup>162</sup> GS, § 356; CIId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

<sup>163</sup> CIId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

<sup>164</sup> CIId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

la forme décadente de la force organisatrice ». Cette conception n'est d'ailleurs pas propre aux dernières œuvres du philosophe, réputées plus antidémocratiques, mais s'exprime déjà en toutes lettres à l'époque d'*Humain, trop humain*, où Nietzsche présente la démocratie comme une « forme historique de la *décadence de l'Etat* »<sup>165</sup>. Une telle faillite de la force organisatrice, c'est-à-dire de la « volonté » en général, est considérée par Nietzsche comme le principal symptôme de toute décadence, qu'elle soit physiologique, morale, esthétique ou politique<sup>166</sup>. C'est ainsi que le philosophe associe le « progrès dans la démocratisation de l'Europe » comme le symptôme et la cause « d'un *déclin* de l'Etat, d'une dégénérescence des races, d'une prépondérance des malvenus »<sup>167</sup>. Ce déclin de l'Etat est inévitable, et reflète la décadence de toute l'organisation sociale et politique sous l'influence de l'individualisme égalitaire moderne.

Selon Nietzsche, cette décadence est due à la suprématie des valeurs démocratiques et au déclin, sous l'influence de l'égalitarisme démocratique et de la morale de la pitié, du sentiment de la distance aristocratique permettant aux castes nobles et guerrières d'inscrire leur autorité dans les corps par la violence et d'ainsi rendre malléable la masse humaine soumise à leur empire. Sans un tel droit à la violence et à la conquête, l'Etat et la civilisation n'auraient pu apparaître sur la scène de l'histoire, et la perte de la bonne conscience aristocratique dans la cruauté indissociable de l'exercice du pouvoir entraîne nécessairement la dévitalisation de la puissance publique et de sa capacité d'organisation<sup>168</sup>. La

---

<sup>165</sup> HTH, I, § 472.

<sup>166</sup> FP printemps 1888, 14 [117].

<sup>167</sup> FP XI, avril-juin 1885, 34 [146], p. 197.

<sup>168</sup> Cf. PBM, § 258: « La corruption qui exprime une menace d'anarchie dans les instincts et un ébranlement fondamental dans cet édifice des passions qui constitue la vie, cette corruption est très diverse selon l'organisme sur lequel elle se manifeste. Quand, par exemple, une aristocratie, comme l'aristocratie française au commencement de la Révolution, rejette ses privilèges avec un sublime dégoût et s'offre elle-même en sacrifice devant le débordement de son sentiment moral, c'est bien là de la corruption. En réalité, il ne faut y voir que l'acte final de ces siècles de corruption persistante, par quoi cette aristocratie avait abdicqué

démocratisation de la société rend ainsi inévitable la dissipation de l'autorité étatique, l'affaiblissement des corps intermédiaires, la désintégration des vassalités territoriales et des clientèles urbaines, la décomposition des fidélités familiales et des loyautés communautaires, bref le délitement de tous les liens de dépendance hiérarchique et de solidarité organique constituant l'ordre même d'une société saine et fonctionnelle. Pire encore, écrit Nietzsche, « nous voyons nous-mêmes l'importante idée du droit et du pouvoir de la famille, autrefois dominante dans toute l'étendue du monde romain, s'en aller devenant de jour en jour plus pâle et plus faible »<sup>202</sup>. Dans l'esprit du philosophe, le déclin notable de l'antique institution du mariage, qui va en s'empirant, est en effet l'un des témoignages les plus saisissants de l'influence délétère des valeurs démocratiques et de l'individualisme égalitaire sur les structures fondamentales de la société humaine<sup>169</sup>.

---

pas à pas ses droits seigneuriaux, pour s'abaisser à n'être plus qu'une fonction de la royauté (pour finir par être enfin la parure de la royauté et son vêtement d'apparat). Ce qui distingue au contraire une bonne et saine aristocratie, c'est qu'elle n'a pas le sentiment d'être une fonction (soit de la royauté, soit de la communauté), mais comme le sens et la plus haute justification de la société, c'est qu'elle accepte, en conséquence, d'un cœur léger, le sacrifice d'une foule d'homme qui, à cause d'elle, doivent être réduits et amoindris à l'état d'homme incomplets, d'esclaves et d'instruments. Cette aristocratie aura une foi fondamentale: à savoir que la société ne doit pas exister pour la société, mais seulement comme une substruction et un échafaudage, grâce à quoi des êtres d'élite pourront s'élever jusqu'à une tâche plus noble et parvenir, en général, à une existence supérieure. Elle sera alors comparable à cette plante grimpante de Java — on l'appelle sipo matador — qui, avide de soleil, enserre de ses multiples lianes le tronc d'un chêne, tant qu'enfin elle s'élève bien au-dessus de lui, mais appuyé sur ses branches, développant sa couronne dans l'air libre pour étaler son bonheur aux yeux de tous ». <sup>202</sup> HTH, I, § 472.

<sup>169</sup> C'était déjà l'idée de Balzac, parmi tant d'autres. Cf. par exemple Honoré de BALZAC, Mémoires de deux jeunes mariées, chap. 12: « En coupant la tête à Louis XVI, la Révolution a coupé la tête à tous les pères de famille. Il n'y a plus de famille aujourd'hui, il n'y a plus que des individus. En voulant devenir une nation, les Français ont renoncé à être un empire. En proclamant l'égalité des droits à la succession paternelle, ils ont tué l'esprit de famille, ils ont créé le fisc!

Témoin le *mariage moderne*. Apparemment toute raison s'en est retirée: pourtant cela n'est pas une objection contre le mariage, mais contre la modernité. La raison du mariage — elle résidait dans la responsabilité juridique exclusive de l'homme: de cette façon le mariage avait un élément prépondérant, tandis qu'aujourd'hui il boite sur deux jambes. La raison du mariage — elle résidait dans le principe de son indissolution: cela lui donnait un accent qui, en face du hasard des sentiments et des passions, des impulsions du moment, *savait se faire écouter*. Elle résidait de même dans la responsabilité des familles quant au choix des époux. Avec cette indulgence croissante pour le mariage d'*amour* on a éliminé les bases mêmes du mariage, tout ce qui en *faisait* une institution. Jamais,

---

Mais ils ont préparé la faiblesse des supériorités et la force aveugle de la masse, l'extinction des arts, le règne de l'intérêt personnel et frayé les chemins à la Conquête. Nous sommes entre deux systèmes: ou constituer l'État par la Famille, ou le constituer par l'intérêt personnel: la démocratie ou l'aristocratie, la discussion ou l'obéissance, le catholicisme ou l'indifférence religieuse, voilà la question en peu de mots. (...) Tout pays qui ne prend pas sa base dans le pouvoir paternel est sans existence assurée. Là commence l'échelle des responsabilités, et la subordination, qui monte jusqu'au roi. Le roi, c'est nous tous! Mourir pour le roi, c'est mourir pour soi-même, pour sa famille, qui ne meurt pas plus que ne meurt le royaume. Chaque animal a son instinct, celui de l'homme est l'esprit de famille. Un pays est fort quand il se compose de familles riches, dont tous les membres sont intéressés à la défense du trésor commun: trésor d'argent, de gloire, de privilèges, de jouissances; il est faible quand il se compose d'individus non solidaires, auxquels il importe peu d'obéir à sept hommes ou à un seul, à un Russe ou à un Corse, pourvu que chaque individu garde son champ; et ce malheureux égoïste ne voit pas qu'un jour on le lui ôtera. (...) Il n'y aura plus que des lois pénales ou fiscales, la bourse ou la vie. Le pays le plus généreux de la terre ne sera plus conduit par les sentiments. On y aura développé, soigné des plaies incurables. D'abord une jalousie universelle: les classes supérieures seront confondues, on prendra l'égalité des désirs pour l'égalité des forces; les vraies supériorités reconnues, constatées, seront envahies par les flots de la bourgeoisie ».

