

Université de Strasbourg



ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS
[ED 520]

THÈSE PRESENTÉE PAR **Nicolas QUÉRINI**

soutenue le 9 octobre 2020

pour obtenir le grade de **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : PHILOSOPHIE

DE LA CONNAISSANCE DE SOI **AU DEVENIR SOI** **PLATON – NIETZSCHE**

THÈSE dirigée par :

MERKER Anne
D'IORIO Paolo

Professeure des universités (Strasbourg)
Directeur de recherche au CNRS (Paris)

RAPPORTEURS :

LAURENT Jérôme
MONTEILS-LAENG Laetitia

Professeur des universités (Caen)
Professeure adjointe (Montréal – UDEM)

AUTRE MEMBRE DU JURY :

SALANSKIS Emmanuel

Maître de conférences (Strasbourg)

REMERCIEMENTS

Je remercie tout d'abord Anne Merker d'avoir obtenu pour moi auprès de l'USIAS une bourse de deux ans qui m'a permis de commencer mon doctorat à Strasbourg. Anne Merker m'a ensuite soutenu et encadré avec autant de rigueur que de bienveillance durant toutes les années de travail sur ma thèse. Je n'aurais pu rêver de meilleur suivi. Je la remercie encore également pour toute la confiance qu'elle m'a accordée, notamment en ce qui concerne les charges de cours qui m'ont été confiées à l'Université, où j'ai pris plaisir à enseigner plus que nulle part ailleurs.

J'exprime encore toute ma gratitude à Paolo D'Iorio, qui a eu le courage d'encadrer une thèse qui reste avant tout celle d'un platonicien et a su me conseiller de façon avisée sur la manière d'aborder Nietzsche dans mon travail. C'est en effet sur ses conseils que j'ai recentré mon corpus sur la période bâloise, ce qui s'est révélé très fructueux eu égard à mon hypothèse de lecture.

Je voudrais également remercier les membres de mon jury d'avoir accepté d'y prendre part dans un contexte difficile. Je pense notamment à Laetitia Monteils qui a accepté de voyager, si les conditions sanitaires le permettent, depuis le Québec. Emmanuel Salanskis m'aura également prodigué quelques bons conseils sur Nietzsche et sur le dionysiaque. Sa venue à Strasbourg fut pour moi une aubaine, puisqu'elle nous a permis de constituer un petit réseau nietzschéen ici même. J'adresse enfin mes plus vifs remerciements à Jérôme Laurent qui me suit depuis longtemps et qui m'aura signalé de judicieuses lectures platoniciennes à l'occasion d'un colloque à Montréal. Il faisait encore partie de mon comité de suivi de thèse, aux côtés de Gérard Bensussan, et je les remercie tous les deux pour cela également.

D'un point de vue universitaire, plusieurs personnes ont encore joué un rôle crucial dans mon parcours, de sorte que je ne saurais taire leur nom. Je remercie donc Arnaud Macé, qui m'aura, le premier, donné le goût de la philosophie ancienne, alors que j'étais étudiant à Besançon. Cet intérêt aura été entretenu plus tard par les cours professés par Pierre-Marie Morel à Lyon. Ensuite, je ne saurais suffisamment exprimer ma gratitude envers Mai Lequan, sans le soutien de laquelle je ne serais peut-être pas professeur de philosophie aujourd'hui. Elle sait tout le profond respect que j'ai pour elle. C'est elle encore qui m'aura orienté vers Anne Merker à Strasbourg, pour réaliser mon doctorat.

Je voudrais en profiter pour remercier l'ensemble des collègues de notre département, dans lequel je me suis senti très bien intégré, pour l'amitié qu'ils m'ont témoignée pendant les six dernières années. J'ai une pensée particulière, ici, pour Mickaël Labbé, « collègue et néanmoins ami », selon une formule qu'il affectionne lui-même, qui m'aura apporté tant au niveau personnel que professionnel.

D'un point de vue personnel cette fois, je ne pourrais citer tous les proches qui m'ont aidé pendant ces années de doctorat et qui m'ont accompagné, plus généralement, dans mon parcours philosophique. Ils se reconnaîtront sans peine. Je remercie toutefois particulièrement ma mère, qui m'aura soutenu pendant mes études, mon frère Roman, et Rose évidemment. J'exprime également ma gratitude envers Cynthia Blanc pour avoir relu un bon quart de ma thèse, Élodie Moine pour avoir si bien traqué les coquilles dans mon chapitre historique, et, bien sûr, Éric Malherbe pour avoir relu si précisément l'ensemble du manuscrit avec beaucoup de patience. Je n'oublie pas la famille Conti qui m'a soutenu pendant des années difficiles de concours à Lyon. Enfin, j'ai une pensée particulière pour Catherine Morizot et pour les discussions philosophiques que nous partageons alors que j'étais encore adolescent. Je lui dois d'ailleurs la moitié des volumes des Belles Lettres que contient ma bibliothèque.

INTRODUCTION

Si le geste célèbre de Socrate aura tenu au fait de ramener la philosophie de la connaissance de la nature vers l'éthique¹, Platon sera fidèle à celui-ci dans la mesure où il fait de la connaissance de soi le point de départ nécessaire de l'éthique et même de la philosophie, comme nous aurons l'occasion de le voir. Nous nous attacherons toutefois à montrer que si la connaissance de soi nous fait entrer dans une perspective pleinement philosophique, la véritable compréhension de ce qu'elle implique fait de cet impératif bien autre chose qu'une échelle que l'on pourrait écarter, une fois que l'on aurait grimpé. Elle commande selon nous tout au contraire l'ensemble de la perspective philosophique, puisqu'elle débouchera ultimement sur une connaissance du divin auquel l'homme doit s'apparenter et nous ferons de l'assimilation à celui-ci le cœur même de l'éthique platonicienne. La connaissance de soi sera donc aussi reconnaissance du divin en soi et travail sur soi, eu égard à ce modèle. Sans faire pour autant de ce retour réflexif le problème central des Dialogues de Platon, nous estimons que celui-ci n'est toutefois pas uniquement le point d'entrée dans sa philosophie, mais qu'il est également le τέλος de toute vie humaine qui se prend en charge, conformément à l'adage socratique selon lequel « une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue (ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ) »².

Or, si la connaissance de soi est sans aucun doute au fondement de l'éthique de Platon (et peut-être même de la philosophie tout court), nous pouvons avoir l'impression, à première vue, que cette dimension est totalement absente de l'éthique nietzschéenne. Ainsi, dans la formule célèbre du philosophe allemand qui concentre selon nous son éthique – « Deviens ce que tu es » –, la dimension de l'action apparaît bien davantage, puisqu'il n'est question que de devenir celui que l'on est. Plus encore, on peut penser que l'absence de la connaissance de soi dans un tel processus est thématisée comme telle par le philosophe, puisque Nietzsche, qui se réapproprie ici le mot de Pindare, omet la fin du vers de la *II^e Pythique* dans lequel elle figure, le poète écrivant lui : « Γένοι' οἷός ἐσσι μαθῶν », ce que l'on peut rendre par « Deviens ce que tu es, l'ayant appris »³. Il semble donc que, chez le philosophe allemand, l'impératif de la connaissance de soi doive s'effacer au profit du seul devenir-soi⁴. À partir de cette première considération, nous serions tentés de penser que l'éthique nietzschéenne se construit comme un symétrique inversé par rapport à celle de Platon et que, sur ce point également, Nietzsche renverse le platonisme.

¹ On se référera sur ce point au témoignage d'Aristote notamment : « Par ailleurs, Socrate, qui se consacrait aux questions éthiques, et nullement à la nature dans son ensemble, avait pourtant, sur ces questions, cherché le général, et il fut le premier à fixer sa pensée sur les définitions. » (ARISTOTE, *Métaphysique* A6, 987b, traduction J.-F. Pradeau, Paris : PUF, 2019). Diogène Laërce dit également qu'« il fut le premier à discuter du genre de vie » (LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre II, 20, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris : Le livre de poche, 1999). Il écrit encore un peu plus loin à son propos : « S'étant rendu compte que l'observation de la nature n'est pour nous d'aucune importance, c'est des questions éthiques qu'il recherchait la connaissance » (*Idem*, II, 21). On retrouvera cette idée plus tard chez Cicéron (*Tusculanes*, 5, 10) et chez Sénèque : « Socrate qui a ramené la philosophie tout entière à la morale » (SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 71, 7).

² PLATON, *Apologie de Socrate*, 38a, traduction M. Croiset, Paris : Les Belles Lettres, 1925.

³ PINDARE, *Pythiques*, II, vers 171.

⁴ Nous reviendrons sur cette récupération de la formule de Pindare, ainsi que sur les raisons de l'omission nietzschéenne, dans le dernier chapitre de notre travail.

Afin de marquer un tel renversement du platonisme, tel qu'il serait effectué par Nietzsche, on insistera sur le fait que le philosophe allemand est un auteur particulièrement critique à l'égard de cette entreprise de la connaissance de soi¹. Mais il nous faut déjà préciser qu'il l'est surtout à l'égard de l'idée que l'on pourrait se connaître aisément, parce que le soi serait immédiatement accessible². Cependant, à côté de ce congédiement de la connaissance de soi d'un point de vue gnoséologique, il faut voir comment Nietzsche critique cet impératif aussi et surtout d'un point de vue pratique³. Au moment de l'écriture de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche verra ainsi dans la connaissance de soi une injonction morale, ou en tout cas solidaire de la morale qu'il critiquera alors de manière acerbe⁴. La connaissance de soi serait devenue le principe de notre humanité, au sens grec d'ἀρχή, puisqu'elle en est le commencement comme le fondement, ou ce qui en commande la nécessité, ce que nous indique bien Platon également, à sa manière, mais avec une tout autre évaluation.

Notre hypothèse

Si certains aspects de cette critique nietzschéenne de la connaissance de soi sont déjà en germes durant la période des *Inactuelles* qui va nous occuper prioritairement, il nous faudra voir toutefois comment s'articule les sentences « Connais-toi toi-même » et « Deviens ce que tu es », dans ce moment de la vie de Nietzsche, sans trop projeter d'acquis tardifs de sa philosophie sur ces textes de relative jeunesse. Nous tâcherons ainsi notamment de montrer qu'il n'est alors pas aussi critique à l'égard de la connaissance de soi et que celle-ci est même, dans une certaine mesure, nécessaire. Afin de comprendre comment s'articule ces deux formules qui nous occupent, la confrontation avec Platon va s'avérer particulièrement fructueuse puisque Nietzsche, qui va le prendre comme adversaire, prolonge également un certain nombre d'aspects, liés à ces sentences, qui ne sont pas étrangers aux Dialogues.

¹ Tout un ensemble de textes insistent sur le fait que la connaissance de soi est un idéal contradictoire : « Un appareil de connaissance qui veut se connaître lui-même !! On devrait pourtant avoir dépassé cette absurdité de la *tâche même* qu'on se propose ! (L'estomac qui se digère lui-même ! -) » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes X*, 26 [18]) ; « Je ne me connais pas : l'exigence de connaissance de soi me paraît une divine plaisanterie ou un enfantillage grec (niaiserie) : ils en sont richement pourvus ! » (*Fragments posthumes XI*, 34 [9], – les traductions des *Fragments posthumes* et de la *Correspondance* sont systématiquement empruntées à l'édition Gallimard des Œuvres de Nietzsche).

² On se référera notamment sur ce point au premier paragraphe de la *Généalogie de la morale* dans lequel toute connaissance de soi, comme connaissance qui aurait affaire à quelque chose d'immédiat, traduit une incompréhension tant sur la connaissance que sur le soi ; critique à laquelle il faudrait ajouter l'impossibilité de toute connaissance objective chez Nietzsche : « Nous sommes pour nous des inconnus, nous en personne pour nous en personne : il y a à cela une bonne raison. Nous ne sommes jamais partis à la recherche de nous-mêmes, – comment pourrait-il se faire qu'un beau jour nous nous *trouvions* (fänden) ? C'est à juste titre que l'on a dit : "Là où se trouve votre trésor, se trouve aussi votre cœur" ; *notre* cœur se trouve là où sont les ruches de notre connaissance. Nous sommes toujours en route vers elles, nous qui sommes nés ailés et collecteurs de miel de l'esprit, nous n'avons vraiment qu'une seule et unique chose à cœur – rapporter quelque chose "chez nous" (*heimzubringen*). » (NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, traduction P. Wotling, Paris : Le Livre de Poche, 2000).

³ Nous étudierons ces deux dimensions, respectivement dans les chapitres II, 2 et III, 2.

⁴ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 32.

Notre hypothèse de travail consiste ainsi à révéler un rapport, une dette paradoxale de Nietzsche envers Platon, puisque tout en critiquant la morale occidentale ancrée selon lui dans le « Connais-toi toi-même », Nietzsche développe pour sa part un impératif qui est, selon nous, le prolongement naturel et nécessaire d'un « Connais-toi toi-même » bien compris. C'est donc à partir de l'injonction à devenir soi qu'il opère la critique de la morale issue elle-même du « Connais-toi toi-même ». Il ne s'agira évidemment pas de rabattre l'éthique nietzschéenne du devenir-soi sur la façon dont on peut comprendre ce syntagme chez Platon, ni même de le réduire au sens que donnait Pindare lui-même à l'exigence de devenir soi. L'usage qu'en propose Nietzsche est bien selon nous tout à fait singulier. On ne saurait nier cependant qu'il n'est pas non plus sorti du néant ou inventé de toutes pièces et que Nietzsche tire des enseignements de Pindare, mais peut-être aussi de Platon, lorsqu'il s'approprie cette formule.

