

L'homme de la place publique : le portrait nietzschéen de la « populace »

par Martine Béland et Martin Breaugh

*They are the children of men, they like
market-places and street-corners best.*
D. H. Lawrence, *Women in Love*

Le grand roman de D. H. Lawrence publié en 1920 n'échappe pas à son temps, bien qu'il ait pu faire scandale à sa parution. En effet, l'influence des idées nietzschéennes y est palpable. *Women in Love* décrit une Angleterre changeante, où les tracés des classes sociales se brouillent en raison de la proximité entre vieille noblesse, grands bourgeois, petite bourgeoisie cultivée, artistes et ouvriers. Chacun peut fréquenter des lieux naguère limités à certaines classes — le grand bourgeois achète une antiquité de style Tudor dans un marché de chiffonniers —, chacun peut croiser l'un ou l'autre au détour d'une rue, à la sortie d'une gare ou au vernissage d'une exposition. Bref, chacun peut converser avec les autres : voilà qui donne un tableau bigarré où les représentants des « classes supérieures » cherchent tant bien que mal à marquer leur différence (esthétique, morale, politique) vis-à-vis des représentants des « classes inférieures ». Ainsi, qu'est-ce qui différencie deux jeunes fiancés de la grande bourgeoisie, marchandant une chaise dans un marché populaire, de deux jeunes fiancés ouvriers, cherchant eux aussi dans ce même décor des meubles pour former leur premier ménage ?

Par la voix de ses personnages principaux, Lawrence précise quelques détails : le port de tête, le teint de la peau, l'assurance du discours, l'accent neutre, la capacité de faire de l'humour, de mettre les autres à l'aise et de se détacher, finalement, de leur pouvoir d'achat et des biens que celui-ci leur procure. Ces détails ne semblent toutefois pas convaincre la jeune fiancée bourgeoise qui, inquiète, interroge son amant : « *We're not like them – are we? We're not the meek?* » Lawrence répond alors d'un coup de pinceau qui brosse un portrait plus rapidement que ne le fait une énumération de qualités : « *Don't worry. They are the children of men, they like market-places and street-corners best*¹. » Autrement dit, les gens ordinaires, humbles de provenance et de prétentions, sont chez eux sur la place du marché, sur la place publique, au sein de la foule qui arpente les rues des villes. Les gens ordinaires participent de la masse, ils sont ceux de la multitude.

Le romancier britannique nous permet ainsi de revenir à l'une de ses principales références philosophiques. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, qu'il décrivait dans ses notes comme le « siècle des masses² », Nietzsche œuvrait précisément à affiner l'opposition entre le « grand individu » et la « masse », définissant un individualisme « foncièrement aristocratique ou "élitiste"³ ». Comme chez Lawrence, la représentation nietzschéenne de la masse, de la foule ou de la population participe d'ailleurs d'une critique de la ville ou de l'urbanité⁴. La masse est citadine, sa place est le *Markt* (la place publique centrale où se tient le marché) et à l'image de la ville, elle est hétéroclite : « *qui dit populace dit métissage* », lit-

¹ D. H. Lawrence, *Women in Love*, p. 356. Les références complètes aux ouvrages cités apparaissent en bibliographie.

² Voir H. Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 279.

³ Philippe Raynaud brosse un tableau succinct et précis des rapports entre l'État, l'individu et la démocratie chez Nietzsche, dans son article composé pour le *Dictionnaire de philosophie politique* (cf. notamment la p. 432).

⁴ Nietzsche précise dans *Le gai savoir* que le législateur de l'avenir, celui de la grande politique, ne proviendra pas « de la civilisation et de l'éducation déliquescence et visqueuse de nos grandes villes » (IV, § 283, p. 193).

on dans la dernière partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Et qui dit populace, selon Nietzsche, dit aussi « *tapage forain* », divertissements, bruits et « *farouche bariolage*⁵ ».

Les pages qui suivent souhaitent offrir un portrait de la « populace » telle que Nietzsche se la représentait. Quelques brèves haltes devront d'abord être faites pour définir le sujet ici examiné, d'une part quant aux mots employés par Nietzsche pour *dire* la populace, et d'autre part quant aux significations historiques de « l'expérience plébéienne », qu'il est capital de garder à l'esprit. Enfin, après avoir brossé le portrait de la populace, nous nous arrêterons sur quelques hypothèses susceptibles d'expliquer le rapport de Nietzsche au « grand nombre », c'est-à-dire ceux pour qui la domination demeure une dimension constitutive de la vie quotidienne.

Menge ou Pöbel

Tout d'abord, comment cette populace se nomme-t-elle, chez le philosophe ? Nietzsche emploie à cet effet trois mots allemands, et généralement dans un sens critique. Outre « *Masse* », qui a en allemand les mêmes significations que le français « masse », Nietzsche utilise le mot « *Menge* », qui signifie la multitude ou la foule, au sens neutre de ces termes qui renvoient à une idée de quantité. « *Pöbel* », quant à lui, signifie cette fois la plèbe au sens historique⁶, mais aussi au sens péjoratif, ses dérivés donnant notamment « *pöbelhaft* » (« grossier »). *Pöbel* est donc moins neutre et plus chargé axiologiquement que *Menge*.

⁵ Les trois dernières citations proviennent respectivement d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, 3, § 1, p. 201; *ibid.*, 13, § 1, p. 285; et *Par-delà bien et mal*, VII, § 224, p. 142.

⁶ Nietzsche n'emploie pas le terme « *Plebs* », dérivé allemand construit au XVIII^e siècle à partir du latin « *plebejus* ». Sur l'historique des termes allemands, cf. le dictionnaire allemand des frères Grimm; pour l'occurrence des termes allemands chez Nietzsche, nous nous fions à l'édition Kröner de ses œuvres, sur support électronique.