<sup>204</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

<sup>205</sup> PBM, § 224: « nos instincts régressent désormais dans toutes les directions, nous sommes devenus nous-mêmes une sorte de chaos ». Cf. CId, « Divagations d'un inactuel », § 41. <sup>206</sup> FP printemps 1888, 14 [97].

au grand jamais, on ne fonde une institution sur une idiosyncrasie; je le répète, on ne fonde *pas* le mariage sur « l'amour », — on le fonde sur l'instinct de l'espèce, sur l'instinct de propriété (la femme et les enfants étant des propriétés), sur l'*instinct de la domination* qui sans cesse s'organise dans la famille en petite souveraineté, qui a *besoin* des enfants et des héritiers pour maintenir, physiologiquement aussi, en mesure acquise de puissance, d'influence, de richesse, pour préparer de longues tâches, une solidarité d'instinct entre les siècles. Le mariage, en tant qu'institution, comprend déjà l'affirmation de la forme d'organisation la plus grande et la plus durable: si la société prise comme un tout ne peut *porter caution* d'elle-même jusque dans les générations les plus éloignées, le mariage est complètement dépourvu de sens. — Le mariage moderne a *perdu* sa signification — par conséquent on le supprime. —<sup>204</sup>

Dans ce texte très critique quant à l'évolution du mariage dans les conditions de la modernité démocratique, on aperçoit clairement l'opposition établie par Nietzsche entre la déraison des principes modernes, fondés sur l'individualisme égalitaire, et l'intelligence instinctive des institutions traditionnelles, en tant que produits organiques de la nature humaine et de ses exigences multiples. D'une manière tout à fait similaire à sa défense des valeurs naturelles de l'Antiquité classique contre la « dépravation » de la morale judéo-chrétienne, Nietzsche insiste donc sur le caractère antinaturel des valeurs démocratiques héritées du christianisme et sur leur inadéquation aux instincts de l'animal humain. Cette déraison et cette inadéquation aux réquisits de l'instinct caractérise le mariage moderne. Le mariage, comme l'ensemble des institutions traditionnelles de la société antique, est l'expression naturelle de « l'instinct de l'espèce », de « l'instinct de propriété » ou encore de « l'instinct de domination », et permet à ces instincts de collaborer de manière fonctionnelle. Dans les conditions chaotiques et malades de la société démocratique, ces instincts sont engagés dans une lutte fratricide<sup>205</sup>. Pire encore, ils font face à une hostilité de principe: « la "volonté de puissance" est haïe à tel point dans les époques démocratiques que toute leur psychologie semble viser à la rapetisser et à la dénigrer »<sup>206</sup>. En raison de son caractère antinaturel, l'individualisme égalitaire des modernes entrave ainsi l'expression et la canalisation saine des instincts fondamentaux de l'humanité. La bêtise et

la déraison du mariage moderne n'est donc qu'un symptôme parmi d'autres de la corruption des instincts qui caractérise l'Europe démocratique. C'est à cette « dégénérescence de l'instinct », de la force organisatrice et du sentiment de la hiérarchie sous l'influence des idéaux démocratiques que Nietzsche impute également le développement malheureux de la « question ouvrière » en Europe, et la naissance même d'une telle « question ». En vérité, affirme Nietzsche, le fait même que la subordination économique et politique du grand nombre suscite un tel questionnement est déjà un signal d'alarme. L'existence d'une classe laborieuse travaillant au service de la minorité apparaît en effet au philosophe comme la conséquence nécessaire des hiérarchies naturelles entre les hommes, et de la division du travail social indispensable au bon ordre fonctionnel de la société. Or l'esprit démocratique ne semble plus en mesure de saisir la nécessité économique et sociale, et même spirituelle, d'une organisation sociale différenciée fondée sur la division du travail et la subordination politique. En rêvant d'une société d'individus égaux, émancipés de tout lien de subordination hiérarchique, l'idéal démocratique sape les fondements de l'édifice social.

LA QUESTION OUVRIÈRE. — C'est la bêtise, ou plutôt la dégénérescence de l'instinct que l'on retrouve au fond de *toutes* les bêtises, qui fait qu'il y ait une question ouvrière. Il y a certaines choses sur lesquelles on ne pose pas de questions: premier impératif de l'instinct. — Je ne vois absolument pas ce qu'on veut faire de l'ouvrier européen après avoir fait de lui une question. Il se trouve en beaucoup trop bonne posture pour ne point « questionner » toujours davantage, et avec toujours plus d'outrecuidance. En fin de compte, il a le grand nombre pour lui. Il faut complètement renoncer à l'espoir de voir se développer une espèce d'homme modeste et frugale, une classe qui répondrait au type du Chinois: et cela eût été raisonnable, et aurait simplement répondu à une nécessité. Qu'a-t-on fait? — Tout pour anéantir en son germe la condition même d'un pareil état de choses, — avec une impardonnable étourderie on a détruit dans leurs germes les instincts qui rendent les travailleurs possibles comme classe, qui leur feraient admettre à eux-mêmes cette possibilité. On a rendu l'ouvrier apte au service militaire, on lui a donné le droit de coalition, le droit de vote politique: quoi d'étonnant si son existence lui apparaît aujourd'hui déjà comme une calamité (pour parler la langue de la morale, comme une *injustice* —)? Mais que veut-on? je le

demande encore. Si l'on veut atteindre un but, on doit en vouloir aussi les moyens: si l'on veut des esclaves, on est fou de leur accorder ce qui en fait des maîtres<sup>170</sup>.

Considérant la décadence des institutions politiques et sociales, Nietzsche en attribue la responsabilité à l'influence prépondérante des « idées modernes » et des valeurs démocratiques, mais aussi à la dégénérescence et à l'anarchie des instincts qu'elles entraînent dans leur sillage, et qui caractérisent le type psychophysiologique de l'homme moderne<sup>171</sup>. Nietzsche l'affirme: « Nos institutions ne valent plus rien: là-dessus tout le monde est d'accord. Pourtant la faute n'en est pas à elles, mais à nous. Tous les instincts d'où sont sorties les institutions s'étant égarés, celles-ci à leur tour nous échappent, parce que nous ne nous y adaptons plus »<sup>209</sup>. La volonté de puissance, la capacité à distinguer, la force de reconnaître et d'imposer une hiérarchie, le sentiment de la distance, le goût de l'ordre et la loi, la dureté envers soi-même et envers autrui: tout ce qui permet d'établir et de maintenir des institutions, « tout ce qui fait que les institutions *sont* des institutions est méprisé, haï, écarté ». Nietzsche impute également la responsabilité du déclin politique et social de l'Europe à la décadence de ses classes supérieures, amoindries dans leurs instincts et dépourvues des qualités propres à une aristocratie authentique, ayant dans le sang « le goût héréditaire du commandement et de l'obéissance ». Au contraire, écrit-il, « la *décadence* dans l'instinct d'évaluation de nos politiciens, de nos partis politiques va jusqu'à *préférer instinctivement* ce qui décompose, ce qui hâte la fin... »<sup>172</sup>.

Sous la pression de ses valeurs démocratiques, « l'Occident tout entier a perdu ces instincts d'où naissent des institutions, d'où naît un avenir: rien qui aille plus à rebours de son "esprit moderne" » qui « se croit

---

<sup>170</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 40.

<sup>171</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 37: « Toutes nos théories politiques, et les constitutions de nos États, sans en excepter « l'Empire allemand », sont des conséquences, des nécessités logiques de la dégénérescence ». <sup>209</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

<sup>172</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 39. Cf. PBM, § 258; EH, « Pourquoi je suis si sage », § 2; CW, § 5.

menacé d'une nouvelle servitude dès que le mot "autorité" est prononcé à haute voix »<sup>173</sup>. En effet, « pour qu'il y ait des institutions, il faut qu'il y ait une sorte de volonté, d'instinct, d'impératif, antilibéral jusqu'à la cruauté: la volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité, étendue sur des siècles, de *solidarité* des chaînes de générations, en aval et en amont, *in infinitum* »<sup>174</sup>. Or un tel instinct, une telle volonté fait défaut à l'homme démocratique, affaibli par l'anémie du vouloir et l'anarchie des instincts, marques distinctives de la décadence qui se répand sous l'influence délétère du *laisser-aller* démocratique et de son goût corrompu<sup>175</sup>. La temporalité de la vie moderne, sa hâte et sa diffraction, tient tout entière dans cette maladie de la volonté, dans cette incapacité de s'appliquer longuement au même objet, dans cet amenuisement du vouloir qui rend l'homme débile, fragmentaire et irresponsable, incapable « d'*obéir* longuement, et dans *une seule* direction »<sup>214</sup>. L'Européen moderne est l'« animal esclave le plus intelligent, fort laborieux, au fond très curieux jusqu'à l'excès, multiple, dorloté, de faible vouloir – un chaos cosmopolite d'affects et d'intelligences »<sup>215</sup>. C'est ainsi que, dans l'atmosphère décadente de l'Europe démocratique, « on vit pour aujourd'hui, on vit très vite, – on vit sans aucune responsabilité: c'est précisément ce que l'on appelle "liberté" »<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 39.

<sup>174</sup> CI, « Divagations d'un inactuel », § 39: « Lorsque cette volonté existe, il se fonde quelque chose comme l'imperium Romanum ».