Nous pensons donc que Nietzsche récupère la formule de Pindare par-delà Platon pour critiquer Platon et à travers lui toute la philosophie qui a fait du « Connais-toi toi-même » le départ de l'éthique. Mais nous voudrions donc également essayer de rendre justice à Platon puisque sa philosophie, bien comprise, libère la possibilité d'un devenir-soi. La connaissance de soi, si elle est en effet un point de départ, doit ensuite s'accomplir par l'action et l'éducation, en prenant soin de soi et en devenant ainsi ce que l'on est. Ainsi, pour Platon lui-même, la connaissance de soi n'est peut-être pas une finalité, comme semble le penser Nietzsche¹. Elle est au contraire au départ d'un effort sur soi et du soin de soi. La connaissance de celui que l'on a à être nous fait ainsi prendre conscience de la nécessité d'un travail sur soi. Dès lors, il s'agira également pour Platon de devenir ce que l'on est véritablement et non pas de s'arrêter à ce premier stade de la connaissance de soi². Ce que notre lecture de Platon cherchera à faire percevoir, c'est qu'en orientant finalement la connaissance de soi vers l'assimilation au divin, Platon prépare déjà en vérité l'impératif du devenir soi, de l'accomplissement de soi. Et si le soi qu'il faut devenir différera sans aucun doute du "soi" nietzschéen sous un certain nombre d'aspects, nous verrons également tout un ensemble de

¹ Le philosophe allemand estime ainsi que Socrate a sacrifié la vie à son idéal théorique, point sur lequel nous reviendrons longuement.

² La philosophie platonicienne suit, à première vue, un schéma que Nietzsche décrit pour lui-même dans un fragment posthume :

« Découverte de soi.

Évaluation de soi.

Transformation de soi. »

(NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 42 [33]).

points de convergence à ce propos entre les deux auteurs, notamment dans les figures du philosophe qu'ils dessinent¹.

Aussi, nous ne pensons pas que Nietzsche critique de manière unilatérale la connaissance de soi, mais qu'il place au cœur de l'éthique la dimension de l'action. De ce point de vue, l'accent est peut-être mis ailleurs, mais il faut voir que ce décentrage ne signifie pas tant un évanouissement de la connaissance de soi qu'une relégation de celle-ci à la fin du processus, après que l'on a agi. On peut alors dire à ce propos que Nietzsche renverse le platonisme, sans que cela constitue une critique radicale de Platon, puisqu'il ne s'agit pas de négliger sa philosophie mais bien précisément de la renverser, de voir comment la connaissance doit venir réfléchir l'action, plutôt que d'y présider. Nous pouvons lire déjà ce schéma dans un poème du jeune Nietzsche, qui fait de la connaissance de soi une aspiration essentielle :

« La vie est un miroir
Se reconnaître en elle
C'est là ce que j'appelle
Notre premier vouloir. »²

À peine âgé de quatorze ans, et donc bien avant la lecture qu'il fera de Schopenhauer, on perçoit ici que Nietzsche insiste déjà sur la dimension de l'action, nécessaire à la connaissance de soi, puisque c'est dans et par notre vie que nous apprenons à nous connaître³. Si notre vie est un miroir⁴, c'est que notre moi s'y fait connaître par nos actions. Nous prenons conscience de ce que nous sommes réflexivement et seulement après que nous avons agi. Mais saisir notre moi dans cette projection de soi qu'est la vie paraît également au très jeune Nietzsche « notre premier vouloir »⁵, ce qu'un individu doit vouloir en tout premier lieu. Notre travail consistera alors à articuler devenir-soi et connaissance de soi, puisque c'est bien aussi à partir d'une telle connaissance que l'on peut orienter sa

¹ Ce sera particulièrement le cas vis-à-vis du philosophe législateur et médecin de la culture, puisque Nietzsche insiste sur la nécessité de ne pas laisser l'apparition des grands hommes et de ce qu'il y a de bon en l'homme au hasard, mais veut au contraire favoriser cette tendance, ce qui ne peut se faire qu'en mettant la pensée au service de l'éducation. De ce point de vue, la perspective nietzschéenne vis-à-vis de la culture, à savoir du questionnement des potentialités humaines, trouve un prédécesseur particulier en Platon : « *L'horizon humain*. On peut concevoir les philosophes comme des gens qui font l'effort le plus apparent pour *expérimenter* jusqu'où l'homme peut *s'élever*, surtout Platon : *jusqu'où s'étend sa force*. Mais ils le font en tant qu'individus ; peut-être l'instinct des Césars, des fondateurs d'Etat, etc., était-il puissant, eux qui pensaient au fait de savoir jusqu'où l'homme peut être poussé dans *l'évolution* et dans des "circonstances favorables". Mais ils ne saisissaient pas assez ce que sont des "circonstances favorables". Grande question : où la plante "homme" a-t-elle poussé jusqu'ici avec le plus de splendeur ? L'étude historique comparative est nécessaire sur ce point. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes XI*, 34 [74]).

² NIETZSCHE, *Poèmes complets*, traduction par G. Métayer, Paris : Les Belles Lettres, 2019, Poèmes de jeunesse (1854-1870), 4 [3], p. 151. Le poème est daté de la période du 18 août au 1^{er} septembre 1858.

³ « *in ihm sich zu erkennen* ». Thèse que nous retrouverons chez Pindare (que Nietzsche lit très tôt) comme chez Schopenhauer.

⁴ « *Ein Spiegel ist das Leben* ».

⁵ « *erstes möchte'* ».

vie. Nous n'estimons donc pas du tout que Nietzsche condamne toute connaissance de soi, mais bien une certaine connaissance du soi, celle qui se veut objective.

Aussi, si Nietzsche critique la connaissance de soi également par son aspect moral, jamais il ne renoncera en revanche à l'injonction pindarique qui nous invite à devenir soi, ce pour quoi nous voudrions distinguer l'éthique de la morale. Cette distinction sera comme notre deuxième ligne d'investigation, mais il nous apparaîtra que, contrairement à ce que l'on pourrait supposer, l'éthique ne recouvre pas seulement le motif du devenir-soi, par opposition à la connaissance de soi qui serait solidaire de la morale. Au contraire, nous souhaitons montrer ultimement que l'éthique du devenir-soi trouve elle-même son origine dans la sentence delphique nous invitant à nous connaître nous-même. À sa manière, Nietzsche le reconnaît lui-même en ne nous invitant pas à prendre une perspective radicalement différente de la morale, mais qui en constitue plutôt le dépassement :

« Le dépassement de la morale, en un certain sens même l'autodépassement de la morale »¹.

Éthique et morale

Nous estimons donc que les écrits nietzschéens pointent bien ce que l'on peut appeler une éthique davantage qu'une morale², surtout si l'on a en tête toute la critique que le philosophe donne de la morale, qui vise particulièrement celle du christianisme. L'éthique, telle que nous allons la déterminer dans ce travail, constituera d'une certaine façon le dépassement de la morale à partir de, ou du sein même de la morale³.

On le sait, cette distinction n'a pas de fondement étymologique, puisque Cicéron traduit simplement le *ta ethica* grec en *philosophia moralis*⁴. Le texte de son traité *Du destin*, tel qu'il nous a été transmis, s'ouvre ainsi au livre IV :

« parce qu'elle a trait aux mœurs, en grec *éthos* ; nous, pour désigner cette partie de la philosophie, nous disons couramment <philosophie> des mœurs, mais c'est le cas d'enrichir notre langue et de l'appeler "morale". »⁵

¹ Fin du § 32 de *Par-delà bien et mal*. Dans *Aurore*, Nietzsche écrivait déjà : « En nous s'accomplit, si tant est qu'on veuille une formule, *l'autodépassement de la morale*. » (NIETZSCHE, *Aurore*, traduction Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach – systématiquement ensuite –, Préface § 4, Paris : Flammarion, 2012).

² Nietzsche ne distingue pas littéralement l'éthique et la morale (il les tient même généralement pour synonymes – voir par exemple *Humain, trop humain*, § 96), mais nous pensons pouvoir le faire à partir de son œuvre. G. Bensussan note également qu'« il n'est pas impossible (...) qu'il y ait chez Nietzsche la tentative de créer une morale immanente, une morale de l'immanence, une éthique de soi » (Bensussan, *Les deux morales*, Paris : Vrin, 2019, p. 65). Nous tenterons de montrer que c'est bien le cas.

³ Nietzsche parle encore, dans *Par-delà bien et mal*, de « cette aspiration à un incessant accroissement de distance au sein de l'âme elle-même, l'élaboration d'états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus étendus, plus amples, bref justement l'élévation du type "homme", le continuel "dépassement de soi de l'homme", pour prendre une formule morale en un sens supra-moral. » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 257).

⁴ « Morale » vient du latin *mos, mores* et de *moralis*, ce qui traduit le grec *ἔθος*, la coutume, l'usage ou les mœurs (*ἥθη*), dont Aristote soulignait la proximité sémantique avec le grec *ἦθος*, par quoi on peut entendre davantage le caractère, les habitudes d'une personne ou la disposition de son âme (*Éthique à Nicomaque*, livre II, chapitre 1).

⁵ CICERON, *Du destin*, traduction A. Yon, Paris : Gallimard, 1994, Chapitre IV, I, 1.

« Éthique » et « morale » renvoient donc toutes deux aux mœurs, aux coutumes et ainsi aux règles de conduite et à la réflexion sur celles-ci. Le terme d'« éthique » est simplement historiquement remplacé par celui de morale chez Cicéron, l'un des premiers auteurs à estimer que le latin est une langue tout aussi philosophique que le grec et à vouloir promouvoir ainsi sa langue en y traduisant les concepts des philosophes qu'il lit. On peut toutefois comprendre une réelle divergence entre ce que l'on estime désormais être la morale et ce que les anciens nommaient l'éthique¹. On admet généralement que la morale concerne directement l'autre, qu'elle part de l'altérité², quand l'éthique part de soi, ce qui fait que l'on peut parler d'une éthique du soi³ ou du sujet⁴. Ricoeur écrivait ainsi :

« c'est par convention que je réserverai le terme d'"éthique" pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de "morale" pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte. »⁵

La morale, surtout telle que la pense Nietzsche, procède en faisant abstraction de l'individu, de son individualité⁶, et s'adresse à lui de manière catégorique et comme s'il était n'importe quel individu humain. De plus, elle amène ainsi avec elle (en lui faisant toujours préférer autrui) une négation de soi, une abnégation, de sorte qu'elle est même en un sens le contraire de l'éthique, si on entend par là une discipline du « devenir soi »⁷. Nous proposons donc une interprétation selon

¹ On admet généralement ainsi désormais une distinction entre l'éthique, de type téléologique, qui consiste en la visée d'une vie bonne, et une morale déontologique, qui ne procède que par devoirs ou obligations. De ce point de vue, on rangera spontanément les anciens (Platon et Aristote en particulier) du côté de l'éthique et la morale de type kantienne de l'autre. On se reportera de ce point de vue à l'article de L. Jaffo, « Éthique et morale » (dans *Notions de philosophie*, III, sous la direction de D. Kambouchner, Paris : Gallimard, 1995) et particulièrement aux pages 256 et suivantes. On notera enfin une tentative, celle de Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, pour concilier les deux, le désir de mener une vie bonne ne suffisant pas et devant être passé au crible d'une morale de l'obligation.

² Ce qui est donc particulièrement le cas des morales de la pitié ou de la compassion, comme celles de Rousseau et de Schopenhauer, qui partent de ce sentiment causé par la vue d'autrui.

³ À la suite immédiate du § 335 du *Gai savoir*, dans lequel Nietzsche dit éprouver un dégoût pour les valeurs prétendument universelles, celui-ci écrit que nous sommes précisément ceux qui veulent devenir ceux que nous sommes, ceux qui n'adviennent qu'une seule fois, où l'on voit se dégager quelque chose comme une éthique nietzschéenne à l'encontre d'une morale de type kantien.

⁴ Nous verrons toutefois que ce vocabulaire, central chez Foucault, ne convient ni chez Platon ni chez Nietzsche.

⁵ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 202.

⁶ Ce qui est pleinement conforme à l'idée que la pierre de touche est la pitié. Pour être moral, il faut être capable de se décentrer et donc de s'oublier dans une certaine mesure.