Selon le fameux dictionnaire allemand des frères Grimm, *Pöbel* se définit par « le peuple, la multitude [Volksmenge], les résidents [Einwohnerschaft], les gens en général, tout autant (et souvent avec un adjectif) que le peuple commun, le petit peuple, les états les plus bas, et enfin les grandes foules [der grosze Haufen], le peuple en général fruste [rohe] et les personnes grossières surtout en ce qui a trait à leurs actions, à leurs langages ou à leurs opinions⁷ ». Cette définition montre une intéressante gradation des significations de *Pöbel* : elles partent de la multitude (du peuple, *Volk*) et se dirigent vers l'individualité (des personnes, *Leute*), cette gradation des significations révélant en même temps une *dégradation* axiologique. En effet, les significations de *Pöbel* associées aux référents les plus généraux (« peuple », « résidents », « multitude » ou « masse ») sont neutres – c'est-à-dire descriptives et statistiques, servant à décrire une quantité déjà présente dans le mot *Menge*. En contrepartie, les significations associées à certaines portions du peuple ou à certains groupes (le « petit peuple », les bas états, les « foules ») ainsi qu'à des types particuliers de « personnes », ont une charge axiologique négative, voire péjorative.

Selon cette définition, le terme *Pöbel* nomme donc un mélange de constats statistiques et de jugements de valeurs. En ce sens, le mot « populace » est peut-être bien le plus adapté à rendre en français la variété de sens de l'allemand *Pöbel* : « populace » présente à la fois l'idée de quantité et l'appréciation négative de la valeur de cette quantité. Du reste, il faut noter, ainsi que le fait le philosophe politique Henning Ottmann, que Nietzsche ne fait pas de la masse un concept sociologique : il manie plutôt cette catégorie en critique culturel⁸. La tâche de *Kulturkritik* occupa Nietzsche du-

⁷ Définition tirée du *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm, consulté sur Internet le 8 janvier 2008; nous traduisons. Nous aimerions remercier Mathieu Denis pour ses utiles précisions.

⁸ « *Masse ist für Nietzsche kein soziologischer Begriff; er handhabt ihn als Kulturkritiker* » (H. Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 279; nous traduisons).

rant toute sa carrière — certains commentateurs affirmant d'ailleurs très tôt qu'elle rassemble et décrit l'œuvre complète du philosophe⁹ —, mais l'intérêt du philosophe pour la masse ou la populace est palpable principalement dans ses œuvres-phares du milieu des années 1880. L'inscription temporelle de cette thématique chez Nietzsche ne doit pas surprendre outre mesure, puisque l'histoire de la fin du XIX^e siècle est fortement marquée par l'avènement du « grand nombre » sur la scène politique et idéologique, comme en témoignent la Commune de Paris de 1871 et le développement des idées socialistes et démocratiques.

« L'expérience plébéienne »

Avant de dresser le portrait nietzschéen de la populace, il est toutefois utile de rappeler la teneur de « l'expérience plébéienne¹⁰ ». Par « expérience plébéienne », il faut entendre une tradition souterraine, cachée et discontinue de l'affirmation politique du grand nombre. Ici, la plèbe n'est pas à comprendre comme une catégorie sociale, mais comme le nom d'une expérience de subjectivation politique au sein de laquelle des êtres normalement exclus de la condition politique humaine décident de rompre les chaînes de la domination pour faire vivre la liberté politique. En s'affirmant comme « sujet politique », ces derniers font advenir une expérience d'autoémancipation qui montre *in situ* la vérité de l'enseignement de Protagoras selon lequel la capacité politique est également répartie chez tous. Cette expérience, dont la naissance historique se trouve dans la première sécession de la plèbe à Rome en 494 avant notre ère, inaugure une tradition discontinue de liberté politique en ce sens que sa temporalité est celle de la *brèche*. Nous disons « brèche », parce

⁹ Voir le livre de Georg Brandes, *Nietzsche. Essai sur le radicalisme aristocratique*, paru en Allemagne en 1890.

¹⁰ Voir M. Breaugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, p. 11-24.

qu'en tant qu'expérience politique, elle ne peut s'inscrire dans la durée, escamotant par là le moment de la fondation. Mais cette brèche laisse des traces : il existe une « mémoire plébéienne » qui conserve le souvenir des révoltes, des insurrections et des moments de liberté, constituant ainsi une réserve capable d'alimenter l'action politique du grand nombre¹¹.

Or le désir plébéen de liberté n'est pas à l'abri d'un retour à la domination. Face aux exigences sans répit de la liberté, l'expérience plébéienne peut se renverser en son contraire, la servitude, en cédant au charme du « seul nom d'un¹² », tel que décrit par Étienne de La Boétie dans *Le discours de la servitude volontaire*. Il n'en reste pas moins que l'expérience politique de la plèbe atteste de la filiation originaire entre liberté et politique, en actualisant une conception du pouvoir politique autre que celle qui la réduit à la domination. Pour la plèbe, en effet, le pouvoir n'est pas à entendre comme le pouvoir « sur autrui », mais bien plutôt comme un pouvoir qui advient dans et par l'action concertée des hommes. Bref, un « pouvoir avec autrui », qui se déploie dans l'espace public comme manifestation de liberté.

Une triade : populace, individu, grand homme

Quelle est donc cette populace que Nietzsche critique — fût-elle appelée par le philosophe *Menge* ou *Pöbel* et nommée en ces pages « foule » ou « masse »? Nietzsche reconnaît trois fonctions à la masse : soit elle est formée de mauvaises copies des grandes personnalités ; soit elle offre une résistance contre les grands hommes ; soit, enfin, elle est l'instrument de ceux-ci¹³. Avant d'examiner les caractéristiques de la popu-

¹¹ Voir O. Negt, *L'espace public oppositionnel*, p. 34.

¹² É. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, p. 175.

¹³ Voir Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » (deuxième *Considération inactuelle*), § 7, p. 157. Après le détail de ces trois fonc-

face, il faut d'emblée noter que Nietzsche pense la populace au regard de deux autres catégories : celles du « grand homme » et celle de l'« individu ».