<sup>175</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 37: « La vie en déclin, la diminution de toutes les forces organisantes, c'est-à-dire de toutes les forces qui séparent, qui creusent des abîmes qui subordonnent et subordonnent ». <sup>214</sup> PBM, § 188. Cf. aussi HTH I, § 521: « La grandeur: imposer une direction ». Cf. FP XIV, 15 [37]: « la paresse, conçue comme inaptitude à un effort soutenu, est le propre de la dégénérescence ». <sup>215</sup> FP novembre 1887 – mars 1888, 11 [31], pp. 219-220.

<sup>176</sup> CId, « Divagations d'un inactuel », § 39. <sup>217</sup> GS, § 356. <sup>218</sup> Cf. HTH, I, § 472: « Par la suite les individus n'en regarderont plus que le côté où il [l'État] peut leur être utile ou nuisible, et s'appliqueront par tous les moyens à prendre sur lui de l'influence. Seulement cette concurrence deviendra bientôt, trop grande, les hommes et les partis varieront trop vite, se précipiteront trop féroce-ment les

Les temps démocratiques voient ainsi s'éteindre l'espèce des « grands architectes ». La force constructive dépérissant, la hardiesse des projets à longue échéance se voit découragée: « qui oserait désormais entreprendre des œuvres pour l'accomplissement desquelles il faudrait *compter* sur des milliers d'années? »<sup>217</sup>. Au contraire, les buts de la démocratie moderne se mesurent en décennies et en années, si ce n'est en simples échéances électorales<sup>218</sup>. Sous l'influence de l'individualisme égalitaire moderne, « on voit en effet s'éteindre cette croyance fondamentale, en vertu de laquelle un homme peut compter, promettre, anticiper l'avenir par ses projets, apporter des sacrifices à ces derniers de telle sorte qu'un homme n'ait de valeur et de sens qu'autant qu'il est une pierre dans un vaste édifice: c'est pourquoi il lui faut avant tout être solide, être "pierre" »<sup>177</sup>. Or l'individu moderne n'est pas taillé dans la roche dont on tire de telles pierres. Convaincu de détenir des droits naturels et inaliénables et bénéficiaire de la « forme la plus extrême de l'égalité des droits, associée à un agrandissement optique de l'importance propre allant jusqu'à l'absurde »<sup>178</sup>, l'individu démocratique ne peut guère servir d'élément pour la

---

uns les autres jusqu'au bas de la montagne, à peine parvenus à son sommet. À toutes les mesures qui seront exécutées par un tel gouvernement fera défaut leur garantie de durée; on reculera devant des entreprises qui devraient avoir durant des dizaines, des centaines d'années, une croissance paisible pour avoir le temps de mûrir leurs fruits. Personne ne ressentira plus à l'égard d'une loi d'autre devoir que de s'incliner momentanément devant la force qui a porté cette loi: mais aussitôt on entreprendra de la saper par une force nouvelle, une nouvelle majorité à former ».

<sup>177</sup> GS, § 356.

<sup>178</sup> FP novembre 1887 – mars 1888, 11 [226]. Cf. aussi FP automne 1887, 10 [82]. CID, « Divagations d'un inactuel », § 33: « L'amour de soi ne vaut que par la valeur physiologique de celui qui le pratique: il peut valoir beaucoup, il peut être indigne et méprisable. Chaque individu peut être estimé suivant qu'il représente la ligne ascendante ou descendante de la vie. En jugeant l'homme de cette façon on obtient aussi le canon qui détermine la valeur de son égoïsme ».

<sup>221</sup> Nietzsche prédit cependant que l'effet du processus de démocratisation sur les masses aura l'effet, à longue ou brève échéance, de rendre à nouveau possible l'existence d'une classe de travailleurs satisfaits, mûrs pour l'esclavage

construction d'une société saine, à la structure nécessairement pyramidale<sup>221</sup>. Nietzsche peut donc proclamer haut et fort que « la Révolution a détruit l'instinct de la grande organisation, la possibilité d'une société »<sup>222</sup>. En consacrant la liberté et l'égalité de tous les individus, en jetant la suspicion sur la volonté de puissance ainsi que sur l'idée même de hiérarchie, en prêchant la morale de la pitié et l'évangile du bonheur, le démocratisme moderne a sapé les conditions du développement de la civilisation et de l'élévation de la culture.

Ce qui dorénavant ne se construira plus, ne saurait plus se construire, c'est – une société dans le vieux sens du terme: pour construire pareil édifice tout fait défaut, à commencer par les matériaux. Nous tous avons cessé d'être matériaux de construction d'une société: voilà une vérité à l'ordre du jour! Peu me chaut qu'en ce moment l'espèce d'hommes la plus myope, peut-être aussi la plus sincère, en tout cas la plus bruyante d'aujourd'hui, Messieurs les socialistes, puisse croire, espérer, rêver, avant tout crier et écrire à peu près le contraire: d'ores et déjà leur parole d'avenir: « Société libre » se peut lire sur toutes les tables, sur tous les murs. Une société libre? Fort bien! Et pourtant, Messieurs, pareille société, avec quoi donc la construirezvous? Vous ne l'ignorez pas, avec du fer de bois! Le fameux fer de bois! Et pas même de bois...<sup>179</sup>

Au premier rang de ces œuvres précieuses, fruits de travaux séculaires et de longue haleine, et rendues impossibles par la décadence démocratique, Nietzsche place la construction d'une unité politique sur le modèle romain, alliant à la hauteur verticale et spirituelle des « tours sociales »<sup>224</sup> aristocratiques la grandeur horizontale et tellurique de l'empire<sup>180</sup>. Aux

---

économique et la subordination politique, sous une forme restant à déterminer. Cf. PBM, § 242. <sup>222</sup> FP XIV, printemps 1888, 15 [8], p. 177.

<sup>179</sup> GS, § 356. L'expression « fer de bois » (hölzernes Eisen), associant en une même unité l'organique et le minéral, désigne une contradiction dans les termes, ce que Nietzsche vise le plus souvent par l'expression latine de *contradictio in adjecto*. C'est l'équivalent de la locution française « cercle carré ». Nietzsche critique ici comme une contradiction dans les termes l'idée de « société libre », chère aux socialistes, si la société est prise « dans le vieux sens du terme », celui d'une structure hiérarchique appelée à durer dans les siècles. <sup>224</sup> GS, § 356.

<sup>180</sup> CI, « Divagations d'un inactuel », § 39; AC, § 58.

yeux de Nietzsche, le progrès de la démocratie n'entraîne donc pas seulement un déclin de l'ordre interne de la société, mais une diminution de la capacité intégrative et digestive permettant la constitution de formations politiques supérieures unifiant des peuples d'abord séparés en un ensemble plus puissant. La déploration nietzschéenne du déclin de la force organisatrice de l'Etat moderne n'est en ce sens pas séparable de sa critique du nationalisme, et participe d'une attaque en règle contre la perte de puissance et d'ambition que reflète le nationalisme démocratique et l'invocation d'un supposé « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », que le philosophe compare négativement à la grandeur, à la puissance et à la capacité de synthèse politique et culturelle propres aux empires multinationaux. Admirateur avoué de l'empire romain et de sa capacité à rassembler, sous l'égide d'une civilisation supérieure, une multitude de nations autrefois barbares, Nietzsche ne dissimule pas non plus son admiration devant la capacité de la Russie impériale à fédérer et à intégrer, dans une même unité politique, les peuples de langue et de culture disparates placés sous son gouvernement par la guerre et la conquête. La Russie, écrit Nietzsche, est « la seule puissance qui ait actuellement la durée dans le sang, quelque chose de l'*aere perennius* de l'Empire romain. Son empire multi-ethnique représente « l'antithèse du piteux particularisme, de la nervosité européenne, qui avec la fondation du "*Reich*" allemand, est entrée dans une phase critique »<sup>181</sup>. Dans le *Crépuscule des Idoles*, Nietzsche compare négativement le morcellement des Etats européens à l'unité impériale de la Russie, qu'il semble à la fois admirer et jalouser – en témoigne l'espoir exprimé d'une unification politique de l'Europe, une fois tirée de son agitation nationaliste et révolutionnaire par la menace de ce « prodigieux empire du milieu »<sup>227</sup>.