⁷ On pourra se reporter sur ce point au § 345 du *Gai savoir* dans lequel Nietzsche écrit que « Le manque de personnalité se fait payer partout » et que la morale chrétienne de l'abnégation, à qui les « historiens » anglais font cortège, n'interrogeant jamais l'origine pulsionnelle de la morale, ni surtout la valeur de la morale, ne peuvent qu'interdire tout devenir soi là où seul ce qui est impersonnel (utile à tous chez un Anglais comme Mill) peut être qualifié de moral. On ne s'étonnera donc pas que Nietzsche puisse affirmer qu'il n'ait jamais véritablement rencontré un homme qui ait posé la morale comme problème (c'est-à-dire questionné sa valeur), encore moins comme son problème : « Comment se fait-il, maintenant, que je n'aie encore rencontré nul homme, pas même dans les livres, qui se soit comporté en personne à l'égard de la morale, qui ait connu la morale comme problème et ce problème comme sa misère, sa torture, sa passion personnelles ? » (NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 345, traduction P. Wotling, Paris : Flammarion, 2000).

laquelle Nietzsche tente donc de penser une éthique du soi par-delà la morale. Nous estimons en effet qu'il critique la morale qu'il voit entée sur la connaissance de soi, tout en proposant une éthique du devenir soi¹. Comme l'écrit Bensussan :

« On pourrait dire qu'il défait définitivement la morale pour entrer dans une éthique de soi, de la vie et de la puissance. Cette première entente requiert toutefois l'exploration d'un autre chemin où l'on voit Nietzsche détruire la morale moraliste, si l'on peut dire, pour mieux, et autrement, statuer sur la morale proprement dite, extramorale, métamorale, sur une autre morale. »²

Nous pensons également que ce que Nietzsche dénonce dans la morale pointée bien davantage vers le christianisme que vers Platon et que ces critiques rateraient quelque peu leur cible si elles visaient ce dernier³. Il est certes bien connu que Nietzsche voit dans le platonisme une préparation au christianisme⁴, ou, dit

¹ Dans une lettre à son éditeur auquel il propose d'ajouter des Avant-propos à *Humain, trop humain*, à *Aurore* et au *Gai savoir*, Nietzsche écrit : « quand ces œuvres sont nées, j'avais de bonnes raisons de m'imposer un tel silence – j'étais encore trop près, encore trop "dedans", et je savais à peine ce qui m'était arrivé. Maintenant que je suis moi-même le mieux capable de dire le plus exactement ce qui fait la spécificité et le caractère incomparable de ces œuvres et dans quelle mesure elles inaugurent une littérature nouvelle pour l'Allemagne (le prélude à une culture et une éducation de soi moralistes, qui a fait jusqu'ici défaut aux Allemands), je serais volontiers disposé à écrire de tels avant-propos, qui jettent après coup un regard *rétrospectif*. Mes écrits traduisent un *développement continu* qui ne vaudra pas seulement pour la seule destinée et ma seule expérience personnelle : – je ne suis que le premier, une génération qui monte comprendra d'elle-même ce que j'ai vécu et aura le palais assez fin pour apprécier mes livres. Les avant-propos pourraient rendre plus clair ce qu'il y a de *nécessaire* dans la marche d'une telle évolution : ce qui aurait accessoirement l'intérêt de faire que celui qui a goûté une fois à *un* de mes livres devra *tous* les accueillir. » (NIETZSCHE, *Correspondance V*, Lettre 730 à Ernst Wilhelm Fritzsche). L'œuvre de Nietzsche peut ainsi être lue comme invitant à une « éducation de soi » et l'on ne saurait donc minimiser l'aspect éthique de ses écrits (bien qu'il se nomme lui-même « moraliste » ici, mais Nietzsche ne thématise pas lui-même la distinction entre « éthique et morale »).

² BENSUSSAN, *Les deux morales*, p. 69. Nietzsche parle également d'une « vertu exempte de moraline » (*Antéchrist*, § 2).

³ Même s'il faut bien reconnaître que Nietzsche visera ainsi presque toutes les morales : « La morale *contre-nature*, c'est-à-dire presque toute morale que l'on a jusqu'à présent enseignée, vénérée et prêchée se tourne tout à l'inverse *contre* les instincts de la vie, elle est une *condamnation* de ces instincts, tantôt secrète, tantôt ouverte et impudente. » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « La morale comme contre-nature », § 4). Toutefois, ce qui est désigné ainsi comme morale, c'est ce qui donne « un canon déterminé ne "doit" et "ne doit pas" » (*Ibid.*), ce que ne propose précisément pas Platon. Cette morale ainsi critiquée est celle qui est hostile à la vie : « La morale telle qu'on l'a comprise jusqu'à présent – telle que Schopenhauer en tout dernier lieu encore l'a formulée : "négarion de la volonté de vie" – est l'*instinct de décadence* lui-même qui se fait impératif. Elle dit : "péris !" – elle est le jugement de condamnés... » (*Ibid.*, § 5). Lorsqu'il écrit le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche met Platon "dans le même sac" en raison de sa lecture (erronée) du *Phédon*, selon laquelle la vie ne serait qu'une maladie (« Le problème de Socrate », § 1). Or, Platon ne donne aucune "règle" morale, comme nous le verrons, et nous tâcherons de montrer que sa philosophie n'est pas hostile à la vie, puisqu'elle cherche au contraire à porter l'individu à son plus haut potentiel et que cela ne se fait pas au détriment de quoi que ce soit (ni du corps, ni d'une faculté sensible de l'âme).

⁴ Ce qui n'est toutefois pas toujours le cas, et on se rappellera par exemple de la cinquième conférence *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, dans laquelle il se réapproprie l'image du cheval noir du *Phèdre* : « Tu emploies un langage, mon bon, dit le Philosophe, que je n'aime pas, et qui rappelle les petites communautés religieuses. Je n'ai rien à faire avec cela. Mais ton cheval platonicien m'a plu. » (NIETZSCHE, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, p. 145-146).

autrement, que le christianisme est un platonisme pour le peuple¹. Platon est accusé d'avoir inventé l'esprit pur et le bien en soi². Dans cette préface à *Par-delà bien et mal*, Platon est toutefois placé dans une position ambiguë, puisqu'il est certes d'une part accusé d'avoir préparé le christianisme, mais il est qualifié d'autre part étonnamment d'être « la plus belle plante de l'Antiquité », de sorte que Nietzsche peut se demander finalement si ce n'est pas Socrate qui l'aurait réellement corrompu³. S'il y a sans doute ici une part d'ironie vis-à-vis de Socrate (lui-même grand ironiste⁴), il faut voir que le qualificatif concernant Platon n'est en rien ironique. Certes, Nietzsche lui préfère généralement Héraclite, mais il accorde une importance capitale à Platon, pour le meilleur comme pour le pire, aurait-on envie d'ajouter, de sorte que la joute qui les oppose met en lice, selon Nietzsche, deux très grand adversaires.

De ce point de vue, si Nietzsche admettra tardivement que Platon fut son plus grand adversaire – « Peut-être ce vieux Platon est-il vraiment mon grand adversaire ? Mais comme je suis fier d'avoir un tel adversaire »⁵ –, il faut voir que ce n'est pas seulement parce qu'il renverse le platonisme en préférant le sensible,

¹ « Mais le combat contre Platon, ou pour le dire de manière plus intelligible et pour le "peuple", le combat contre l'oppression millénaire de l'Église chrétienne – car le christianisme est du platonisme pour le "peuple" – a créé en Europe une somptueuse tension de l'esprit, comme il n'en avait encore jamais existé sur terre : avec un arc aussi tendu, on peut aussi à présent viser les buts les plus lointains. » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Préface). C'est dire en même temps que le combat contre Platon et l'ère morale permettra de jeter un pont vers le surhumain.

² « Ne soyons pas ingrats envers ces doctrines, même s'il nous faut assurément confesser que la pire, la plus durable et la plus dangereuse de toutes les erreurs jusqu'à présent a été l'erreur d'un dogmatique, à savoir l'invention par Platon de l'esprit pur et du bien en soi » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Préface). Mais il faut également reconnaître au platonisme, comme au christianisme, d'avoir éduqué l'esprit, quoique ces doctrines doivent désormais être dépassées : « l'Europe respire, libérée de ce cauchemar » (*Ibid.*).

³ *Ibid.*

⁴ À propos de l'ironie socratique, on se reportera avec profit à l'étude qu'en a fait Dixsaut dans *Platon et la question de la pensée* (« Préambule », p. 15-44).

⁵ Lettre de Nietzsche à Paul Deussen du 16 novembre 1887. Or, précisément, Nietzsche dira dans *Ecce homo* que « La force de l'attaquant se mesure pour ainsi dire aux adversaires dont il a besoin » (NIETZSCHE, *Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, traduction par E. Blondel – systématiquement ensuite –, Paris : Flammarion, 1992, « Pourquoi je suis si sage », § 7). Platon est son grand adversaire également parce qu'il est le plus grand adversaire que Nietzsche ait pu se trouver pour se mesurer lui-même. On peut ainsi parler d'une véritable « joute » entre Platon et Nietzsche. Il y a joute et à la fois fierté parce qu'il y a une communauté d'esprit, voire de sang, comme le confesse Nietzsche à l'époque du *Gai savoir* : « Quand je parle de Platon, de Pascal, de Spinoza et de Goethe, je sais que leur sang coule dans mes veines – je suis fier, lorsque je dis la vérité à leur sujet – la famille est de qualité assez bonne pour n'avoir pas besoin d'affabuler ou de dissimuler ; et c'est ainsi que je me comporte à l'égard de tout ce qui a été, je suis fier de tout ce qu'il y a d'humain et fier précisément dans la véracité absolue. » (NIETZSCHE, *Gai Savoir, Fragments posthumes*, 12 [52]).

l'apparence et en refusant d'admettre les arrières-mondes¹. C'est aussi parce que se livre une véritable joute entre Nietzsche et Platon², que le second constitue pour le premier un adversaire privilégié parce qu'il est lui-même grand³, mais aussi, selon nous, parce qu'il *parle* véritablement à Nietzsche et que le philosophe allemand lui emprunte sans doute plus qu'il ne le reconnaît publiquement⁴. Cela n'est d'ailleurs pas sans rappeler un fragment de 1875 dans lequel Nietzsche confesse que Socrate lui est si proche qu'il a toujours un combat à mener avec lui⁵.

¹ P. Wotling notait déjà en 1995 à ce propos que l'antagonisme de Nietzsche envers Platon dévoie également le respect que le second tient pour le premier : « La position de Nietzsche à l'égard de Platon offre un bel exemple de cet art de la nuance qui rend le sens des analyses si difficile à cerner. La critique de Platon est un motif constant de ses textes, et la formule même de "platonisme inversé" par laquelle il définit son projet philosophique incite à penser cette relation sous la forme d'un antagonisme fortement accusé. Nietzsche contre Platon : cette problématisation épuise-t-elle la vérité du rapport entre les deux penseurs ? Il y a tout lieu de penser que l'essentiel échappe à cet effort de situation des doctrines : car sans revenir en rien sur sa condamnation du platonisme, Nietzsche décerne à Platon un éloge dont il est peu d'exemples dans ses textes : il rend hommage à "la magie de la pensée platonicienne" (*PBM*, §14). Si le charme qu'exerce la pensée de Platon est une dimension fondamentale de sa puissance philosophique, la remarque vaut tout autant pour la pensée nietzschéenne. Il y a donc bien plus qu'un rapport de contradiction entre les deux penseurs : leur relation est une rivalité vivante, dont on ne peut espérer rendre compte qu'en étudiant les moyens spécifiques mis en œuvre par leur expérience de pensée, et c'est pourquoi l'opposition thèse à thèse ne suffit pas à faire surgir le sens authentique de la réflexion nietzschéenne. » (WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris : PUF, 1995, p. 10-11) Le commentateur ajoute un peu plus loin : « Nietzsche précise que la magie de la pensée platonicienne tient à ce qu'elle "fut une pensée aristocratique" (*PBM*, §14) : ceci vaut autant pour Nietzsche que pour Platon, malgré l'orientation antagoniste des deux types de réflexion. Car ce qui caractérise pour Nietzsche l'attitude aristocratique, c'est d'abord le "pathos de la distance", le désir passionné de distance qui pose des limites destinées à écarter ceux qui ne sont pas reconnus pour des "pairs". » (*Idem*, p. 13).

² Comme y insiste Anne Merker (nous y reviendrons).

³ De sorte que l'on serait tenté de voir également Platon derrière un texte dont on suppose souvent (et à juste titre selon nous) qu'il vise Wagner : « nous voulons ainsi croire à notre amitié d'astres, même si nous devons être mutuellement ennemis sur la terre. » (NIETZSCHE, *Gai Savoir*, § 279). Dans un ouvrage récent, Blaise Benoit estime ainsi qu'il « est très vraisemblable que c'est – au moins – à lui (Wagner) qu'il pense lorsqu'il rédige ce magnifique hommage à l'amitié contrariée » (BENOIT, *La philosophie de Nietzsche*, Paris : Vrin, 2019).

⁴ Nietzsche a souvent une appréciation beaucoup plus flatteuse de Platon en privé, dans ses notes, mais aussi dans sa correspondance. Dans une lettre, il avoue ainsi clairement son admiration pour ce dernier, en admettant que son Zarathoustra "platonise" : « je suis sans cesse frappé de stupeur de voir combien mal je connais Platon et combien mon Zarathoustra *platonize* » (Lettre à Franz Overbeck du 22 octobre 1883). Il ne faut pas prendre trop au sérieux le fait que Nietzsche connaisse mal Platon, lui qui le lit depuis Pforta et qui aura donné cours dessus pendant 5 ans à Bâle. En revanche, il est possible qu'il y découvre toujours des choses, encore en 1883, et même que l'imprégnation de Platon chez Nietzsche puisse parfois lui jouer des tours dont il n'aurait pas lui-même conscience, au point que le philosophe grec ait pu avoir une influence sur la constitution de la figure de Zarathoustra, sans même que Nietzsche ne s'en rende compte d'abord.

⁵ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 6 <3>.

Platon et Socrate ne se confondent certes pas chez Nietzsche¹, mais ils sont toutefois pensés ensemble comme promoteurs de l'idéal de la connaissance et ainsi comme point de départ d'une certaine morale.

