

NIETZSCHE-STUDIEN

Abstracts sind publiziert in / indexiert in:

Dietrich's Index philosophicus

European Science Foundation

IBR – Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur / IBZ – Internationale Bibliographie geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

NIETZSCHE-STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von

Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

Herausgegeben von

Günter Abel (Berlin) · Josef Simon (Bonn)
Werner Stegmaier (Greifswald)

Band 37 · 2008



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Günter Abel, Institut für Philosophie, TU Berlin, Sekr. H 72,
Straße des 17. Juni 135, D-10623 Berlin
e-mail: abel@tu-berlin.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Josef Simon, Philosophisches Seminar A der Universität Bonn, Am Hof 1,
D-53113 Bonn
e-mail: jg-simon@uni-bonn.de

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Universität Greifswald, Institut für Philosophie,
Baderstraße 6–7, D-17487 Greifswald
e-mail: stegmai@uni-greifswald.de

Schriftleitung und Redaktion

Prof. Dr. Werner Stegmaier, e-mail: stegmai@uni-greifswald.de;
PD Dr. Hartwig Frank, e-mail: frankha@uni-greifswald.de;
Andrea Christian Bertino, e-mail: andrea.bertino@uni-greifswald.de;
Universität Greifswald, Institut für Philosophie, Baderstraße 6–7, D–17487 Greifswald

Prof. Dr. Ulrich Dirks, Institut für Philosophie, TU Berlin, Sekr. H 72,
Straße des 17. Juni 135, D-10623 Berlin
e-mail: Uli.Dirks@tu-berlin.de
(bis 2008)

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Keith Ansell-Pearson (Warwick/UK) · Prof. Dr. Éric Blondel (Paris)
Prof. Dr. Günter Figal (Freiburg i. Br.) · Prof. Dr. Carlo Gentili (Bologna)
Prof. Dr. Johann Figl (Wien) · Prof. Dr. Glenn W. Most (Pisa)
Prof. Dr. Richard Schacht (Urbana/Ill.) · Prof. Dr. Ivan Soll (Madison/Wis.)
Prof. Dr. Paul J. M. van Tongeren (Nijmegen) · Prof. Dr. Aldo Venturelli (Urbino)
Prof. Dr. Patrick Wotling (Paris)

Online-Zugang für Subskribenten/Online access for subscribers:
<http://www.deGruyter.de/journals/nietz-stud>

ISBN (Print): 978-3-11-019689-4
ISBN (Online): 978-3-11-019690-0
ISBN (Print + Online): 978-3-11-019691-7

ISSN 0342-1422

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin
Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

MITTEILUNGEN DER HERAUSGEBER

Mit dem Erscheinen dieses Bandes beendet Prof. Dr. Ulrich Dirks seine Mitarbeit in der Berliner Schriftleitung der *Nietzsche-Studien*. Er hat dort 1997 die Redaktion übernommen und sich seither mit seiner stets wachsamem, gründlichen und zuverlässigen Tätigkeit große Verdienste um die *Nietzsche-Studien* erworben. Dafür danken wir ihm herzlich.

Vom Band 38 (2009) an wird die Schriftleitung der *Nietzsche-Studien* in Greifswald konzentriert. PD Dr. Hartwig Frank steht der Redaktion weiterhin zur Verfügung; außerdem ist dott. Andrea Christian Bertino in sie eingetreten. Wir bitten, nun alle Manuskripte an die Postadresse Universität Greifswald, Institut für Philosophie, Baderstr. 6–7, D-17487 Greifswald, Deutschland, oder an die e-mail-Adressen stegmai@uni-greifswald.de, frankha@uni-greifswald.de oder andrea.bertino@uni-greifswald.de zu senden.

Prof. Dr. Günter Abel
Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Simon
Prof. Dr. Werner Stegmaier

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

PATRICK WOTLING, La culture comme problème. La redetermination nietzschéenne du questionnement philosophique	1
GÜNTER FIGAL, Nietzsches Dionysos	51
WERNER STEGMAIER, Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschät- zung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (<i>Ecce Homo</i> , Warum ich ein Schicksal bin 1)	62
ROLF ELBERFELD, Durchbruch zum Plural. Der Begriff der <i>Kulturen</i> bei Nietzsche	115
HENNING HUFNAGEL, „Nun Schifflein! sieh’ dich vor!“ – Meerfahrt mit Nietzsche. Zu einem Motiv der <i>Fröhlichen Wissenschaft</i>	143
MICHAEL SKOWRON, Nietzsches „Anti-Darwinismus“	160
MICHAEL STEINMANN, Ein individuelles Gesetz? Zu den Spannungen in Nietzsches und Simmels Konzeptionen von Recht und Moral	195
SILVIO PFEUFFER, Unbegrenzte Verantwortung. Nietzsche und Levinas .	220

BERICHT

MARTA KOPIJ, Die Nietzsche-Forschung in Polen	234
---	-----

MISZELLEN

DANIEL MARIANO LEIRO, Bataille und die Überwindung der französi- schen Deutung von Nietzsche nach Gianni Vattimo	243
ANDREAS SCHEIB, Nietzsches Carmen. Anmerkungen zu einer Verirrung	249

BEITRÄGE ZUR QUELLENFORSCHUNG

Nachweise

GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Claudius Aelianus, <i>Varia historia</i> . . .	255
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Junius Juvenalis, <i>Saturae</i>	256
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Plato, <i>Protagoras</i>	257
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Juan Huarte de San Juan, <i>Examen de ingenios para las ciencias</i> (1575 – 1594)	258
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Michel de Montaigne, <i>Essais</i> (1580 – 1753/54)	259
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Montagne, <i>Versuche</i> (1754)	260
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, <i>Die erste Walpurgisnacht</i> (1799)	262
GIULIANO CAMPIONI und ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, <i>Werke</i> (1827 – 1855), und David Friedrich Strauß, <i>Der alte und der neue Glaube</i> (1872)	263
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Johann Winckelmann, <i>Sämtliche Werke</i> (1829)	264
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, <i>Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot</i> (1830)	265
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, <i>Wilhelm Meisters Lehrjahre</i> (1830)	267
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Voltaire, <i>Correspondance</i> (1832), zitiert in: Arthur Schopenhauer, <i>Briefe</i> (1863)	268
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Leopold von Ranke, <i>Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten</i> (1834 – 1889)	269
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus François-Auguste-René de Chateaubriand, <i>Lettre sur la campagne romaine</i> (1836)	270
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Barthold Georg Niebuhr, <i>Lebensnachrichten</i> (1838)	271
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Hermann Kopp, <i>Geschichte der Chemie</i> (1844)	272
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Clotilde de Vaux, <i>Lucie</i> (1845), zitiert in: Auguste Comte, <i>Système de politique positive ou Traité de sociologie</i> (1851)	274

GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Honoré de Balzac, <i>Lettre à Hippolyte Castille</i> (1846–1876) und ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus P. J. Stahl, <i>L’histoire de Chamfort</i> (1856).	275
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus <i>Mémoires de M^{lle} Clairon, de Lekain, de Préville, de Dazincourt, de Molé, de Garrick, de Goldoni</i> (1846), und GIULIANO CAMPIONI und BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweis aus Paul Foucher, <i>Les coulisses du passé</i> (1873).	277
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, J. P. Eckermann, <i>Gespräche mit Goethe</i> (1848).	279
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, <i>Über die Entstehung des Festspiels zu Iffland’s Andenken</i> (1851).	280
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Stendhal, <i>Mémoires d’un touriste</i> (1854)	281
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Johann Wolfgang von Goethe, <i>Gesellige Lieder</i> (1855).	282
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Benjamin Constant, <i>Adolphe</i> (1857).	283
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Friedrich Hebbel, <i>Gedichte</i> (1857–1891).	285
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN und GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Friedrich Hebbel, <i>Gedichte</i> (1857) (1911).	286
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Charles de Brosses, <i>Lettres familières écrites d’Italie en 1739 et 1740</i> (1858).	287
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, <i>Versuche</i> (1858).	288
FRANCISCO ARENAS-DOLZ, Nachweis aus August Wilhelm Ambros, <i>Geschichte der Musik</i> (1862).	289
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, <i>Die Führung des Lebens</i> (1862).	290
GIULIANO CAMPIONI und ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, <i>Die Führung des Lebens</i> (1862).	291
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Ralph Waldo Emerson, <i>Die Führung des Lebens</i> (1862).	292
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Henri Delaborde, <i>Peintre modernes de la France</i> (1867).	293

GIULIANO CAMPIONI und ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Carl Julius Weber, <i>Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen</i> (1868)	294
THOMAS H. BROBJER, Nachweis aus John Stuart Mill, <i>Die Freiheit. Das Nützlichkeitsprincip. Rectoratsrede</i> (1869).	295
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Samuel Smiles, <i>Character</i> (1871) . . .	296
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Carl Friedrich Zöllner, <i>Über die Natur der Kometen</i> (1872)	297
GIULIANO CAMPIONI und BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweise aus Paul Foucher, <i>Les coulisses du passé</i> (1873)	298
GIULIANO CAMPIONI und BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweis aus Paul Foucher, <i>Les coulisses du passé</i> (1873), und ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Edmond Scherer, <i>Études sur la littérature contemporaine</i> (1886)	301
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Wilhelm Lang, <i>Besprechung von David Friedrich Strauß in: Preussische Jahrbücher</i> (1873)	302
THOMAS H. BROBJER, Nachweise aus John Stuart Mill, <i>Vermischte Schriften I</i> (1874)	304
THOMAS H. BROBJER und GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Joseph Joubert, <i>Pensées</i> (1874)	306
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus Arthur Schopenhauer, <i>Parerga und Paralipomena</i> (1874).	307
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Paul Wurm, <i>Geschichte der indischen Religion</i> (1874).	311
FRANCISCO ARENAS-DOLZ, Nachweis aus Karl Baedeker, <i>Italien: Handbuch für Reisende</i> (1879)	312
BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweis aus Alfred Fouillée, <i>La science sociale contemporaine</i> (1880)	313
BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweis aus Hyppolite Taine, <i>Geschichte der englischen Literatur</i> (1880), und Thomas Carlyle, <i>The Life of John Sterling</i> (1851)	314
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweis aus Hermann Oldenberg, <i>Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde</i> (1881)	315
GIULIANO CAMPIONI, Nachweis aus „Caffaro“ (1883)	316

BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweise aus <i>Deutsche Rundschau</i> , Bände 39–40 (1884)	317
ANTONIO MORILLAS ESTEBAN, Nachweise aus Charles Baudelaire, <i>Oeuvres posthumes et Correspondances inédites</i> (1887)	319
BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweis aus Émile Bérard-Varnag, <i>Portraits littéraires</i> (1887)	321
BEAT RÖLLIN und FRANZISKA TRENKLE, Nachweis aus Jean-Marie Guyau, <i>L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique</i> (1887)	322

REZENSIONEN

JOACHIM JUNG, Nietzsches Philosophie des Wanderers	323
1. Andreas Hüser, Wo selbst die Wege nachdenklich werden. Friedrich Nietzsche und der Berg, Zürich (Rotpunktverlag) 2003, 253 Seiten, ISBN 3-85869-266-2.	
2. Lukas Labhart, „Meine Art Natur“. Individualität – Landschaft – Stil bei Friedrich Nietzsche, Basel (Schwabe) 2006 (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 10), 180 Seiten, 1. Abb., ISBN 3-7965-2220-8.	
3. Toyomi Iwakaki-Riebel, Nietzsches Philosophie des Wanderers. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2004, 174 Seiten, ISBN 3-8260-2790-6.	
WERNER STEGMAIER, Ideologisierung – Entideologisierung. Zur Analyse von Nietzsches Stil und Schreibmoral.	343
1. Heinz Schlaffer, Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und die Folgen, München (Hanser) 2007, 224 Seiten, ISBN 978-3-446-20946-6.	
2. Gerd Schank / Paul van Tongeren, Freunde und Gegner. Nietzsches Schreibmoral in seinen Briefen und seine philosophische ‚Kriegs-Praxis‘ (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999, 110 Seiten, ISBN 3-8260-1671-8.	
ANDREA CHRISTIAN BERTINO, Neuerscheinungen zu Nietzsches Philosophie der Sprache und der Leiblichkeit.	350
1. Stephan Grätzel, Denken am Leitfaden des Leibes – Nietzsches „große Vernunft“; Paul Bishop, Nietzsche und der lebensphilosophische Leib. Zu seiner Theorie des Organischen, beide in: Josef Kozljanič (Hg.), II. Jahrbuch für Lebensphilosophie, München (Albunea Verlag) 2006, S. 73–87 und S. 89–120, ISBN 3-937656-06-5.	
2. Christian J. Emden, Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body, Champaign, Ill (University of Illinois Press) 2005, XII + 223 Seiten, ISBN 0-252-02970-4.	

3. Kristen Brown, Nietzsche and Embodiment. Discerning Bodies and Non-dualism, Albany, NY (State University of New York Press) 2006, XII + 228 Seiten, ISBN 0-7914-6652-3.
4. Barbara Stiegler, Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ, Paris (Presses Universitaires de France) 2005, 392 Seiten, ISBN 2-13-054376-6.
5. Wolfgang Jordan, Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg (Könighausen & Neumann) 2006, 351 Seiten, ISBN 3-8260-3468-6.

BLAISE BENOIT, Nietzsche Sprache: vers une raison „musicale“? Cinq chemins pour se confronter à la complexité du „nouveau langage“ . . . 360

1. Edwin Clerckx, Langage et affirmation: Le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche, Paris (L'Harmattan) 2005, 324 Seiten, ISBN 2-7475-9765-2.
2. Ignace Haaz, Nietzsche et la métaphore cognitive, Paris (L'Harmattan) 2006, 293 Seiten, ISBN 2-296-00014-2.
3. Babette E. Babich, Words in Blood, like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger, Albany (State University of New York Press) 2006, XIX + 394 Seiten, ISBN 0-7914-6835-6.
4. Christof Windgätter, Medienwechsel. Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für die Schrift, Berlin (Kulturverlag Kadmos) 2006, 400 Seiten, ISBN 3-86599-008-8.
5. Stephan Braun, Topographien der Leere – Friedrich Nietzsche, Schreiben und Schrift [Diss. Köln] (Schriftenreihe Studien zur Kulturpoetik, Bd. 9), Würzburg (Könighausen & Neumann) 2007, 512 Seiten, ISBN 978-3-8260-3635-4.

CLAUS ZITTEL, Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra* 378

1. T. K. Seung, Nietzsche's epic of the Soul. Thus spoke Zarathustra, Lanham u.a. (Lexington Books) 2005, 371 Seiten, ISBN 0-7391-1129-9.
2. Serge Botet, Le *Zarathoustra* de Nietzsche: une refonte du discours philosophique?, Paris (Klincksieck) 2006, 156 Seiten, ISBN 2-252-03566-8.
3. Christian Niemeyer, Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ (Werkinterpretationen), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2007, 160 Seiten, ISBN 3-534-19517-6.

SILVIO PFEUFFER, Neuerscheinungen zu Nietzsches Moralkritik und Ethik. 384

1. Gudrun von Tevenar (Hg.), Nietzsche and Ethics, Bern / New York (Peter Lang) 2007, 318 Seiten, ISBN 978-3-03-911045-2.
2. Brian Leiter / Neil Sinhababu (Hg.), Nietzsche and Morality, Oxford / New York (Oxford University Press) 2007, 308 Seiten, ISBN 978-0-19-928593-8.

3. Sverre Raffnsøe, Nietzsches „Genealogie der Moral“ (UTB 2936), Paderborn (Wilhelm Fink Verlag) 2007, 160 Seiten, ISBN 978-3-8252-2936-8. (Original: *Moralens evindelige genkomst: introduktion til Friedrich Nietzsches Moralens oprindelse*, Kopenhagen [Gyldendal] 2001).
4. Christopher Janaway, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford / New York (Oxford University Press) 2007, 284 Seiten, ISBN 978-0-19-927969-2.
5. David Owen, *Nietzsche's Genealogy of Morality*, Stocksfield (Acumen Publishing Limited) 2007, 179 Seiten, ISBN 978-1-84465-104-7.
6. Robert Pippin, *Nietzsche moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Isabelle Wienand, Paris (Collège de France, Odile Jacob) 2006, 183 Seiten, ISBN 2-7381-1661-2.
7. Yannick Soulaïdié (Hg.), *Nietzsche – L'inversion des valeurs* (Schriftenreihe Europaea memoria, Reihe I, Studien, Bd. 53), Hildesheim / Zürich / New York (Georg Olms Verlag) 2007, 177 Seiten, ISBN 978-3-487-13402-4.

ANDREA ORSUCCI, Nietzsche, Overbeck und die Religionswissenschaft . 413

1. Alphonse Vanderheyde, *Nietzsche et la pensée bouddhiste*, Paris (L'Harmattan) 2007, 260 Seiten, ISBN 978-2-296-03354-2.
2. Roy Jackson, *Nietzsche and Islam*, London / New York (Routledge) 2007, 194 Seiten, ISBN 978-0-415-36855-1.
3. Reiner Bohley, *Die Christlichkeit einer Schule: Schulpforte zur Schulzeit Nietzsches*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Kai Agthe (Reihe *manuskript*. Archiv zur Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 4), Jena / Quedlinburg (Verlag Dr. Bussert & Stadeler) 2007, 399 Seiten, ISBN 978-3-932906-79-4.
4. Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 2007, 396 Seiten, ISBN 978-3-11-019065-6.
5. Antonia Pellegrino, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, Pisa (ETS) 2005.