La condamnation par Nietzsche du nationalisme, et du risque de division perpétuelle et d'embrasement militaire qu'il fait courir à l'ensemble des peuples d'Europe, n'est donc pas dissociable de son admiration pour la puissance organisatrice des empires multinationaux, et de ses attaques parallèles contre l'Etat-nation démocratique. La critique nietzschéenne du nationalisme est une critique de nature aristocratique et

---

<sup>181</sup> CI, « Divagations d'un inactuel », § 39. <sup>227</sup> PBM, § 203.

impériale, tenant la primauté politique de la nation et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, mis en avant par les forces du progrès et de la révolution sociale, comme un principe démocratique faisant prévaloir, à l'échelle des peuples comme à celle des individus, la même revendication de liberté et d'égalité des parties contre l'organisation hiérarchique et la grandeur du tout, caractéristique de la décadence politique des sociétés démocratiques. L'examen du contexte historique et politique des idées politiques de Nietzsche permet ici encore d'en saisir plus adéquatement le contenu. La critique nietzschéenne de l'Etat et de la Nation, qui sont souvent mises au crédit de son « innocence » politique, s'inscrivent en réalité dans une tradition contre-révolutionnaire propre au XIX<sup>ème</sup> siècle. Nietzsche ne nie certes pas l'existence des nations, c'est-à-dire le phénomène immémorial correspondant à la constitution, au cours des siècles et des millénaires, par l'établissement de populations sur des territoires donnés, d'un type humain « national » en partie déterminé en partie par le terroir et le climat, et caractérisé par une certaine unité ethnique, culturelle et linguistique. De même, l'institution de l'Etat en tant que telle n'est pas en cause, puisque la centralisation administrative et le développement d'une administration bureaucratique subordonnée à un pouvoir constitué selon des formes légales est un stade « naturel » du développement supérieur des sociétés organisées. Ce que Nietzsche critique, c'est bien plutôt le nationalisme politique typique de l'âge des révolutions, c'est-à-dire l'idéologie moderne consacrant l'Etat-nation comme la forme politique indissociable de la démocratie politique, et donc comme le véhicule régulier de la souveraineté du peuple<sup>182</sup>. Il est clair que, dans l'esprit de Nietzsche, le nationalisme aux accents raciaux ravageant l'esprit allemand depuis l'époque des « guerres de libération »<sup>229</sup> est le fruit du nationalisme politique issu de la Révolution française et de ses répliques continentales, dont les revendications d'indépendance

---

<sup>182</sup> A ce sujet, on consultera avec profit B. KRULIC, Nietzsche et le problème de la hiérarchie. Pour une lecture toquevillienne de Nietzsche, Paris, L'Harmattan, 2002. Cf. aussi B. KRULIC, « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique », in Archives de Philosophie, vol. 64, no. 2, 2001, pp. 301-321. <sup>229</sup> CID, « Ce qui manque aux Allemands », § 4.

et d'autonomie nationales entraînent dans leur sillage la volonté d'unification et de purification ethnique – et dont l'insupportable hystérie entourant la « question juive » en Europe demeure l'expression la plus injuste et la plus pathétique<sup>183</sup>. Nietzsche exprime en des termes très forts son dégoût face « à cette débauche et à ce mensonge de l'auto-idolâtrie

---

<sup>183</sup> HTH, I, § 475: « En passant: tout le problème des Juifs n'existe que dans les limites des États nationaux, en ce sens que là, leur activité et leur intelligence supérieure, le capital d'esprit et de volonté qu'ils ont longuement amassé de génération en génération à l'école du malheur, doit arriver à prédominer généralement dans une mesure qui éveille l'envie et la haine, si bien que dans presque toutes les nations d'à présent — et cela d'autant plus qu'elles se donnent plus des airs de nationalisme — se propage cette impertinence de la presse qui consiste à mener les Juifs à l'abattoir comme les boucs émissaires de tous les maux possibles publics et privés. Dès qu'il n'est plus question de conserver ou d'établir des nations, mais de produire et d'élever une race mêlée d'Européens aussi forte que possible, le Juif est un ingrédient aussi utile et aussi désirable qu'aucun autre reste national. Toute nation, tout homme a des traits déplaisants, même dangereux: c'est barbarie de vouloir que le Juif fasse une exception. Il se peut même que ces traits présentent chez lui un degré particulier de danger et d'horreur; et peut-être le jeune boursicotier juif est-il en somme l'invention la plus répugnante de la race humaine. Malgré tout, je voudrais, savoir combien, dans une récapitulation totale, on doit pardonner à un peuple qui, non sans notre faute à tous, a parmi tous les peuples eu l'histoire la plus pénible, et à qui l'on doit l'homme le plus digne d'amour (le Christ), le sage le plus intègre (Spinoza), le livre le plus puissant et la loi morale la plus influente du monde. En outre: aux temps les plus sombres du moyen-âge, quand le rideau des nuages asiatiques pesait lourdement sur l'Europe, ce furent des libres-penseurs, des savants, des médecins juifs qui maintinrent le drapeau des lumières et de l'indépendance d'esprit sous la contrainte personnelle la plus dure, et qui défendirent l'Europe contre l'Asie; c'est à leurs efforts que nous devons en grande partie qu'une explication du monde plus naturelle, plus raisonnable, et en tout cas affranchie du mythe, ait enfin pu ressaisir la victoire, et que la chaîne de la civilisation, qui nous rattache maintenant aux lumières de l'antiquité gréco-romaine, soit restée ininterrompue. Si le christianisme a tout fait pour orientaliser l'Occident, c'est le judaïsme qui a surtout contribué à l'occidentaliser de nouveau: ce qui revient à dire en un certain sens, à rendre la mission et l'histoire de l'Europe une continuation de l'histoire grecque ». <sup>231</sup> GS, § 377.

raciale qui aujourd'hui s'exhibe en Allemagne en tant que signe distinctif des vertus allemandes et qui chez le peuple du "sens historique" donne doublement l'impression de la fausseté et de l'inconvenance »<sup>231</sup>. « Nous sommes bien loin d'être assez "allemands" », écrit-il, « au sens où le mot "deutsch" a cours aujourd'hui, pour nous faire les porte-parole du nationalisme et de la haine raciale, pour nous réjouir de l'infection nationaliste grâce à laquelle à présent les peuples en Europe se barricadent l'un contre l'autre et se mettent réciproquement en quarantaine »<sup>184</sup>.

Le nationalisme est au principe d'une politique « qui rend l'esprit allemand stérile en le rendant vaniteux, et qui de surcroît est une petite politique », car l'Etat nationaliste ne peut se soutenir durablement que par la haine des autres nations, le grand carnaval de la haine raciale et du fanatisme national conduisant ainsi à contrarier le mouvement d'unification initié par l'aventure impériale de Napoléon, à « éterniser le morcellement de l'Europe en petits Etats », et à retarder « *l'irrésistible poussée* vers la grande politique »<sup>185</sup>.

A la lumière des analyses qui précèdent, nous pouvons conclure que Nietzsche conçoit le régime démocratique comme « une tout autre conception de l'idée de gouvernement » que celle qui avait prévalu jusqu'alors, une conception de l'Etat qui « ne voit en lui que l'instrument de la volonté du peuple, non pas une supériorité en comparaison d'une infériorité, mais exclusivement une fonction du souverain unique, du peuple »<sup>186</sup>. A cet égard, Nietzsche semble non seulement marcher dans les pas de Tocqueville, mais ouvrir la voie à Carl Schmitt, qui actera plus tard le remplacement de l'Etat au sens classique du terme, en particulier sous la forme que lui conférait le *ius publicum europeum*, par un Etat moderne réduit à la condition d'instrument de « la société s'auto-organisant » de manière démocratique<sup>187</sup>. Dès lors, ce qu'on appelle « Etat » ou « institution » désigne désormais l'exploitation par des forces sociales et

---

<sup>184</sup> GS, § 377.

<sup>185</sup> PBM, § 208.

<sup>186</sup> HTH, I, § 472.

<sup>187</sup> C. SCHMITT, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion (coll. « Champs classiques »), 2009, p. 42.

économiques particulières de « primes politiques sur la possession du pouvoir légal », dégradant la légalité en simple « plus-value politique », et non l'organisation hiérarchique et autoritaire, dans l'air raréfié des assemblées aristocratiques et dans le secret des *arcana imperii*, d'un gouvernement stable, efficace et vertical, à la direction fixe et aux ambitions de long terme<sup>188</sup>. L'instabilité du régime démocratique suscite donc naturellement « la défiance envers tout gouvernement, l'intelligence de ce qu'ont d'inutile et d'exténuant ces luttes à courte haleine »<sup>237</sup>. Aux yeux de Nietzsche, comme plus tard de Schmitt, l'État social et interventionniste est le symptôme d'une décrépitude du sens de l'organisation politique sous l'influence des idées démocratiques, du réformisme social et du parlementarisme libéral. L'État subsiste certes, mais sous une forme dégradée, en tant qu'instrument institutionnel de la société et du marché; en tant que forme souveraine de domination installée dans le temps long, son ère est cependant révolue. C'est pourquoi le démocratisme est le ferment d'une profonde crise de l'autorité, d'une désagrégation des institutions, d'une perte du caractère sacré attaché à la puissance publique. Nietzsche peut ainsi affirmer que « la démocratie moderne est la forme historique de la *décadence de l'État* ».