Ainsi, Platon est bien l'adversaire par excellence que Nietzsche s'est choisi. Cet adversaire est cependant, selon nous, mal choisi s'il est question de le pointer comme l'origine de la morale chrétienne et si Nietzsche veut construire son éthique contre Platon, comme nous l'avons laissé entendre. Platon peut bien être accusé d'avoir inventé l'idée du bien en soi, mais pour le reste, le philosophe allemand se trompe de combat, pour ainsi dire. La pire des morales est évidemment, selon le Nietzsche de la maturité, la morale des esclaves et non pas la première des morales, aristocratique². Cette morale aristocratique dont parle Nietzsche³, si elle évoque plus encore Pindare, est encore bien présente chez Platon, qui est très loin d'être démocrate. Loin d'être par ailleurs le régime qui favoriserait le devenir soi au sens où chaque individu pourrait devenir ce qu'il souhaite, la démocratie s'avérera le régime le plus rétif à la figure du philosophe et à la réalisation de soi. Comme le remarque M. Dixsaut :

« Les seules sortes de morale que Nietzsche soit capable d'approuver, lui qui a en horreur toutes les morales de l'interdit, toutes celles qui disent "Ne fais pas telle chose !", sont celles qui l'incitent à faire ce qu'il est seul à pouvoir bien faire : "Je suis en revanche bien disposé envers les morales qui m'incitent à faire quelque chose, à le refaire et ce du matin au soir, et à en rêver la nuit, et à ne penser à rien d'autre qu'à : le faire *bien*, aussi bien que *moi* seul, justement, je le peux ! Qui vit de la sorte voit tomber continuellement, l'une après l'autre, les choses qui n'appartiennent pas à une telle vie."⁴

De morales de cette sorte, à ma connaissance, il n'en existe pas. Platon est le seul chez qui on puisse trouver une telle incitation. Elle donne à ses vertus une destination

¹ Il suffira de lire pour s'en convaincre le § 190 de *Par-delà bien et mal* : « Il y a dans la morale de Platon quelque chose qui n'appartient pas en propre à Platon, mais qui au contraire ne se trouve dans sa philosophie, pourrait-on dire, que malgré Platon : à savoir le socratisme, pour lequel il était véritablement trop noble ». Nietzsche joue ainsi Platon l'aristocrate contre la tendance socratique qui « respire la plèbe » (*Ibid.*). Ici encore peut-on lire une appréciation positive de Platon que Nietzsche semble toujours préférer à Socrate de par cette proximité aristocratique qui les lie. On se rappellera également d'un texte de *Humain, trop humain*, dans lequel Nietzsche écrivait : « Ce n'est pas une question oiseuse que de se demander si Platon, épargné par l'envoûtement socratique, n'aurait pas trouvé un type d'homme philosophique encore plus élevé, qui pour nous est perdu à jamais. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, § 261, traduction par Patrick Wotling, Paris : Flammarion, 2019).

² NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Premier traité, § 7.

³ « Toute morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même » (NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, § 10). Nietzsche écrivait plus tôt que « *La morale est aujourd'hui en Europe la morale de l'animal de troupeau* : – et donc, selon la manière dont nous comprenons les choses, une simple et unique espèce de morale humaine, à côté de laquelle, avant laquelle, après laquelle bien d'autres morales, et surtout des morales *supérieures*, sont possibles ou doivent l'être. Mais cette morale se défend de toutes ses forces contre cette possibilité, contre ce "doivent" : elle répète obstinément et inexorablement : "je suis la morale même, et rien d'autre n'est la morale !" – et avec l'aide d'une religion qui s'est montrée servile envers les désirs d'animal de troupeau les plus sublimes, et qui les a flattés, on est arrivé à trouver une expression toujours plus visible de cette morale jusque dans les institutions politiques et sociales : le mouvement *démocratique* constitue l'héritage du mouvement chrétien. » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 202). La morale chrétienne fait ainsi tout pour refuser qu'aucune autre morale (dans nos termes, une autre « éthique ») soit seulement possible.

⁴ NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, § 304.

politique, car elle répond à la question : « Quel type d'homme il faut vouloir, il faut élever comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir. »¹ Plus qu'une réminiscence, il s'agit pour Nietzsche de reprendre en l'actualisant le projet fondamental de la *République*, comme il l'avait fait dans *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* et dans sa *Troisième Considération inactuelle*. »²

Si la perspective éthico-politique de Nietzsche n'est peut-être pas si étrangère à ce que Platon lui-même a voulu faire³, la critique nietzschéenne de la morale fonctionne bien en revanche sur ce que Nietzsche nomme le platonisme ou la morale issue du platonisme (paradoxalement d'ailleurs essentiellement démocratique dès lors qu'elle se christianise), c'est-à-dire la réinterprétation chrétienne de Platon qui méconnaît selon nous l'éthique platonicienne et tout ce qui aurait du la rendre irréductible à ce que les chrétiens en ont fait. La morale critiquée par Nietzsche est celle qui affaiblit l'homme et l'empêche d'être soi, alors qu'il thématise bien pour sa part une éthique du devenir soi qui se transmue, dans les textes de la maturité, en un dépassement de soi. Or, s'il n'est pas possible de parler d'un dépassement de soi à l'infini chez Platon (cet horizon qu'est le divin ne pouvant être dépassé et étant à peine atteignable pour l'être humain), nous montrerons qu'il y a bien, dans les Dialogues, une éthique du devenir soi sans laquelle, d'ailleurs, le précepte de la connaissance de soi perdrait quasiment tout son sens. Loin de nous ramener à une existence trop humaine et médiocre, nous montrerons alors que l'éthique platonicienne nous invite à nous réaliser dans ce que l'on a de meilleur et, à défaut de penser ce meilleur en termes de puissance comme le fera Nietzsche⁴, cette réalisation nous amène bien à nous réaliser dans notre individualité la plus stricte comme nous le verrons.

¹ NIETZSCHE, *Antéchrist*, § 3.

² DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 254-255. Elle poursuit ainsi : « La perspective est la même : chez eux, l'éthique est politique et la politique éthique, elles ont pour tâche de dresser, éduquer, humaniser l'animal humain, le but n'étant pas de former un type d'homme moralement amélioré mais d' "élever" l'homme, de le persuader de se dépasser lui-même, et pour cela de construire une cité juste. Ces hommes "divins", ou "surhumains", tels que Platon et Nietzsche se veulent, les veulent et les annoncent, ce sont les philosophes. Si ce sont eux qui sont les "meilleurs" (*aristoi*), le terme "aristocratique" s'applique à une éthique et à une politique voyant en eux la condition de l'existence de vertus véritables et du salut de la Cité ou de l'Etat » (*Ibid*, p. 255).

³ Même s'il ne faut pas pour autant masquer les différences : là où le Zarathoustra de Nietzsche demande de « rester fidèle à la terre » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 3), Platon nous invitera à la fuite, comme nous le verrons. Et Nietzsche écrira à ce propos qu'il « considère toutes les formes métaphysiques de la pensée comme la conséquence d'un insatisfaction chez l'homme d'un instinct qui l'attire vers un avenir plus haut, surhumain – avec cette particularité que les hommes voulurent fuir eux-mêmes dans l'au-delà : au lieu de travailler à la construction de cet avenir. Un contresens des natures supérieures qui souffrent de la laideur de l'image de l'homme » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes X*, 27, [74]). Nous tempérerions volontiers également l'affirmation de Dixsaut selon laquelle Nietzsche lui-même aurait voulu « construire une cité juste ».

⁴ À partir de 1876, mais donc pas encore dans la période qui va nous occuper. La première occurrence du « sentiment de puissance » se trouve dans le fragment 23 [63] de la fin 1876-été 1877 : « L'élément essentiel de l'ambition est d'arriver au *sentiment* de sa propre *puissance*. (...) Le plaisir de la puissance s'explique par l'expérience cent et cent fois refaite du déplaisir tenant à la dépendance, à l'impuissance. Faute de cette expérience, ledit plaisir fait aussi défaut. »

Corpus

Notre thèse s’articule principalement autour des Dialogues de Platon qui constituent notre point d’ancrage. Nous avons voulu articuler l’approche platonicienne de la connaissance de soi à la philosophie nietzschéenne pour lui donner un horizon d’actualité et parce que nous pensons que la position nietzschéenne, si elle est parfois critique envers Platon, en est également un héritage. Nous avons choisi de limiter notre travail aux textes de la période bâloise de Nietzsche¹. Même si la problématique nietzschéenne de la valeur et le questionnement de la culture sont déjà présents dans ces textes, il est indéniable qu’il y a bien là une période, puisque la rédaction de *Humain, trop humain* et le voyage de Nietzsche à Sorrente constitueront très clairement un tournant pour celui-ci et une rupture avec Schopenhauer comme avec Wagner². Nous étudierons donc principalement *La naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles*,

¹ Nous entendons par là, ici et dans la suite, les premières années de la période bâloise (1869-1876), jusqu’à la publication de la quatrième *Considération inactuelle*.

² Ainsi qu’y a insisté Paolo D’Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente, Genèse de la philosophie de l’esprit libre*, Paris : CNRS Editions, 2012. Le commentateur souligne toutefois en même temps le problème que pose la partition traditionnelle en trois périodes et montre que c’est la phase wagnérienne (sur laquelle nous allons, nous, insister) qui est davantage comme une parenthèse que la phase dite “positiviste”. Partant d’un fragment posthume dans lequel Nietzsche faisait de la superstition du génie un obstacle pour l’élaboration de sa philosophie – « *Pour moi, la seule influence durable fut l’accouchement du philosophe – mais j’étais, moi, empêché par la superstition du génie. Fermer les yeux* » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1878, 30 [9]) –, Paolo D’Iorio écrit : « Cette tripartition, qui sert essentiellement à mettre entre parenthèses la philosophie de l’esprit libre, à minimiser l’importance de la phase dite “positiviste” et à instaurer une continuité entre la première et la troisième phase, entre *La naissance de la tragédie* et *Zarathoustra* par exemple, ou entre volonté de puissance nietzschéenne et volonté de vivre de schopenhauerienne, n’est pas tenable. Nietzsche lui-même souligne ici la continuité entre ses premières réflexions philosophiques contenues dans les cahiers de jeunesse et la philosophie de l’esprit libre de *Choses humaines, bien trop humaines*. Ainsi, c’est la période wagnérienne qui n’est en réalité, qu’une phase bien distincte dans l’évolution de la philosophie de Nietzsche. Preuve en est, d’ailleurs, que même en pleine phase wagnérienne, demeurent dans les textes de Nietzsche des hésitations et de fortes ambiguïtés par rapport au projet wagnérien de fondation mythique de la culture allemande, dont Nietzsche lui-même s’était fait l’interprète dans *La naissance de la tragédie*. (...) la philosophie de Nietzsche ne commence pas avec la métaphysique de l’art de *La naissance de la tragédie*, sous l’égide de Schopenhauer et aux côtés de Wagner, mais avec l’éloge de Démocrite, une ébauche d’essai contre la téléologie et une critique impitoyable de la métaphysique de Schopenhauer. » (D’IORIO, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, p. 88-89).

puisque la question qui nous occupe y est centrale¹, ce que souligne la forte récurrence du motif delphique dans ces textes².

Surtout, nous aurons l'occasion de voir qu'il y a un véritable intérêt à convoquer ces textes en particulier vis-à-vis de la question qui nous occupe, comme le rapport de Nietzsche à la connaissance de soi est alors bien plus ambivalent qu'il le sera par la suite, puisqu'il ne s'agit pas simplement de refuser celle-ci comme étant contraire à l'éthique, mais bien de l'adosser à cette dernière. En effet, si trop de connaissance nuit à la vie, comme le souligne Nietzsche notamment dans la *Deuxième Inactuelle*, nous verrons que la connaissance peut aussi être utilisée en faveur de la vie. Par ailleurs, la *Troisième Inactuelle* nous enjoint également à découvrir notre vrai soi, sans quoi notre existence risquerait d'être ratée. Qui plus est, il est pour le moins contestable de lire la *Naissance de la tragédie* dans une optique exclusivement dionysiaque, en pensant que Nietzsche se défie absolument de l'élément apollinien qui prône connaissance de soi et mesure.

Enfin, la *Naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles* forment un socle de textes cohérents, puisque Nietzsche lui-même qualifiera son premier texte publié de très inactuel³, et nous verrons que l'inactualité est l'un des points de

¹ Ce choix peut être encore motivé par le moindre intérêt que ces textes ont eu jusqu'à présent. Comme le reconnaît C. Denat : « Les quatre *Considérations inactuelles* font partie (à l'exception de la deuxième d'entre elles) des ouvrages de Nietzsche les moins étudiés. Celui-ci les considérerait pourtant comme des œuvres qui "méritent la plus grande attention" pour qui souhaite comprendre "[s]on développement" (à K. Knortz, 21 Juin 1888). Car elles constituent à ses yeux, ainsi que l'indiquent les citations placées en épigraphe de ce chapitre, autant de "promesses" quant à ce que *doit* être sa philosophie à l'avenir : elles indiquent les lignes directrices qui orientent son questionnement, les problèmes et les risques qu'il lui faudra affronter, elles esquissent les chemins qui restent encore à parcourir et explorer » (DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, Paris : Belin, 2016, p. 95). Par ailleurs, tout en étant attentif aux évolutions de la pensée nietzschéenne, on peut remarquer que la préoccupation nietzschéenne de la culture (qui fait le cœur de sa pensée selon Wotling ; cf. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*) y est déjà présente, comme le souligne Janz : « "Le philosophe comme médecin de la civilisation" : voilà le titre générique que l'on pourrait donner à une grande part de l'œuvre nietzschéenne. C'est en tout cas indubitablement le fil qui traverse les quatre *Considérations inactuelles* et en particulier les deux premières : *David Friedrich Strauss*, parue le 8 août 1873, et *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, parue seulement six mois plus tard, le 25 février 1874. C'est en effet, au premier chef, la critique de la civilisation qui s'exprime dans ces textes, reprenant et précisant la thématique abordée dans les conférences sur l'enseignement, tandis que la critique de la connaissance, la métaphysique, et jusqu'à l'éthique et l'esthétique, se voient provisoirement réservées aux essais non publiés » (JANZ, *Nietzsche, Biographie*, Tome II, traduit par P. Rusch, Paris : Gallimard, 1984, p. 33). Nous montrerons toutefois que les considérations éthiques ne sont pas absentes de la *Deuxième considération inactuelle*.

² Rappelons notamment au sujet de la *Naissance de la tragédie* qu'il s'agit pour Nietzsche de penser et surtout de vivre la Grèce archaïque comme *problème* (voir l'*Essai d'autocritique*), or le terme « *problema* », comme l'a montré G. Colli (*Après Nietzsche*, Paris : Éditions de l'Éclat, 1987, p. 36), désigne l'énigme pythique, l'obstacle déposée par Apollon dans la parole oraculaire. Comme l'écrit bien à ce propos D. Astor : « C'est une sommation, un défi à déchiffrer une connaissance divine où l'homme joue sa raison et sa vie. Apollon est le dieu qui agit à distance, décochant ses traits de loin. La flèche d'Apollon – l'énigme ou le problème – franchit la distance incommensurable entre les dieux et les hommes, transformant en *logos* potentiellement mortel une connaissance inaccessible autrement, réservée à la sphère divine » (ASTOR, *Nietzsche, La détresse du présent*, Paris : Gallimard, 2014).