MARIA-SIBYLLA LOTTER, „So wenig als möglich Staat!“ Nietzsches Stellung zu Recht und Politik 433

1. Don Dombowsky, *Nietzsche's Machiavellian Politics*, New York (Palgrave, MacMillan) 2004, 221 Seiten, ISBN 1-4039-3367-7.
2. Nikos Kazantzakis, *Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State [1909]*, translated with an Introduction and Notes by Odysseus Makridis, Albany (State University of New York Press) 2006, 124 Seiten, ISBN 0-7914-6731-7.
3. Tamsin Shaw, *Nietzsche's Political Scepticism*, Princeton, NJ (Princeton University Press) 2007, 159 Seiten, ISBN 978-0-691-13322-5.

4. Dae-Jong Yang, Die Problematik des Begriffs der Gerechtigkeit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche (Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, hg. von Volker Gerhardt u.a., Bd. 96), Berlin (Duncker & Humblot) 2005, 174 Seiten, ISBN 3-428-11838-3.
5. Kurt Seelmann (Hg.), Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, 9.–12. April 1999 in Basel (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77, Stuttgart (Steiner) 2001, 270 Seiten, ISBN 3-515-97745-6.
6. Lukas Gschwend, Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechts-historische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte, Bd. 36), Zürich (Schulthess Polygraphischer Verlag) 1999, 411 Seiten, ISBN 3-7255-38831-X.

ANDREA CHRISTIAN BERTINO, Neuerscheinungen der italienischen
Nietzsche-Forschung 446

I

1. Emanuele Lago, La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile. Prefazione di Emanuele Severino, Milano (Bompiani) 2005, 299 Seiten, ISBN 88-452-3393-6.
2. Francesco Totaro (Hg.), Verità e prospettiva in Nietzsche, Roma (Carocci editore) 2007, 230 Seiten, ISBN 978-88-430-4051-3.
3. Ferdinando G. Menga, La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche, Milano (Franco Angeli) 2004, 271 Seiten, ISBN 88-464-5988-1.
4. Marco Voza, Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger, Roma (Donzelli Editore) 2001, XVI + 240 Seiten, ISBN 88-7989-620-2.
5. Carlo Gentili / Werner Stegmaier / Aldo Venturelli (Hg.), Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche, Bologna (Pendragon) 2006, 251 Seiten, ISBN 88-8342-491-3.

II

6. Paolo Euron, La nascita della verità. L'origine del problema della verità nella filosofia di Nietzsche, Roma (Aracne editrice) 2005, 171 Seiten, ISBN 88-548-0124-0.
7. Claudia Rosciglione, Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche, Pisa (Edizioni ETS) 2005, 222 Seiten, ISBN 88-467-1175-0.
8. Tiziana Andina, Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche, Milano (Albo versorio) 2005, 410 Seiten, ISBN 88-891-3004-0.

9. Luca Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880–1888*, Pisa (Edizioni ETS) 2006, 267 Seiten, ISBN 978-884671629-3.
10. Roberto Morani, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano (Franco Angeli) 2007, 405 Seiten, ISBN 88-464-8083-X.

III

11. Domenico Venturelli, *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, Genova (il melangolo) 2006, 214 Seiten, ISBN 88-7018-595-8.
12. Maria Cristina Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa (Edizioni ETS) 2006, 360 Seiten, ISBN 88-467-1526-8.
13. Benedetta Giovanola, *Critica dell'uomo unilaterale. La ricchezza antropologica in K. Marx e F. Nietzsche*, Macerata (EUM) 2007, 353 Seiten, ISBN 978-88-6056-068-1.

IV

14. Chiara Piazzesi, *Nietzsche: Fisiologia dell'arte e décadence*, Lecce (Conte Editore) 2003, XI + 300 Seiten, ISBN 88-87143-86-2.
15. Carlo Gentili / Volker Gerhardt / Aldo Venturelli (Hg.), *Nietzsche – Illuminismo – Modernità* (Collana della Villa Vigoni, Studi italo-tedeschi, Bd. 7), Firenze (Leo S. Olschki) 2003, XI + 377 Seiten, ISBN 88-222-5194-2.
16. Marco Milli, *Nietzsche e il messaggio politico di Zarathustra*, Torino (G. Giappichelli Editore) 2004, XXV + 185 Seiten, ISBN 88-348-4265-0.
17. Sergio Franzese (Hg.), *Nietzsche e l'America*, Pisa (Edizioni ETS) 2005, 289 Seiten, ISBN 88-467-1109-2.
18. Sandro Barbera / Renate Müller-Buck (Hg.), *Nietzsche nach dem Ersten Weltkrieg, Band I*, Pisa (Edizioni ETS) 2006, 357 Seiten, ISBN 978-884671805-1.

MARCO BRUSOTTI, *Transformationen der Wiederkehr. Felix Hausdorff (alias Paul Mongré) zwischen Kant und Nietzsche* 469

Felix Hausdorff, *Philosophisches Werk: „Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras“, „Das Chaos in kosmischer Auslese“, Essays zu Nietzsche*, in: Felix Hausdorff, *Gesammelte Werke*, einschließlich der unter dem Pseudonym Paul Mongré erschienenen philosophischen und literarischen Schriften und ausgewählter Texte aus dem Nachlaß, hg. v. Egbert Brieskorn, Friedrich Hirzebruch, Walter Purkert, Reinhold Remmert und Erhard Scholz, Bd. VII, hg. v. Werner Stegmaier, Heidelberg (Springer) 2004, XX + 920 Seiten, ISBN 3-540-20836-4.

CHRISTIAN NIEMEYER, Deutschsprachige Neuerscheinungen zur Nietzsche-Rezeption	477
1. Richard Frank Krummel, unter Mitwirkung von Evelyn S. Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, Bd. IV: Ergänzungen. Berichtigungen und Gesamtverzeichnisse zu den Bänden I–III (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 51), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 2006, 489 Seiten, ISBN-13: 978-3-11-018986-5.	
2. Erhard Naake, Nietzsche und Weimar. Werk und Wirkung im 20. Jahrhundert, Köln / Weimar / Wien (Böhlau) 2000, 246 Seiten, ISBN 3-412-13299-3.	
3. Thomas Mittmann, Vom „Günstling“ zum „Urfeind“ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2006, 248 Seiten, ISBN 3-8260-3273-X.	
4. Thomas Körber, Nietzsche nach 1945. Zu Werk und Biographie Friedrich Nietzsches in der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2006, 168 Seiten, ISBN 3-8260-3220-9.	
5. Hans-Martin Gerlach / Volker Caysa (Hg.), Nietzsche und die Linke (Diskurs. Streitschriften zu Geschichte und Politik des Sozialismus, Bd. 19), Leipzig (Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen) 2006, 203 Seiten, ISBN 3-89819-228-8.	

MITARBEITERVERZEICHNIS DER NIETZSCHE-STUDIEN 37 (2008)

Dr. Francisco Arenas-Dolz, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia, Av. Blasco Ibáñez 30, E-46010 Valencia, Spanien, e-mail: francisco.arenas@uv.es

Dr. Blaise Benoit, 12 rue de la gare, F-44450 Saint-Julien-de-Concelles, Frankreich, e-mail: bc.benoit@wanadoo.fr

dott. Andrea Christian Bertino, Institut für Philosophie, Universität Greifswald, Baderstr. 6–7, D-17487 Greifswald, e-mail: andrea.bertino@uni-greifswald.de

Prof. Dr. Thomas H. Brobjer, Department of the History of Science and Ideas, Uppsala University Box 629, SE-75126 Uppsala, Schweden, e-mail: Thomas.Brobjer@idehist.uu.se

Prof. Marco Brusotti, Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali, Università del Salento, Pal. Parlangei, Via Stampacchia, I-73100 Lecce, Italien, e-mail: brusamia@calvados.zrz.tu-berlin.de

Prof. Dr. Giuliano Campioni, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Pisa, Piazza Torricelli 3A, I-56126 Pisa, Italien, e-mail: g.campioni@fls.unipi.it

Prof. Dr. Rolf Elberfeld, Institut für Philosophie, Universität Hildesheim, Marienburger Platz 22, D-31141 Hildesheim, e-mail: elberfeld@uni-hildesheim.de

Antonio Morillas Esteban, Ciudad Cooperativa 95–5–2, E-08830 Sant Boi de Llobregat, Barcelona, Spanien, e-mail: umwerthungallerwerthe@hotmail.com

Prof. Dr. Günter Figal, Philosophisches Seminar der Albert-Ludwigs-Universität, Lehrstuhl I, D-79085 Freiburg i. Br., e-mail: guenter.figal@philosophie.uni-freiburg.de

Henning Hufnagel M.A., Freie Universität Berlin, Sonderforschungsbereich «Kulturen des Performativen», Grunewaldstr. 35, D-12165 Berlin, e-mail: henning.hufnagel@gmx.de

Joachim Jung, Nietzsche-Haus, CH-7514 Sils-Maria, Schweiz, e-mail: joachimju@bluewin.ch

Dr. Marta Kopij, Ditmarstr. 4, Apt. 04, D-60487 Frankfurt am Main, e-mail: kopij@ifg.uni-wroc.pl

- Daniel Mariano Leiro, Parera 36 piso 20° A, Código postal C1014ABB, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentinien, e-mail: dleiro@fibertel.com.ar
- Dr. Maria-Sibylla Lotter, Philosophisches Seminar der Universität Konstanz, D-78457 Konstanz, e-mail: Maria-Sibylla.Lotter@uni-konstanz.de
- Prof. Dr. Christian Niemeyer, Institut für Sozialpädagogik, Sozialarbeit und Wohlfahrtswissenschaften, Technische Universität Dresden, Weberplatz 5, D-01217 Dresden, e-mail: christian.niemeyer@tu-dresden.de
- Prof. Dr. Andrea Orsucci, Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Filosofia, Via Is Mirrionis, I-09123 Cagliari, Italien, e-mail: androrsu@tin.it
- Dr. des. Silvio Pfeuffer, Wendlerstr. 3, D-04229 Leipzig, e-mail: silvio_pfeuffer@web.de
- Beat Röllin, Nietzsche-Edition, Totengässlein 3, CH-4051 Basel, Schweiz, e-mail: beat.roellin@unibas.ch
- Dr. Andreas Scheib, Theologisch-Katholische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum, e-mail: Andreas.Scheib@rub.de
- Dr. Michael Skowron, Seongji Mugungmansion 302, Daehyeon-1-dong 25–13, Buk-Ku, Daegu 702–819, Rep. of Korea, e-mail: skowronmichael@yahoo.com.au
- Prof. Dr. Werner Stegmaier, Institut für Philosophie, Universität Greifswald, Baderstr. 6–7, D-17487 Greifswald, e-mail: stegmai@uni-greifswald.de
- Prof. Dr. Michael Steinmann, Stevens Institute of Technology, College of Arts and Letters, Castle Point on Hudson, Hoboken, NJ 07030, USA, e-mail: michael.steinmann@philosophie.uni-freiburg.de
- Franziska Trenkle, Nietzsche-Edition, Totengässlein 3, CH-4051 Basel, Schweiz, e-mail: franziska.trenkle@unibas.ch
- Prof. Dr. Patrick Wotling, Université Paris IV, UFR de philosophie et sociologie, Centre de Clignancourt, 2, rue Francis de Croisset, F-75018 Paris, Frankreich, e-mail: Patrick.Wotling@paris4.sorbonne.fr
- Prof. Dr. Claus Zittel, Max Planck Institut / Kunsthistorisches Institut in Florenz, Via Giuseppe Giusti 44, I-50121 Firenze, Italien, e-mail: zittel@khi.fi.it

PATRICK WOTLING

LA CULTURE COMME PROBLEME.
LA REDETERMINATION NIETZSCHEENNE
DU QUESTIONNEMENT PHILOSOPHIQUE

«In der That, man wird Mühe haben, uns zu verstehen. Wir suchen nach Worten, wir suchen vielleicht auch nach Ohren. *Wer sind wir doch?*»¹

Zusammenfassung: Die Studie handelt von Nietzsches ursprünglicher Fragestellung. Sie geht von Nietzsches Satz in der Vorrede zur *Genealogie der Moral* „Was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!“ aus und zeigt, wie er zu verstehen ist. Nietzsche verschiebt sowohl die Fragestellung wie die Methode des Philosophierens: von der traditionellen Frage nach der Wahrheit (die man bestätigen oder widerlegen kann) über die Frage nach den Werten (derer einer auch die Wahrheit ist), nach der *décadence*, der *Moral* und der Rangordnung zur Frage nach der Kultur (die geprägt wird) und zur Aufgabe der „Züchtung“ im Sinne einer „Erhöhung der Kultur“. Diese Aufgabe ist das zweite Strukturmoment von Nietzsches Denken neben der *Genealogie*. Diese bereitet die „Erhöhung der Kultur“ nur vor.

Schlagwörter: Aufgabe, Kultur, Züchtung, *Genealogie*, Werte

Abstract: The purpose of this study is to identify the original problem which organizes the whole of Nietzsche's reflection. Starting from the statement "what have I to do with refutations!" (*On the Genealogy of Morals*, Preface) and the analysis of its meaning, it shows that Nietzsche imposes a mutation on both the problem of philosophy and its method; he dismisses the traditional question of truth (resting on proof and refutation) and replaces it with the problem of culture, of which the questions of values (including truth), of morals, of *décadence* or of hierarchy are particular aspects. Consequently, the task he assigns to the philosopher is that of *Züchtung*, which is to be understood as the "enhancement of culture". This task appears therefore as the second dimension of Nietzsche's reflection, in addition to *genealogy*, which merely prepares the "enhancement of culture".

Keywords: Task, Culture, Breeding, *Genealogy*, Values

Résumé: Cette étude se propose de déterminer la problématique organisatrice sur laquelle repose l'ensemble de la réflexion de Nietzsche. Partant de la formule «que m'importent les réfutations!» (Préface à *La généalogie de la morale*) pour en analyser la signification, elle montre que Nietzsche déplace tout à la fois la problématique et la méthodologie de la philosophie; disqualifiant la question traditionnelle de la vérité (et les procédures de validation ou de réfutation), il découvre le caractère plus radical du problème de la culture, lequel commande la questions des valeurs (dont

¹ FW 346; souligné par nous.

la vérité), de la morale, de la décadence, ou de la hiérarchie, et fixe comme tâche au philosophe l'«élevage» (*Züchtung*), compris comme «élévation de la culture». Cette tâche constitue le second versant de la réflexion de Nietzsche, à côté de la généalogie, travail préparatoire à l'«élévation de la culture».

Mots-clés: Tâche, Culture, Élevage, Généalogie, Valeurs

Les remarques incidentes possèdent souvent chez Nietzsche une portée révélatrice. De ce procédé, la préface de *La généalogie de la morale* offre l'un des exemples les plus remarquables, un exemple qui mérite tout particulièrement de retenir l'attention du lecteur, par les répercussions considérables qu'il implique: «was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!» (GM, Vorrede 4).

Ne rejetant ainsi rien de moins que la technique traditionnelle de détection de l'erreur, Nietzsche ne se prive-t-il pas du moyen qui assure la possibilité même de la confrontation philosophique? Et cette prise de position ne signifierait-elle pas alors le refus pur et simple du dialogue, attitude hautaine – aristocratique si l'on préfère lui prêter une coloration plus gratifiante – qui aurait pour conséquence inévitable l'abandon de l'universalité philosophique et le repli dans la pure opinion?

Le caractère lapidaire de la notation incidente porte par nature à l'amplification des effets passionnels de réception. Livrant immédiatement un message apparent qui tend à susciter une réaction intensifiée, d'approbation ou d'indignation, elle incite le lecteur à se fixer sur une compréhension instantanée et gomme de la sorte la possibilité même d'un effort de déchiffrage plus poussé, susceptible de dévoiler un sens plus authentique mais moins accessible. L'incidente offre ainsi une procédure remarquablement efficace de mise en place de pièges permettant d'égarer le lecteur. Effet qui n'est pas étranger à la prédilection qu'éprouve à son égard un philosophe qui comme Nietzsche considère l'écriture comme un moyen de sélectionner son public, et aspire à n'être compris que par des lecteurs philologues, courageux et patients, subtils et prudents. S'agissant de la formule qui nous occupe, on ne s'étonnera donc pas que quelques brèves pages à peine la séparent du rappel à tonalité philologique opposant à la lecture instantanée le déchiffrage spécifique – l'«interprétation» – exigé par les formes brèves, ce déchiffrage qui identifie l'«art» de la vraie lecture à la rumination:

Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht „entziffert“; vielmehr hat nun erst dessen Auslegung zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf. Ich habe in der dritten Abhandlung dieses Buchs ein Muster von dem dargeboten, was ich in einem solchen Falle „Auslegung“ nenne: – dieser Abhandlung ist ein Aphorismus vorangestellt, sie selbst ist dessen Commentar. Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – und darum hat es noch Zeit bis zur „Lesbarkeit“ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht „moderner Mensch“ sein muss: das Wiederkäuen ... (GM, Vorrede 8).

Faudrait-il alors soupçonner, en sens inverse, que Nietzsche ne pense pas sérieusement ce qu'il affirme dans cette remarque incidente, purement rhétorique peut-être, et qu'il ne peut faire autrement, restant philosophe, que pratiquer lui aussi ce moyen indispensable du dialogue théorique contre lequel il feint de se rebeller? Relue à la lumière de la pratique effective de Nietzsche, cette déclaration tranchée indiquera plutôt que quelque chose est bel et bien critiquable dans ce moyen: la compréhension de l'activité philosophique qu'elle suppose. On devine alors que l'objectif est tout différent de ce que laisserait supposer une simple lecture littérale. Nietzsche ne revendique pas la liberté subjective de s'isoler en tournant le dos à l'idée de philosophie; il met en évidence les fissures insoupçonnées qui menacent celle-ci, et contraignent tout esprit consciencieux à la repenser. Quelle est donc la nature du questionnement philosophique selon Nietzsche? Et que cherche-t-il lui-même à faire dans le champ philosophique? C'est à l'analyse de cette compréhension repensée de la philosophie, qui structure constamment sa réflexion et en détermine la logique, que sera consacrée cette étude, qui se propose si l'on veut d'élaborer, conformément à la leçon du paragraphe 8 de la préface de *La généalogie de la morale*, l'«interprétation» de ces quelques mots énigmatiques et faussement anodins: «was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!» (GM, Vorrede 4).