Cette décadence pourrait-elle mener à l'anéantissement complet de la forme étatique? Nietzsche explore à tout le moins cette idée dans le très

---

<sup>188</sup> C. SCHMITT, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion (coll. « Champs classiques »), 2009, p. 42. Cf. HTH, I, § 472: « Par la suite les individus n'en regarderont plus que le côté où il [l'État] peut leur être utile ou nuisible, et s'appliqueront par tous les moyens à prendre sur lui de l'influence. Seulement cette concurrence deviendra bientôt, trop grande, les hommes et les partis varieront trop vite, se précipiteront trop féroce-ment les uns les autres jusqu'au bas de la montagne, à peine parvenus à son sommet. À toutes les mesures qui seront exécutées par un tel gouvernement fera défaut leur garantie de durée; on reculera devant des entreprises qui devraient avoir durant des dizaines, des centaines d'années, une croissance paisible pour avoir le temps de mûrir leurs fruits. Personne ne ressentira plus à l'égard d'une loi d'autre devoir que de s'incliner momentanément devant la force qui a porté cette loi: mais aussitôt on entreprendra de la saper par une force nouvelle, une nouvelle majorité à former ». <sup>237</sup> HTH, I, § 472.

riche paragraphe 472 du premier livre d'*Humain, trop humain*. Sur un ton visionnaire, le philosophe y décrit les effets dévastateurs pour l'Etat de la sécularisation de la culture européenne. La sécularisation de la société entraîne en effet la séparation du politique et de la religion, c'est-à-dire la laïcisation de l'Etat et des institutions. En effet, « quand l'État ne pourra plus tirer lui-même d'utilité de la religion ou que le peuple aura sur les choses religieuses trop d'opinions diverses pour qu'il soit possible au gouvernement de garder dans les mesures concernant la religion une conduite identique et uniforme, — le remède qui apparaîtra nécessairement sera de traiter la religion comme une affaire privée et de s'en rapporter la conscience et à l'habitude de chacun ». Le déclin de la religion en Europe représente donc une menace mortelle pour l'antique alliance du trône et de l'autel, et pour l'aura sacrée qu'elle prêtait au gouvernement des hommes<sup>189</sup>. Nietzsche affirme en effet que « la croyance à un ordre divin des choses politiques, à un mystère dans l'existence de l'Etat, est d'origine religieuse: que la religion vienne à disparaître, et l'Etat y perdra inévitablement son antique voile d'Isis, cessera d'inspirer le respect ». Nietzsche présente le déclin de l'autorité de l'Etat, à la fois comme la conséquence nécessaire de la mort de Dieu, et comme la « mission »<sup>239</sup>

---

<sup>189</sup> HTH, I, § 472: « Tant que l'État, ou, plus clairement, le gouvernement se sent établi tuteur au profit d'une masse mineure et se pose, à cause d'elle, la question de savoir si la religion est à maintenir ou à mettre de côté: il est extrêmement probable qu'il se déterminera toujours pour le maintien de la religion. Car la religion apaise la conscience individuelle dans les temps de perte, de disette, de terreur, de méfiance, par conséquent, là où le gouvernement se sent hors d'état de faire directement quoi que ce soit pour l'adoucissement des souffrances morales de l'homme privé: il y a plus, même dans les maux généraux inévitables et surtout inéluctables (famines, crises pécuniaires, guerres), la religion assure une attitude de la masse tranquille, expectative, confiante. Partout où les lacunes nécessaires ou occasionnelles du gouvernement ou bien les dangereuses conséquences d'intérêts dynastiques se font sentir à l'homme intelligent et le disposent à la rébellion, les inintelligents croient voir le doigt de Dieu et se soumettent avec patience aux arrangements d'en haut (conception dans laquelle se confondent d'ordinaire les façons de gouverner divines et humaines): ainsi la paix civile intérieure et la continuité de

propre au concept démocratique de l'Etat, qui ne peut plus fonder sa légitimité sur la supériorité d'une caste et sur un ordre divin des choses, mais sur sa capacité à satisfaire la masse des intérêts individuels qui lui sont confiés par l'intermédiaire du gouvernement représentatif. Le déclin de l'Etat correspond ainsi à sa désacralisation, à sa perte d'autorité verticale et à sa transformation en instrument des intérêts du peuple souverain, masse démocratique se gouvernant elle-même de manière autonome, que ce soit de manière directe ou par l'intermédiaire de ses représentants.

La perte du caractère sacré de l'Etat, que lui avait conféré son alliance avec la religion, ne signifie pas pour autant la disparition mécanique de l'institution étatique elle-même. Nietzsche prévoit que, succombant à la tentation d'emplir l'espace du sacré laissé libre par le retrait de la religion, les esprits irrégieux seront pris d'un « enthousiasme quasi-fanatique pour l'État », car ils « sentiront un vide depuis leur rupture avec la religion et chercheront en attendant à se créer un succédané, une sorte de bouche-trou, par le dévouement à l'État »<sup>240</sup>. L'Etat démocratique serait ainsi appelé à devenir une nouvelle superstition pour « les esprits serfs », qui de fous de Dieu se mueraient en « fous de l'Etat »<sup>241</sup>. Une telle conversion n'épargnerait pas jusqu'aux hommes les mieux disposés par la nature, auxquels, que l'imaginaire démocratique saura corrompre par la superstition du « grand homme politique » et du « héros » populaire<sup>242</sup>. Aux temps du nihilisme et de la mort de Dieu, l'Etat est ainsi appelé à devenir une « nouvelle idole »<sup>243</sup>, et à occuper dans l'esprit des modernes la place autrefois occupée par la divinité. Là où l'Etat s'était toujours présenté comme le « doigt souverain de Dieu », le

Léviathan démocratique prétendra s'identifier aux hommes et aux peuples dont il précipite pourtant le déclin, tout en se nourrissant de leur décadence et de leur mort lente. C'est ainsi qu'il proclame: « moi, l'Etat, je suis le Peuple ». L'Etat moderne est donc le concurrent de la religion, qu'il refoule dans la sphère privée en même temps qu'il récupère à son profit l'antique centralité qui était la sienne dans les affaires humaines. L'école, privée d'indépendance sous l'emprise totale des pouvoirs publics, joue un rôle prééminent dans cette accapARATION du sacré par l'Etat, en devenant le temple laïc où s'inculquent et se célèbrent les valeurs

démocratiques et le dévouement à la chose publique<sup>244</sup>. Les oripeaux chrétiens dont se drapent encore certains

l'évolution se trouvent garanties. La puissance qui réside dans l'unité du sentiment populaire, dans des opinions et des fins égales pour tous, est protégée et scellée par la religion, hormis les rares cas où un clergé ne s'accorde pas sur le prix et entre en lutte avec la force gouvernementale. Pour l'ordinaire, l'État saura se concilier les prêtres, parce qu'il a besoin de leur éducation des âmes toute privée et cachée, et parce qu'il sait apprécier des serviteurs qui, apparemment et extérieurement, représentent un intérêt tout autre. Sans l'aide des prêtres, aucun pouvoir, maintenant encore, ne peut devenir « légitime »: comme Napoléon le comprit. — Ainsi gouvernement absolu tutélaire et maintien vigilant de la religion vont nécessairement de compagnie. En outre, il faut poser en principe que le personnel et les classes dirigeants sont édifiés sur l'utilité que leur assure la religion et par là, jusqu'à un certain point, se sentent supérieurs à elle, en tant qu'ils l'emploient comme moyen: aussi est-ce là que la liberté de pensée a son origine ».

<sup>239</sup> HTH, I, § 472: « Le décri, la décadence et *la mort de l'État*, l'affranchissement de la personne privée (je n'ai garde de dire: de l'individu) est la conséquence de l'idée démocratique de l'État; en cela consiste sa mission ». <sup>240</sup> HTH, I, § 472.

VO, § 232.

HTH, I, § 449; APZ, I, « De la nouvelle idole ».

APZ, I, « De la nouvelle idole ». <sup>244</sup> HTH, I, § 472.

Etats modernes, au premier rang desquels l'Allemagne, sont donc aussi ridicules que mensongers, et ne peuvent dissimuler la profonde déchristianisation frappant les sociétés engagées dans la voie de la démocratisation<sup>190</sup>.

L'aura sacrée accordée à l'Etat démocratique ne saurait cependant indéfiniment entraver le désenchantement frappant la chose politique, car « la souveraineté du peuple, vue de près, servira aussi à dissiper les derniers restes de magie et de superstition dans ce domaine de sentiments

---

<sup>190</sup> PBM, § 58.