Le grand homme et l'individu se distinguent en ceci que le premier, contrairement à l'individu, entretient un rapport avec la foule. Georg Brandes, critique littéraire danois et professeur d'esthétique, connu pour avoir été le premier commentateur de Nietzsche, notait en 1888 dans une conférence sur la pensée nietzschéenne donnée à Copenhague : « Reçoit alors l'épithète de "grand" ce qui a pendant une longue période réussi à mettre en mouvement [la] masse. » Cette capacité, cette mise en mouvement, voilà ce que Nietzsche comprend comme étant « la puissance historique¹⁴ » : ce sont les grands hommes qui agissent, non les peuples. En ce sens, le politique n'est pour Nietzsche ni le lieu, ni le résultat d'une action des peuples ou des masses, puisque contrairement aux grands hommes, les masses sont précisément caractérisées par une passivité. Dans la mesure où il croit que les grands hommes font le politique, Nietzsche considère l'histoire comme un pont construit par leurs actions : « Il existe un pont invisible de génie à génie – c'est là la seule "histoire" réelle d'un peuple, tout le reste n'est que variation innombrable et inconsistante faite de vile étoffe, copies dues à des mains malhabiles¹⁵. » Plutôt que de sceller des alliances ou de souligner des terrains d'ententes avec des penseurs de son temps, critiques allemands ou français de la démocratie – tels Renan, Hartmann, Taine ou Flaubert, représentatifs de ce que d'aucuns nommaient « le climat réactionnaire actuel¹⁶ » –, Nietzsche se réfère notamment à Schopenhauer pour décrire le but de l'histoire comme étant la

tions, Nietzsche ajoute : « pour le reste, qu'elles [les masses] aillent au diable et à la statistique! »

¹⁴ Les deux citations proviennent de Brandes, *Nietzsche*, p. 39.

¹⁵ Nietzsche, fragment posthume 19[1] (été 1872-début 1873), p. 173. Brandes le résume en une heureuse formule lorsqu'il écrit que l'histoire est « l'enchaînement des grandes heures que sonnèrent de grands hommes » (*Nietzsche*, p. 35).

¹⁶ Brandes, *Nietzsche*, p. 67.

constitution d'un « haut dialogue des esprits » ou d'une « République des génies » : « *La tâche de l'histoire est de servir d'intermédiaire entre eux, pour, ce faisant, constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur. Non, le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs*¹⁷. »

En guise d'exemple de « grands hommes », Nietzsche mentionne dans *Le gai savoir* d'une part le moraliste français du XVIII^e siècle Nicolas de Chamfort et, d'autre part, Napoléon. Chamfort et Napoléon représentent les deux pôles opposés du rapport possible du grand homme à la masse. Nietzsche précise d'emblée que Chamfort « *revêt le vêtement de la populace [Pöbels]* », se rangea « *précisément du côté des masses [Menge] et ne [resta] point à l'écart par réaction et par renoncement philosophiques* », ce qu'il explique en suggérant qu'« *il y avait en lui un instinct plus fort que sa sagesse, qui n'avait jamais été assouvi, la haine pour toute aristocratie de naissance*¹⁸ ». L'exemple de Chamfort montre à Nietzsche qu'il est possible d'être un « *homme riche en profondeurs et en arrière-fonds de l'âme, sombre, douloureux, ardent*¹⁹ », tout en prenant le parti des masses. Autrement dit, le cas de Chamfort révèle l'ambiguïté du rapport du grand homme à la masse. La figure de Napoléon, dans *Le gai savoir*, montre que de grands esprits peuvent avoir une « *origine plébéienne [Pöbel] ou semi-plébéienne*²⁰ ». Le cas Napoléon apparaît donc comme le contraire du cas Chamfort : le premier émane de la plèbe, tandis que le second s'y dirige. Mais chacun se situe dans un même interstice, entre la masse et *autre chose* que Nietzsche, dans son paragraphe sur Chamfort, associe à l'esprit philosophique et à la sagesse. Il s'agit cette fois de l'« individu ».

¹⁷ Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », § 9, p. 155. La référence à la République des génies renvoie aux écrits posthumes de Schopenhauer.

¹⁸ *Le gai savoir*, II, § 95, p. 119; ci-après cité « GS ».

¹⁹ GS, II, § 95, p. 120.

²⁰ GS, IV, § 282, p. 193.

Ce troisième pôle de la triade qui nous intéresse ne se tient pas en rapport à la foule, ni non plus au grand homme, car il est caractérisé par la *solitude*. Les individus, *ce sont* « des hommes qui, silencieux, solitaires et résolus, [savent] trouver leur satisfaction à persévérer dans une activité invisible [...] : des hommes ayant leurs propres fêtes, leurs propres jours ouvrables, leurs propres temps de deuil ». L'individu est le philosophe, il est aussi, parfois, le sage, il est le solitaire qui peine à trouver ses semblables, il est le courageux, enfin, et l'héroïque, car est le « plus exposé au danger » celui qui doit « vivre dangereusement²¹ ». L'individu est en tant que tel méconnu par la foule : celle-ci ne le distingue pas – dans les deux sens du terme. Autant dire que pour elle, l'individu n'existe pas : elle ne connaît que les grands hommes. L'individu peut ainsi continuer sa tâche dans la solitude, et même dans une solitude « publique », Nietzsche précisant que « la sagesse est ce que le solitaire se chuchote à lui-même sur la place publique²². » L'individu, en ce sens, n'a aucun rapport avec la masse, ni aucun effet sur elle. Comme le précise Brandes, Nietzsche estime que « ce qu'il y a de plus noble, ce qu'il y a de plus haut, n'agit en aucun cas sur les masses, ni sur le moment ni plus tard²³. » L'individu n'est donc absolument pas le même que le grand homme.

Une nouvelle noblesse pour une nouvelle aristocratie

Au plan politique, Nietzsche place ses espoirs dans l'éducation d'une nouvelle noblesse, orientée non pas vers les masses, mais bien vers les « individus, qui forment une sorte de pont sur le torrent sauvage du devenir²⁴. » Nietzsche distingue

²¹ Les dernières citations proviennent de GS, IV, § 283, p. 193-194.