I) «Bisher»: Le dialogue problématique contre le dialogue doctrinal

Nietzsche pratique abondamment la critique de ses prédécesseurs, et ce avec une virtuosité, et souvent un humour, tels qu'ils tendent à exercer une profonde fascination sur le lecteur. Ce qui peut inciter à négliger le fait qu'il se défend constamment d'être un esprit négateur; car de fait, on oublie aisément, sous le charme de ce brillant polémique, qu'il prend pour cible, bien plus que des individus – les philosophes –, une pratique commune qui les caractérise.

Un signe qui donne à réfléchir en est fourni du reste par le recours constant à des désignations globales qui rassemblent, pour leur reprocher les mêmes déficiences, la quasi-totalité des courants qu'a connus l'histoire de la philosophie depuis le platonisme: «la philosophie métaphysique» (opposée dans *Humain, trop humain* à la «philosophie historique» par laquelle Nietzsche désigne sa propre position), «l'idéalisme» (désignation fréquente dans les derniers textes en particulier), ou bien encore «les philosophes», comme c'est le cas dans le titre de la première section de *Par-delà bien et mal*, qui passe en revue les principaux représentants de cette histoire, de Platon à Schopenhauer, pour conclure systématiquement au caractère intenable de leurs positions. De toute évidence, ces désignations générales ont ceci d'étrange qu'elles rapprochent des écoles ou des penseurs que tout semble au contraire opposer, qui ne soutiennent en rien le

même type de thèses, et qui historiquement se sont combattus et réfutés de la manière la plus explicite.

Mais ces jugements englobants, qui semblent à première vue bien rapides, voire empreints d'une tendance à la simplification fort peu philosophique, ne sont en rien le signe d'une désolante myopie ni d'une pensée approximative de la part de Nietzsche. Ils sont tout au contraire le signe d'une logique des plus rigoureuses, une logique dont l'auteur de *Par-delà bien et mal* fournit au lecteur un indice déterminant, quoique presque imperceptible, par l'usage insistant d'un petit mot, l'un des plus fréquents sous sa plume: «*bisshen*». Que cherche à exprimer Nietzsche par l'emploi récurrent de ce terme? Il pourrait bien suggérer que les philosophes, ordinairement animés par la passion de la réfutation mutuelle, ont en réalité bien plus en commun qu'ils ne s'en rendent compte. Les dissensions ne sont peut-être que de façade. Et ce que l'on doit reprocher fondamentalement à la pratique des philosophes, bien plus que de défendre des conclusions erronées, c'est justement d'être restée une confrontation de façade. C'est là ce qui rend superficiel le mode de dialogue que pratiquent ces penseurs, celui de la réfutation doctrinale.

Qu'ont donc en commun ces philosophes, pour justifier et la surprenante indifférenciation de l'appréciation de Nietzsche à leur égard, et les reproches rédhibitoires dont cette appréciation est porteuse? L'examen détaillé des types de problèmes en fonction desquels ils questionnent, ainsi que des modalités d'enquête qu'ils pratiquent le fait apparaître, mettant en évidence un constant et invariant décalage entre ces derniers et l'idée de philosophie qu'ils défendent. Si celle-ci se caractérise en effet par son exigence de radicalité, et se distingue de l'opinion ou de la croyance par l'impératif de n'admettre que ce qui a été rigoureusement démontré, une expertise attentive ne peut que conduire à reconnaître la trahison permanente de la philosophie par la pratique effective de ses défenseurs. Comment se justifie en effet d'abord l'identification de la philosophie à la recherche de la vérité? De manière quasiment unanime, les philosophes appuient, sans s'en rendre compte, leur réflexion sur un double préjugé: une préférence pour le vrai, alliée à une répugnance extrême pour le faux, d'une part; et d'autre part la croyance à la réalité objective de la vérité, pensée comme l'opposé de l'erreur. La validité du schème oppositionnel – le dualisme – ne fait pas moins problème que l'extraordinaire investissement affectif, passion confinant au fanatisme, et négation pratique de l'idéal d'objectivité revendiqué, qui soutient le privilège accordé au vrai sur le faux. Pourquoi la préférence pour le vrai irait-elle donc de soi? Or, la constance de l'absence de justification possède ici quelque chose d'intrigant: «Man sehe sich auf diese Frage die ältesten und die jüngsten Philosophien an: in ihnen allen fehlt ein Bewusstsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie –» (GM III 24). Aucun philosophe n'a demandé pourquoi il fallait préférer la vérité à l'erreur, ou à l'ignorance; ni même s'il était seulement légitime d'opérer un tel

clivage dualiste entre vérité et erreur, apparence, illusion: la chose semblait d'une certaine manière aller de soi. Refusant, ou oubliant, d'envisager des possibilités concurrentes, négligeant ainsi de soumettre leur problématique directrice aux exigences proclamées par leur idée de la philosophie, les philosophes commettent d'emblée un faux pas fatal. Préjugé que prolonge en l'aggravant la conviction supplémentaire que le vrai est assimilable au démontré, ou à l'irréfutable – position qui elle même échappe à toute démonstration, et possède à son tour la particularité de susciter une adhésion coupée de toute justification.²

Du fait de sa position principielle, la double déficience que nous avons relevée possède un impact stratégique déterminant pour la suite de l'analyse, mais elle est loin d'être la seule; bien au contraire: Nietzsche va très loin dans le repérage des grands types de préjugés affectant en permanence la manière de penser propre aux philosophes, point que nous ne développerons pas ici, tout comme il souligne le caractère très sélectif des types de questions que ces penseurs admettent comme recevables.³ Il en résulte que la pratique philosophique n'a cessé de trahir l'exigence de radicalité portée par son idée. Faute d'une capacité d'interrogation suffisamment exigeante de leur part, les philosophes ne se combattent jamais que sur le fond d'un consensus aussi invincible qu'inaperçu. Tous se rencontrent dans la suspension du soupçon à l'égard de la volonté de vérité; et de ce fait, les réfutations qu'ils s'assènent mutuellement ne constituent en rien un véritable dialogue.

On voit ainsi se révéler la valeur du «*bisher*» chez Nietzsche, qui, loin d'en rester à une critique, dessine la nécessité d'un déplacement radical de la pratique philosophique: cette notation indique la présence, en-deçà des divergences doctrinales, qui ne sont que superficielles, d'un accord sourd, clandestin mais obstiné au sujet de préférences radicales, soustraites à tout protocole d'interrogation; elle pointe l'existence d'une communauté d'appréciations de base qui caractérise la position des philosophes à la manière d'un véritable signe de reconnaissance, et conditionne clandestinement leur compréhension de l'activité philosophique. Des choix inconscients, intériorisés, orientent d'emblée l'exercice même de la réflexion que les philosophes croient libre, et, la privant de toute forme d'autosuffisance et d'absoluité, font de son résultat, à chaque fois, une interprétation. Ce sont ces préférences – Nietzsche les déterminera bientôt

² Sur ce dernier point, voir par exemple le texte suivant: «Eine Meinung, gesetzt auch daß sie unwiderlegbar ist, braucht noch nicht wahr zu sein.» (Nachlass 1884, KGW VII 2, 25[526]; voir également Nachlass 1885, KGW VII 3, 34[247] et 38[4]). Pour une étude détaillée de la volonté de vérité et de ses conséquences pour la compréhension du projet philosophique, nous renvoyons à l'étude de Werner Stegmaier, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, in: *Nietzsche-Studien* (14) 1985, p. 69–95, ainsi qu'à notre article *L'ultime scepticisme. La vérité comme régime d'interprétation*, in: *Revue philosophique* (4) octobre-décembre 2006.

³ Voir à ce sujet notre article *Les questions que les philosophes ne posent pas. L'éthique de la pensée chez Nietzsche*, in: *Lignes* (7) 2002, éd. Leo Scheer, (Un autre Nietzsche).

comme des évaluations (*Werthschätzungen*) ou des valeurs (*Werthe*) – qui commandent les possibilités de pensée ouvertes aux philosophes, en interdisant du même coup certaines autres, qui sélectionnent les questions qu’ils ressentent comme légitimes, et qui expliquent par conséquent la remarquable invariance des problématiques en fonction desquelles ils ont toujours travaillé.

Bisher: un consensus inconscient conditionne ainsi depuis Platon la pratique des philosophes et leur compréhension de la visée de l’activité philosophique. La poursuite de l’examen indiquera que ces valeurs sont celles de l’ascétisme: survvalorisation du suprasensible, ou plus exactement répugnance viscérale pour le sensible, haine de la tromperie, notamment, qui induisent à leur tour des schèmes de pensée constamment privilégiés, en particulier la préférence pour l’unité, exploitée en fonction d’une préférence complémentaire pour le dualisme (la croyance aux oppositions contradictoires), ou encore la croyance à l’existence d’êtres agissants (fétichisme) ... D’où l’inévitable faiblesse de leur réflexion théorique sur leur propre activité, rejeton inconscient de ce conditionnement limitatif. Il était donc inéluctable que les philosophes ne comprennent pas ce qu’ils font.

Ce que Nietzsche découvre à l’arrière-plan des doctrines qu’ils soutiennent, ce n’est donc pas un fondement qui aurait échappé à leur vigilance, mais tout au contraire la présence de ce qui en est la négation même, à savoir des attirances irrépressibles – des appréciations radicales ne reposant justement sur aucun fondement objectif, bref des interprétations, qui se traduisent à leur tour, pratiquement, sous forme de pulsions.⁴ L’exercice intellectuellement scrupuleux de la pensée implique par conséquent aux yeux de Nietzsche la suspension des problématiques traditionnelles par lesquelles la philosophie s’est jusqu’à présent comprise, qui découlent du préjugé initial identifiant celle-ci à la recherche de la vérité. Ni la quête d’un absolu théorique, ni celle d’un absolu ontologique ne sont plus recevables, ce qui explique la condamnation réitérée de la problématique de la connaissance telle qu’elle est ordinairement comprise:

Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf! Das ist nichts Bitteres! Wir müssen das Irren lieben und pflegen, es ist der Mutterschooß des Erkennens. Die Kunst als die Pflege des Wahnes – unser Cultus. (Nachlass 1881, KGW V 2, 11[162])

Le projet de constitution d’un savoir objectif se fonde sur un mouvement d’abstraction motivé par un préjugé: la condamnation de l’errement, d’où résulte l’absolutisation fanatique de son autre. Fiction subtile érigée sur une décision de principe non légitimée, l’idée de «connaissance» consacre ainsi la mécompréhension de la réalité du processus qui se joue:

⁴ Sur le lien entre pulsion et valeur chez Nietzsche, nous renvoyons aux analyses que nous avons présentées dans notre étude «Une facilité que l’on se donne»? Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche, in: *La pulsion*, Paris 2006.

Die Erkenntniß arbeitet als Werkzeug der Macht. So liegt es auf der Hand, daß sie wächst mit jedem Mehr von Macht ... [...] Die Forderung einer adäquaten Ausdrucksweise ist unsinnig: es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße Relation auszudrücken ... Der Begriff „Wahrheit“ ist widersinnig ... das ganze Reich von „wahr“ „falsch“ bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das „An sich“ ... Unsinn: es giebt kein „Wesen an sich“, die Relationen constituiren erst Wesen, so wenig es eine „Erkenntniß an sich“ geben kann ... (Nachlass 1888, KGW VIII 3, 14[122])

C'est avec la même conséquence que Nietzsche récuse toute problématique ontologique, recherche d'un «vrai» monde derrière l'illusion des apparences, ou d'un être véritablement être: «damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die «scheinbare» Welt ist die einzige: die «wahre Welt» ist nur hinzugefugen ...» (GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 2).

Problématique gnoséologique et problématique ontologique présentent les mêmes faiblesses: ces questionnements n'auraient de validité que si les préférences sur lesquelles ils se fondent sans le savoir, en les masquant pour mieux proclamer leur autonomie, leur absoluité, et revendiquer ainsi la radicalité, n'étaient pas des préférences mais des fondements. Au lieu de conforter l'emprise de ces préjugés en maintenant les questions anciennes, il convient de mettre la philosophie en accord avec son idée, et donc son exigence proclamée d'être questionnement radical: ne rien admettre qui n'ait été soumis à un examen intransigeant, et n'ait produit ses propres justifications.⁵ Jusqu'à ce que soient établies la réalité de la vérité et la légitimité du privilège qui lui est accordé sur le faux et l'illusion, l'alignement de la pratique philosophique sur la recherche du vrai se trouve donc remis en cause, et le réglage de cette démarche en fonction de la détection et de l'élimination du faux perd toute efficacité. Rien ne justifie plus par conséquent de traiter l'erreur comme une objection, ainsi que le souligne *Par-delà bien et mal*: «Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil» (JGB 4).

On conçoit sans peine l'ampleur des retombées de cette analyse: le rapport aux philosophes ne peut consister, comme cela était la règle commune jusqu'à présent, à substituer à une doctrine dont l'irrecevabilité a été établie au moyen d'une réfutation une nouvelle doctrine, apportant une réponse adéquate au problème initial. Car ce ne sont pas principalement les réponses, mais plus profondément les problématiques de la philosophie elles-mêmes qui s'avèrent fautives.

⁵ Exigence que contredit l'élection de l'idéal de vérité. Il est significatif que Nietzsche choisisse souvent, pour exposer cette contradiction, la figure emblématique de la radicalité philosophique: «Descartes ist mir nicht radikal genug. Bei seinem Verlangen, Sicheres zu haben und sich will nicht betrogen werden» thut es Noth <zu> fragen «warum nicht?» Kurz, moralische Vorurtheile (oder Nützlichkeits-Gründe) zu Gunsten der Gewißheit gegen Schein und Ungewißheit.» (Nachlass 1885, KGW VII 3, 40[10]). Sur cette dénonciation du manque de radicalité de la problématique de la vérité, voir également Nachlass 1886/87, KGW VIII 1, 7[49] et Nachlass 1885/86, KGW VIII 1, 2[169].

Qu'en conclure? «Ist Alles vielleicht im letzten Grunde falsch?» (MA I, Vorrede 3). L'omniprésence du conditionnement axiologique contraint le philosophe à reconnaître que tout est interprétation, en d'autres termes appréciation à partir d'un angle particulier, constitué par des préférences de principe qui demeurent à l'écart de toute interrogation – en matière de pensée d'abord, on vient de l'indiquer; mais Nietzsche va jusqu'à étendre à la réalité dans son ensemble cette logique interprétative.

La philosophie ne peut donc être recherche de la vérité puisque la réalité ne nous offre en toute rigueur que du faux. Une réorientation radicale est dans ces conditions indispensable. On doit attendre de la philosophie qu'elle dépasse le dualisme intenable dans lequel elle s'est enfermée, et cesse de réagir face au non-vrai par la condamnation, pour élaborer enfin ce qui lui a toujours manqué: une méthodologie d'analyse et de traitement du faux, permettant d'étudier les éventuelles différences à l'œuvre au sein de la sphère de l'erreur, c'est-à-dire, en termes positifs, de l'interprétation. C'est un point sur lequel insistent particulièrement les textes des années 1885–1886, à l'époque où Nietzsche expose en détail l'hypothèse de la volonté de puissance. A la préface ajoutée au premier tome de *Humain, trop humain* fait écho le paragraphe 34 de *Par-delà bien et mal*, qui ajoute de la manière la plus claire: «Auf welchen Standpunkt der Philosophie man sich heute auch stellen mag: von jeder Stelle aus gesehen ist die Irrthümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann». (JGB 34). Et un posthume plus tardif précise encore: «der Charakter des Daseins ist nicht «wahr», ist falsch ...» (Nachlass 1887/88, KGW VIII 2, 11[99], p. 290). Et si donc tout est faux, quel crédit accorder au dialogue réglé par le critère de la réfutation?

Dire que la réalité est par nature interprétative, comme cela résulte de l'hypothèse de la volonté de puissance telle que la présente *Par-delà bien et mal*, dire plus précisément encore que la réalité est descriptible comme jeu infini de processus d'interprétations rivalisant et s'entre-interprétant, en un mot dire qu'il n'y a que de l'interprétation, cela revient de fait à dire que le réel est un tissu d'erreurs auquel il est impossible d'échapper. C'est toute la logique d'exposition de la première section de *Par-delà bien et mal*, et de son aboutissement dans le paragraphe 36, qu'il faudrait suivre ici:

Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben“ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität“ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht ausreicht, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle“) Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen „Schein“, eine „Vorstellung“ (im Berkeley'schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Range, welchen unser Affekt selbst hat, – als eine primitivere Form der Welt der Affekte (JGB 36; passage final souligné par nous).

La particularité de la réflexion de Nietzsche est de refuser de congédier l'idée de réalité tout en défendant le caractère faux de tout ce qui existe. Pour être erroné, le réel n'en reste pas moins le réel, et ne s'évanouit pas sous la forme d'un inconsistant imaginaire. Ce que Nietzsche conteste radicalement, c'est l'identification du réel à de l'être, c'est la pertinence de la notion d'être, ou aussi bien d'étant, pour décrire le réel, c'est la caractérisation de celui-ci par l'exclusion de l'apparent. Il y a bien une réalité, mais sa nature est de l'ordre d'une pulsion, comme le montre justement le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal*.