»<sup>191</sup>. Sans le respect et la déférence qu'inspirent à la masse l'existence d'une caste aristocratique prouvant par sa forme noble et ses vertus supérieures son droit de gouverner, l'autorité de l'Etat ne pourra que décroître à mesure que se poursuivra sa décadence politique<sup>192</sup>.

Confronté à la perspective d'un déclin inévitable que nulle réforme ne pourra empêcher, Nietzsche envisage donc la possibilité d'une abolition de la forme étatique du gouvernement politique et de son remplacement fonctionnel par le secteur privé. Telle que présentée par Nietzsche, « la perspective qu'ouvre cette décadence certaine n'est pas d'ailleurs à tous égards malheureuse: l'habileté et l'intérêt des hommes sont de toutes leurs qualités les mieux formées; quand l'État ne répondra plus aux exigences de ces forces, ce ne sera pas le moins du monde le chaos qui lui succédera, mais une invention mieux appropriée encore que n'était l'État triomphera de l'État »<sup>193</sup>. Nietzsche envisage ainsi que la décadence démocratique de l'État puisse « porter les hommes à une résolution toute neuve », à savoir « la suppression de l'opposition "privée et publique" ». Dans un futur plus ou moins éloigné, écrit Nietzsche, « il est possible que « les sociétés privées tireront à elles pas à pas les affaires d'État: même la pièce la plus solide qui restera du vieux travail de gouvernement (cette fonction, par exemple, qui doit garantir les particuliers contre les particuliers) sera finalement un jour assurée par des entrepreneurs privés ». Une telle métamorphose de l'organisation politique ne pourrait être décrite que comme une disparition pure et simple de l'Etat, et l'inauguration d'une ère radicalement nouvelle de l'histoire politique de l'humanité. On conçoit aisément le mystère attaché à une telle vision.

L'idée d'une disparition de l'Etat semble liée au triomphe universel du gouvernement démocratique et à l'inévitabilité de son dépérissement ultérieur, sans espoir d'un quelconque « *contre-mouvement* »<sup>194</sup>. Or, la possibilité d'un contre-mouvement aristocratique à la décadence démocratique fait l'objet d'une réflexion constante dans les écrits du

---

<sup>191</sup> HTH, I, § 472; GS, § 40.

<sup>192</sup> HTH, I, § 480.

<sup>193</sup> HTH, I, § 472.

<sup>194</sup> FP automne 1887, 10 [17].

philosophe. Nietzsche n'a de cesse d'invoquer l'élévation d'une nouvelle aristocratie, « la nécessité d'un ordre nouveau, et aussi d'un nouvel esclavage – car pour tout renforcement, pour toute élévation du type "homme", il faut une nouvelle espèce d'asservissement »<sup>195</sup>. Jusque dans ses textes les plus tardifs, Nietzsche défend l'ambition, dont Napoléon fut selon lui le grand artisan, d'une transformation impériale de l'Europe, c'est-à-dire de sa constitution en une « unité politique et économique », et va jusqu'à envisager, à de multiples reprises, la possibilité d'un « gouvernement de la terre »<sup>196</sup>. On peine à imaginer un tel avenir en l'absence d'un Etat capable d'imposer un nouvel ordre politique dans la durée et de rendre à nouveau envisageable l'architecture pyramidale de la civilisation supérieure<sup>197</sup>.

En définitive, il ne semble pas que l'aristocratie défendue par Nietzsche puisse trouver de forme stable et durable sans l'instrument aussi précieux que redoutable du pouvoir étatique. De toute évidence, l'Etat démocratique, organisation politique décadente à l'influence délétère, devra céder la place à un nouvel Etat, dont on peut supposer qu'il devra prendre une forme aristocratique et hiérarchique, tout en évitant les écueils de l'archaïsme féodal et du despotisme administratif. C'est sans doute sur le modèle impérial romain, pour lequel Nietzsche exprime régulièrement son admiration éperdue<sup>253</sup>, et dans la droite ligne de l'œuvre bonapartiste, saluée par le philosophe comme la dernière grande tentative politique authentiquement aristocratique<sup>254</sup>, que devrait se modeler une telle restauration des assises classiques de l'Etat<sup>255</sup>.

Il semble donc que l'idée d'une disparition de l'Etat ne puisse assumer un rôle central dans la réflexion politique du philosophe. Elle doit sans doute être considérée comme une simple hypothèse, dont l'expression isolée ne saurait faire autorité face à la multitude d'indications contraires, tendant à démontrer que Nietzsche envisage la persistance de la forme

---

<sup>195</sup> GS, § 377.

<sup>196</sup> EH, « Le cas Wagner », § 2.

<sup>197</sup> Nietzsche, au moment où il annonce cette possible « mort de l'Etat », demeure conscient de la difficulté que représenterait une disparition effective de l'Etat, et n'est certes pas en mesure de se prononcer sur la nature de la

étatique dans le futur<sup>256</sup>. En dernière analyse, il ne paraît pas judicieux de consacrer comme un dogme l'hypothèse nietzschéenne d'une disparition de l'Etat – si tant est que sa réalisation soit même bienvenue<sup>257</sup>. Il est certain que le thème de la grande politique, dont l'importance croissante au fil des années 1880 est révélée par un nombre conséquent de textes, laisse peu de place à l'hypothèse d'une disparition de l'Etat, dont Nietzsche ne fera plus mention dans son œuvre philosophique. Il n'en demeure pas moins que l'Etat ne pourra éviter une mue, car l'antique instrument des progrès de la civilisation est devenu celui de sa décadence, qui ne pourra être arrêtée que par la restauration, sous une forme nouvelle, d'une organisation politique aristocratique fidèle à « la doctrine politique fondamentale, qui est toujours la doctrine de l'inégalité des droits, de la nécessité d'une construction sociale comportant un haut et un bas,

forme politique qui pourrait lui succéder, ni de la possibilité de même commencer à travailler à cette succession.

Cf. HTH, I, § 472: « Ainsi une race future verra l'État perdre de son importance dans quelques régions de la terre, — conception à laquelle bien des hommes du présent peuvent à peine penser sans crainte et sans horreur. *Travailler* à propager et à réaliser cette conception est, à la vérité, une autre affaire: il faut avoir une fière idée de sa raison et ne comprendre guère qu'a demi l'histoire pour mettre dès à présent la main à la charrue, — dans le temps que personne encore n'est capable de montrer les semences qui devront ensuite être semées sur le terrain labouré. Ayons donc confiance en « l'habileté et l'intérêt des hommes » pour maintenir *maintenant encore* l'État pendant un bon moment et repousser les essais destructeurs de demi-savants trop zélés et trop pressés ». <sup>253</sup> AC, § 58: « Ce qui existait *aere perennius*, l'Empire romain, la plus grandiose forme d'organisation, sous des conditions difficiles, qui ait jamais été atteinte, tellement grandiose que, comparé à elle, tout ce qui l'a précédé et tout ce qui l'a suivi n'a été que dilettantisme, chose imparfaite et gâchée ». <sup>254</sup> GM, I, § 16; GS, § 303; EH, « Le cas Wagner », § 2.

<sup>255</sup> Cf. CID, « Divagations d'un inactuel », § 33. Nietzsche semble bien présenter poser la forme politique impériale et hiérarchique comme l'unique alternative à la décadence que représentent l'Etat-nation et la

démocratie.<sup>256</sup> Certains commentateurs maintiennent néanmoins que l'idée d'une disparition progressive de l'Etat appartient en propre à la pensée de Nietzsche. A ce sujet, on pourra se référer à Lester HUNT, « Politics and Anti-Politics: Nietzsche's View of the State », in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n° 4, 1985, pp. 453-468. Qu'on adhère ou pas à l'argumentation de l'auteur, il est difficile de ne pas être sceptique devant sa description de Nietzsche comme un penseur radicalement « antipolitique », directement empruntée à Walter Kaufmann. En effet, l'éventualité d'une disparition de l'Etat n'autorise cependant pas à laisser de côté la question de la restauration et du maintien d'un ordre social inégalitaire, pourtant cruciale chez Nietzsche, ainsi que la problématique récurrente du « nouvel esclavage » et de l'élevage d'une nouvelle « race de maîtres ».

<sup>257</sup> Cf. HTH, I, § 472. Nietzsche entretient à tout le moins l'ambiguïté sur ce point. Au sujet de « l'idée démocratique de l'Etat » et de sa « mission » devant supposément conduire au remplacement de l'Etat par une nouvelle forme politique, Nietzsche écrit qu'« une fois accomplie sa tâche — qui comme toute chose humaine porte en son sein beaucoup de raison et de déraison, — une fois vaincus tous les retours de l'ancienne maladie, un nouveau feuillet se déroulera dans le fablier de l'humanité, sur lequel on lira toutes sortes d'histoires étranges et peut-être aussi quelques bonnes choses ».

des gens qui commandent et d'autres qui obéissent »<sup>198</sup>. Nietzsche, à tout le moins, demeure confiant: « Or quant à nous, nous ne sommes points sceptiques – nous croyons encore à une hiérarchie des hommes et des problèmes, et attendons l'heure où cette doctrine du rang et de l'ordre s'inscrira de nouveau à grands traits au fronton de cette société plébéienne d'aujourd'hui. Cette heure-là sera peut-être aussi notre heure »<sup>199</sup>.