³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, « La naissance de la tragédie », § 1.

rapprochements les plus féconds, dans l'optique de notre travail, entre Platon et Nietzsche¹.

En dehors de ces deux auteurs principaux, nous donnerons également à Pindare et à Schopenhauer une place de choix. Au premier, parce qu'il permet d'articuler Platon et Nietzsche, autour de la question de la connaissance de soi. C'est en effet chez Pindare que le philosophe allemand ira chercher l'impératif du devenir soi. Or, du fait notamment de l'attachement particulier du poète à Delphes, nous pensons que le vers célèbre qui intéressera Nietzsche est déjà un travail et une réappropriation de la sentence delphique qui nous invite à nous connaître.

De son côté, Schopenhauer constitue un passage obligé pour une pleine compréhension des textes nietzschéens de l'époque bâloise, qui sont largement empreints de sa philosophie. En revanche, nous souhaiterions préciser d'emblée le statut que Nietzsche donne réellement à Schopenhauer, puisque même à l'époque bâloise, il est en réalité moins schopenhauerien qu'il n'y paraît à première vue. Comme le rappelle P. D'Iorio :

« Nietzsche n'a jamais cru au système métaphysique de Schopenhauer² (...). Dans une lettre à Gersdorff de la fin août 1866, Nietzsche écrit que la lecture de Lange lui a permis de mieux comprendre la fonction de la métaphysique de Schopenhauer. Certes, la chose en soi nous est inconnue, mais les philosophes sont libres de lui attribuer des qualités : "... si la philosophie a la tâche d'élever l'esprit, alors je ne connais aucun philosophe qui élève davantage que Schopenhauer." Ces textes nous permettent d'affirmer que dès sa première lecture, Nietzsche n'a jamais cru à la valeur épistémologique de la métaphysique, mais lui a toujours attribué une fonction édifiante, en tant que poésie conceptuelle. Ce cadre théorique sera à la base de la métaphysique de l'art dans *La Naissance de la tragédie*. »³

Cette précision nous conduira à éviter une lecture naïve de la référence nietzschéenne à Schopenhauer. *La Naissance de la tragédie* est écrite en partie sous l'influence de Wagner, auquel s'est lié Nietzsche notamment en raison de leur schopenhauerisme partagé. Mais cela ne signifie pas pour autant que Nietzsche reprenne à son compte la métaphysique de Schopenhauer, même lorsqu'il y fait référence. Ce premier ouvrage de Nietzsche est également le livre contre lequel il sera lui-même le plus critique et nous le lirons comme étant représentatif de la philosophie du Nietzsche de l'époque bâloise, avec cependant toute la circonspection que cette référence à Schopenhauer impose. Cela dit, nous ne pensons pas non plus qu'il faille estimer que Nietzsche ne reprenne le vocabulaire de Schopenhauer que pour faire plaisir à Wagner. Il y a bien, dans la logique même de ces textes de la période bâloise, un usage philosophique pertinent des concepts de Schopenhauer. Dans tous les cas, il nous appartiendra de comprendre aussi ces

¹ Wotling note ainsi qu'il « est extrêmement frappant de constater que, loin de lui conférer un statut tout à fait incomparable, Nietzsche englobe en quelque sorte son premier ouvrage dans la catégorie générale des *Inactuelles*, comme s'il y avait là de sa part une volonté de faire de l'inactualité la véritable détermination caractéristique de son activité philosophique » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris : PUF, 2016).

² Nietzsche écrit ainsi à propos de Schopenhauer, dans un fragment posthume : « Ma méfiance pour le système dès le début. C'est sa personne qui passa pour moi au premier plan, le *type* du philosophe œuvrant à l'avancement de la culture. La *vénération générale*, elle, en opposition avec moi, s'attacha à ce qu'il y avait d'*éphémère* dans sa doctrine, à ce qui n'avait *pas* marqué sa vie. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 39 [9]).

³ *Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction de D. Astor, Paris : Robert Laffont, 2017, p. 576-577.

textes pour eux-mêmes, indépendamment des transformations ultérieures de Nietzsche, et même lorsque celui-ci pourra nous paraître quasiment "antinietschéen"¹. Ainsi, même lorsqu'il y a derrière une visée polémique, si Nietzsche publie ces textes, c'est bien que d'une certaine manière, il s'en porte garant, au moins au moment de leur publication. Tout en indiquant les principales variations de sens que subiront par la suite les concepts principaux que nous traitons, nous nous efforcerons donc de considérer le Nietzsche professeur à Bâle comme l'auteur véritable de ces textes, et nous tâcherons de le faire sans le noyer dans ce que l'on appelle tout simplement « Nietzsche ».

Méthode

Quelques remarques de méthode pour terminer. Premièrement, du point de vue de la rédaction, nous nous sommes efforcé de faire dialoguer le plus possible nos auteurs dans chacun des chapitres qui suivent. Cependant, notre *II^{ème} Partie*, consacrée à la connaissance de soi, sera davantage platonicienne, puisque ce sont les Dialogues qui placent cet impératif au cœur de la philosophie, tandis que notre *III^{ème} Partie*, consacrée au devenir soi, sera davantage nietzschéenne. Quand il n'est pas un continuel chassé-croisé entre eux, l'ordre de l'analyse des textes de Platon et de Nietzsche au premier plan, de Pindare et de Schopenhauer au deuxième, varie d'un chapitre à l'autre en fonction des thèmes, mais aussi des thèses que nous avons voulu valoriser.

Deuxièmement, on comprendra alors que notre travail soit comme à la croisée de deux méthodes. Au vu de notre corpus, il était nécessaire qu'il soit d'un côté conceptuel et « problématisant », puisqu'il instaure des rapprochements et des comparaisons entre des auteurs très éloignés dans le temps. Le vocabulaire des auteurs n'est pas le même en raison d'abord de la langue et du monde d'origine qui sont les leurs. Nous pensons toutefois que ce rapprochement n'est absolument pas gratuit et qu'il offre des perspectives intéressantes et peut-être nouvelles sur Platon comme sur Nietzsche². Par ailleurs, l'éventuelle imprécision produite par ce type de rapprochement est, selon nous, compensée par le fait que le lien conceptuel et textuel est réel, puisque nos deux auteurs se retrouvent d'une certaine manière à Delphes (par la médiation de Pindare en ce qui concerne Nietzsche).

Ainsi, et là est notre thèse, Nietzsche et Platon puisent tous deux quelque chose d'essentiel pour leur éthique dans ce lieu qui était cher à Pindare. Platon le fait assez directement en interprétant et en se réappropriant la sentence qui nous

¹ Ce qui sera le cas, selon nous, avant tout vis-à-vis de la question du soi dans la *III^e Considération inactuelle*, puisqu'il s'y dessine quelque chose comme une individuation unique.

² Bien sûr, concernant certaines similitudes des deux auteurs, M. Dixsaut a largement ouvert la voie pour ce type de travaux et on pensera en premier lieu à son dernier livre *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher* (Paris : Fayard, 2015). L'apport de Schopenhauer est bien connu également, mais nous montrerons qu'il permet de mettre en relief certaines particularités du jeune Nietzsche. Il ne saurait par ailleurs être question de comprendre l'apparition du « devenir soi », motif central selon nous puisqu'il concentre d'une certaine manière l'éthique nietzschéenne que nous essayons ici de repenser à partir de là, sans faire référence à Pindare. Enfin, l'influence de la Grèce, de manière générale, sur Nietzsche n'est plus à démontrer, notamment dans cette période des *Inactuelles* et de la *Naissance de la tragédie* où il enseigne la philologie à Bâle, et à l'occasion de laquelle il consacre tant de textes aux Grecs.

invite à nous connaître. Nietzsche le fait par la médiation de Pindare, qui offre déjà une première réinterprétation du « Connais-toi toi-même ». Delphes est donc ultimement le point d'ancrage de ce travail et cette source qu'est la sagesse delphique irriguera ainsi selon nous jusqu'à l'éthique nietzschéenne, bien que le philosophe allemand ait, même à l'époque bâloise, un regard ambivalent par rapport à celle-ci et davantage critique en apparence que celui de Platon. Nous montrerons toutefois, d'un côté, que Nietzsche réinterprète au sein de sa philosophie naissante cette sagesse et lui donne une fonction positive, pourvu qu'on la comprenne telle que lui le fait ; de l'autre, que Platon ne fait pas non plus que recevoir passivement la tradition et qu'il se pourrait même que sa philosophie constitue un revirement important par rapport à cette sagesse delphique, déjà largement constituée quand il rédige ses Dialogues.

Il nous faut donc commencer par retourner à l'origine, à Delphes, que Platon situait précisément au « centre de la terre », en témoin de son époque :

« De l'œuvre législative, demanda-t-il, que nous resterait-il donc encore ? – À nous ? lui répondis-je, rien ! mais bien à Apollon, au Dieu de Delphes, pour les plus importantes, les plus belles, les plus fondamentales de nos dispositions législatives. – Et quelles sont-elles ? dit-il. – Celles qui se rapportent à l'édification des temples, aux sacrifices, à tout le culte, en général, des Dieux aussi bien que des Démons ou des Héros, comme d'autre part aux tombeaux des défunts et à toutes les obligations de service que nous avons envers eux pour qu'ils nous soient propices. De prescriptions de cet ordre, et le savoir nous fait effectivement défaut, et, fondant une Cité, nous n'écouterons pas d'autre voix si nous sommes avisés, nous n'aurons pas recours non plus à d'autre instructeur, qu'à celui des ancêtres : sans nul doute en effet ce Dieu est-il en ces matières, instructeur ancestral pour toute l'humanité, lui qui, siégeant au centre de la terre, donne ses instructions au lieu qui est le nombril de celle-ci (οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πατριὸς ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται). »¹

¹ PLATON, *République*, 427b-c, traduction Léon Robin.

I^{re} PARTIE – HISTOIRES DELPHIQUES

§ 1 – Delphes, centre de la terre

À l'origine, la bourgade ne s'appelait probablement pas Delphes, mais Pythô, la "rocheuse Pythô", nom que les poètes lui conservèrent par la suite¹ et d'où tirera son nom la Pythie. Son influence se fait sentir dans toute la Grèce et même au-delà de ses frontières :

« toute la Grèce se plie aux arrêts de cette divination officielle de renom international. »²

Le livre VIII des *Lois* de Platon s'attache, dès son ouverture, à « dresser le tableau des fêtes et <à> établir par une loi, en accord avec l'oracle de Delphes (μετὰ τῶν ἐκ Δελφῶν μαντειῶν), quels sacrifices et à quelles divinités il sera, pour la cité, profitable et salutaire d'offrir. »³ L'État platonicien, décrit dans les *Lois*, participera ainsi aux fêtes panhelléniques, où Delphes est nommée en tête et supplante ainsi Olympie dont on reconnaît généralement la suprématie⁴.

Platon accorde ainsi à Delphes une suprématie tant sur le plan athlétique que religieux, et, comme le note O. Reverdin :

« L'abandon de toute la vie religieuse à la discrétion de Delphes témoigne de l'immense prestige moral et spirituel du dieu »⁵.

Marie Delcourt estime toutefois que Platon exagère quelque peu le rôle de Delphes pour les Grecs⁶, et conclut finalement que le philosophe a construit « un Delphes symbolique, où les anciens déjà ont vu une réalité. L'étonnant est que les modernes aussi aient pris ce mythe pour de l'histoire. »⁷ L'erreur aura consisté selon elle à faire de Platon un historien, lorsqu'il s'exprime à propos de Delphes, et non un écrivain philosophe. Selon Delcourt :

« Platon apparaît ici moins comme témoin que comme auteur. Il a parlé de Delphes avec un respect qui fit illusion. On crut trouver une solidité au rôle tout honorifique qu'il attribue à l'oracle. On reconnut une piété mystique dans les conseils que lui dictait son besoin d'unité et de stabilité politiques. Comme Pindare, il a laissé un Delphes différent de celui qu'il avait trouvé, grandi de tout ce qu'il lui a demandé et, plus encore, de ce qu'il semblait lui demander. »⁸

En lecteur des Odes, on ne peut pas en effet ne pas être sensible à la manière dont l'écriture de Pindare magnifie les faits et les actes et il est évident qu'il est tout sauf un historien. Cependant, tout en conservant un recul critique également vis-à-vis du récit platonicien (d'autant que l'on connaît la tendance platonicienne à se réapproprier les histoires anciennes comme les mythes), nous pensons que les

¹ ROUX G., *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris : Les Belles Lettres, 1976, p. 20.

² SAVIGNAC J.-P., *Oracles de Delphes*, Paris : Éditions de la Différence, 2002, p. 12.

³ PLATON, *Les Lois*, 828a, traduction A. Diès, Les Belles Lettres, 2007.

⁴ « à l'Apollon Pythien, à Zeus d'Olympie, à Némée, à l'Isthme, il faut envoyer des ambassades, pour participer aux sacrifices et aux jeux qui se font en l'honneur de ces dieux. » (PLATON, *Les Lois* XII, 950e, traduction E. des Places, Les Belles Lettres, 2003).

⁵ REVERDIN, *La religion dans la cité platonicienne*, Paris : De Boccard, 1945, p. 92.

⁶ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris : Payot, 1981, p. 274 sq.

⁷ *Ibid*, p. 280.