C'est donc la découverte de la nature même du réel qui implique une réforme profonde de l'activité philosophique. «Was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!»: cette formule ne veut donc nullement dire que Nietzsche tourne le dos à la tradition philosophique. Le faible crédit qu'il accorde à la logique de la réfutation ne signifie en rien le mépris du dialogue. Il est plutôt une incitation à le mettre en œuvre de manière enfin authentique. «Bisher»: si un petit mot a (une fois n'est pas coutume) les faveurs de Nietzsche, ordinairement si défiant envers le langage et en particulier envers les mots, c'est qu'il permet de suggérer justement pourquoi les philosophes, en s'en tenant à des confrontations de thèses, n'ont pas véritablement dialogué, pas plus qu'ils n'ont questionné de manière vraiment radicale – comme l'exige l'idée de philosophie telle qu'ils la comprennent –, c'est-à-dire sans prédéterminer la nature des réponses, sans éviter par peur une authentique exploration de l'inconnu. Le dialogue que Nietzsche instaure avec la tradition change ainsi radicalement de nature: il s'agira d'un dialogue problématique, et non simplement doctrinal. Entendons par cette formule qu'il faut commencer par interroger non pas tant les conclusions des philosophes que les questions que pose la philosophie pour en apprécier la pertinence: expertiser les problématiques qui lui servent de fil directeur permettra de mettre en évidence le conditionnement dont elles sont le produit, de manière à leur substituer une compréhension de la philosophie libérée des déficiences qui l'affectaient jusqu'alors – et à questionner enfin avec radicalité.

La réflexion nietzschéenne se construit ainsi à partir de problématiques résolument *autonomes*, réélaborées sur la base d'une rigoureuse mise à l'écart des questions traditionnellement reconnues comme organisatrices en philosophie, et il serait vain de tenter de la comprendre à partir de la réflexion et des doctrines de tel ou tel philosophe particulier, quel que soit l'intérêt que Nietzsche peut porter à nombre d'entre eux.⁶ C'est à une logique propre qu'obéit le questionnement de

⁶ W. Stegmaier a souligné ce point avec justesse. Voir par exemple son étude précitée, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, p. 69: «Nietzsches tiefster Verdacht trifft die Möglichkeit der Wahrheit. Er sieht [...] seine «eigene Aufgabe» darin, sie «versuchsweise einmal in Frage zu stellen» (GM III 24), und verändert in ihrer Neubestimmung radikal die Grundlagen der Philosophie» (fin de la citation soulignée par nous).

Nietzsche,⁷ et l'on ne peut que souscrire au jugement pénétrant de W. A. Kaufmann lorsqu'il fait remarquer à ce sujet: «One is therefore in danger of robbing Nietzsche's ideas of all plausibility and relevance to contemporary thought – and one may altogether fail to understand them correctly – if one ignores how Nietzsche came to think as he did».⁸

Mais comment, dans ces conditions, trouver une problématique adéquate pour la philosophie, la notion de vérité, comme celles de connaissance, d'être ou d'essence se révélant n'être rien de plus que des interprétations particulières, prises dans la trame du jeu des illusions? Quelle est alors la logique d'interrogation nouvelle constituée par Nietzsche, puisque, comme on le voit, toute confrontation simplement doctrinale, visant à récuser des thèses particulières, demeurerait parfaitement superficielle, et qu'il s'agit bien plutôt de montrer la mauvaise constitution des problèmes eux-mêmes? Car, c'est un point frappant, Nietzsche ne condamne pas pour autant l'entreprise philosophique en elle-même. Quel type d'investigation entend-il donc substituer à la traditionnelle problématique de la vérité? Que peut encore rechercher le philosophe si le vrai et le savoir, entendus au sens strict, s'évanouissent? Sur la base des analyses précédentes, une voie peut cependant rester ouverte: on s'attendrait en effet à voir Nietzsche définir l'objet de la philosophie comme étant la problématique des valeurs, puisque c'est bien à celles-ci que reconduit toujours la réflexion, qui identifie dans toute activité humaine une interprétation, et établit que toute interprétation est rendue possible par une série de préférences fondamentales non-réfléchies, ce qui définit précisément les valeurs. De fait, certains textes, comme le premier paragraphe de *Par-delà bien et mal*,⁹ vont dans ce sens, et plusieurs commentateurs, s'interrogeant sur la caractérisation nietzschéenne de la philosophie, ont voulu définir son problème comme étant celui des valeurs.

Tel est par exemple l'avis d'un connaisseur de la pensée nietzschéenne aussi éminent que W. Kaufmann, qui déclare avec fermeté:

⁷ Ainsi que l'a fait remarquer avec pertinence Hermann Josef Schmidt dans son étude *Mindestbedingungen nietzscheadäquaterer Nietzscheinterpretation oder Versuch einer produktiven Provokation*: «Friedrich Nietzsche, das belegt jedem, der es aus seinen Texten noch nicht wußte, zumindest das Schicksal der Nietzscheforschung und -interpretation, ist als Mensch wie als Denker ein Phänomen sui generis», in: *Nietzsche-Studien* (18) 1989, p. 440–454, p. 440.

⁸ Walter A. Kaufman, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950, p. 100.

⁹ «Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich «zur Wahrheit»? – In der That, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens, – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem Werthe dieses Willens.» (JGB 1).

The question arises where we are to find the thread of Ariadne which may guide us through the labyrinth of Nietzsche's thought: where is Nietzsche's most fundamental problem in which all his philosophic labors are focused? This crucial question is easily overlooked; but asking it almost means answering it – so little doubt does Nietzsche leave concerning his primary concern: values.¹⁰

Dans le sillage de W. Kaufmann, à qui il faut reconnaître le mérite de s'être efforcé de justifier cette ligne d'analyse en détail,¹¹ nombreux sont les commentateurs qui de fait travaillent Nietzsche avec cette sourde conviction,¹² parfois sans même éprouver le besoin de l'explicitier tant elle peut sembler aller de soi. Si la problématique de la recherche de la vérité est récusée comme superficielle du fait qu'elle ignore le conditionnement à partir de valeurs particulières dont elle est issue, on pourrait en effet penser que la radicalisation du questionnement exige que celui-ci prenne pour objet les valeurs elles-mêmes, sources de toutes les modalités d'exercice possibles de la réflexion.

Or, telle n'est pourtant pas exactement la réponse que Nietzsche apporte à cette question. Peut-être parce qu'une telle réponse n'irait pas encore au fond des choses. Que peut signifier en effet la formule de «problème des valeurs»? S'agit-il de démontrer que la pensée, quelles que soient ses prétentions à l'objectivité, repose toujours sur des préférences qui la conditionnent? S'agit-il plutôt d'identifier ces préférences? Ou encore de juger de leur pertinence – de les évaluer? Ou enfin, quatrième possibilité, de créer des valeurs? On pourrait citer des textes venant à l'appui de chacune de ces lectures; on voit donc que, renvoyée sans plus de précisions au mot de «valeur», cette réponse demeure bien vague, et qu'elle recouvre une série de significations qui sont loin de se recouper.

Il est de fait frappant de noter que les textes semblent généralement dire autre chose, et indiquer même des perspectives toutes différentes. Mais il y a plus important encore: car il n'est guère difficile de remarquer que la réponse effectivement fournie par Nietzsche à ce type de question n'est pas univoque.

¹⁰ Kaufmann, Nietzsche, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p. 100.

¹¹ Voir par exemple la déclaration suivante: «Modern man finds that his values are worthless, that his ends do not give his life any purpose, and that his pleasures do not give him happiness. Nietzsche's basic problem is whether a new sanction can be found in this world for our values; whether a new goal can be found which will give an aim to human life; and what is happiness?» (Ibid.).

¹² Tel est le cas de G. Deleuze, qui paraît faire d'entrée de jeu de cette orientation le présupposé de la réflexion nietzschéenne: «Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci: introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur.» (Gilles Deleuze, Nietzsche, Paris 1962, p. 1).

II) «*Meine Aufgabe*»

Si la philosophie telle que la comprend Nietzsche n'est ni poursuite de la vérité, ni recherche de l'essence, ni enquête sur les premiers principes et les premières causes, et pas davantage réflexion sur la réflexion, quel peut bien être son objet? De la réponse à cette question dépendra en outre la détermination du mode de traitement légitimement applicable à ses textes.¹³ A quelle logique obéit donc le questionnement nietzschéen, cette réflexion atypique qui prétend maintenir l'idée de philosophie tout en disqualifiant impitoyablement, dans le même temps, les pratiques qui ont été celles des philosophes jusqu'à présent?

Ce n'est qu'au sein du corpus nietzschéen, à la faveur d'une exploration minutieuse, que l'on peut espérer trouver une réponse adéquate à cette interrogation. Or, la difficulté que rencontre ici le commentateur tient au fait qu'examiné avec attention, ce corpus n'est pas avare d'indications, quoique son auteur se montre soucieux de ne pas en faciliter le repérage. Bien qu'hostile, comme on le sait, à toute forme systématisée de présentation, Nietzsche semble avoir éprouvé le besoin d'exprimer en une formule synthétique le problème organisateur de sa réflexion. Il lui arrive ainsi, avec une certaine régularité du reste, de définir ce qu'il nomme non sans une nuance de solennité «*meine Aufgabe*», parfois encore «*mein Ziel*» ou «*mein Problem*»: çà et là, selon une technique de distribution dispersée qui est propre à son écriture, Nietzsche a en effet disposé discrètement des éléments réflexifs qui, par touches successives, révèlent des perspectives éclairantes sur la nature de la tâche qu'il se fixe. Une fois franchi le premier obstacle qu'est la fragmentation cependant, le rassemblement des indications semble bien loin de livrer une théorisation claire et univoque de cette version renouvelée de la pratique philosophique. La confrontation des séquences ainsi repérées paraît même extrêmement rhapsodique, et suscitera aisément le sentiment d'une irrémédiable inconséquence, voire d'une désinvolture insolente de Nietzsche à l'égard de son lecteur.

Arrêtons-nous d'abord sur quelques-uns de ces textes – sans prétendre à l'exhaustivité. Les ouvrages publiés par Nietzsche (ou destinés à la publication), particulièrement les textes de 1888, méritent de retenir l'attention en ce qu'ils témoignent exemplairement de ce souci: ainsi du *Cas Wagner*, qui avance la caractérisation suivante: «Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der decadence, – ich habe Gründe dazu gehabt. «Gut und Böse» ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral» (WA, Vorwort).

¹³ Voir à ce sujet l'article déjà évoqué de H. J. Schmidt: «Nun ist gegenwärtig wohl nichts sinnvoller, als zu versuchen, eine möglichst nietzscheadäquate Interpretationsmethode anzuwenden und, sollte keine vorhanden oder dem Interpretieren bekannt sein, sie zumindest rudimentär selbst zu entwickeln» (Mindestbedingungen nietzscheadäquaterer Nietzscheinterpretation oder Versuch einer produktiven Provokation, p. 442).

Cette présentation possède ce trait tout à fait remarquable de réduire la réflexion sur la morale à une simple application particulière d'une enquête plus large. Mais de manière surprenante, un texte à peine postérieur semble indiquer une tout autre voie:

Meine Aufgabe, einen Augenblick höchster Selbstbesinnung der Menschheit vorzubereiten, einen grossen Mittag, wo sie zurückschaut und hinausschaut, wo sie aus der Herrschaft des Zufalls und der Priester heraustritt und die Frage des warum?, des wozu? zum ersten Male als Ganzes stellt –, diese Aufgabe folgt mit Nothwendigkeit aus der Einsicht, dass die Menschheit nicht von selber auf dem rechten Wege ist, dass sie durchaus nicht göttlich regiert wird, dass vielmehr gerade unter ihren heiligsten Werthbegriffen der Instinkt der Verneinung, der Verderbniss, der decadence-Instinkt verführerisch gewaltet hat. Die Frage nach der Herkunft der moralischen Werthe ist deshalb für mich eine Frage ersten Ranges, weil sie die Zukunft der Menschheit bedingt. (EH, Morgenröthe 2)

Cette fois, c'est, positivement, la possibilité pour l'humanité d'accéder à la compréhension de sa situation et de son évolution qui semble donc constituer le motif fondamental de la pensée du philosophe. Et le cercle des variations est encore loin d'être parcouru. Car les textes posthumes quant à eux sont plus riches encore d'essais de caractérisation. Nous n'en évoquerons que quelques-uns. Le souci de caractérisation problématique semble particulièrement aigu dans les années 1881–1882, qui permettent ainsi de relever, entre autres, les réponses suivantes: «Übrigens könnte man als Individuum dem ungeheuer langsamen Prozeß der Selection zuvorkommen, in vielen Stücken und vorläufig den Menschen in seinem Ziele zeigen – mein Ideall» (Nachlass 1881, KGW V 2, 11[43]).

On le voit, c'est ici la question de la sélection – le terme réapparaîtra avec force dans les textes de 1888 – qui passe au premier plan. Le philosophe serait alors l'homme susceptible d'intervenir sur le rythme de cette évolution. Un autre texte, contemporain, fixe pour tâche à la philosophie la constitution de nouveaux êtres:

Aufgabe: die Dinge sehen, wie sie sind! Mittel: aus hundert Augen auf sie sehen können, aus vielen Personen! Es war ein falscher Weg, das Unpersönliche zu betonen und das Sehen aus dem Auge des Nächsten als moralisch zu bezeichnen. Viele Nächste und aus vielen Augen und aus lauter persönlichen Augen sehen – ist das Rechte. Das „Unpersönliche“ ist nur das geschwächt-Persönliche, Matte [...] Es müssen sich neue Wesen bilden. (Nachlass 1881, KGW V 2, 11[65])

La définition du problème de la philosophie par référence aux valeurs n'est pas absente. Mais elle est diversement déclinée. Nietzsche évoque dans certains cas une visée générale de transformation: «Veränderung der Werthschätzung – ist meine Aufgabe.» (Ibid., 11[76]).

D'autres textes sont plus précis, et évoquent la nécessité de donner l'avantage à des valeurs esthétiques, caractérisées comme plus originaires que les valeurs morales:

Das Schöne, das Ekelhafte usw. ist das ältere Urtheil. Sobald es die absolute Wahrheit in Anspruch nimmt, schlägt das aesthetische Urtheil in die moralische Forderung um.

Sobald wir die absolute Wahrheit leugnen, müssen wir alles absolute Fordern aufgeben und uns auf aesthetische Urtheile zurückziehen. Dies ist die Aufgabe – eine Fülle aesthetischer gleichberechtigter Werthschätzungen zu creiren: jede für ein Individuum die letzte Thatsache und das Maaß der Dinge.

Reduktion der Moral auf Aesthetik!!! (Ibid., 11[79])

D'autres posthumes précisent le sens de l'exigence surprenante qu'évoque ce texte. Ils indiquent qu'il s'agit pour Nietzsche de dépasser la perspective objectiviste de manière à rapporter à l'homme lui-même, qui tend curieusement à s'effacer du processus, le conditionnement en termes de valeurs:

Meine Aufgabe: alle die Schönheit und Erhabenheit, die wir den Dingen und den Einbildungen geliehen, zurückfordern als Eigenthum und Erzeugniß des Menschen und als schönsten Schmuck, schönste Apologie desselben. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Macht, als Mitleid. O über seine königliche Freigebigkeit, womit er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und elend zu fühlen! Das ist seine größte „Selbstlosigkeit“, wie er bewundert und anbetet und nicht weiß und wissen will, daß er schuf, was er bewundert. – Es sind die Dichtungen und Gemälde der Urmenschheit, diese „wirklichen“ Naturscenen (ibid., 12[34]).

Restituer à l'art son privilège sur la morale et la connaissance, et faire prendre conscience à l'homme de son caractère foncièrement créateur, voilà quelle serait, selon ces textes, la mission centrale du philosophe. Les années suivantes, de nouvelles perspectives sont à leur tour données pour la question fondamentale de la philosophie selon Nietzsche, faisant passer au premier plan, alternativement, l'idée de souffrance, celle de hiérarchie, ou encore la référence à la vie et à ses modalités de développement: «Leiden schaffen – sich selber **und Anderen** – um sie zum höchsten Leben, dem des Siegers zu befähigen – wäre mein Ziel» (Nachlass 1882, KGW VII 1, 1[36]).

«Hier muß die Beweisführung einsetzen, daß eine Rangordnung noth thut, – daß das erste Problem das der Rangordnung der Arten Leben ist.» (Nachlass 1886/87, KGW VIII 1, 7[42]).

La caractérisation du questionnement philosophique à partir du problème de la hiérarchie est du reste loin d'être circonscrite aux brouillons et notes posthumes, ainsi qu'en témoigne de manière éclatante la préface ajoutée à la réédition d'*Humain, trop humain*, qui fait de cette question le signe distinctif de l'esprit libre: «Gesetzt, dass es das Problem der Rangordnung ist, von dem wir sagen dürfen, dass es unser Problem ist, wir freien Geister: jetzt, in dem Mittage unsres Lebens, verstehn wir es erst, was für Vorbereitungen, Umwege, Proben, Versuchungen, Verkleidungen das Problem nöthig hatte, ehe es vor uns aufsteigen durfte [...]» (MA I, Vorrede 7).

Annonçant sans doute la remarque d'*Ecce Homo*, dans ses pages consacrées à *Aurore*, un texte posthume met aussi l'accent sur l'appréciation des conséquences entraînées par le règne de la morale: «Mein Problem: Welchen Schaden hat die Menschheit bisher von der Moral sowohl wie von ihrer Moralität gehabt? Schaden am Geiste usw.» (Nachlass 1885/86, KGW VIII 1, 2[184]).