²² *Humain, trop humain*, vol. 2 : *Opinions et sentences mêlées*, § 386, p. 162.

²³ Brandes, *Nietzsche*, p. 39.

²⁴ Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », § 9, p. 155.

donc la masse, le nombre, la quantité indifférenciée, de l'exemplaire individuel qui se détache et se distingue de la multitude. Il ne développe pas de projet d'éducation de la masse : il s'agit toujours pour lui d'éduquer une certaine élite²⁵. Nietzsche espère que la nouvelle noblesse formera une aristocratie culturelle *mais aussi politique*. Il importe d'éduquer les individus pour former en leur sein une classe dirigeante, à partir de ces personnes autonomes, mais non véritablement philosophiques. Cette éducation aristocratique encourage toutefois le maintien d'une autonomie, car c'est là ce qui caractérise d'emblée l'individu.

L'individu est en tant que tel celui qui peut se gouverner lui-même. Comme le remarque Philippe Raynaud, l'individu est ainsi *apte* à la domination : « *celui qui se gouverne lui-même doit être capable de gouverner autrui et, inversement, seul celui qui est apte à la domination est vraiment digne d'être libre*²⁶. » Raynaud souligne à juste titre que le fait de dissocier l'idée moderne de l'égalité entre les hommes (que Nietzsche rejette) et l'idéal de l'autonomie (que Nietzsche conserve) caractérise précisément l'individualisme « *aristocratique ou "élitiste"* » nietzschéen. Mais il omet toutefois de remarquer que Nietzsche associe autonomie et ataraxie pour caractériser le sage. Nietzsche reprend d'ailleurs ouvertement un thème stoïcien lorsqu'il évoque l'enseignement d'Épictète : « *On fait encore partie de la populace [Pöbel] tant que l'on continue à imputer ses propres fautes à autrui; on est sur le chemin de la sagesse quand on n'en rend jamais responsable que soi-même; le sage, lui, ne trouve personne en faute, ni soi ni autrui*²⁷. » En s'appuyant sur le stoïcisme ancien, l'idéal nietzschéen de l'autonomie se dirige à terme vers

²⁵ Voir, à cet effet, les quatre *Considérations inactuelles* (1873-1876).

²⁶ P. Raynaud, *op. cit.*, p. 432.

²⁷ *Humain, trop humain*, vol. 2 : *Opinions et sentences mêlées*, § 386, p. 162. La sentence d'Épictète (qui renvoie au problème du malheur) se trouve dans le *Manuel*, 5, p. 167. Pour un survol des rapports entre autonomie (ou autarcie) et ataraxie dans le stoïcisme, voir Pierre Hadot, « La philosophie comme manière de vivre » et son introduction au *Manuel* d'Épictète.

une position philosophique volontairement apolitique. Il y a donc deux paliers à la compréhension nietzschéenne de l'autonomie : un pour l'individu et un pour le « grand homme » – mais aucun pour le membre indifférencié du peuple ou de la masse. En effet, Nietzsche ne conçoit pas la populace comme le lieu d'une expérience de liberté politique ni d'une autonomie morale, culturelle ou intellectuelle.

Par rapport aux individus autonomes, deux ordres sont donc à distinguer : d'une part, l'individu solitaire, sage et philosophe, retiré du politique (que l'on peut assimiler à la figure de Zarathoustra); d'autre part, la nouvelle noblesse ou aristocratie politique (que Zarathoustra recherche et appelle) qui sera formée de « grands hommes » éduqués par l'exemple et la fréquentation des génies. Cette distinction, du reste, n'est pas unique à Nietzsche : elle rappelle notamment celle que faisait Gustave Flaubert, après la Commune de Paris. Au printemps 1871, Flaubert écrivait à George Sand :

À quoi faut-il donc croire? À rien! c'est le commencement de la sagesse. [...] La seule chose raisonnable (j'en reviens toujours là), c'est un gouvernement de mandarins, pourvu que les mandarins sachent quelque chose et même qu'ils sachent beaucoup de choses. Le peuple est un éternel mineur, et il sera toujours (dans la hiérarchie des éléments sociaux) au dernier rang, puisqu'il est le nombre, la masse, l'illimité. Peu importe que beaucoup de paysans sachent lire et n'écotent plus leur curé, mais il importe infiniment que beaucoup d'hommes comme Renan ou Littré puissent vivre et soient écotés! Notre salut n'est maintenant que dans une *aristocratie légitime*, j'entends par là une majorité qui se composera d'autre chose que de chiffres²⁸.

À la distinction que fait Flaubert entre « masse/peuple », « mandarins/aristocratie » et « sagesse », l'on peut superposer les figures nietzschéennes de la populace, de la classe des grands hommes politiques, membres de la nouvelle aristocratie, et finalement de l'individu philosophe solitaire et apoliti-

²⁸ Flaubert, lettre à George Sand du 30 avril 1871, p. 62-63.

que. Ainsi Nietzsche s'inscrit-il dans la tradition d'une aristocratie de l'esprit.

La populace et le despote : les deux ennemis de la nouvelle aristocratie

La figure type du solitaire dans l'œuvre nietzschéenne est bien sûr Zarathoustra. *Ainsi parlait Zarathoustra* souligne que la « nouvelle noblesse » sera « ennemie de toute populace [*Pöbel*] et de tout despotisme²⁹ ». La triade se précise, depuis celle esquissée dans *Le gai savoir* : selon Zarathoustra, entre la foule et l'individu se trouve le « despote », à savoir l'homme qui détient seul le pouvoir. Ce « despote » ne participe pas à la nouvelle aristocratie souhaitée par Nietzsche, précisément parce qu'il est issu de la masse : le despote n'est pas un individu véritablement « autonome » qui aurait été formé pour participer à la nouvelle aristocratie. Au despote s'opposent donc la populace (qui est soumise à son pouvoir) ainsi que l'individu autonome (fût-il philosophe solitaire ou grand aristocrate politique).