⁸ *Ibid*.

anciens comme les modernes n'ont pas nécessairement eu tort de croire en l'importance cruciale de Delphes, telle que Platon nous la rapporte, et à son rôle fondateur pour la Grèce. Nous souhaiterions ainsi montrer que Delphes n'était pas seulement un centre parce que tout le monde s'y rendait, mais aussi et surtout parce qu'une morale s'est diffusée à partir de là jusqu'aux confins de ce que l'on prenait alors pour le monde, tant fut célèbre l'oracle de Delphes. C'est encore ce que dira Nietzsche lui-même, dans un livre qu'il n'a jamais publié :

« C'est seulement ainsi que nous comprendrons la position extraordinairement respectable de Delphes : ce sont moins des prophéties que des enseignements moraux avec, en perspective, punitions et récompenses, qu'un appel à la conscience de l'homme. »¹

Cependant, il ne faudrait pas croire pour autant que cette morale s'est inventée de toute pièce à Delphes, puisqu'elle repose davantage sur ce que l'on pourrait appeler une « sagesse des nations », sagesse qui s'est en effet condensée, concentrée et formulée plus nettement que jamais sans doute à Delphes :

« La propagande delphique a trouvé ces moralités toutes faites et n'a eu qu'à les mettre en forme, en pastichant les meilleurs poètes (le dernier vers de l'oracle à Glaucos vient d'Hésiode, qui le devait peut-être à la sagesse des nations) ; mais elle y a mis sa marque propre. »²

Que Delphes se soit réapproprié cette morale et y ait ajouté sa marque propre, cela s'atteste par la forme même que prend cette sagesse lorsqu'elle est traduite de manière oraculaire dans le cadre du temple, consacrant son caractère sacré.

Quoiqu'il en soit, il est certain que ce lieu sacré aura largement contribué à diffuser cette morale jusqu'aux confins du monde Grec et plus loin encore. Comme une anecdote racontée par Hérodote en atteste, Delphes fut sans aucun doute, pour les Grecs mais également jusqu'en Perse et en Lydie, le centre de la terre (selon l'expression de Platon³) ou du monde⁴. Au milieu du VI^e siècle avant notre ère, le roi des Lydiens Crésus voulut ainsi abattre l'empire des Perses alors soumis à son rival Cyrus.

¹ NIETZSCHE, *Les philosophes préplatoniciens*, textes établis d'après les manuscrits, par Paolo D'Iorio, présentés et annotés par Paolo D'Iorio & Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, Paris : L'éclat, 1994, § 3 (bis), p. 99.

² DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 112.

³ PLATON, *République*, 427c. Delcourt écrit également à ce propos qu'« Apollon est l'exégète par excellence parce qu'il traduit la pensée de Zeus ; vérité si admise qu'elle n'est pas ici répétée. Son élection se marque au fait qu'il siège au milieu de la terre : rien d'étonnant si un philosophe géomètre souligne une des deux valeurs de l'*omphalos* et laisse de côté la *racine* pour choisir le *centre*. » (M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris : Payot, 1981 p. 274).

⁴ Sur la célébrité de l'oracle, voir également W. BURKERT : « Aucun oracle n'est mieux connu, mais aussi au centre de plus de controverses, que celui de Pythô, le sanctuaire des Delphiens. À l'origine, dit-on, le dieu ne dispense de réponses qu'une fois l'an, lors des fêtes dédiées à son arrivée printanière. Mais la gloire de l'oracle a tôt fait de rendre les services accessibles durant neuf mois, et on ira même jusqu'à trois pythies qui officient simultanément. » (BURKERT, *La religion grecque à l'époque classique et archaïque*, Paris : Picard, 2010, p. 165-166).

Mais il était impensable de tenter pareille entreprise sans consulter au préalable les dieux sur le succès de celle-ci¹. Il y avait alors de nombreux oracles en Grèce, dont certains étaient célèbres jusqu'en Lydie. Crésus leur accordait ainsi une réelle importance sans faire preuve pour autant d'une piété aveugle, si bien qu'il voulut les éprouver avant de choisir celui auquel il devrait s'adresser pour savoir s'il serait victorieux. Comme le raconte Hérodote, il s'ingénia à trouver une occupation que personne n'aurait pu imaginer et interrogea les oracles sur ce qu'il faisait le jour dit. La pythie rendit l'oracle suivant :

« Je sais le nombre de grains de sable et les dimensions de la mer. Je comprends le sourd-muet, j'entends celui qui ne parle pas. Il est venu à moi l'odeur d'une tortue au cuir épais en train de bouillir dans l'airain avec des chairs d'agneau ; l'airain est étendu sous elle et l'airain la revêt. »²

Sans grande surprise, Crésus fut déçu par toutes les réponses des oracles, sauf par cette dernière rendue par la Pythie de Delphes qu'il reconnut immédiatement comme légitime et véridique³ car, nous dit Hérodote : « imaginant une chose qui fût impossible à deviner et à laquelle on ne pût pas songer, il avait coupé par morceaux une tortue et un agneau et les avait de sa main fait bouillir ensemble dans un chaudron d'airain sur quoi il avait mis un couvercle d'airain. »⁴

Comme l'exprime bien G. Roux :

« Que cette anecdote si flatteuse pour l'amour-propre de Delphes soit ou non une invention des Delphiens, elle n'en exprime pas moins une réalité historique : l'incomparable prestige qui auréolait aux yeux des anciens l'oracle d'Apollon Pythien. Le concours organisé par Crésus est peut-être imaginaire ; les offrandes magnifiques qu'il consacra au dieu ne le furent point, et c'est un fait que jamais aucun donateur n'avait accumulé et n'accumula depuis une telle masse de richesses dans aucun autre sanctuaire grec. »⁵

Les histoires grecques étaient ainsi racontées, et si l'*Histoire* d'Hérodote laisse régulièrement place à des récits pour le moins imaginaires et fantastiques, on

¹ Cette anecdote est tout sauf un cas isolé, elle est au contraire symptomatique de l'influence considérable du sanctuaire sur la politique du monde de l'époque. Sur ce point, voir encore Walter Burkert : « Il paraît clair que les instructions du maître de Delphes ont joué un rôle prédominant dans la fondation des colonies grecques à l'ouest et dans la mer Noire depuis le milieu du VIII^e siècle. Mais ici encore, il s'agit moins de prédire que d'assister les prises de décisions lors d'entreprises risquées et très souvent vouées à l'échec. Par la suite, ce sont d'importantes constitutions qui seront soumises au dieu de Delphes pour approbation. C'est le cas de la *rhétra* spartiate, attribuée à Lycurgue, et c'est aussi le cas de la constitution toute rationnelle des dix nouvelles *phylia* introduites à Athènes en 510 par Clisthène. » (BURKERT, *La religion grecque* p. 166-167).

² HERODOTE, *Enquête*, I 47-48, traduction P.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1964.

³ *Idem*, I 48 : « Lorsque les autres députés qui avaient été envoyés en divers lieux furent présents eux aussi avec les réponses des oracles, Crésus ouvrit les plis où elles étaient consignées et les examina une à une ; aucune ne lui agréait ; mais quand il eut entendu celle qui venait de Delphes, aussitôt, se mettant en prières, il en reconnut l'exactitude ; et il tint l'oracle de Delphes pour le seul oracle véritable, parce qu'il lui avait découvert ce que lui-même avait fait. »

⁴ *Idem*, I 48-49.

⁵ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 1-2 ; et même lorsque Crésus fut vaincu, l'oracle lui-même ne fut pas remis en question : « Crésus fut bien mal récompensé de ses fastueuses largesses puisqu'il fut battu par Cyrus. L'oracle lui avait prédit la chute d'un grand empire : il vit effectivement s'écrouler le sien. La prédiction s'était réalisée. Le terrible échec du roi de Lydie n'ébranla donc pas la confiance des hommes dans la clairvoyance du dieu. » (p. 3)

conçoit d'autant plus aisément qu'un lieu divin tel que celui où fut érigé le temple d'Apollon ait suscité les récits les plus fous. On voit ici apparaître un thème sur lequel nous aurons à revenir tout au long de notre travail : celui de la légende, de la réflexion, du retour sur une histoire que l'on raconte et dont le récit fait précisément la renommée, permettant ainsi que ne tombent pas dans l'oubli ces actes devenus glorieux tant par leur impact réel que par le récit qui les a portés. Chaque histoire est en effet racontée depuis un point de vue, réinterprétée et de cette manière réappropriée. Il ne fait ainsi aucun doute que cette anecdote sur Crésus ait tout au moins reçu son dernier poli à Delphes. Mais ce qu'elle manifeste également, c'est que l'oracle de Delphes était alors considéré au-delà de la Grèce elle-même comme véridique (même dans la Perse dont le tyran Xerxès incarnera pourtant l'ὑβρις, qualité contraire à la mesure apollinienne qui fera le cœur de la morale delphique). Les hommes, puissants ou non, venaient ainsi consulter l'oracle pour y entendre la voix du dieu. Parmi tous les oracles qui peuplaient alors le pays, l'oracle de Delphes jouissait donc d'un prestige incomparable de sorte que sa parole rayonnait à travers l'ensemble du monde grec :

« Il y eut en Grèce beaucoup d'oracles où l'on se rendait, non pas exactement pour savoir l'avenir, comme on le dit trop souvent, mais pour être éclairé sur la meilleure façon d'en tirer parti. On en revenait avec un conseil sur la conduite à tenir dans un cas donné, et ce conseil, on le suivait. Il tenait son autorité de la sainteté du lieu où une puissance divine, dans des circonstances oubliées, s'était manifestée assez clairement pour indiquer que c'était là, et non ailleurs, qu'elle entendait communiquer avec les hommes. Parmi ces sites élus, une terrasse rocheuse de Phocide prit une importance incomparable en Grèce, unique aussi dans l'histoire du monde. Pendant près de mille ans, les hommes montèrent à Delphes et consultèrent l'oracle, soit pour leur propre compte, soit au nom d'une communauté qui les déléguait. Les réponses intéressèrent si vivement les gens du temps qu'ils prirent la peine de les répéter et de les consigner, non du tout pour les conserver pieusement, mais parce qu'ils trouvaient curieuses les circonstances qui les entouraient. Alors qu'il y eut tant de sanctuaires prophétiques, alors que des révélations se produisaient en marge de presque tous les temples, les consultations delphiques sont presque les seules qui soient parvenues jusqu'à nous. Lorsque nous sommes renseignés sur ce qui se passa à Dodone ou ailleurs, c'est grâce au hasard d'une découverte archéologique, ou encore en marge d'un récit concernant Delphes. Delphes est le seul centre divinatoire qui ait une existence littéraire. C'est même une des raisons pour quoi il est si difficile d'en écrire l'histoire. »¹

Si orientée que soit la littérature qui s'approprie une histoire, notre littérature n'est pourtant pas sans raison. N'en déplaise à certains auteurs contemporains, les philosophes que l'on tient désormais pour classiques ne le sont pas devenus de manière purement arbitraire. On peut expliquer la réception des textes de Platon et d'Aristote par l'intérêt que leur ont porté les différentes religions monothéistes, mais on omet ainsi de rappeler qu'il aura fallu les recopier d'abord pendant des siècles au sein des écoles (certes fondées par ceux-ci) pour qu'ils soient conservés. Si l'on a ainsi travaillé à ce que leurs philosophies ne tombent pas dans l'oubli, c'est que l'on considérait déjà que Platon et Aristote avaient quelque chose d'essentiel à dire, et peut-être de plus important que ce que l'on pouvait lire par ailleurs. De la même façon, si l'on a pris suffisamment soin des oracles prononcés à Delphes pour qu'ils se transmettent jusqu'à nous, c'est que tous les Grecs (et en particulier un

¹ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris : Payot, 1981, p. 7.

philosophe comme Platon qui est donc loin de battre en brèche toute forme de religion traditionnelle¹) y voyaient l'influence d'un dieu qu'ils reconnaissaient en tant que tel. Pour ce qui est de l'existence littéraire de Delphes, elle s'atteste évidemment chez Pindare et chez Platon, mais nous aurons l'occasion de vérifier que Nietzsche, en philologue de formation qu'il était, lui fit également une place de choix.

L'histoire de Delphes est cependant difficile à retracer, comme l'admet Marie Delcourt. Nous allons néanmoins en reprendre les étapes les plus importantes. Comme elle le rappelle également, « Les historiens sont d'accord pour admettre que le grand moment de l'oracle de Delphes va du VIII^e au VI^e siècle². » Au chant IX de l'*Iliade*, Homère mentionnait Delphes pour en évoquer la richesse :

« Il n'est rien, pour moi, qui vaille la vie, pas même les richesses que s'est acquise naguère la bonne ville d'Ilion, au jours de la paix, avant qu'ici vinsent les fils des Achéens ; non, pas même celles qu'enferme le seuil de pierre de Phœbos Apollon (Φοίβου Ἀπόλλωνος), le Décocheur de flèches, dans Pythô la Rocheuse (Πυθοῖ ἐνὶ πετρῆεσσι). »³

Nous reviendrons longuement sur cette figure d'Apollon, le dieu de Delphes, notamment parce que Nietzsche rattachera à son caractère toute l'exigence de mesure, de la belle apparence, si importante pour les Grecs. Le sanctuaire delphique à partir duquel Apollon exerçait son influence était évidemment d'autant plus riche que son succès était florissant, puisqu'un temple tient avant tout ses richesses des offrandes qui lui sont faites avant la consultation d'un oracle. Or, la présence de la Pythie à Delphes rendait l'endroit particulièrement attractif.