Si elle est moins susceptible de susciter d'emblée l'étonnement, la référence à la vie, quant à elle, est toutefois exploitée en un sens qui, s'il faut réellement prendre au sérieux l'idée que c'est elle qui révèle la mission fondamentale de la philosophie, bouleverserait de fond en comble l'idée que l'on se fait ordinairement de cette activité: «Die Aufgabe, die ganze Kette des Lebens fortzuspinnen und so, daß der Faden immer mächtiger wird – das ist die Aufgabe.» (Nachlass 1887/88, KGW VIII 2, 11[83]).

Le moins que l'on puisse dire, ces nombreuses formules en témoignent, est que la liste des candidats au titre de problème organisateur de la réflexion nietzschéenne est bien garnie: on y discerne à tout le moins (et sans prétention à l'exhaustivité) le problème de la décadence, le problème de la morale, la reconnaissance du caractère foncièrement artiste de l'homme, le problème de la vie et de la hiérarchie, le problème de la sélection, la question du traitement de la souffrance, la transformation des valeurs. A quoi il convient d'ajouter un ultime prétendant, qui se manifeste avec une insistance particulière: Nietzsche le désigne par le terme de culture. Et à la culture, *Ecce Homo* va jusqu'à assigner, en un chapitre qui définit l'unité et la visée spécifique des *Considérations inactuelles*, le statut suprême de «fin»: «Der Zweck geht verloren, die Cultur: – das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisirt ... In dieser Abhandlung wurde der «historische Sinn», auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.» (EH, Die Unzeitgemässen 1). Et, remarque capitale qui ouvre une perspective transversale sur tout un pan de l'œuvre, Nietzsche ajoute que c'est par rapport à ce seul problème que l'objectif des *Considérations inactuelles* tout entières doit se comprendre:

In der dritten und vierten Unzeitgemässen werden, als Fingerzeige zu einem höheren Begriff der Cultur, zur Wiederherstellung des Begriffs „Cultur“, zwei Bilder der härtesten Selbstsucht, Selbstzucht dagegen aufgestellt, unzeitgemässe Typen par excellence, voll souveräner Verachtung gegen Alles, was um sie herum „Reich“, „Bildung“, „Christenthum“, „Bismarck“, „Erfolg“ hiess, – Schopenhauer und Wagner oder, mit Einem Wort, Nietzsche ... (ibid.)

Les deux premières *Inactuelles* auraient ainsi pour fonction de mettre en évidence deux symptômes décisifs de la déficience caractéristique de la culture contemporaine (en particulier la survalorisation de la connaissance historique), tandis que les deux dernières indiqueraient, à travers deux modèles, les moyens

de la combattre et de restaurer la compréhension de la culture en son sens authentique. L'ensemble de ces textes s'organiserait donc bien en fonction de la problématique que Nietzsche réfère à la notion de culture.

On pourrait certes soupçonner Nietzsche de réinterpréter tardivement le parcours qui fut le sien en tentant de lui conférer après-coup une logique unitaire qui n'était pas la sienne au départ. Or, considérés attentivement, les textes démentent cette hypothèse: dès les premières années de son activité philosophique, en effet, lorsqu'il s'efforce d'indiquer la spécificité de sa position dans le champ philosophique, c'est bien d'emblée par rapport à la problématique de la culture qu'il se définit: «Meine Aufgabe: den inneren Zusammenhang und die Nothwendigkeit jeder wahren Kultur zu begreifen. Die Schutz- und Heilmittel einer Kultur, das Verhältniß derselben zum Volksgenius.» (Nachlass 1872/73, KGW III 4, 19[33]).

A ce texte du début des années 1870 fait du reste écho, dix-huit ans plus tard, de manière remarquablement concordante, une autre déclaration d'*Ecce Homo*: «Niemand wusste vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur» (EH, Götzen-Dämmerung 2).

Quelle est donc cette problématique organisatrice nouvelle qui doit permettre de comprendre l'originalité de la position nietzschéenne: le problème de la décadence? le problème de la morale? le problème de la vie et de son intensification? le problème de l'avenir de l'humanité? le problème des valeurs? de la hiérarchie? ou bien, un parmi d'autres, semble-t-il, le problème de la culture (l'usage français permettrait tout autant de dire: de la civilisation)? Certes, la référence à la culture est à la fois la plus fréquente et celle qui fait apparaître les textes les plus concordants, mais il demeure que l'on peut avoir le sentiment d'une certaine confusion face à la multiplication des exigences. Les variations de formulation de cette problématique donnent aisément l'impression – si l'on n'en voit pas la solidarité profonde – de la concurrence anarchique et de l'indécision. On remarque à tout le moins quelle distance sépare Nietzsche des commentaires de sa pensée affirmant de manière péremptoire que son intérêt fondamental resterait le problème de l'être, ou le problème de la vérité. Il est même remarquable que ceux-ci n'apparaissent à aucun moment parmi ces variations pléthoriques de formulation! Il est bien clair que les problématiques traditionnelles de la réflexion philosophique, du type de celles que nous venons d'évoquer, ne peuvent plus prétendre à la moindre pertinence ni à la moindre position organisatrice eu égard au questionnement philosophique. Elles se voient ramenées par Nietzsche au statut d'interprétations secondes commandées et déterminées de part en part par un certain type d'organisation axiologique, propres de ce fait à un certain type d'homme (c'est-à-dire de configuration pulsion-

nelle), bref réductibles au problème reconnu pour plus radical qu'est le problème de la culture.¹⁴ La «conscience en matière intellectuelle» sous le patronage de laquelle entend se placer Nietzsche exige donc que l'on se garde de ressusciter chemin faisant, en le lisant et en le commentant, les problématiques anciennes de la philosophie – la spécificité de sa position étant précisément de dépasser ces manières d'interroger à ses yeux superficielles car dérivées, notamment la problématique de la vérité et sa traduction la plus courante: le projet de construction de la connaissance pour elle-même.

Comment choisir, toutefois, entre les lignes problématiques que Nietzsche a effectivement indiquées? Deux points nous semblent à remarquer: d'abord le fait qu'en les explicitant, Nietzsche ramène certaines de ces perspectives d'interrogation à la question de la culture, dont elles constituent un développement particulier. Tel est notamment le cas de la décadence. À l'occasion de l'étude du cas Wagner, il indique en effet que son problème est celui de la décadence. Mais il précise dans un posthume de la même époque: «das Problem Wagner überhaupt als Cultur-Problem zu sehn» (Nachlass 1888, KGW VIII 3, 24[1], p. 435).

Second point: Nietzsche n'a cessé de revendiquer l'unité de sa réflexion et l'invariance de sa *problématique*, depuis *La naissance de la tragédie* jusqu'aux derniers ouvrages. La stabilité du projet fondamental, que néglige l'opinion – courante chez les commentateurs – d'une périodisation tripartite, est attestée de manière exemplaire dans un texte à l'allure solennelle, la lettre à son ami Franz Overbeck du 13 juillet 1885:

Das Durchdenken der principiellen Probleme, das unwillkürlich den Inhalt meiner Engadiner Hochgebirgs-Sommer ausmacht, bringt mich immer wieder, trotz der verwegensten Angriffe von Seiten meines innwendigen „Sceptikers“ auf dieselben Entscheidungen: sie stehen schon, so verhüllt und verdunkelt als möglich in meiner „Geburt der Tragödie“, und alles, was ich inzwischen hinzugelernt habe, ist hineingewachsen und ein Theil davon geworden. (Nietzsche an Franz Overbeck, 13. Juli 1885, KGB III 3, Nr. 612, p. 67)

Or, dans *La naissance de la tragédie*, c'est justement par référence au problème de la culture, et non en fonction d'un penchant personnel philhelléniste, que Nietzsche justifie l'intérêt des Grecs pour la démarche philosophique tout en-

¹⁴ S'il était légitime de chercher les «concepts fondamentaux» de Nietzsche pour rendre compte de sa pensée – on sait que telle n'est pas la logique à laquelle obéit sa réflexion –, c'est incontestablement dans les directions problématiques esquissées par les textes que nous venons de citer qu'on les trouverait, et non dans la réunion des notions plus célèbres de volonté de puissance, d'*Übermensch*, de nihilisme ou d'éternel retour, qui constituent des éléments de réponse au problème que la première série de notions permet de formuler, et qui n'ont guère de chance d'être compris si on les coupe du problème qui leur donne sens.

tière: «[...] es sei denn, dass Einer die Wahrheit über alles achte und so sich auch diese Wahrheit einzugestehn wage, dass die Griechen unsere und jegliche Cultur als Wagenlenker in den Händen haben» (GT 15, KSA 1, p. 97 sq.).

A travers l'élucidation des mécanismes de transfiguration s'exerçant dans la tragédie attique, il s'agit bien pour Nietzsche de se donner les moyens de comparer trois types fondamentaux de culture (alexandrinisme, hellénisme, bouddhisme)¹⁵ pour établir la supériorité de la culture tragique dans son ensemble, telle que les Grecs l'ont incarnée avant l'âge classique. Dans cette perspective, on trouve déjà à l'œuvre l'idée du travail interprétatif, c'est-à-dire l'idée que s'exerce une transformation de la réalité sous l'action des pulsions – de la pulsion apollinienne (voir les paragraphes 3 et 4 de *La naissance de la tragédie*, et la présentation de la «théodicée esthétique»), ou de la pulsion dionysiaque collaborant avec l'apollinien (l'interprétation tragique de la réalité, qui aboutira à la tragédie attique). On y rencontre de même la préoccupation de la hiérarchie, et de la valeur de ces manières concurrentes d'organiser l'existence, quand bien même le terme de valeur ne reçoit pas encore l'ampleur qu'il possédera plus tard.

Dans cette perspective, dès ce premier ouvrage, la valorisation exclusive du connaître et de la recherche du vrai sont rapportées à un type de culture, qui n'est pas le seul possible, ni peut-être le plus souhaitable: le socratisme et son développement en alexandrinisme. Et l'objectif de l'enquête philosophique devient alors de penser les conditions de possibilité d'une réforme de la culture contemporaine se donnant pour visée l'instauration d'un analogue de ce qu'était la culture tragique des Grecs, réforme dont Nietzsche croit alors déceler les prémices:

Mit dieser Erkenntniss¹⁶ ist eine Cultur eingeleitet, welche ich als eine tragische zu bezeichnen wage: deren wichtigstes Merkmal ist, dass an die Stelle der Wissenschaft als höchstes Ziel die Weisheit gerückt wird, die sich, ungetäuscht durch die verführerischen Ablenkungen der Wissenschaften, mit unbewegtem Blicke dem Gesamtbilde der Welt zuwendet und in diesem das ewige Leiden mit sympathischer Liebesempfindung als das eigne Leiden zu ergreifen sucht. (GT 18)

Le questionnement nietzschéen ne dévia plus de cette préoccupation inaugurale. Les textes ultérieurs, travaillés par la permanence de la référence à la culture, parfois avec des différences d'accent, signaleront celle-ci comme étant le problème spécifique de Nietzsche. On n'a sans doute pas suffisamment remarqué par exemple à quel point la question de la formation d'une culture à venir joue un rôle organisateur dans *Humain, trop humain*:

¹⁵ Voir le § 18 de *La naissance de la tragédie*.

¹⁶ C'est-à-dire celle que Nietzsche attribue à Kant et à Schopenhauer.

[...] die Menschen können mit Bewusstsein beschliessen, sich zu einer neuen Cultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewusst und zufällig entwickelten: sie können jetzt bessere Bedingungen für die Entstehung der Menschen, ihre Ernährung, Erziehung, Unterrichtung schaffen, die Erde als Ganzes ökonomisch verwalten, die Kräfte der Menschen überhaupt gegen einander abwägen und einsetzen. Diese neue bewusste Cultur tödtet die alte, welche, als Ganzes angeschaut, ein unbewusstes Thier- und Pflanzenleben geführt hat (MA I 24).¹⁷

C'est parce qu'elle se veut questionnement fondamental que la philosophie n'est pas liée par nature à l'investigation sur la vérité, question seconde car conditionnée, mais bien plutôt à l'analyse comparée des diverses structurations possibles de la vie humaine – parmi lesquelles il faut inclure celle qui défend l'organisation de cette dernière en fonction de la vérité, réussissant à faire passer cette question dérivée pour un principe absolu. C'est cette exigence que vise chez Nietzsche le raccordement de la philosophie à la notion de culture. Et ceci a pour conséquence que le philosophe n'est pas compris comme un puits de science, mais identifié à un médecin: «Der Philosoph als Arzt der Cultur» (Nachlass 1872/73, KGW III 4, 23[15]).

Dans quelles direction Nietzsche fait-il alors jouer ce recours à l'image du médecin? Et surtout, quel sens exact donne-t-il au terme de «culture»?

III) «Man widerlegt keine Krankheit»¹⁸

L'omniprésence de la référence à la culture dans les textes de Nietzsche a été remarquée par certains commentateurs; bien rares sont en revanche ceux qui, comme É. Blondel, en ont relevé le caractère organisateur au sein de sa réflexion: «La problématique de la culture chez Nietzsche a été méconnue, et pourtant elle constitue l'origine et le centre de sa pensée.»¹⁹

Certains des contemporains les plus proches du philosophe ont en revanche été frappés par le primat de la culture dans l'organisation de son questionnement. Ainsi de Franz Overbeck, qui déclare par exemple:

¹⁷ Voir également le § 25 du même ouvrage: «Seitdem der Glaube aufgehört hat, dass ein Gott die Schicksale der Welt im Grossen leite und, trotz aller anscheinenden Krümmungen im Pfad der Menschheit, sie doch herrlich hinausführe, müssen die Menschen selber sich ökumenische, die ganze Erde umspannende Ziele stellen. [...] Jedenfalls muss, wenn die Menschheit sich nicht durch eine solche bewusste Gesamtregierung zu Grunde richten soll, vorher eine alle bisherigen Grade übersteigende Kenntniss der Bedingungen der Cultur, als wissenschaftlicher Maassstab für ökumenische Ziele, gefunden sein. Hierin liegt die ungeheure Aufgabe der grossen Geister des nächsten Jahrhunderts.» (MA I 25).

¹⁸ WA, Nachschrift, KSA 6, p. 40.

¹⁹ Éric Blondel, Nietzsche, le corps et la culture, Paris 1986, p. 79; rééd. Paris 2006, p. 65.

Nietzsche hat darum mit der Religion nichts zu tun, weil er mit der Kultur so viel zu tun hat, welche der viel weitere, die Religion als eine der menschlichen Kulturmächte in sich schließende Begriff ist. Nietzsche sieht bei seinem auf das Ganze der Kultur gerichteten Blick auf das einzelne darin nicht und eben darum auch auf die Religion nicht, mag er scheinbar noch so viel sich mit ihr zu tun machen, von ihr reden. Sie ist ihm an sich Nebensache, vollständig Nebensache und ist als solche besonders hervorragend [...].²⁰

A en croire Franz Overbeck, Nietzsche serait donc un penseur de la culture, et non pas de la religion, bien que (ou justement du fait que) les diverses formes de la vie religieuse soient un matériau constamment pris en compte par son enquête.

Or, les textes conduisent au même constat pour ce qui est de la politique: «Der Staat nimmt in Anspruch, über die Fragen der Cultur mit zu reden und selbst zu entscheiden: als ob nicht der Staat nur ein Mittel, ein sehr untergeordnetes Mittel der Cultur wäre! ...» (Nachlass 1888, KGW VIII 3, 19[11]).

Ainsi se dessine, avec cette idée récurrente de moyen au service de la culture, une structure caractéristique de la pensée de Nietzsche: religion et politique n'ont pas l'autonomie qu'elles revendiquent. Elles ne révèlent même leur sens que référées, à titre de techniques, à une économie qui les dépasse, et c'est dans cette stricte perspective qu'elles intéressent le philosophe, comme y insiste avec force *Par-delà bien et mal*: «Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister –, [...] dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirthschaftlichen Zustände bedienen wird» (JGB 61).

On comprend à travers ces remarques que la culture vise tout autre chose que la simple formation intellectuelle assimilée à l'étendue du savoir, la *Bildung*,²¹ et se caractérise d'abord par sa position englobante – c'est justement par là qu'elle offre une possibilité d'élucidation extrêmement révélatrice: la culture se révèle tout à la fois à travers les systèmes de pensée, les codes moraux, les cultes religieux, les formes d'organisation politique et sociale, les arts, les sciences et les techniques, et plus largement les mœurs, en indiquant à chaque fois quels types de préférence leur donne leur forme particulière. C'est bien du reste dans cette dimension transversale et unificatrice que Nietzsche plaçait la spécificité de ce qu'il nommait «culture» dans la définition qu'il donnait de cette notion dès ses premiers textes:

Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes. Vieles Wissen und Gelernthaben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nöthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barbarei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile. (UB, DS 1, KSA 1, p. 163)

²⁰ Franz Overbeck, *Erinnerungen an Nietzsche*, in: *Neue Rundschau*, 1906, p. 224.

²¹ Voir par exemple le rappel du livre V du *Gai savoir*: «Wir sind etwas Anderes als Gelehrte: obwohl es nicht zu umgehn ist, dass wir auch, unter Anderem, gelehrt sind.» (FW 381).