### Nietzsche et le libéralisme aristocratique

<sup>198</sup> FP XII, automne 1885 – automne 1887, 3 [13], p. 174.

<sup>199</sup> FP XI, mai-juillet 1885, 35 [43], p. 259. <sup>260</sup> HTH, I, § 248.

L'idée de la disparition de l'Etat, et de son possible remplacement par les sociétés privées, est sans doute l'une des hypothèses les plus mystérieuses soulevées par Nietzsche. Le brouillard qui entoure une telle idée s'éclaircit cependant par la considération du rapport ambivalent entretenu par le philosophe avec la modernité et le libéralisme. En effet, malgré la dureté de son diagnostic de la décadence démocratique de l'Europe, Nietzsche sait reconnaître les aspects positifs de la modernité, les forces nouvelles de cette époque de transition, sur lesquelles le philosophe de l'avenir devra compter et s'appuyer s'il souhaite orienter les destinées de la civilisation dans une nouvelle direction. La pensée de Nietzsche semble assigner à l'âge démocratique le statut d'une époque décadente, certes, mais ouvrant la voie à des possibilités inédites<sup>260</sup>. C'est pourquoi l'âge démocratique apparaît à Nietzsche, selon l'expression de l'aphorisme 275 du *Voyageur et son ombre*, comme « le temps des constructions cyclopéennes », comme une époque de transition jetant les fondements possibles d'une civilisation plus haute<sup>200</sup>. Le caractère « cyclopéen » de ces nouvelles constructions tient à la fois à leur caractère de fondement, à leur solidité et à leur énormité, et à l'aveuglement des modernes ouvriers travaillant à l'édification de ces nouvelles digues et de ces nouveaux remparts de la civilisation<sup>201</sup>. Nietzsche présente la

---

<sup>200</sup> VO, § 275. Ce pressentiment d'un nouvel ordre devant succéder à la modernité démocratique dans la longue chaîne des temps historiques est un motif que l'on retrouvera plus tard chez le poète irlandais William Butler Yeats, qui était familier des œuvres de Nietzsche depuis au moins 1902. Cf. William B. Yeats, *The Variorum Edition of the Poems of W. B. Yeats*, Peter ALLT and Russell K. ALSPACH (eds.), New-York, The Macmillan Company, 1957, p. 825: « All our scientific, democratic, fact-accumulating, heterogeneous civilization belongs to the outward gyre and prepares not the continuance of itself but the revelation as in a lightning flash, though in a flash that will not strike only in one place, and will for a time be constantly repeated, of the civilization that must slowly take its place ».

<sup>201</sup> VO, § 275: « Il se peut cependant que l'on soit pris d'une certaine appréhension à l'aspect de ceux qui travaillent maintenant consciemment et honnêtement en vue de cet avenir: il y a quelque chose de désolé et d'uniforme sur leur visage,

démocratisation de l'Europe et le « progrès » des modernes comme « un anneau dans la chaîne de ces énormes *mesures prophylactiques* qui sont l'idée des temps nouveaux et nous séparent du Moyen-Âge ». Grâce aux conquêtes scientifiques et techniques, au progrès de l'économie et de l'administration, aux découvertes de l'hygiène et de la médecine, au renforcement de l'organisation logistique et de l'agriculture, l'humanité possèdera enfin « la sécurité des fondements qui permettra à l'avenir de construire sans danger », sans risquer que « les champs de la culture soient encore détruits, en une seule nuit, par les eaux sauvages et stupides de la montagne ». Le progrès moderne bâtit en effet partout « des remparts et des murs de protection contre les barbares, contre les épidémies, contre l'*asservissement corporel et intellectuel* », et c'est à ce titre qu'il doit être reconnu comme un progrès effectif de la civilisation<sup>202</sup>.

Paradoxalement, le mouvement démocratique semble ainsi préparer un terrain favorable à cette entreprise de hiérarchisation, car voilà l'Europe entrée dans « l'ère des masses »<sup>264</sup> (*das Zeitalter der Massen*), or « là où il y a des masses règne un besoin de se livrer à l'esclavage »<sup>265</sup>. Et en effet, « la démocratisation de l'Europe tendra à produire un type d'hommes préparés à l'esclavage au sens le plus raffiné du mot »<sup>203</sup>. Selon Nietzsche, « l'esprit général de ces Européens de l'avenir sera probablement celui de ces ouvriers bavards, pauvres de volonté et très adroits qui ont *besoin* du maître et du chef comme du pain quotidien ». Dès lors, et

---

et la grise poussière semble s'être abattue jusque dans leur cerveau. Malgré cela il est fort possible que la postérité se mette un jour à rire de nos craintes et qu'elle songe au travail démocratique de plusieurs générations, à peu près de la même façon dont nous songeons à la construction des digues de pierre et des remparts, — comme à une activité qui nécessairement répand de la poussière sur les vêtements et les visages et qui, inévitablement, rend aussi les ouvriers qui y travaillent quelque peu idiots: mais qui donc, pour cette raison, voudrait que tout ceci n'ait pas été fait! ».

<sup>202</sup> Cf. aussi VO, § 292 où Nietzsche, dans la même veine, présente la démocratie, au moins à titre potentiel, comme un régime politique voulant « créer et garantir l'indépendance à un aussi grand nombre d'individus que possible ». <sup>264</sup> PBM, § 241. <sup>265</sup> GS, § 149.

<sup>203</sup> PBM, § 242.

par une étrange ironie de l'histoire, « la démocratisation de l'Europe nous prépare du même coup et très involontairement une pépinière de tyrans, dans toutes les acceptions du mot, même la plus spirituelle ». La démocratisation favorisant « l'adaptation, le nivellement, le « chinoïsisme » élevé, la modestie de l'instinct, la satisfaction dans le rapetissement — une sorte de *stagnation* dans le niveau de l'être humain », cet abaissement de l'homme exige alors, en guise de compensation, l'enclenchement d'un « contre-mouvement ». Cette nécessité est rendue d'autant plus aigüe par l'expansion économique et le développement technique: en effet, la « machinerie globale, la solidarité de tous les rouages », représentent l'ultime progrès « dans l'exploitation de l'être humain ». Le « mécanisme monstrueux constitué de rouages toujours plus petits, toujours plus finement "adaptés" » constitue certes « un ensemble d'une force extraordinaire », mais réduit les hommes à l'état de « facteurs individuels » qui « représentent des forces minimales, des valeurs minimales ». Si aucun contre-mouvement n'est mis en branle, cette exploitation « ne serait effectivement rien qu'un avilissement du type humain – un phénomène régressif du plus grand style »<sup>204</sup>. Dès lors se fait sentir la nécessité, non pas de transformer cette machine économique, mais d'élever les êtres « pour lesquels cette exploitation a un *sens* ».

Pour Nietzsche, les masses satisfaites de l'âge démocratique devront donc servir de fondement granitique à une nouvelle « tour sociale »<sup>205</sup>, à une nouvelle hiérarchie au sommet de laquelle trônerait, « non pas seulement une race de maîtres dont la tâche s'épuiserait à gouverner, mais une race ayant *sa propre sphère de vie*, un excédent de force pour la beauté, le courage, la culture, les manières jusque dans ce qu'il y a de plus spirituel »<sup>206</sup>. Nietzsche décrit cette « race de maîtres » comme « une race *affirmative* qui peut s'accorder tout grand luxe (...) formant une serre de plantes rares et singulières ». Il ne faudrait cependant pas perdre de vue le réalisme de l'aristocratie nietzschéenne, qui n'ignore pas les conditions de possibilité matérielles, sociales et psychologiques de l'existence d'une

---

<sup>204</sup> FP automne 1887, 10 [17].

<sup>205</sup> GS, § 356.