Mais ce qui fit également la réputation de Delphes et son attraction, en dehors du temple où la Pythie rendait ses oracles, ce sont également les Jeux Pythiques (ou *Pythia*). Les *Pythia* sont en effet les plus solennelles des fêtes apolliniennes. Comme la plupart des grands concours panhelléniques, les concours Pythiques passaient pour avoir été d'abord des cérémonies funéraires, instituées selon Pindare par Apollon lui-même en mémoire de sa victoire sur le serpent Python⁴. G. Roux en retrace ainsi l'évolution :

¹ Luc Brisson, dans un ouvrage récent, déclare ainsi son que son « attitude à l'égard de la religion traditionnelle s'avère donc beaucoup plus critique que celle de Socrate, pourtant condamné pour impiété. » (BRISSE, *Platon, l'écrivain qui inventa la philosophie*, Les éditions du Cerf, 2017, Paris, p. 213). Nous reviendrons sur cette question des dieux platoniciens mais nous voudrions d'emblée souligner que si Platon est en effet révolutionnaire dans la conception qu'il se fait des dieux, il n'en emprunte pas moins de nombreux éléments à la tradition à laquelle il se rattache parfois tout autant, voire davantage, qu'aux récits des physiciens.

² DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 108.

³ HOMÈRE, *Iliade*, T. 2, vers 401-405, traduction P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1961.

⁴ Selon certaines traditions, c'est de cette victoire que Pythô tirerait son nom. Un poème du VII^e siècle, *l'Hymne homérique à Apollon*, conte cette venue du dieu à Pythô : après sa naissance, le dieu cherche un sanctuaire digne de lui et se fixe à Delphes où il tue de ses flèches un dragon, ennemi de la lumière, ou plutôt un dracène, que la Terre a suscité. Pour le poète, c'est quand il dit au serpent : « *Putheu* », « pourris ! », que Pythô reçoit son nom, et le monstre celui de Python. Il nous faut rappeler également ces vers de Pindare qui concentrent dans la figure d'Apollon plusieurs éléments qui vont s'avérer essentiels : « C'est lui qui octroie aux hommes comme aux femmes les remèdes qui guérissent leurs maladies cruelles ; il nous a donné la cithare ; la Muse inspire ceux qui lui plaisent ; il a fait pénétrer dans les cœurs l'amour de la concorde, l'horreur de la guerre civile. Il gouverne le sanctuaire prophétique » (PINDARE, *Pythiques*, V, vers 63-69).

« À l'origine, on les célébrait tous les huit ans, (...) sous la présidence des Delphiens. Les épreuves se bornaient alors à un concours musical, un hymne chanté en l'honneur d'Apollon avec accompagnement de cithare. »¹

Il peut être surprenant, pour nous lecteurs modernes qui sommes habitués à regarder les Jeux Olympiques tous les quatre ans, de lire que les Jeux n'aient pas d'emblée été constitués par des épreuves athlétiques. Mais de même que l'on invoque les Muses avant de se faire poète et de parler des origines dont elles furent seules témoins, le chant est toujours au départ². Cela ne doit pas nous faire imaginer pour autant que ces épreuves aient été moins agonistiques et compétitives³. Même dans un concours de cithare, on peut vouloir surpasser tout le monde. Rapidement toutefois s'ajouteront des épreuves plus physiques. Les Jeux furent en effet plusieurs fois profondément remaniés : des concours gymnique et hippique s'ajoutent au concours musical en 590, puis, en 582, « le programme s'enrichit d'une nouvelle épreuve, aristocratique et spectaculaire, la course de chars »⁴.

Il est remarquable ensuite que les prix étaient des objets sans valeur. Ce pouvait être une couronne de laurier, l'arbre d'Apollon, ou même des pommes⁵. Comme l'écrit Roux :

« Ces prix sans valeur marchande donnaient toute sa dignité au concours : à Delphes comme à Olympie, on ne luttait que pour la gloire. »⁶

On pouvait alors avoir sous les yeux la nature humaine dans sa meilleure forme, puisque ces spectacles nous donnaient ainsi un aperçu de l'excellence humaine dans toute sa grandeur, le meilleur dont on était alors capable dans toutes les disciplines :

« Les concours gymniques et hippiques suscitaient eux-mêmes une floraison d'œuvres d'art : les exploits des vainqueurs fournissaient un thème aux odes triomphales des poètes, parmi lesquels s'illustrèrent Simonide et Pindare et les statuaires dressaient dans le sanctuaire leurs effigies de bronze ou de pierre. (...) Les concours eux-mêmes, l'harmonie solennelle des sacrifices et des processions, le sanctuaire envahi par les athlètes et les spectateurs venus des cités les plus lointaines,

¹ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 171.

² « Il y a, dans nos représentations, un lien consubstantiel entre l'origine et le chant – entre l'originel et le chantant –, qu'il concerne notre propre enfance ou celle de l'humanité. Il nous semble que, chaque fois que nous nous penchons sur l'origine, nous trouvons le chant ou plutôt quelque chose de chantant. L'origine est toujours chantante et le chant toujours à l'origine. » (DELECROIX, *Chanter, reprendre la parole*, Paris : Flammarion, 2012, p. 15). Pindare invoque ainsi également les Charites : « c'est vous que j'invoque, vous à qui les mortels doivent tout ce qui fait leur joie et leurs délices : le talent, la beauté, la gloire ! Les dieux eux-mêmes, en l'absence des Charites augustes, ne peuvent mener ni danses ni festins ; ce sont elles qui président à tout dans le ciel ; elles y prennent place sur leurs trônes auprès d'Apollon Pythien, armé de son arc d'or, et elles y vénèrent la majesté du maître de l'Olympe, leur père. » (PINDARE, *Olympiques*, XIV, vers 7-18). A. Puech note à ce propos que « les Charites ont, comme les Muses, une affinité naturelle avec Apollon. Le scholiaste mentionne à ce propos une statue d'Apollon à Delphes qui tenait, sur sa main droite, les Charites. » (*Ibid*, note 3 p. 158).

³ Les Jeux Olympiques se disent d'ailleurs en grec moderne « Ολυμπιακοί αγώνες ».

⁴ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 171.

⁵ « ces fruits, souvent représentés sur les monnaies de Delphes à l'époque impériale, commémoraient, semble-t-il, les prémices que les nymphes du Parnasse avaient offertes à Apollon aussitôt après sa victoire sur le serpent Python, en mémoire duquel le dieu avait organisé les jeux Pythiques » (ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 173).

⁶ *Ibid*.

la beauté des attelages mis en compétition par les princes et les riches aristocrates, la remontée glorieuse du char vainqueur, par la route en lacets de la plaine vers le sanctuaire où il était souvent consacré au dieu, offraient dans le splendide décor de montagne, un spectacle exaltant pour les yeux et pour l'esprit. »¹

On voit donc ici fleurir tout ce qui fera la richesse de la vie athlétique et culturelle grecque. Les Jeux n'intéressaient pas seulement les lutteurs, les épreuves ayant d'abord été musicales². Cet héritage culturel d'une exigence de travailler tant le corps que l'âme sera de nouveau mis en lumière par la *République* de Platon, lorsqu'il s'agira d'éduquer les futurs gardiens de la cité. Nous aurons à revenir également sur l'aristocratie de ces Jeux et de cette culture qui sera tant appréciée par Pindare, mais encore par Nietzsche. Et il faut noter également que l'on ne concourt pas ici pour l'argent, mais uniquement pour la gloire. C'est ainsi la renommée que l'on peut acquérir grâce à une victoire aux Jeux Pythiques qui attirent avant tout les athlètes et les musiciens à Delphes. Éclipsés aujourd'hui par la fortune des Jeux Olympiques dont on a conservé l'appellation quoiqu'ils ne se déroulent plus à Olympie, les Jeux Pythiques étaient alors presque aussi célèbres :

« Tous les quatre ans, la troisième année de chaque olympiade, les grands concours gymniques et musicaux des Pythia rassemblaient dans l'hippodrome et dans le stade les conducteurs de chars, les athlètes, les musiciens, les poètes lyriques, et une foule de spectateurs venus de toutes les cités dispersées sur le pourtour de la Méditerranée. La couronne de laurier et les pommes décernées en prix aux vainqueurs n'étaient pas moins prisées que la couronne d'olivier que l'on gagnait à Olympie sous les arbres de l'Altis. La célébrité des jeux Pythiques égala celle des jeux olympiques ; mais elle ne la surpassa jamais. »³

Ces Jeux étaient ainsi porteurs de la culture grecque, du moins dans sa forme la plus haute puisqu'ils concentraient en un lieu les meilleurs athlètes, musiciens et poètes. Comme nous le verrons, l'esprit agonale qui y était célébré aura eu une influence majeure sur certains auteurs (notamment Pindare). Cette nature agonale de l'homme, sanctionnée par l'État grec lui-même à l'occasion de ces Jeux, aura donc encore la faveur de Nietzsche en 1880, lorsqu'il écrira le *Voyageur et son ombre* :

« *Sagesse des Grecs*. – Comme la volonté de vaincre et de se distinguer est un trait insurmontable de la nature, plus ancien et plus original que toute espèce de respect et de plaisir de l'égalité, la cité grecque avait sanctionné la joute gymnique et poétique entre égaux, et donc avait délimité une lice où cette passion pouvait se décharger sans mettre en danger l'ordre politique. Avec le déclin final de la joute gymnique et poétique la cité grecque s'enfonça dans des troubles intestins et se décomposa. »⁴

L'esprit agonale des Jeux était ainsi adéquat à une représentation de l'homme et aura joué un rôle essentiel de cohésion intérieure dans la culture grecque, puisque

¹ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 173-174.

² « Entre tous les concours panhelléniques, les *Pythia* se distinguaient par la place remarquable accordée aux épreuves musicales et artistiques. En grande tenue d'apparat, les aèdes s'y affrontaient dans l'épreuve du "nome citharédique", une cantate exécutée avec accompagnement de cithare. Le genre avait ses lois, un plan et un thème imposés, probablement la lutte d'Apollon contre Python. (...) À ces deux concours, les plus anciens, vinrent successivement s'en ajouter d'autres : solo de cithare, concours poétiques et dramatiques, et même concours de peinture » (ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 173).

³ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 4.

⁴ NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome II, traduction E. Blondel, Paris : Flammarion, 2019, *Le voyageur et son ombre*, § 226.

cet instinct de victoire pouvait se satisfaire des joutes qui y prenaient place. La lutte, ainsi mise en scène et réglée, aurait eu un effet cathartique sur l'homme grec. Nietzsche s'expliquait déjà sur la notion d'ἀγών dans un texte justement intitulé *La joute chez Homère*¹ :

« Mais qu'y a-t-il *derrière* le monde homérique et qui soit la matrice de tout ce qui est grec ? (...) Imaginons l'atmosphère lourde et irrespirable du poème d'Hésiode, plus oppressante, plus épaisse encore sans tous les adoucissements et toutes les purifications qui, de Delphes et d'innombrables lieux sacrés, se répandirent sur la Grèce (...). Dans cette atmosphère torride le combat est le salut, la délivrance »².

La joute est donc le moyen humain de maîtriser le chaos, de se décharger de ses pulsions, lorsque cela ne peut pas se faire par une purification divine. Paradoxalement, ces Jeux devenaient, selon Nietzsche, un moyen pour les Grecs de garder une juste mesure :

« C'est une conception qui s'oppose à l'idée d'"exclusivité" du génie au sens moderne, mais qui suppose que, dans l'ordre naturel des choses, les génies sont toujours en *surnombre* et s'excitent mutuellement à l'action tout en se maintenant réciproquement dans les limites de la juste mesure. Tel est le cœur de l'idée grecque de la joute : elle exècre la suprématie d'un seul et redoute ses dangers ; comme *moyen de protection* contre le génie, elle exige... un second génie.

Tout don doit nécessairement s'épanouir dans la lutte, ainsi le veut la pédagogie populaire grecque ; les éducateurs modernes, au contraire, ne craignent rien tant que le déchaînement de ce qu'ils appellent l'ambition. »³

En grand lecteur de Pindare, Nietzsche sait bien que l'action, que la joute en l'occurrence, est nécessaire pour déployer les dons naturels. Nous reviendrons longuement sur cette question lorsque nous analyserons la deuxième *Pythique* dans laquelle Pindare invite ce tyran glorieux qu'est Hiéron à devenir ce qu'il est, ou plutôt ce qu'il a appris à être, à déployer sa véritable nature, manifestant ainsi sa pleine mesure. Dans ce contexte, on peut comprendre que l'homme grec ait alors eu pour trait caractéristique d'être envieux ou ambitieux, sans que ce trait n'apparaisse jamais comme impie. La jalousie est ainsi maîtrisée et elle n'« entraîne pas les Grecs au combat à mort, mais à la joute »⁴ :

« Le Grec est *envieux* (*Der Grieche ist neidisch*) et ressent ce trait non comme un défaut, mais comme l'influence d'une divinité *bienfaisante* : quel abîme entre son jugement moral et le nôtre ! Parce qu'il est envieux (*Weil er neidisch ist*), il sent également à chaque excès (*Überrmass*) d'honneur, de richesse, d'éclat et de bonheur, l'œil envieux d'un dieu (*das neidische Auge eines Gottes*) se poser sur lui et il craint cette envie. Elle lui rappelle alors la vanité de toute destinée humaine, son bonheur l'épouvante, il en offre la meilleure part en sacrifice et s'incline devant l'envie du dieu ! Mais cette conception ne le détourne nullement de ses dieux : sa portée en est au contraire limitée de sorte que l'homme ne puisse jamais avoir l'audace de risquer une joute avec les dieux, lui dont l'âme brûle d'envie à l'égard de tout autre vivant. Les combats qui opposèrent Thamyris aux Muses, Marsyas et Apollon, le destin saisissant

¹ Il s'agit de l'une des *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*.

² NIETZSCHE, *La joute chez Homère*, dans *Œuvres complètes I** Ecrits posthumes 1870-1873*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Micher Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, Paris, p. 193-194.

³ NIETZSCHE, *La joute chez Homère*, p. 197.