Si le despote cherche naturellement à dominer, Nietzsche précise qu'il est dans la nature de la populace d'obéir³⁰. Les catégories de la triade grand homme/populace/individu décrivent donc trois postures politiques : domination, obéissance, indépendance. En vertu de ce découpage, et suite au constat d'*Ainsi parlait Zarathoustra* quant au fait que l'heure d'une « grande insurrection de la populace [*Pöbel*] » ou d'une révolte « de tout ce qui est bas³¹ » a sonné, Nietzsche a notamment comme objectif de montrer l'erreur de tout projet cherchant à donner de véritables responsabilités politiques à la masse : « Les peuples ne sont tellement trompés que parce qu'ils cherchent toujours un trompeur : c'est-à-dire un vin excitant pour

²⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 12, § 11, p. 117; ci-après cité « Z ».

³⁰ Voir *Aurore*, III, § 188.

³¹ Z, IV, 8, p. 251.

les sens. [...] Ils obéissent toujours et font encore mieux qu'obéir, à condition de pouvoir aussi s'enivrer! [...] Comment! Et c'est justement [au peuple] qu'il faudrait confier les responsabilités politiques? Pour qu'il en fasse son ivresse quotidienne³²? » Ici, la servitude du nombre reste fatalement *volontaire*.

Critique de la démocratie, critique du socialisme, critique des mouvements révolutionnaires, Nietzsche raille l'idée d'un pouvoir politique du peuple. Son commentateur danois le paraphrase parfaitement lorsqu'il écrit que « *les plus grands libérateurs ne sont pas les petits qui s'unissent, mais le petit nombre des grands hommes*³³. » Le pouvoir politique ne peut que s'exercer sur autrui, lorsque les grands hommes imposent leur volonté. Le pouvoir n'est alors pas conçu chez Nietzsche comme ce qui advient lorsque des hommes ordinaires agissent de manière concertée. Or, ce verdict nietzschéen repose sur une conception de la masse qu'il nous faut à présent décrire.

Portrait de la populace

Comment se présente donc cette *Pöbel* que Nietzsche critique ? Pour le savoir, il nous faut nous tourner vers les œuvres dans lesquelles il en a le plus parlé, c'est-à-dire *Le gai savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*. Les descriptions offertes dans ces textes peuvent être divisées en au moins cinq catégories, Nietzsche décrivant tout à la fois des caractéristiques sociales, morales, esthétiques, intellectuelles et physiques de la populace. Mais pour brosser adéquatement son portrait, il faut d'emblée souligner que Nietzsche donne peu de détails se rapportant aux qualités intellectuelles et physiques de la populace.

Au plan intellectuel, Nietzsche note que « l'homme du commun », l'homme de la plèbe, n'a pas de mémoire à long ter-

³² *Aurore*, III, § 188, p. 142.

³³ Brandes, *Nietzsche*, p. 67.

me. La mémoire de ses origines et du passé de l'espèce ne remonte pas plus loin que deux générations : « *au-delà de ce grand-père le temps cesse*³⁴. » Cette courte mémoire pose ainsi un danger politique pour la civilisation : comme il est oublié, « *le passé est donc livré sans défense, car il pourrait se faire un jour que la populace l'emportât et noyât le temps dans ses basses eaux*³⁵. » Si le despote présente une menace pour les œuvres du passé (en ce qu'il peut « dompter » le passé et le modeler pour servir ses ambitions et « lui servir de pont³⁶ »), il est toutefois aidé en cela par la populace et sa courte mémoire qui n'est pas en mesure de sauvegarder les institutions, les œuvres et les acquis du passé. Il n'y a pas de « mémoire plébéienne » pour Nietzsche, puisqu'il ne distingue pas d'expérience politique du grand nombre. De là découle la fonction de la « nouvelle noblesse » : elle devra à la fois préserver le passé (au moyen d'un oubli sélectif, tel que l'enseigne la deuxième *Considération inactuelle*) et servir de rempart aux abus qui peuvent en être faits par certains « grands hommes » ainsi que par la plèbe. Nietzsche, de la première heure et bon connaisseur de la littérature de son temps, Georg Brandes souligne qu'à ce titre, à une époque où toute l'Allemagne est réactionnaire, Nietzsche est certes moins catégorique que Joseph de Maistre, mais fort proche de Renan quant « à l'espoir qu'il place en une aristocratie de l'esprit capable de s'emparer du pouvoir sur la terre³⁷. »

Au plan physique, par ailleurs, Nietzsche mentionne deux caractéristiques de la populace. D'une part, elle est faible – mais d'une faiblesse physique qui est toutefois le corollaire d'une puissance morale. Dans la dernière partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, le prophète rencontre deux rois qui se plaignent de cette « confusion entre la quantité et la qualité » :

³⁴ Z, III, 12, § 11, p. 115.

³⁵ Z, III, 12, § 11, p. 117.

³⁶ Z, III, 12, § 11, p. 115.

³⁷ Brandes, *Nietzsche*, p. 87 (voir aussi p. 66). Sur l'Allemagne réactionnaire, voir p. 88-90 et 67; sur de Maistre, voir p. 100.