On ne peut donc que souscrire à l'analyse d'É. Blondel lorsqu'il écrit : «La culture, c'est, pour Nietzsche, la totalité plus ou moins unifiée des valeurs qu'une société, une époque ou une civilisation – comme totalités typologiques vitales – se donnent, en réponse à la question: pourquoi vit-on?»²² Mais dire que Nietzsche est un penseur de la culture ne vise pas uniquement à caractériser l'étendue considérable du champ de problèmes qu'abordent ses textes, couvrant tous les aspects de la vie humaine, tant collective qu'individuelle (bien que ce point soit extrêmement important et significatif – nombre de commentateurs se voyant contraints d'ignorer purement et simplement des pans entiers des ouvrages de Nietzsche²³ ou de les rejeter – mais de quel droit? – dans l'inconsistant ou le non-philosophique) – cela vise bien davantage encore à indiquer un *déplacement de problématique* essentiel, dont le signe est, dans la définition donnée par la première *Considération inactuelle*, son opposition au savoir. Et de manière générale, il est incontestablement frappant de constater que les problèmes «classiques» de la philosophie n'occupent proportionnellement, dans la plupart des ouvrages de Nietzsche, qu'une place restreinte.

Bien qu'il ait noté la caractéristique centrale de cette notion, Overbeck comprenait sans doute la culture comme champ, dans la lignée de J. Burckhardt, et non pas comme problème ainsi que le fait Nietzsche. Mais qu'est-ce qui fait problème dans la culture? Et qu'est-ce qui justifie que Nietzsche lui accorde un statut organisateur à l'égard des champs particuliers de l'activité humaine, dont la religion, la politique ou la morale sont des cas particuliers?

Pour tenter de saisir le sens exact de ce déplacement, penchons-nous précisément sur le cas de la morale, à laquelle nombre de commentateurs sont tentés de donner l'avantage en y voyant la véritable préoccupation fondamentale de Nietzsche, et examinons la manière dont ce dernier la caractérise. Une nouvelle surprise attend le lecteur attentif, et pourrait bien cette fois le mettre sur la voie de la solution, révélant la nature exacte du questionnement de Nietzsche, et simultanément la raison pour laquelle il se soucie si peu de réfutations. L'un des traits les plus remarquables du corpus nietzschéen, guère relevé par les commentateurs, tient à ce qu'il offre constamment des *définitions doubles*, en apparence incompatibles, des grands types d'activité humaine, comme si Nietzsche, à la manière d'un nouveau sophiste, prenait plaisir à la pratique des *dissoi logoi* brusquant nos habitudes de pensée. C'est de cette curieuse pratique que la morale offre jus-

²² Blondel, Nietzsche, le corps et la culture, p. 83, rééd. p. 68.

²³ On songe en particulier à tous les aphorismes et fragments consacrés par le philosophe aux civilisations extra-européennes, à commencer par les nombreux textes qui se penchent sur les cultures de l'Inde. L'examen du commentarisme montre que si la problématique de la culture n'est pas repérée, la lecture est inéluctablement conduite à fabriquer une anthologie, c'est-à-dire à ignorer ou écarter brutalement de nombreuses séquences du corpus nietzschéen pour privilégier un groupe restreint d'aphorismes et de fragments.

tement un exemple emblématique. Il n'est guère difficile de remarquer tout d'abord une première série de textes qui interprètent celle-ci comme un texte second à travers lequel s'expriment des pulsions et des affects. C'est généralement à la notion de *Zeichensprache* que recourt Nietzsche pour suivre cette perspective d'analyse, tant dans les ouvrages publiés que dans les posthumes: «die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte.» (JGB 187).

«Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung.» (GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit 1).

Mein Versuch, die moralischen Urtheile als Symptome und Zeichensprachen zu verstehen, in denen sich Vorgänge des physiologischen Gedeihens oder Mißrathens, ebenso das Bewußtsein von Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen verrathen: eine Interpretation's-Weise vom Werthe der Astrologie. Vorurtheile, denen Instinkte souffliren (von Rassen, Gemeinden, von verschiedenen Stufen wie Jugend oder Verwelken usw.) (Nachlass 1885/86, KGW VIII 1, 2[165]).²⁴

Le sens de ces textes est comme on le remarque aisément de définir les morales par réduction généalogique, c'est-à-dire en les caractérisant comme interprétations produites par l'activité de certaines pulsions ou certains affects, et par voie de conséquence en remontant aux valeurs au profit desquelles travaillent les pulsions. Condamnant l'essentialisme, ils indiquent que les «réalités» traitées comme en soi et pour soi, les doctrines pensées comme *sui generis*, et éventuellement de nature purement rationnelle, ont des origines, et des origines pulsionnelles ... C'est donc une tâche qui s'impose à la philosophie que d'identifier ces origines – dans le cas des morales, d'en montrer la provenance extra-morale –, tâche que Nietzsche souligne tout particulièrement lorsqu'en 1886, il introduit la notion de généalogie pour exposer l'exigence qui s'impose désormais à la philosophie:

[...] endlich wird eine neue Forderung laut. Sprechen wir sie aus, diese neue Forderung: wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist. Man nahm den Werth dieser „Werthe“ als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller In-Frage-Stellung (GM, Vorrede 6).²⁵

²⁴ Voir aussi les posthumes suivants: «Die Moralen als Zeichensprache der Affekte: die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen.» (Nachlass 1883, KGW VII 1, 7[60]); «Der Leib als Lehrmeister: Moral Zeichensprache der Affekte.» (Nachlass 1884, KGW VII 2, 25[113]).

²⁵ Sur l'analyse de cette difficile préface et de manière générale sur les enjeux de la notion de généalogie, nous renvoyons à Werner Stegmaier, Nietzsche's «Genealogy of Morals», Darmstadt 1994, en particulier p. 60 sq., ainsi qu'à Blondel, Nietzsche, le corps et la culture, chap. VI à VIII.

Mais étrangement, on constate la présence appuyée d'un autre type de textes qui, pour définir la même notion ou la même activité, empruntent simultanément une tout autre voie, et ne sont nullement superposables aux caractérisations précédentes. De manière frappante, il n'est plus question ici de lire les morales comme des textes traduisant l'activité interprétative de certaines pulsions, dans une perspective philologique et généalogique, mais, curieusement, en suivant une direction résolument inverse:

Die Moralen und Religionen sind das Haupt-Mittel, mit dem man aus dem Menschen gestalten kann, was Einem beliebt: vorausgesetzt daß (man) einen Überschuß von schaffenden Kräften hat und seinen schaffenden Willen über lange Zeiträume durchsetzen kann, in Gestalt von Gesetzgebungen und Sitten. (Nachlass 1885, KGW VII 3, 34[176])

Ce texte n'est pas isolé. Plusieurs autres, posthumes en particulier, confirment cette analyse en précisant le mécanisme détecté:

Eine Moral war bisher zu allererst der Ausdruck eines konservativen Willens zur Züchtung einer gleichen Art, mit dem Imperativ: „Es soll allem Variiren vorgebeugt werden; es soll der Genuß an der Art allein übrig bleiben“. Hier werden eine Anzahl von Eigenschaften lange festgehalten und großgezüchtet, und andere geopfert (ibid., 35[20]).

D'autres posthumes analysent la fonction instrumentale des morales, et détaillent le genre d'effet que l'on peut en attendre à long terme:

Die gesetzgeberischen Moralen sind das Hauptmittel, mit denen man aus den Menschen gestalten kann, was einem schöpferischen und tiefen Willen beliebt: Vorausgesetzt, daß ein solcher Künstler-Wille höchsten Ranges die Gewalt in den Händen hat und seinen schaffenden Willen über lange Zeiträume durchsetzen kann, in Gestalt von Gesetzgebungen, Religionen und Sitten. (Ibid., 37[8], p. 307)

Jede Moral, welche irgend wie geherrscht hat, war immer die Zucht und Züchtung eines bestimmten Typus von Menschen, unter der Voraussetzung, daß es auf diesen Typus vornehmlich, ja ausschließlich ankomme: kurz, immer unter der Voraussetzung eines Typus. Jede Moral glaubt daran, daß man mit Absicht und Zwang am Menschen Vieles ändern („bessern“) könne: – sie nimmt die Anähnlichung an den maaßgebenden Typus immer als „Verbesserung“ (sie hat von ihr gar keinen anderen Begriff –). (Nachlass 1885/86, KGW VIII 1, 1[239])

Dans ces textes, très différents du groupe précédent, Nietzsche ne définit plus les morales comme des interprétations – fixant par là pour tâche à la philosophie l'identification des origines pulsionnelles et axiologiques de celles-ci (la généalogie): il les traite désormais non en résultats mais en sources; et plus précisément en sources de transformation, d'altération du type de vivant qui les pratique, processus constituant une forme de sélection appliquée à l'homme que vise Nietzsche lorsqu'il emploie les termes de «type», parfois de «race», et presque systématiquement, surtout, d'«élevage».

Il s'agit de comprendre que les doctrines, morales dans le cas considéré, ne relèvent pas de la seule logique du théorique. Leur particularité est d'exercer une action modificatrice profonde sur l'homme qui les tient pour vraies, et leur accorde sa confiance – on doit en cela les considérer comme des instruments de culture, selon une formule dont Nietzsche use notamment dans *La généalogie de la morale*, et dont nous avons vu que Franz Overbeck l'utilise également. L'examen du statut des morales indique ainsi une chose importante: le théorique s'avère être au service du pratique – n'être rien d'autre que du pratique; en d'autres termes, croire à la vérité d'une morale est la condition pour que cette morale en soit vraiment une, c'est-à-dire pour qu'elle influence la régulation de l'agir des individus qui l'adoptent, et exerce ce faisant une transformation de leur nature. La distorsion de perspective portant à traiter une doctrine sur le seul plan théorique, en posant la question de sa vérité, est ainsi une illusion indispensable à l'efficacité pratique de cette doctrine. Le théorique apparaît en quelque sorte, on le voit, comme une ruse de la culture, un régime d'interprétation qui présente cette particularité de faire oublier son statut interprétatif.

Deux perspectives extrêmement différentes cohabitent donc: les morales sont définies à la fois comme systèmes de valeurs et à partir de leur effet éducateur, leur capacité à produire un dressage, une imposition de régularité, bref à imposer une discipline. C'est certes l'analyse nietzschéenne de la morale qui offre la description la plus spectaculaire de la logique double qui se révèle ainsi, mais la chose vaudrait dans les mêmes termes pour les philosophies, les religions ou les constitutions politiques. Au moment d'établir un bilan de sa réflexion sur la philosophie, c'est ainsi par leur fonction d'instrument de culture qu'il caractérise les concepts:

Freigeworden von der Tyrannei der „ewigen“ Begriffe, bin ich andererseits fern davon, mich deshalb in den Abgrund einer skeptischen Beliebigkeit zu stürzen: ich bitte vielmehr, die Begriffe als Versuche zu betrachten, mit Hülfe deren bestimmte Arten des Menschen gezüchtet und auf ihre Enthaltbarkeit und Dauer – – (Nachlass 1885, KGW VII 3, 35[36]).

Et plus largement, les corps de doctrine philosophique unifiés ne sont rien d'autre que des techniques de transformation de l'homme: «die verschiedenen philosophischen Systeme sind als Erziehungsmethoden des Geistes zu betrachten: sie haben immer eine besondere Kraft des Geistes am besten ausgebildet; mit ihrer einseitigen Forderung, die Dinge gerade so und nicht anders zu sehen.» (Ibid., 34 [247]).²⁶

Ce qui apparaît donc critiquable c'est la distorsion propre au point de vue qu'adoptent les philosophes sur leur propre activité, prétendant sans relâche ne rien faire d'autre que poursuivre que la vérité alors que la réalité de leur action relève d'un problème d'éducation et de sélection.

²⁶ Sur ce point, voir encore notamment *Par-delà bien et mal*, § 188.

Mais dans ces conditions, la position de Nietzsche peut sembler pour le moins contradictoire: comment concilier en effet un statut de résultat, et d'autre part une fonction de source conditionnante? Nous butons ici, en effet, sur une difficulté majeure qui grève la pensée nietzschéenne – à moins qu'elle n'en soit une que pour notre mode de pensée ordinaire, et ne se révèle tout au contraire être une articulation fondamentale, profondément révélatrice, de la mutation imposée par Nietzsche à la réflexion philosophique. Considérons par exemple les textes innombrables qu'il consacre à l'analyse du christianisme; la présence d'une tension entre leurs conclusions sautera aux yeux: «Est-ce le christianisme qui «affaiblit» le corps, ou le corps «faible» qui produit le christianisme?», ainsi que le demande en effet É. Blondel avec une grande clairvoyance.²⁷ Cette question souligne bien le sentiment d'ambiguïté que suscitent en effet les variations d'analyse constantes de Nietzsche, brouillant par là même la stratégie qu'il poursuit. Est-ce le corps qui est premier, comme tant de textes semblent l'affirmer, ou est-ce tout au contraire l'interprétation, dont le corps apparaît parfois comme un produit? D'où part en effet l'analyse de Nietzsche? Et dans quelle direction se déploie-t-elle?

Le point est capital et l'on se convaincra aisément que l'on n'a pas affaire ici à une inconséquence passagère de la part de Nietzsche; tout au contraire, nous rencontrons là une articulation sur laquelle les textes reviennent à plusieurs reprises, tout particulièrement dans les années 1880. C'est ainsi que dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche met en jeu la même élucidation double à propos du mépris de soi: «Sie gehört zu jener Verdüsterung und Verhässlichung Europa's, welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist (und deren erste Symptome schon in einem nachdenklichen Briefe Galiani's an Madame d'Epainay urkundlich verzeichnet sind): wenn sie nicht deren Ursache ist!» (JGB 222).

Il y a plus, dans cet aphorisme, qu'une hésitation rhétorique: la remise en cause du dualisme de la cause et de l'effet, de la séparation étanche entre la source et le produit. Plus déterminant encore, le texte exceptionnellement important qu'est le paragraphe 6 de la préface à *La généalogie de la morale*, dont la fonction est d'introduire la notion de généalogie, est entièrement construit sur l'effacement de ce schème d'opposition. La «nouvelle exigence» à laquelle ne peut désormais échapper l'enquête philosophique impose que l'on traite simultanément «la morale comme conséquence, [...] mais aussi la morale comme cause» («Moral als Folge, [...] aber auch Moral als Ursache»), la morale «comme symptôme», mais aussi «[...] comme remède» («als Symptom», «als Heilmittel») (GM, Vorrede 6).

Cause et conséquence à la fois, donc – ou pour le dire sous une forme transposée dans le lexique médical, symptôme et remède: c'est justement cette logique double qui constitue le coeur de la réflexion sur la culture, et rend le mode

²⁷ Blondel, Nietzsche, le corps et la culture, p. 108; rééd. p. 87.

d'investigation mis en œuvre par Nietzsche si difficile à appréhender. La logique de l'interprétation, qui caractérise celui-ci, n'est pas en effet un mouvement d'engendrement univoque et unidirectionnel dans lequel les instances engendrées resteraient à tout jamais sans prise sur celles qui ont joué à leur égard le rôle de sources. Il ne s'agit pas simplement pour Nietzsche de déceler une nouvelle forme de causalité – mais plutôt de comprendre en quoi le schéma causal, réduisant l'efficience à la linéarité, laisse justement échapper ce qui fait le caractère propre de la réalité: on ne peut dire simplement que les valeurs sont la cause des interprétations, ou les interprétations l'effet des valeurs. Car ainsi que l'indique le second groupe de textes sur lequel nous venons d'attirer l'attention, les interprétations jouent à leur tour le rôle de «causes» de la modification du type humain – c'est-à-dire de sources des pulsions, et des valeurs que traduisent celles-ci. C'est alors le mode d'exercice propre à la réalité que l'on découvre, la nature profonde de cette réalité, qu'il est bien insuffisant de qualifier de «devenir», notion abstraite, formelle et négative, qui néglige d'indiquer la vie propre de ce processus.

En d'autres termes, penser la culture comme problème revient à mettre en garde contre tout traitement des valeurs – de ces préférences dont Nietzsche fait remarquer l'omniprésence – selon une logique essentialiste, qui en ferait, qu'on le veuille ou non, de nouveaux fondements, et maintiendrait secrètement les schèmes d'analyse ordinairement pratiqués en philosophie. Cela revient encore, en second lieu, à reconnaître l'insuffisance de toute analyse de la réalité en fonction de la logique causale; et à tenter de déceler les modalités de la régulation véridique à laquelle obéit la réalité, que Nietzsche désigne généralement par le terme d'interprétation.

Si la culture est donc une notion englobante, qui rassemble l'ensemble des activités à travers lesquelles s'exerce la vie d'une communauté humaine, elle ne les rassemble toutefois pas sur le mode de la juxtaposition empirique, mais à partir de la reconnaissance de ce fait qu'une même logique s'y exprime: la logique de l'interprétation à partir de valeurs.²⁸

Le déplacement de problématique qu'opère Nietzsche tient à la découverte de ce fait que l'exigence philosophique est double: dire la culture comme produit du corps, des interprétations et préférences fondamentales qui s'expriment en lui sous la forme de séries de pulsions; mais aussi dire le corps comme produit, ou en d'autres termes dire l'influence de la culture sur le corps (par l'intermédiaire du processus d'incorporation des valeurs). Car le corps ne joue pas chez Nietzsche le rôle d'un nouveau fondement.²⁹

²⁸ Comme toute activité humaine, la morale apparaît ainsi comme un cas particulier de la culture, ou plutôt comme l'un des champs constitutifs de la culture.

²⁹ Sur le statut du corps chez Nietzsche, nous renvoyons à notre étude *L'entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéenne du corps*, in: *Le corps*, Vrin 2005.