<sup>206</sup> FP automne 1887, 9 [153].

caste dominante, à savoir l'attribution d'un surplus économique à une classe de loisirs, la possession de privilèges liés à la puissance politique et à la perception de richesses, et le sentiment de distance nourri par la supériorité de fait sur la masse des dominés. De sorte que, si cette nouvelle noblesse ne peut pas être « *seulement* » conçue comme une caste dominante vouée aux tâches difficiles du gouvernement des hommes, elle semble devoir être nécessairement douée d'une position sociale supérieure et d'une emprise plus ou moins stricte sur la communauté politique qu'elle couronnera par la prépondérance de sa volonté, de son savoir, de sa richesse et de son influence<sup>207</sup>. Ces nouveaux aristocrates et « hommes supérieurs » vivront peut-être « au-delà des gouvernants, détachés de tout lien », mais posséderont à tout le moins « dans les gouvernants leur instruments »<sup>208</sup>. Le « nivellement de l'espèce » et la constitution de « grands édifices de fourmis » apparaît ainsi comme la condition de possibilité du mouvement inverse, à savoir l'« évacuation » de l'égalité et « la création de surpuissants »<sup>209</sup>. Dans ce contexte, le futur des institutions démocratiques demeure incertain. La critique sévère à laquelle Nietzsche soumet la démocratie parlementaire et le libéralisme politique, mais aussi le socialisme, rend raisonnable l'hypothèse d'une abolition des institutions démocratiques. Néanmoins, certaines formulations du philosophe laissent entendre que celles-ci pourraient subsister en tant qu'instruments au service d'une nouvelle aristocratie, en tant qu'images spectaculaires du gouvernement démocratique visant à satisfaire

---

<sup>207</sup> FP XII, 2 [57]: « (...) d'élever une race de maîtres, les futurs "maîtres de la terre"; – une nouvelle et prodigieuse aristocratie, fondée sur la plus dure auto-législation, dans laquelle il sera donné à la volonté des violents dotés de sens philosophique et des artistes-tyrans une durée qui s'étendra sur des millénaires: – un type d'hommes supérieurs qui, grâce à la prépondérance de leur volonté, de leur savoir, de leur richesse et de leur influence se serviraient de l'Europe démocratique comme de leur instrument le plus docile et le plus souple pour prendre en main les destins de la terre, pour travailler en artistes à former "l'homme" lui-même. Il suffit, le temps vient où l'on apprendra du nouveau sur la politique ».

<sup>208</sup> FP printemps 1884, 25 [270].

<sup>209</sup> FP printemps-été 1883, 7 [21].

l'imagination du peuple sans en préserver la substance, en raison du contrôle plus ou moins souterrain qu'exerceront sur les institutions politiques ces nouveaux aristocrates, qui « se serviraient de l'Europe démocratique comme de leur instrument le plus docile et le plus souple ». C'est peut-être en raison de la duplicité d'un tel scénario que « le temps vient où l'on apprendra du nouveau sur la politique »<sup>210</sup>.

Il faut maintenant conclure. Considérée dans toute sa radicalité, la condamnation nietzschéenne de la démocratie et du socialisme semble devoir donner raison à ceux qui, l'œil rivé sur les maux du XX<sup>ème</sup> siècle, souhaiteraient ranger Nietzsche parmi les inspirateurs du fascisme ou du nazisme. Cependant, une telle classification aurait le défaut d'annexer Nietzsche à des systèmes de pensée et de praxis politique qui, en dépit de leurs points de contact avec le « radicalisme aristocratique » revendiqué par le philosophe, demeurent très différents. Assimiler la pensée de Nietzsche à une anticipation de l'hitlérisme serait faire l'impasse sur son hostilité envers le nationalisme, sur sa renonciation ferme et catégorique à l'antisémitisme, sur son rejet de l'obsession raciale et de la politique du « fer et du sang ». Assimiler la pensée de Nietzsche au fascisme, ce serait ignorer sa critique de l'Etat, du militarisme, de la civilisation industrielle et de la massification. Ce serait également faire peu de cas de son hostilité envers l'exaltation des masses, la production machinale de fausses grandeurs nationales et économiques, le culte de l'énorme et du colossal. Toute la brutalité anti-individualiste du fascisme, qui relève de l'administration de la production, de la culture de masse, de la masse mystifiée et mythifiée, répugne indiciblement à Nietzsche. Il faut avoir l'honnêteté de reconnaître que Nietzsche, tout en faisant montre d'une sensibilité radicalement aristocratique et d'une franche hostilité à la démocratie, a anticipé et dénoncé ces tendances délétères, qui feront la substance du fascisme et du nazisme, et qu'il s'en est déclaré l'ennemi implacable, notamment dans sa vie personnelle. En dernière analyse, la volonté de ranger la pensée de Nietzsche dans les catégories politiques du XX<sup>ème</sup> siècle nous semble reposer sur une profonde ignorance historique, pointée du doigt par Domenico Losurdo dans ses travaux sur l'histoire du libéralisme.

---

<sup>210</sup> FP XII, automne 1885-1886, 2 [57], p. 96.

Tout se passe en effet comme si le mépris de la démocratie, l'élitisme, l'inégalité des droits, l'eugénisme et l'impérialisme étaient l'héritage du seul fascisme; comme si ces phénomènes, omniprésents dans l'histoire politique et sociale de l'Occident moderne, pouvaient être imputés à la seule montée des fascismes contemporains, et ne leur étaient pas antérieurs. Or il faut bien admettre avec Losurdo que l'antidémocratie, l'inégalité sociale et l'impérialisme n'ont pas toujours été combattus par les porte-étendards du libéralisme, mais ont au contraire été défendus et célébrés par de nombreux partisans de cette idéologie de la liberté<sup>211</sup>. Considérée dans le contexte historique réel de l'Occident moderne et de ses idées politiques, mis en évidence par Domenico Losurdo dans sa *Contre-histoire du libéralisme*, la pensée politique de Nietzsche apparaît moins comme un hapax incompréhensible, préfiguration alarmante du fascisme ou du nazisme, que comme une expression particulièrement puissante et rigoureuse d'idées politiques et sociales omniprésentes dans l'Occident moderne, et qui n'ont pas attendu le XXème siècle pour se manifester.

Soyons clairs. Nietzsche n'est pas un libéral, sous quelque acception contemporaine de ce terme, certes politiquement complexe et polysémique. Sa pensée politique est celle d'un ennemi de la modernité politique, rejetant les principes du libéralisme démocratique au nom des vertus de l'aristocratie et de l'inégalité. Néanmoins, par sa critique de l'Etat-Providence, sa dénonciation du socialisme, son mépris des masses et sa méfiance devant le mouvement démocratique, conjuguées à un éloge voltairien de la liberté d'esprit et du progrès des Lumières, la pensée de Nietzsche peut être rapprochée d'une certaine tradition du libéralisme européen, représentée par des figures importantes de l'histoire des idées. Nous pensons par exemple à Alexis de Tocqueville, mais aussi à Ernest Renan et à Jacob Burckhardt, dont l'influence sur Nietzsche fut absolument déterminante. Pour désigner cette tradition de l'histoire des idées européennes, nous utilisons le terme de libéralisme aristocratique, tel qu'il est employé par Alan S. Kahan dans son ouvrage consacré aux trois

---

<sup>211</sup> D. LOSURDO, *Contre-histoire du libéralisme*, Paris, La Découverte, 2013.

figures d'Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhard et John Stuart Mill<sup>212</sup>. Le libéralisme aristocratique, tel que nous le comprenons, est caractérisé par une indifférence envers les masses et le prolétariat, un mépris envers la civilisation du travail et l'esprit commercial, une dénonciation de la médiocrité de la culture moderne, une inquiétude devant l'inflation de l'Etat et la centralisation politique, mais aussi par une exaltation de la culture classique, une apologie de l'individu noble et souverain, une défense de l'inégalité sociale, et une disposition favorable envers la liberté de pensée et le progrès des Lumières. Voilà un ensemble de traits caractéristiques qui nous paraissent correspondre à la pensée politique de Nietzsche. Souligner la proximité des idées politiques et sociales de Nietzsche et du libéralisme aristocratique ainsi défini n'est pas sans rapport avec le travail historiographique de Domenico Losurdo, qui avait bien montré que la dimension « réactionnaire » de la pensée de Nietzsche n'était pas le signe d'une appartenance anticipée aux mouvements fascistes du XXème siècle, mais d'une inscription dans l'histoire du XIXème siècle, et singulièrement dans la tradition du libéralisme, qu'un regard rétroactif et abstrait dédouane trop souvent de sa porosité aux idéaux et infrastructures inégalitaires d'une société d'ordre et de liberté-privilège. Il est régulièrement affirmé que la démocratie ne saurait être illibérale. On admet moins volontiers que le libéralisme n'est pas nécessairement démocratique. A cet égard, l'étude de la pensée politique de Nietzsche est un révélateur puissant de la complexité des idées politiques du XIXème siècle, et un antidote aux récits confortables dont se berce trop souvent le libéralisme contemporain.

---

<sup>212</sup> A. S. KAHAN, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Londres, Routledge, 2001.

BOZZA redazionale

BOZZA redazionale