« Le malheur le plus cruel qui puisse frapper l'humanité c'est que les puissants de la terre ne soient pas les premiers en valeur³⁸. » La classe la plus faible physiquement est présentement celle qui domine, le nombre étant alors garant d'une puissance morale que l'ancienne noblesse a perdue. Les rois sont dorénavant condamnés malgré eux à « faire semblant³⁹ » d'être les premiers. Ils sont les fantoches de ce qu'ils n'ont plus, à savoir l'exercice du pouvoir moral né de la puissance physique. Les rois savent toutefois attendre – contrairement à la populace qui est impatiente et qui ne sait pas s'arrêter⁴⁰ –, et c'est pourquoi ceux que rencontre Zarathoustra ont placé leur espoir dans une nouvelle aristocratie qui sera plus puissante que l'ancienne noblesse : l'aristocratie formée par les hommes supérieurs. Le Dieu chrétien était le « pire danger⁴¹ » pour l'homme supérieur, mais la disparition de cet étalon moral – garant de l'égalité entre tous les hommes qui avait été proclamée par l'homme de la populace – entraîne pour Zarathoustra/Nietzsche la possibilité d'une nouvelle noblesse qui occupera le lieu du pouvoir *et* de la puissance physique : la mort de Dieu « ressuscite » le *höhere Mensch*. Et Zarathoustra se fait l'annonciateur de cette époque à venir : c'est maintenant que « l'homme supérieur va être – le maître⁴². »

La seconde caractéristique physique de la populace est son indifférenciation – mais ici encore, cet aspect physique se double d'une dimension morale, l'indifférenciation physique des « hommes du commun » qui forment la foule étant en effet le symbole de leur égalité morale autoproclamée. *Wir*

³⁸ Z, IV, 3, § 1, p. 205. Voir Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 279 (nous traduisons) et Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », où il écrit que reconnaître une puissance historique de la masse « ne revient-il pas à confondre très délibérément la quantité et la qualité ? » (§ 9, p. 157).

³⁹ Z, IV, 3, § 1, p. 203.

⁴⁰ « [I]l ne s'est pas encore aperçu que la foule [Menge] n'est pas assez paresseuse à son gré! qu'elle pousse sans cesse en avant! qu'elle ne permet à personne de s'attarder! » (GS, III, § 170, p. 167).

⁴¹ Z, IV, 13, § 2, p. 285.

⁴² Z, IV, 13, § 2, p. 287; trad. légèrement modifiée.

sind alle gleich — nous sommes tous pareils⁴³ : voilà le mot d'ordre de l'homme commun de la populace. Face à lui résonne l'affirmation de l'homme supérieur de la nouvelle noblesse : « *nous refusons d'être égaux devant la populace [Pöbel]*⁴⁴. » La mort de Dieu permet donc une nouvelle différenciation des types humains. À cet effet, Brandes est catégorique : Nietzsche « *a toujours cru à une hiérarchie naturelle des êtres humains et pour lui la morale est l'enseignement de cette hiérarchie*⁴⁵. »

Plus nombreuses, les caractéristiques sociales, morales et esthétiques de la populace, qui font l'objet des critiques de Nietzsche, ont chacune un *pendant positif* caractérisant le philosophe, le sage, l'individu ou l'homme supérieur. L'énumération de ces qualités brosse le portrait de deux types humains entièrement opposés. Au plan social, Nietzsche présente la populace comme étant citadine (plutôt qu'indépendante ou solitaire), affairée (plutôt que patiente, ruminante, portée à l'arrêt et capable d'attente), bruyante (plutôt que tranquille) et métissée ou bariolée (en opposition à l'unité de la classe paysanne⁴⁶). Au plan moral, la populace est impudique ou sans mesure (plutôt que retenue ou mesurée), grossière ou vulgaire (plutôt que subtile et aristocratique), publique (plutôt que privée), égoïste (plutôt que généreuse), fausse, fardée ou menteuse (plutôt que probe), croyante (suivant sa foi plutôt que sa raison), intransigeante (plutôt qu'interrogeante et curieuse) et finalement passive (plutôt qu'active, la culture étant pour Nietzsche un principe actif). Au plan esthétique, enfin, Nietzsche précise que la populace est non artistique, superficielle par défaut (plutôt que

⁴³ « [A]insi parle la populace [...] — il n'y a pas d'hommes supérieurs, nous sommes tous égaux. L'homme n'est jamais qu'un homme — devant Dieu nous sommes tous égaux » (Z, IV, 13, § 1, p. 285; trad. légèrement modifiée).

⁴⁴ Z, IV, 13, § 1, p. 285.

⁴⁵ Brandes, *Nietzsche*, p. 101.

⁴⁶ Voir Z, IV, 3, § 1, p. 201.

superficielle par profondeur, comme les anciens Grecs⁴⁷), exaltée (plutôt que sérieuse) et lourde ou triste (plutôt que portée vers le rire, comme en sont capables à la fois le grand homme et l'individu⁴⁸).

Au moins deux remarques peuvent ici être faites. L'on doit d'abord souligner que selon Nietzsche, la masse *domine* le temps présent, malgré le tableau critique de ses caractéristiques. À cette domination morale de la populace s'oppose la figure nietzschéenne de l'*unzeitgemäß*, l'inactuel qui ausculte le temps présent pour le critiquer et s'en démarquer en proposant un autre modèle éthique et culturel. L'on doit ensuite remarquer que la populace est *citadine*. Elle vit dans les villes. En ces lieux, elle *subit* la culture plutôt qu'elle ne la produit : la foule n'est pas artistique, précisément parce qu'elle est réactive plutôt qu'active. La ville est aussi le lieu d'une maladie, et en tant que telle la populace est malade. Elle s'oppose donc au convalescent, à l'individu qui séjourne sur la voie de la guérison. Cette voie, selon Nietzsche, va à contre-courant. Elle demande de celui qui la suit d'être actif, mais inactuel. Celui qui se distingue de la populace – maître du temps présent – se caractérise donc par l'*inactualité* : son travail va à contre-courant et il oriente ses réflexions et recommandations vers l'avenir, tout en préservant une vive conscience de la permanence du passé dans le présent.

⁴⁷ Voir par exemple Nietzsche, « Nietzsche contre Wagner », épilogue, § 2, p. 86.

⁴⁸ La capacité du rire caractérise l'esprit libre, possesseur du « gai savoir », mais elle est aussi propre au grand homme, tel Chamfort qui reconnaissait l'importance du rire, « nécessaire comme remède à la vie » (GS, II, § 95, p. 120). Du coup, comment interpréter le silence de Nietzsche sur le rire des hommes ordinaires, qui se fait entendre notamment lors du carnaval, fête plébéienne par excellence? L'on peut penser que le caractère *grégaire* du « rire-ensemble » plébéien heurte les sensibilités aristocratiques du philosophe. Sur le carnaval et le rire populaire, voir Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, p. 20-21.