Les variations de type dont l'être humain est susceptible représentent donc la préoccupation centrale du problème de la culture. C'est pourquoi R. Schacht n'a pas tort, contournant la référence directe aux valeurs, de caractériser la nouveauté du questionnement nietzschéen par son analyse de l'homme et des possibilités qui lui sont ouvertes: «On the map of Nietzsche's philosophical interests and concerns, the domain of inquiry which lies at its center is what might be called philosophical anthropology; for it is above all upon «man» – upon human nature, human life, human possibility – that his attention focuses.»³⁰ Prendre la culture pour problème, c'est donc étudier en quel sens telle ou telle valeur transforme l'être humain – et se demander comment il est possible de transformer à leur tour les valeurs pour infléchir médiatement l'évolution dans laquelle l'homme est actuellement engagé.

Reprenons notre question: que signifie donc le terme de «Cultur» chez Nietzsche?

Les analyses précédentes nous ont permis de noter deux résultats: d'une part le fait que, depuis ses premiers textes, Nietzsche désigne de manière constante le problème de la culture – parfois spécifié par la question de la décadence, ou la question de la hiérarchie – comme la problématique véritable de la philosophie; ensuite, si l'on abandonne la question du mode de désignation générale de son propos pour se tourner vers sa pratique effective et l'organisation de celle-ci, le fait que Nietzsche suit concurremment deux lignes d'analyse: la première traitant l'interprétation comme symptôme exprimant un état spécifique du corps interprétant, pour remonter de l'interprétation aux pulsions et valeurs qui en constituent les origines productrices; la seconde traitant l'interprétation comme facteur de mutation du corps, c'est-à-dire comme source de modification du système pulsionnel qu'il représente. C'est ainsi cette liaison réciproque entre le corps et l'interprétation qui constitue le cœur de la réflexion de Nietzsche. Et de la sorte, c'est bien là la caractéristique propre de la réalité qu'il découvre: les interprétations sont à la fois des «effets» (traités comme des symptômes indiquant secrè-

³⁰ Richard Schacht, Nietzsche, London 1985, p. 267. Schacht est l'un des commentateurs qui a le plus fortement insisté sur l'unité de la réflexion nietzschéenne. On se reportera encore à son article *Beyond Deconstruction: Nietzsche's Kind of Philosophy*, dans lequel il se penche sur la question de l'organisation et de la nature particulière de cette pensée: «While the «problems» Nietzsche sets for himself in these various works may be distinguished and differently characterized, moreover, they too are not entirely separate and unrelated; for they have a fundamental interconnection that enables his treatment of each of them to shed light upon the others, either directly or indirectly. They spring from his basic concern with the *character and quality of human life* as it has come to be and may yet become, in its very considerable complexity and diversity.» (in: *Making Sense of Nietzsche*, Urbana / Chicago 1995, p. 84). Rappelons que c'est dans l'aptitude à donner sens que Schacht voit la caractéristique unificatrice de la pensée nietzschéenne.

tement leurs origines), et des «causes» (traitées comme des facteurs de modification pratique, éventuellement comme des thérapies).

La question qui se pose alors est d'apprécier les répercussions de cette problématique double sur la pratique et les objectifs véritables du philosophe. Si «culture» désigne ainsi chez Nietzsche une articulation interne qui exprime la nature spécifique du réel, quelle est la logique en fonction de laquelle s'organise, à titre de conséquence, le déploiement de sa réflexion?

Or ce qui caractérise l'originalité de la compréhension nietzschéenne de la philosophie, ce n'est pas seulement sa description à partir du problème de la culture; c'est aussi le fait que l'analyse philosophique de la culture soit explicitée d'emblée grâce à l'image du médecin, qui tire les conséquences de la découverte du double mouvement constitutif de la réalité pour la tâche du philosophe.

En quoi en effet le modèle de l'activité médicale est-il préférable au modèle classique de la vision contemplant les essences pour décrire avec pertinence la spécificité du travail du philosophe? Certainement en ce qu'il rend possible de dire plus adéquatement la nature de l'interprétation et les implications de son omniprésence: en ce qu'il permet de faire comprendre que si le philosophe ne rencontre jamais que des appréciations faisant l'objet d'une adhésion, c'est-à-dire d'une croyance, le traitement de ces croyances n'est pas fondamentalement une affaire de théorie et, plus largement, ne relève pas de la logique de la représentation. La philosophie n'est pas fondamentalement une affaire de manipulation intellectuelle: la pensée de Nietzsche abandonne ainsi la problématique de la représentation (de même que Hegel l'avait dépassée, bien que ce fût en des termes totalement différents) et donc, de manière générale, de la connaissance – au profit justement de la problématique de la croyance, repensée toutefois grâce aux concepts de valeur et d'interprétation. Il ne s'agit plus pour le philosophe de gagner un savoir à la conscience, ni de détecter la vérité en débusquant son autre, pensé comme opposé. Et la difficulté de lire Nietzsche tient avant tout à la nécessité d'identifier ses schèmes d'analyse propres.

Découvrant la nature interprétative du réel, la philosophie – nous l'avons indiqué – doit désormais élaborer un protocole de traitement du faux: penser la philosophie comme analyse du problème de la culture, et le philosophe comme médecin de la culture, accomplit cette exigence. Prendre le médecin pour modèle, c'est avant tout suggérer la non-pertinence du clivage entre le théorique et le pratique,³¹ et indiquer la nature en réalité pratique des interprétations qui se

³¹ Voir par exemple Nachlass 1888, KGW VIII 3, 14[107]: «Gefährliche Unterscheidung zwischen «theoretisch» und «praktisch» z.B. bei Kant, aber auch bei den Alten – sie thun, als ob die reine Geistigkeit ihnen die Probleme der Erkenntniß und Metaphysik vorlege – sie thun, als ob, wie auch die Antwort der Theorie ausfalle, die Praxis nach eigenem Werthmaße zu beurtheilen sei.»

prétendent purement théoriques. En d'autres termes, c'est découvrir que les valeurs ne sont ni des essences, ni des fondements, mais des modalités d'organisation de la vie, ou comme le dit parfois Nietzsche, des conditions d'existence: «[...] Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.» (JGB 3). La question qui guidera désormais l'investigation du philosophe ne sera plus: «quelle est l'essence de tel objet?», mais: «quelle est l'incidence de la croyance à l'objectivité de cet objet, et de la préférence qui lui est simultanément accordée, sur le type de vivant qui en fait une croyance?», ou plus précisément encore: «quel est l'impact de telle interprétation (et notamment de telle valeur) sur la modification du système pulsionnel du vivant qui en fait une valeur?». En d'autres termes, l'image du médecin permet de traduire le dépassement de la logique linéaire de la causation, et d'exprimer la nécessité de lui substituer la logique complexe qui est celle de l'articulation du repérage des symptômes et de l'action thérapeutique. Ainsi s'explique le fait que Nietzsche caractérise parfois son problème comme l'élaboration d'un diagnostic relatif aux effets pathologiques suscités par l'autorité des valeurs en vigueur. C'est à la lumière de cette situation qu'il faut reconsidérer l'une des formules déjà citée: «Mein Problem: Welchen Schaden hat die Menschheit bisher von der Moral sowohl wie von ihrer Moralität gehabt? Schaden am Geiste usw.» (Nachlass 1885/86, KGW VIII 1, 2[184]).

On voit désormais en quoi cette variation ne représente pas un changement de cap, mais tout au contraire une explicitation du problème de la culture. On rencontre à plusieurs reprises des formules du même ordre dans le corpus nietzschéen. Sous une forme humoristique, et en employant un langage imagé, *La généalogie de la morale* en offre un exemple très éclairant, qui souligne l'incidence pratique des valeurs, nonobstant leur ordinaire compréhension théorique: «Auf dem Wege zum »Engel« (um hier nicht ein härteres Wort zu gebrauchen) hat sich der Mensch jenen verdorbenen Magen und jene belegte Zunge angezuchtet, durch die ihm nicht nur die Freude und Unschuld des Thiers widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist [...]» (GM II 7, KSA 5, p. 302 sq.). Dans cette remarque, Nietzsche ne reproche pas aux idéaux «angéliques» d'adoucissement et de condamnation de la cruauté d'être en décalage par rapport à la réalité, mais bien d'avoir transformé la réalité de la vie humaine en un sens pathologique, faisant éprouver l'existence avec dégoût.

A partir de la découverte de la structure double du questionnement nietzschéen, il devient de fait possible de saisir dans son ensemble la logique suivie par le philosophe et le déplacement qu'il impose à la pratique philosophique.³² L'erreur perd son statut d'objection. Mais dans ces conditions, quelque chose joue-

³² Pour une exposition détaillée de cette question, nous renvoyons à notre ouvrage, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris 1995, rééd. 1999.

t-il encore, *mutatis mutandis*, le rôle d'objection dans la réflexion de Nietzsche? Quelque chose permet-il encore d'éviter l'indifférenciation au sein de l'univers des interprétations, faute de quoi le relativisme triompherait, balayant l'idée de hiérarchie au moyen de laquelle le philosophe explicite pourtant l'une des dimensions essentielles de la problématique de la culture? La raison d'une condamnation ne pourra certes plus reposer sur l'identification d'une contradiction ou d'un faux pas théorique; l'irrecevabilité conservera toutefois sa légitimité, mais elle la puisera bien plutôt dans la détection d'une situation d'auto-négation pratique entraînée à terme par l'assimilation de certains types de valeurs, auto-négation que Nietzsche décrit souvent comme un retournement de la vie contre elle-même. Car ainsi que nous l'avons indiqué, et comme le souligne le troisième aphorisme de *Par-delà bien et mal*, on comprend désormais que les préférences repérées au fond des doctrines des philosophes sont des régulations pratiques du vivant, non des représentations dont la contemplation mentale épuiserait la réalité. Et face à la nécessité d'une régulation pratique, que peut une protestation théorique? «[M]an widerlegt keine Krankheit» (WA, Nachschrift, KSA 6, p. 40) – «Existenz-Bedingungen kann man nicht widerlegen» (Nachlass 1882, KGW VII 1, 1[2]): par ces formules, Nietzsche ne veut certes pas dire que le philosophe se trouverait face à une forme de fatalisme qu'il n'aurait qu'à observer dans l'impuissance – mais indique bien en revanche que la manière dont la philosophie s'est comprise l'a placée en situation de décalage par rapport à son exigence de radicalité. On comprend dès lors la portée de l'étrange déclaration «was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen!» *Par-delà bien et mal* avait déjà pris soin de faire remarquer l'impuissance de la réfutation: «An einer Theorie ist wahrhaftig nicht ihr geringster Reiz, dass sie widerlegbar ist: gerade damit zieht sie feinere Köpfe an. Es scheint, dass die hundertfach widerlegte Theorie vom «freien Willen» ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt –: immer wieder kommt Jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen.» (JGB 18). La négation théorique est aveugle à la logique animant la réalité, dont elle n'est pas le tribunal, mais une production particulière.³³ L'erreur fondamentale des philosophes a donc été prendre les moyens de la vie pour normes absolues, et d'interpréter des exigences pratiques comme des instances théoriques, pures et intelligibles.

Cette découverte implique donc pour la philosophie la mise en place d'une logique nouvelle, adaptée à la nature spécifique de l'objet qu'elle affronte. Ce qui dans ces conditions prendra chez Nietzsche la place qu'occupait jusqu'alors la réfutation, ce sera l'action de neutralisation des évaluations régnantes, qui ne pourra s'opérer que par la substitution de valeurs nouvelles. On comprend alors

³³ Nietzsche le rappelle encore dans le cadre particulier de la lutte contre le christianisme: «Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht.» (WA, Epilog, KSA 6, p. 51).

pour quelle raison Nietzsche peut parfois présenter synthétiquement l'ensemble de son questionnement à partir de la préoccupation unificatrice de la lutte contre la décadence, ainsi qu'il le fait dans *Le cas Wagner* notamment³⁴ – ou qu'inversement, il décrive sa tâche comme une action visant la renforcement de la vie: «Die Aufgabe, die ganze Kette des Lebens fortzuspinnen und so, daß der Faden immer mächtiger wird – das ist die Aufgabe.» (Nachlass 1887/88, KGW VIII 2, 11[83]). La nature même du réel implique que la tâche du philosophe consiste à agir, à intervenir en épousant les stratégies qui sont celles de la culture.

Or, il faut remarquer que ce type de préoccupation est déjà fortement présent dans *La naissance de la tragédie*, où le privilège reconnu à l'art sur l'activité théorique était exprimé en termes médicaux, indiquant une puissance thérapeutique spécifique: «Hier, in dieser höchsten Gefahr des Willens, naht sich, als *rettende, heilkundige* Zauberin, die Kunst» (GT 7, KSA 1, p. 57; souligné par nous). Cette perspective – l'évaluation de la puissance curative propre aux différents modes d'organisation de l'existence, constituait même très précisément le cadre général de la caractérisation de la culture, notion dont Nietzsche faisait d'emblée le pivot de son premier ouvrage:

Aus diesen Reizmitteln besteht alles, was wir Cultur nennen: je nach der Proportion der Mischungen haben wir eine vorzugsweise sokratische oder künstlerische oder tragische Cultur: oder wenn man historische Exemplificationen erlauben will: es giebt entweder eine alexandrinische oder eine hellenische oder eine buddhaistische Cultur. (GT 18, KSA 1, p. 116)

Et c'est sur ce point qu'insisteront vigoureusement de nouveau les textes de l'époque des *Considérations inactuelles*, liant l'introduction de la notion de culture à la modélisation médicale de l'activité philosophique. Dans l'un des textes définitionnels que nous avons cités plus haut, tout en présentant sa tâche comme la saisie de la cohésion interne de toute culture,³⁵ Nietzsche précisait immédiatement: «Die Schutz- und Heilmittel einer Kultur, das Verhältniß derselben zum Volksgenius.» (Nachlass 1872/73, KGW III 4, 19[33]). Un autre posthume explicite cette suggestion en la poussant à son terme, et avance une définition qui résume la refonte de la tâche philosophique: «Der Philosoph als Arzt der Cultur.» (Ibid., 23[15]).

Il n'est pas inutile, pour prendre la pleine mesure de la révolution qu'opérait d'emblée son questionnement, de rappeler que les *Considérations inactuelles* doivent être considérées comme antérieures à *La naissance de la tragédie*, et constituent de l'aveu de Nietzsche le véritable point de départ de sa pensée:

³⁴ «Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der décadence, – ich habe Gründe dazu gehabt. «Gut und Böse» ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral» (WA, Vorwort).

³⁵ «Meine Aufgabe: den inneren Zusammenhang und die Nothwendigkeit jeder wahren Kultur zu begreifen.» (Nachlass 1872/73, KGW III 4, 19[33]).

Insofern sind alle meine Schriften, mit einer einzigen, allerdings wesentlichen Ausnahme, zurück zu datieren – sie reden immer von einem „Hinter-mir“ –: einige sogar, wie die drei ersten Unzeitgemässen Betrachtungen, noch zurück hinter die Entstehungs- und Erlebniszeit eines vorher herausgegebenen Buches (der „Geburt der Tragödie“ im gegebenen Falle: wie es einem feineren Beobachter und Vergleicher nicht verborgen bleiben darf). (MA II, Vorrede 1)

Or, les *Considérations inactuelles* et les textes posthumes contemporains dessinent de manière extrêmement précise la structure d'un mode de pensée nouveau, en le référant constamment au pôle que constitue l'idée de culture. On sait que Nietzsche présente d'entrée de jeu une caractérisation de cette notion:

Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes. Vieles Wissen und Gelernt haben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nöthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barbarei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile. (UB, DS 1, KSA 1, p. 163)

De manière remarquable, un posthume précise le sens de cette définition en dégageant ses implications pour le questionnement philosophique:

Das Problem einer Kultur selten richtig gefaßt. Ihr Ziel ist nicht das größtmögliche Glück eines Volkes, auch nicht die ungehinderte Entwicklung aller seiner Begabungen: sondern in der richtigen Proportion dieser Entwicklungen zeigt sie sich. [...] Die Kultur eines Volkes offenbart sich in der einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes (Nachlass 1872/73, KGW III 4, 19[41]).

Faisons à présent le point sur le sens de ces remarques, auxquelles bien d'autres pourraient être adjointes dans les strates textuelles de la même époque: selon la première caractérisation, la culture est définie comme unité de style dans toutes les manifestations de la vie d'un peuple. Elle est encore spécifiée sous la forme d'une discipline homogène imposée aux instincts selon la seconde caractérisation. Simultanément, le philosophe est défini comme médecin de la culture.

La seconde caractérisation explicite la première: c'est par la discipline homogène imposée aux instincts que peut s'obtenir une unité de style dans les manifestations de la vie d'un peuple. Elle place donc la notion de maîtrise au cœur de l'idée de culture. C'est en ce sens que Nietzsche peut déclarer par exemple que Goethe est une culture:³⁶ un individu caractérisé par la maîtrise qu'il est parvenu à acquérir sur ses instincts en leur imposant une forme, en les organisant en un ensemble. Ce qui implique alors que la tâche du philosophe sera avant tout d'intervenir sur l'organisation des instincts: pour les discipliner dans les cas où l'ensemble de ceux-ci demeure chaotique (cas des Allemands contemporains), ou pour en modifier la série (en éliminer certains, en faire advenir d'autres). Il découle ainsi de ces analyses que la culture englobe un travail de discipline opéré

³⁶ «Goethe, nicht nur ein guter und grosser Mensch, sondern eine Cultur [...]» (MA II, WS 125).

sur ses propres instincts et recouvre aussi la question de l'unité, de l'organisation bien réglée imposée à un système pulsionnel, qui rend possible un certain type d'interprétation de la réalité.