Le politique

Cette inactualité du philosophe demande à Nietzsche d'exprimer la nature réelle du politique. Si la vie est action, le principe du politique pour Nietzsche est toutefois la domination de la majorité par une minorité qui *retire* précisément à la masse sa capacité d'action. Dans cette perspective, l'État n'est rien de plus que l'objectivation de l'instinct du plus fort⁴⁹. Dans ses textes sur les anciens Grecs, Nietzsche avance que toutes les formes du politique sont créées par la force. Peu importe sa structure, l'État se tient toujours en rapport étroit à la force (et donc à la violence), mais aussi au génie. En rompant de manière violente avec l'état de nature, l'État instaure de force des moments de paix au cours desquels la société peut germer et faire éclore le génie artistique comme manifestation du processus esthétique qu'est la nature. Pour Nietzsche, la violence est permanente dans le politique : elle précède le politique dans l'état de guerre de tous contre tous et elle instaure de force un ordre politique. Mais aussi, elle perdure dans cet ordre politique, du fait qu'une majorité de la population est soumise au travail et à la contrainte, afin qu'une minorité (les artistes de la noblesse culturelle) puisse s'adonner à la création du monde de l'art, pendant qu'une autre minorité (les grands hommes de l'aristocratie politique) s'assure du maintien des conditions rendant possible cette création.

Nietzsche considère ainsi le politique comme l'organisation des êtres humains en société par la violence. Le politique est un *moyen* pour la fin qu'est la création au sein de la civilisation. Dans la perspective nietzschéenne, le politique est donc

⁴⁹ Voir Nietzsche, « L'État chez les Grecs », p. 185-186. Ce passage expose la fonction d'étalon remplie par le modèle politique grec : « *Les Grecs nous l'ont révélé à travers l'instinct qu'ils avaient du droit des gens qui même à l'apogée de leur moralité et de leur humanité n'a pas cessé de proclamer de sa voix d'airain des maximes comme celles-ci : "Au vainqueur appartient le vaincu avec femme et enfant, corps et biens", "La force donne le premier droit" et "Il n'y a pas de droit qui, en son principe, ne soit abus, usurpation, violence".* »

subordonné à une compréhension esthétique de la vie humaine. Nietzsche voit qu'en ignorant cette dimension profondément cruelle de la vie politique, l'époque contemporaine oublie les fondements de la *Bildung* – c'est-à-dire de la véritable *formation* du genre humain. Pour Nietzsche il est et il sera toujours dans la volonté et dans la nature de la classe dominante d'asservir la majorité de la population à un travail « forcé » quoique déguisé. Mais il importe pour lui que cette classe dominante le fasse pour servir des intérêts généraux – qui *profiteront* à la majorité (autrement dit, des intérêts culturels et artistiques au sens large) – et non pour servir des intérêts privés, égoïstes, utilitaires. L'instinct financier (l'égoïste *Geldtendenz*) doit aussi céder la place à un instinct d'État culturel (la *Staatstendenz*)⁵⁰.

Nietzsche et le nombre : quelques hypothèses explicatives

Pour comprendre le rapport de Nietzsche aux hommes ordinaires, il nous semble possible d'émettre trois hypothèses. D'une part, Nietzsche s'inscrit dans la tradition, fortement répandue parmi les écrivains et penseurs du XIX^e siècle, de l'aristocratie de l'esprit. Celle-ci se manifeste autant par la haine du bourgeois (mu par l'appât du gain et responsable de la dissémination de la bêtise) que par le mépris du menu peuple (tourmenté par la question sociale et imprégné d'ignorance). Ici, Nietzsche rejoint entre autres Gustave Flaubert et Saint-Marc Girardin, pour qui le nombre représente des hordes de barbares aux portes de la cité. Dès lors existe-t-il, pour les partisans d'une aristocratie de l'esprit, une hiérarchie naturelle qui doit régir l'être-ensemble moderne en inscrivant l'inégalité des hommes dans le tissu social et politique.

⁵⁰ Pour la discussion de la *Geldtendenz* et de la *Staatstendenz*, voir Nietzsche, « L'État chez les Grecs ».

D'autre part, Nietzsche effectue une lecture courte de la « servitude volontaire ». Pour lui, les hommes ordinaires cherchent en tout temps à se défaire des responsabilités de la vie politique. Le recours à un chef ou à des oligarques reste le propre de ceux qui ne veulent qu'obéir⁵¹. Or, cette vision de la « servitude volontaire » fait l'impasse sur le contraire de la servitude qu'est la liberté. La Boétie postule ce contraire lorsque, face à la loquacité de l'Un, il termine son discours par un silence quant aux conditions de possibilités du régime politique libre. Ce silence est à comprendre comme ce qui est susceptible de faire advenir un dialogue entre amis, c'est-à-dire une politique de l'amitié, seule à même de réactiver la liberté politique⁵².

Enfin, dernière hypothèse, la conception nietzschéenne du politique le réduit à un phénomène de la domination sans extériorité. La violence demeure le moyen par lequel le politique mettra le grand nombre au service de cette caste dirigeante qu'il appelle de ses vœux. Le pouvoir est conçu par Nietzsche comme la capacité d'imposer une volonté sur autrui, puisque l'élite peut disposer du nombre comme elle le souhaite⁵³. Nietzsche refuse donc l'idée que le politique soit à penser *avec* la liberté.

Le philosophe et l'homme de la place publique

Plusieurs perspectives découlent de ces constats. D'abord, il est manifeste que Nietzsche ne reconnaît aucun rôle politique à la masse. Celle-ci est essentiellement passive ou réactive. Elle doit être soumise au travail afin de laisser le temps à

⁵¹ « Là où quelqu'un domine, il n'y a que des masses : où il y a des masses, il règne un besoin de se livrer à l'esclavage » (Nietzsche, GS, III, § 149, p. 161).

⁵² Voir C. Lefort, « Le nom d'Un », p. 307.

⁵³ Nietzsche écrit notamment que les masses « sont en somme disponibles pour n'importe quel esclavage, pourvu que l'individu qui leur est supérieur se légitime sans cesse comme plus élevé, comme étant né pour commander » (GS, I, § 40, p. 83).

d'autres de créer la culture au sens large. Ensuite, pour celui qui se distingue de la masse ou de la populace, Nietzsche précise quelques postures : celles, politiques, du membre de la nouvelle aristocratie et du grand homme dominant cette aristocratie; celles, artistiques, du créateur et du musicien; celles, prophétiques, de l'annonciateur de la mort de Dieu et du rédacteur des « nouvelles tables »; enfin celles, philosophiques, du sage et du penseur solitaire. Nietzsche oscilla entre certaines de ces postures – loin des villes, loin du *Markt* et du vacarme de la place publique, sur le chemin du « convalescent », cherchant le plus souvent à former une « secte culturelle⁵⁴ » ou à joindre une *Gemeinschaft*, loin de la *Gesellschaft* au sujet de laquelle il lui fallait bien remarquer que la masse, le peuple ou la populace y étaient vainqueurs. L'homme de la place publique ne serait donc jamais philosophe? Les gens ordinaires et humbles, chez eux sur la place du marché, dans les rues bruyantes des villes d'Europe et d'Amérique, semblent avoir pour seule tâche, selon Nietzsche, de « vivre au profit des exemples les plus rares et les plus précieux du genre humain⁵⁵ ». L'être humain, selon Nietzsche, « ne peut justifier son existence que comme un être déterminé de façon absolue à servir des buts dont il n'est pas conscient ». Ainsi la seule véritable dignité est-elle d'être « consciemment ou inconsciemment l'instrument du génie⁵⁶ ».

Voilà donc ce qui distingue les personnages de D. H. Lawrence : sur le visage des uns se lit la conscience d'œuvrer à quelque chose qui dépasse l'individualité, alors que dans les yeux des autres ne se lisent que les soucis pratiques de la vie quotidienne immédiate. La société matérielle, commerçante et utilitariste, unit ceux de la masse, alors que les autres recherchent – mais peut-être sans la trouver – une communauté des esprits qui traverse les époques comme les conti-

⁵⁴ « *Bildungs-Sekte* » : voir le fragment posthume 32[62], début 1874-printemps 1874, dans Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 7, p. 776.

⁵⁵ Brandes, *Nietzsche*, p. 31.

⁵⁶ Nietzsche, « L'État chez les Grecs », p. 190.

nents. Dans la perspective nietzschéenne, l'homme de la place publique et le grand homme se différencient par leur rapport au temps, le premier étant cantonné au présent dont la place publique – ses échanges, ses conversations, son marchandage, ses denrées – se veut le symbole d'une masse certes affairée, mais non pas culturellement active.

Ouvrages consultés

- ARRIEN, *Manuel d'Épictète*, trad. et intro. P. Hadot, Paris, L.G.F., coll. Le livre de poche, 2000.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. A. Robel, Paris, Gallimard, 1970.
- BRANDES, Georg, *Nietzsche. Essai sur le radicalisme aristocratique* (1890), trad. M.-P. Harder, Paris, L'Arche, 2006.
- BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté politique*, Paris, Payot-Rivages, coll. Critique de la politique, 2007.
- FLAUBERT, Gustave, « Lettres de Flaubert à George Sand », *La nouvelle revue* (Paris), t. 26, janv. 1884, p. 36-69.
- GRIMM, Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 16 vol., 1854-1960, consulté sur Internet (éd. de 1971) : <http://germazope.unitrier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/woerterbuecher/dwb/wbgui> (au 22 janvier 2008).
- HADOT, Pierre, « La philosophie comme manière de vivre », in P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 289-304.
- LA BOÉTIE, Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque Payot, 1993 (1976).

- LEFORT, Claude, « Le nom d'Un », in Étienne de LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire, op. cit.*, p. 247-307.
- LAWRENCE, David Herbert, *Women in Love*, London, Random House, 1992.
- NEGT, Oskar, *L'espace public oppositionnel*, trad. A. Neumann, Paris, Payot-Rivages, coll. Critique de la politique, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra – Also sprach Zarathustra (1883-1885)*, éd. Kröner, trad. G. Blanquis, Paris, Aubier, coll. Aubier-Flammarion bilingue, 2 vol., 1969.
- , *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux (1881)*, éd. Colli et Montinari, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1989.
- , « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » (2^e *Considération inactuelle*, 1874), in NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II*, éd. Colli et Montinari, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2001 p. 91-169.
- , « L'État chez les Grecs » (1871), 3^e des « Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits », trad. M. Haar et M. B. de Launay, in NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, éd. Colli et Montinari, trad. J.-L. Backès, M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990, p. 180-191.
- , « Fragments posthumes » (1872-1874), in NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, t. 2, partie 1, éd. Colli et Montinari, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 171-475.
- , *Le gai savoir (« la gaya scienza ») (1882-1886)*, éd. Colli et Montinari, trad. P. Klossowski revue par M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997.

-
- , *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres* (1878-1879), éd. Colli et Montinari, trad. R. Rovini revue par M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2 vol., 1998 et 1991.
- , *Kritische Studienausgabe*, G. Colli et M. Montinari (dir.), Berlin, de Gruyter/DTV, 15 vol., 1999.
- , « Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue » (1888), in NIETZSCHE, *Le cas Wagner*, éd. Colli et Montinari, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991, p. 56-92.
- , *Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir* (1886), éd. Colli et Montinari, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1996.
- , *Werke*, dir. K. Schlechta, éd. électronique sur support CD-ROM, avec la *Biographie* par C. P. JANZ (éd. de 1993) : Berlin, Directmedia, 2000 (2^e éd.).
- OTTMANN, Henning (dir.), *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2000.
- RAYNAUD, Philippe, « Friedrich Nietzsche », in P. RAYNAUD et S. RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1996, p. 430-435.