En sens inverse, cette série de textes indique que les manifestations de la vie d'un peuple, ses diverses formes d'activité (politique, artistique, religieuse, scientifique, morale, philosophique ...) sont le produit de ses instincts. Nietzsche les caractérisera ultérieurement par la notion d'«interprétation». L'idée que les interprétations sont le résultat de l'activité pulsionnelle est donc dès les premières années l'une des bases de la réflexion nietzschéenne. Il en résulte, ainsi que nous l'avons dit, que «culture» désigne chez Nietzsche non seulement le champ des activités humaines dans leur ensemble, mais surtout le travail d'interprétation de la réalité, d'imposition de forme à la réalité à partir d'une organisation pulsionnelle particulière. Au point de vue conceptuel, on peut donc retenir que «culture» fait d'abord référence à l'ensemble des interprétations rendues possible par un type d'organisation pulsionnelle, ou pour le dire en d'autres termes, que «culture» renvoie chez Nietzsche au lien unissant une série particulière de valeurs et les interprétations qu'elles rendent possibles. Et il ne cesse, de fait, de rappeler que nos interprétations sont perspectivistes, c'est-à-dire restreintes, par les valeurs qui les conditionnent à un nombre limité de points de vue. Les valeurs interdisent donc certaines manières de penser autant qu'elles en imposent d'autres. Les valeurs ascétiques, celles que promut le platonisme et qui sont encore les nôtres, quoique leur autorité subisse un effritement dans l'âge de nihilisme qui est celui de l'époque contemporaine, tendent à promouvoir l'interprétation de la réalité en termes de vérité; elles freinent, voire même interdisent, une interprétation artistique de la réalité comme jeu dionysiaque de formes telle que la défend Nietzsche – d'où la difficulté que rencontre la pensée nietzschéenne pour parvenir à formuler cette interprétation au sein d'un univers intellectuel fondé sur la volonté d'interdire ce type de pensée.

Dès les tout premiers textes, en outre, certaines interprétations sont identifiées comme exerçant une influence nocive: tel est le cas notamment de la culture contemporaine marquée par la survalorisation de la connaissance historique; tel est également le cas, dans *La naissance de la tragédie*, de la culture alexandrine, qui accorde au savoir la valeur suprême. Les caractéristiques précédentes impliquent d'emblée la référence à la valeur et à la hiérarchie: les différents types de culture expriment et produisent différents types d'organisation de la vie humaine, et différents types humains, caractérisés à chaque fois par une certaine organisation pulsionnelle. Sur la base de ce problème de la hiérarchie, le renvoi au modèle de la médecine implique quant à lui une tâche de réforme, ou de thérapie, dont la condition de possibilité est bien la reconnaissance, présente dès les années des *Considérations inactuelles* comme on vient de le voir, d'actions modificatrices, visant à discipliner ou à éduquer, exercées sur la structure pulsionnelle. Les textes

des années ultérieures offriront à coup sûr un approfondissement considérable du détail des mécanismes permettant de jouer sur la nature et l'organisation des pulsions; cette direction d'analyse n'en est pas moins bien présente dès l'entrée de Nietzsche sur la scène philosophique, comme l'un des deux versants dont l'ensemble recouvre ce qu'il donne à penser en utilisant le terme de culture.

Concluons en rassemblant ces deux lignes d'analyse constamment conjointes. Au point de vue *problématique*, ce que Nietzsche appelle culture renvoie non pas à un savoir, mais à une dynamique: à la liaison réciproque entre une série de valeurs et les interprétations qu'elles rendent possibles. C'est cela qu'il s'agit à présent d'interroger, suivant un protocole d'investigation nécessairement neuf, qui ne peut plus être, sous aucune de ses formes, la méthodologie applicable à la recherche de la vérité ou à l'investigation sur les premiers principes et les premières causes. Toute réalité – toute interprétation donc – exprime et produit à la fois. C'est même cette articulation fondamentale qui définit la réalité.

C'est donc dans l'optique de cette logique nouvelle qu'il convient de s'efforcer de lire Nietzsche, en veillant à ne pas le rabattre aveuglément sur la logique de la vérité qu'il récuse, en se gardant en particulier de la tendance sourde à conserver sans y prendre garde les questions anciennes héritées de la tradition philosophique pour y greffer les pensées nouvelles, devenant les «doctrines», plus ou moins révolutionnaires, que l'on prête à Nietzsche. La radicalité du questionnement nietzschéen, nous l'avons dit, tient à ce que, dépassant le dialogue doctrinal au profit de la confrontation problématique, il déplace, interroge et reformule les problèmes ainsi que le mode de traitement qui leur est légitimement applicable, au lieu de se contenter de modifier les réponses aux problèmes préformés et fossilisés par la tradition philosophique.³⁷

Nous avons noté précédemment que Nietzsche, d'une manière qui peut paraître curieuse, choisit généralement de formuler la question fondamentale de la philosophie comme étant le problème de la culture, et non le problème des valeurs, bien que ces dernières apparaissent à l'examen comme les véritables sources conditionnant toute culture. S'il est vrai que l'un des soucis majeurs de Nietzsche consiste à chercher des mots, et à réfléchir sans cesse aux formules permettant de traduire le plus adéquatement la nouveauté de sa compréhension

³⁷ Ce déplacement induit chez Nietzsche une redéfinition et un redécoupage des disciplines et des domaines traditionnellement constitués en philosophie: sa «physiologie» ou sa «psychologie», par exemple, irréductibles à la doctrine d'un objet qui serait le corps ou l'esprit, n'ont plus rien de commun avec les savoirs désignés par ces termes dans le cadre de pensées que gouverne la recherche de la vérité. Une cosmologie, entendue au sens strict, ne fait pas davantage sens au sein de ce questionnement, non plus qu'une théorie du temps par exemple. Au regard des approches traditionnelles de l'histoire de la philosophie, c'est probablement pour l'histoire de la pensée grecque, redécoupée en fonction du problème de la valeur, que le déplacement de perspective se manifeste de la manière la plus spectaculaire.

de la tâche philosophique,³⁸ cette décision n'a sans doute rien de fortuit. On peut à ce point de l'enquête émettre l'hypothèse que le choix d'une formulation qui privilégie la notion de culture plutôt que celle de valeur a pour objectif d'éviter que cette dernière ne soit comprise que dans un sens théorique abstrait, susceptible donc de suggérer un traitement purement spéculatif. On peut bien dire que le problème central de la philosophie, tel que Nietzsche le repense, est le problème de la valeur. Mais c'est à condition de penser précisément le sens et l'articulation interne de ce problème, si l'on veut éviter que le mot ne masque la chose, et ne laisse échapper la radicalité de la redétermination. Car on dirait tout aussi justement que le problème central de la philosophie est pour lui le problème de la hiérarchie, ou le problème de la décadence. La notion de culture présente l'avantage de renvoyer aux valeurs en tant qu'elles sont incarnées, «incorporées» selon le terme que Nietzsche utilise plus volontiers: donc en tant qu'elles sont tout autre chose que des représentations, obéissant au régime de la pensée consciente, à savoir des régulations pratiques organisant la vie même des individus pour qui elles sont effectivement des valeurs.

Le critère en fonction duquel travaille le philosophe devient la question de savoir s'il est possible de vivre avec certaines valeurs: son premier objectif sera donc d'étudier de quelle manière évoluent les types humains en vivant suivant ces critères. Bénéficiant d'une attention toute particulière, le cas du christianisme est révélateur de cette méthodologie d'enquête; il fut la tentative, extrême, de vivre avec des valeurs qui englobent et expriment le refus de la vie – d'où le retournement final de la vie contre elle-même qu'enregistre Nietzsche, et dont il tire les conséquences: «Die Zeit kommt, wo wir dafür bezahlen müssen, zwei Jahrtausende lang Christen gewesen zu sein: wir verlieren das Schwergewicht, das uns leben ließ» (Nachlass 1887/88, KGW VIII 2, 11[148]): une telle formule ne ferait pas sens dans le cadre d'une philosophie de la représentation. Tout au plus pourrait-on reprocher au christianisme de construire une compréhension erronée de la réalité, ce qui est peu de chose comparé à l'accusation de transformer l'homme en être de mort, en malade aspirant à l'extinction à force de s'obliger à vivre en se conformant à des conditions qui englobent la négation de toute possibilité de vie.³⁹ Et si l'examen des représentations et des valeurs du christianisme doit être mené, c'est dans le but de déceler les effets spécifiques qu'ils entraînent en tant qu'instruments, non pas dans une perspective spéculative. Nietzsche ne laisse à cet égard aucun doute sur l'objectif qui le guide, le type de sélection opéré sur l'homme, non la pertinence théorique des doctrines, qui ne sont jamais que des moyens: «Was wir am Christenthum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will» (ibid., 11[55]).

³⁸ Voir notamment *Le gai savoir*, § 346, en particulier le passage évoqué au début de cette étude.

³⁹ Sur ce point, voir encore notamment GM III 28.

La question qui se pose au philosophe est donc non seulement de comprendre cette logique de réciprocité des influences qui est celle de la culture, le corps produisant les interprétations, mais les interprétations modifiant le corps en retour –, mais surtout d'exploiter cette compréhension du processus interprétatif pour orienter son intervention, c'est-à-dire sa participation au jeu de cette réalité: non pas simplement, donc, de participer à ce jeu, à cette logique d'interprétation et de création, puisqu'il le fait déjà depuis toujours – sans en avoir conscience, certes, mais il le fait. Si la philosophie n'a pas permis selon Nietzsche d'établir un *savoir* objectif, elle n'a en revanche cessé d'exercer, avec d'autres facteurs, une influence profonde sur le développement pris, dans notre culture, par l'homme.

En conséquence, la problématique philosophique telle que Nietzsche la pense est double: il s'agit tout à la fois d'analyser généalogiquement les interprétations pratiquées par l'humanité pour en apprécier la valeur (sur un mode lui-même interprétatif), et de mettre en place des interprétations nouvelles, propres à accroître la valeur du type de vie qu'elles susciteront à terme. La seconde de ces tâches présuppose la première, de sorte que – et c'est un point que l'on ne saurait trop souligner – la généalogie n'est pas le tout de la réflexion de Nietzsche, et ne suffit pas à définir la tâche qu'il assigne à la philosophie. Elle représente le travail d'enquête préalable qui doit rendre possible la mise en œuvre de l'objectif ultime de la philosophie, que Nietzsche présente d'un mot inlassablement répété: «*züchten*».⁴⁰

IV) «*was Alles noch [...] aus dem Menschen zu züchten wäre*» (JGB 203)

«Es müssen sich neue Wesen bilden.» (Nachlass 1881, KGW V 2, 11[65]), proclame l'un des textes qui s'attachent à redéfinir la tâche du philosophe. L'entraînement à la découverte du vrai n'est pas plus la loi suprême de la philosophie que celle de l'existence humaine. En prendre conscience, quelle que soit la révolution intellectuelle que cela suppose, ne suffit cependant pas. Si la philosophie entretient bien un rapport essentiel avec le devenir de l'homme, elle doit d'abord,

⁴⁰ D'emblée, ainsi qu'en témoignent déjà les *Considérations inactuelles*, le cœur de la difficulté est donc la possibilité d'agir sur les instincts et de définir les modalités de cette action. C'est là le problème de ce que Nietzsche nomme dans un premier temps *Erziehung*, pour bientôt remplacer définitivement ce terme par celui de *Züchtung*: il est essentiel de remarquer que les termes de *züchten*, *anzüchten*, *beranzüchten*, *Züchtung* ou *Zucht* figurent parmi les plus employés du lexique de Nietzsche. Peu de commentateurs ont prêté attention à l'importance de cette problématique de la *Züchtung* chez Nietzsche, pourtant déterminante. Il faut toutefois mentionner les remarques pénétrantes que contient le livre d'Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, Paris 1974, notamment p. 147 sq. («Éducation et dressage sélectif»). Pour une étude plus développée de ce problème, nous renvoyons à l'étude récente de Gerd Schank, «Rasse» und «Züchtung» bei Nietzsche, Berlin / New York 2000, ainsi qu'à notre propre ouvrage *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 1995, rééd. 1999.

pour jouer son rôle, travailler à neutraliser la puissance régulatrice qui, de fait, est actuellement celle de la croyance à la vérité, en d'autres termes à enrayer les effets liés au caractère divin qui lui est prêté: «Gehen wir von der Erfahrung aus, von jedem Fall, wo ein Mensch sich bedeutend über das Maaß des Menschlichen erhoben hat, so sehen wir, daß jeder hohe Grad von Macht Freiheit von Gut und Böse ebenso wie von «Wahr» und «Falsch» in sich schließt» (Nachlass 1887/88, KGW VIII, 2, 11[122]). La philosophie doit alors élaborer une logique nouvelle qui prenne en compte le mouvement effectif de la réalité. Si l'on veut référer son objet à la notion de valeur, il est certainement plus précis de le décrire comme le problème de *la* valeur – de l'incidence nocive ou bénéfique assignable selon les cas aux différentes valeurs – plutôt que comme le problème *des* valeurs. Toutefois même cette formulation affinée est encore inapte à dire l'ampleur de ce que Nietzsche pense comme problème de la culture.

Car le travail de la philosophie ne consiste pas uniquement à détecter les valeurs, et à interroger à chaque fois leur valeur. L'interprétation ne s'identifie pas à une version rectifiée du connaître – elle est à son tour une tâche fondamentalement pratique, et doit comme telle affronter un tout autre problème: comment modifier des valeurs? En d'autres termes, comment substituer une interprétation à une autre? Cela présuppose donc, si comme l'indique la notion de culture, les valeurs n'ont de réalité qu'incarnées dans un type d'homme, que soit d'abord résolue cette autre énigme: comment peut-on agir sur l'homme lui-même?

Si la réflexion de Nietzsche porte sur la culture en général, c'est-à-dire sur les différences caractérisant les modes d'agencement des communautés humaines, et à cet égard n'accorde en droit aucun privilège particulier à l'une d'entre elles, son attention se concentre cependant dans bien des textes plus étroitement sur un cas particulier: celui de la culture européenne contemporaine, et ce précisément en raison de la gravité de la situation que révèle cet univers axiologique précis, donc de l'urgence d'enrayer cette évolution dramatique. Faire de la culture le problème organisateur de la philosophie revient à interroger les différentes formes d'organisation de la vie humaine en termes de hiérarchie, nous l'avons vu. Mais c'est sur la base d'un double constat que Nietzsche conduit alors l'approfondissement de son enquête: tout d'abord la reconnaissance du caractère décadent de la culture qui est celle de l'Europe contemporaine, travaillée dans toutes ses dimensions par une aspiration généralisée à en finir. Le type prédominant de l'Européen contemporain incarne une forme de vie affaiblie. Ne peut-on toutefois objecter, à ce stade, que l'on observe là un mouvement nécessaire contre lequel se briserait toute velléité de lutte, se révélant vaine et illusoire?⁴¹

A cela Nietzsche répond en apportant un second élément, qui relance l'investigation de manière décisive: le caractère de l'homme n'est pas encore fixé. C'est

⁴¹ Position que met en scène en particulier le § 9 du premier traité de *La généalogie de la morale*.

à ce stade qu'il convient de se garder une nouvelle fois du risque d'essentialisme. Comme tout vivant, l'homme n'existe que sous la forme de «types» différenciés, chacun de ces types se caractérisant par une organisation et une hiérarchisation pulsionnelles particulières. Les philosophes, poussés par les préférences axiologiques qui les dominaient jusqu'alors à une hostilité foncière envers toute idée d'évolution, se sont abusés sur ce point également:

Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugniß über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes. Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; manche sogar nehmen unversehens die allerjüngste Gestaltung des Menschen, wie eine solche unter dem Eindruck bestimmter Religionen, ja bestimmter politischer Ereignisse entstanden ist, als die feste Form, von der man ausgehen müsse. Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisvermögen sich herausspinnen lassen. – Nun ist alles Wesentliche der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen, lange vor jenen vier tausend Jahren, die wir ungefähr kennen; in diesen mag sich der Mensch nicht viel mehr verändert haben. Da sieht aber der Philosoph „Instincte“ am gegenwärtigen Menschen und nimmt an, dass diese zu den unveränderlichen Thatsachen des Menschen gehören und insofern einen Schlüssel zum Verständniß der Welt überhaupt abgeben können» (MA I 2).

En réalité, l'homme présente ce trait particulier de n'être pas encore stabilisé; la variabilité demeure son horizon, ainsi que le montre un examen appuyé sur un sens historique et un sens psychologique affinés: «die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist, die spärliche Ausnahme.» (JGB 62).

Évoquant «jene[n] Dauermensch[en], welchen die Zweckmäßigkeit der Gattungs-Auswahl endlich produziert», Nietzsche soulignait déjà quelques années plus tôt: «Offenbar ist das Ziel, den Menschen ebenso gleichmäßig und fest zu machen, wie es schon in Betreff der meisten Thiergattungen geschehen ist: sie sind den Verhältnissen der Erde usw. angepaßt und verändern sich nicht wesentlich. Der Mensch verändert sich noch – ist im Werden.» (Nachlass 1881, KGW V 2, 11 [44]). Et *Le gai savoir* insistera à son tour sur cette différence essentielle entre l'homme et les autres vivants, à la structure pulsionnelle caractérisée par une forme proche de la non-variation: «[...] für den Menschen allein unter allen Thieren [giebt es] keine ewigen Horizonte und Perspektiven [...]» (FW 143).

C'est sur cette base que s'éclaire alors le sens de la formule qui représente le pivot de la problématique philosophique telle que la repense Nietzsche. «Existenz-Bedingungen kann man nicht widerlegen» (Nachlass 1882, KGW VII 1, 1 [2]): il est en revanche possible de les faire évoluer; et bien pensée, la radicalité de la philosophie tiendra justement à l'affrontement de cette tâche: «die grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit» (EH, GT 4).