⁴ NIETZSCHE, *La joute chez Homère*, p. 195-196.

de Niobé ont révélé le terrible affrontement des deux puissances qui jamais ne peuvent se combattre : l'homme et le dieu. Plus un Grec est grand et noble, plus est lumineux le feu de l'ambition (*die ehrgeizige Flamme*) qui jaillit de lui et qui dévore quiconque suit la même voie. »¹

Cette envie et ce désir de rivalité, loin donc d'être conçues comme impies à la manière de la chrétienté, étaient alors vécus comme l'influence d'une divinité bienfaisante, et ce même lorsqu'il y avait excès, c'est-à-dire que l'on désirait être plus que ce que l'on était. Cette ambition était peut-être même admirée par les dieux, du moins tant que la joute opposait des hommes entre eux. Seule une démesure extrême pouvait en revanche nous porter à vouloir rivaliser avec les dieux eux-mêmes.

Aussi, de la même façon que l'on ne peut expliquer l'aura du temple de Delphes sans rappeler l'importance des *Pythia*, on ne peut non plus parler de la religion grecque sans se référer à ses oracles et notamment à celui de Delphes. Joyau et lieu d'effervescence de la culture grecque, Delphes fut également un centre pour l'homme grec, en ce qu'il fut simultanément un des lieux d'émergence d'un droit national et peut-être même international :

« Delphes ne dut pas seulement à ces manifestations brillantes son rayonnement exceptionnel, tel que n'en connut aucun des trois grands sanctuaires panhelléniques, ni l'Isthme, ni Némée, ni même la glorieuse Olympie. Elle ne le dut même pas au seul fait que, comme tant d'autres sanctuaires, elle possédait un oracle. Certes, presque chaque jour de l'année, à l'exception des "jours néfastes", elle voyait affluer les particuliers et les délégués officiels, venus de tous les points du monde interroger Apollon sur ces humbles questions de la vie quotidienne qui, à Delphes comme ailleurs, faisaient la principale occupation des oracles : était-il "préférable et meilleur" de se marier, de prendre le bateau pour un voyage, de consentir un prêt d'argent ? Que devait faire la cité pour accroître ses récoltes, multiplier ses troupeaux, enrayer une épidémie, conserver la population en bonne santé ? »²

Mais Delphes n'aurait su dépasser par sa renommée les autres oracles si la Pythie s'était contentée de répondre à des questions aussi terre à terre :

« Delphes dut la grandeur de son destin à ce fait remarquable que les Grecs, durant les siècles les plus féconds de leur histoire, l'associèrent étroitement aux progrès de leur civilisation. Apollon le Pythien en fut le garant. "Donner caution, c'est pure folie", proclamait l'une des maximes des Sept Sages, gravées sur des hermès à l'entrée même du temple de Delphes³. Apollon, quant à lui, ne cessa de la démentir. Aux réformateurs, aux législateurs, aux penseurs, il donna caution, pour sa plus grande gloire. Il sanctionnait de son auguste autorité les fondations de cités, les réformes législatives, l'institution des cultes, et son autorité en devenait plus auguste encore, son oracle plus vénéré. À force de le choisir comme garant de leurs conquêtes spirituelles, les Grecs finirent par se persuader qu'il en avait été l'inspirateur. L'oracle joua dans leur existence un rôle considérable non point seulement parce qu'il les aidait à résoudre les difficultés pratiques de leur vie quotidienne, mais parce qu'il

¹ *Ibid.*

² ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 4.

³ J. BOUSQUET, « Inscriptions de Delphes », *BCH* 80, 1956, p. 565-579 ; L. ROBERT, « De Delphes à l'Oxus, inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1968, p. 416-457.

patronnait les notions morales et juridiques sur lesquelles étaient fondés la condition et le comportement de l'homme grec. »¹

Pour autant qu'il soit le dieu de la mesure, on peut lire ici l'idée qu'Apollon cherche également (au moins pour lui) la gloire. À travers la renommée de Delphes, c'est sur le dieu qui y préside que rejaillit en effet celle-ci. Or il est un dieu qui aura une influence majeure sur la morale grecque et ainsi sur le droit qu'il sanctifie, puisqu'à travers ses réponses à des problèmes particuliers, c'est une règle générale, une morale, la morale précisément delphique, qui tend à s'édifier. L'autorité du droit qui voit alors le jour est ainsi sanctifiée par une figure divine qui lui donnera tout son élan pour se propager en Grèce. Pourquoi accorde-t-on ici une importance particulière à cette divinité ? Pour comprendre cela, il faut rappeler qu'Apollon était également conçu comme un dieu médecin et purificateur (ce qui aura son importance pour le droit puisque la purification permettra de ramener la paix dans la cité). Et en effet, si l'on en croit ce passage un peu étonnant du *Cratyle* de Platon dans lequel Socrate joue avec les étymologies, les qualités d'Apollon font qu'il est l'archétype de la fonction divine selon Socrate, puisqu'il est à la fois musicien, médecin, devin et archer. Ces quatre fonctions, dans lesquelles le dieu excelle, le rendent, selon Socrate, particulièrement apte à exercer un effet cathartique :

« SOCRATE – ... De même aussi pour Apollon (περὶ τὸν Ἀπόλλω) ; je le répète, beaucoup redoutent le nom de ce dieu (πολλοὶ πεφοβήνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ), comme s'il avait une signification terrible. Ne t'en es-tu pas aperçu ?

HERMOGENE – Parfaitement, et tu dis vrai.

SOCRATE – En fait, il est, à mon avis, très heureusement approprié à la fonction du dieu (κάλλιστα κείμενον πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ).

HERMOGENE – Comment cela ?

SOCRATE – Je vais essayer de dire ce que j'en pense. Il n'est pas de nom qui, à lui seul, aurait pu mieux s'ajuster aux quatre attributions qui sont celles du dieu (τέτταρσι δυνάμεσι ταῖς τοῦ θεοῦ) ; il touche à toutes, et les fait voir, pour ainsi dire : musique, divination, médecine et science de l'arc (μουσικήν τε καὶ μαντικήν καὶ ἰατρικήν καὶ τοξικήν).

HERMOGENE – Explique-toi : voilà un nom bien étrange, à t'en croire !

SOCRATE – Dis plutôt : plein d'harmonie, comme il sied à un dieu musicien. Tout d'abord, la purification et les procédés purificateurs, soit de la médecine soit de la divination, les fumigations de soufre au moyen des drogues médicinales et divinatoires, les bains employés dans les opérations de ce genre, les aspersion d'eau lustrale, – toutes ces pratiques semblent avoir un seul et même pouvoir, celui de purifier l'homme dans son corps et dans son âme (καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν) ; n'est-il pas vrai ?

HERMOGENE – Parfaitement.

SOCRATE – Ainsi ce dieu sera celui qui purifie, et celui qui lave et délivre des maux de ce genre ?

HERMOGENE – Parfaitement.

¹ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 5.

SOCRATE – D'après les délivrances et les purifications qu'il opère, considéré comme guérisseur des maux de ce genre, il serait donc justement nommé *Apolouôn* (Ἀπολούων¹). D'après son art divinatoire, sa vérité et sa *sincérité* (ἀπλοῦν) – c'est la même chose – le nom qu'on lui donne effectivement en Thessalie serait tout à fait justifié : c'est *Aploun* en effet que les Thessaliens appellent ce dieu. De plus, comme il est toujours maître de ses coups par sa science de l'arc, il est *celui qui atteint toujours* (ἀεὶ βάλλων). Enfin, en ce qui concerne l'art musical, voici ce qu'on doit supposer. Comme dans les mots *akolouthos* et *akoïtis*, l'*a* signifie souvent *ensemble* (ὁμοῦ). De même ici, il faut entendre cette *rotation simultanée* (ὁμοῦ πόλησιν) qui se fait dans le ciel, ce qu'on appelle *révolutions* (πόλους), comme dans l'harmonie du chant, ce qui se nomme *consonance* ; car tous ces mouvements, affirment les beaux esprits versés dans la musique et l'astronomie, se règlent tous en même temps sur une harmonie. Ce dieu préside à l'harmonie, en les déterminant tous simultanément et chez les dieux et chez les humains (κατὰ θεοὺς καὶ κατ' ἀνθρώπους). »²

Le nom d'Apollon est très heureusement approprié à la fonction divine, si bien que cette divinité traditionnelle prend une importance particulière dans les Dialogues. Apollon est selon Socrate le dieu de l'harmonie, qu'il fait régner tant chez les hommes que chez les dieux, en termes platoniciens : tant au niveau cosmologique (il règle par son harmonie les révolutions astrales) qu'au niveau politique. Ainsi, comme un quasi médecin de la culture³, c'est Apollon que l'on vient interroger pour guérir les maux de la cité, pour comprendre un fléau qui frappe ses citoyens, etc. Dans les cas de ce type, il existe un remède sûr pour les Grecs : envoyer une délégation à Delphes pour comprendre l'origine du fléau et les moyens de purifier la cité⁴. Le problème de la purification⁵ dépasse donc largement le cadre strictement religieux du temple⁶ ou le cadre de l'éthique⁷, c'est un problème juridique, social et politique, ce dont se souviendra Platon lorsqu'il écrira dans la *République* :

« C'est à Apollon, le dieu de Delphes, de dicter les plus importantes, les plus belles, les premières des lois (τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τὰ τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων). »⁸

¹ Littéralement « qui lave ».

² PLATON, *Cratyle*, 404d-405d, traduction Méridier.

³ W. Kaufmann remarque que c'est paradoxalement la figure socratique telle que présentée par Platon qui inspire à Nietzsche la conception du philosophe comme médecin de son temps et de sa communauté (KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antechrist*, Princeton : Princeton University Press, 1950, réédition 1974, p. 398).

⁴ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 6.

⁵ Voir également à ce propos ce que dit Burkert : « L'oracle de Delphes a pour sûr joué un rôle déterminant (...). Des prêtres spécialisés dans les purifications, les *kathartai*, font leur apparition à ce moment précis, promettant la fin des maux en cas d'épidémies ou de discorde civique » (BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, p. 114) ; puis : « Apollon est le dieu de telles purifications et guérisons. » (p. 117).

⁶ « Nul ne peut remplir, s'il n'est rituellement pur, ses devoirs envers les dieux et envers la cité : l'homme impur est exclu des sanctuaires, de l'agora, et des lieux d'assemblées, car son impureté, en particulier la plus grave, celle qui découle du sang versé volontairement ou involontairement, menace de contaminer ceux qui vivent en société avec lui. » (ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 5)

⁷ Comme ce sera en partie le cas dans le *Phédon* de Platon, bien que la perspective soit d'abord gnoséologique.

⁸ PLATON, *République*, 427b, traduction G. Leroux.

Le philosophe législateur platonicien inscrit donc également son action sous l'autorité d'Apollon dont il reconnaît le caractère divin. Il est l'instaurateur de la loi première, celle qu'il conviendra au philosophe d'imiter dans la cité qu'il lui revient de gouverner.

Du point de vue du droit grec, la figure d'Apollon aura encore accompagné une évolution décisive. Pour la mesurer, il nous faut d'abord rappeler la forme primitive de ce droit :

« L'impureté rituelle qui résulte du sang versé était la conséquence du meurtre dans le domaine de la religion. Mais très tôt les Grecs s'interrogèrent aussi sur ses conséquences juridiques et morales. Au temps où le *génos*, le clan familial, était la cellule essentielle de la société, seul était tenu pour criminel le meurtre perpétré sur une personne du même sang. La morale et le droit étaient avant tout familiaux. Le meurtre d'un étranger n'entraînait qu'un dommage, dont sa famille était en droit de réclamer réparation, soit en recevant une indemnité en argent, soit, si le "prix du sang" lui était refusé, en infligeant un meurtre de représailles à la famille du coupable. »¹

Avant de s'inscrire dans l'horizon de la cité, le droit réglait ainsi les rapports des familles entre elles². Et c'est une sorte de morale de clans qui prévalait de ce point de vue, dont on aura un écho dans la définition du bien nommé Polémarque au livre I de la *République*. C'est en effet une morale de la guerre entre familles qui se dessine à partir de là, ce qui est manifeste lorsque l'on considère que l'ami par excellence, le véritable φίλος, c'est d'abord le membre familial. Ainsi, lorsque Polémarque intervient pour se faire l'héritier de la position de Céphale, il la précise en expliquant que la justice consiste selon lui à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis³. Il s'agit donc de rendre à chacun son dû, ce dû n'étant plus ce qu'il nous donne mais ce qu'on lui doit de par son caractère d'ami ou d'ennemi, et quiconque déroge à la règle, en donnant par exemple du bien à un ennemi, semble aussitôt être considéré comme un traître et banni du clan des amis. De cette définition qui concerne la justice pour Polémarque suit bien une morale de clans et on peut penser qu'elle suppose une guerre incessante entre les différents groupes ou familles, les ennemis se rendant toujours le mal pour le mal. Alors donc que « seul était tenu pour criminel le meurtre perpétré sur une personne du même sang », la famille était le tout et le fait de se retourner contre son propre *génos* pouvait être considéré comme le pire des crimes et même comme une impiété. Au livre V de la *République*, le Socrate de Platon se proposera alors de dissoudre la famille, puisque celle-ci risque toujours de se constituer comme un État dans l'État.

La suite du texte de Roux marque bien le moment charnière :

« La constitution des cités suscita dans ce domaine un progrès décisif. Aux liens de la solidarité familiale se substituèrent les liens de la solidarité civique : la perte d'un citoyen appauvissait la cité entière, et les nouveaux États ne pouvaient tolérer, sous peine de désordres graves, que chaque famille demeurât libre d'appliquer la loi ancestrale du talion. Ce droit primitif fut aboli. Désormais, tout meurtrier dut rendre compte de son acte devant un tribunal impartial, émanation de la cité, chargé d'apprécier le degré de culpabilité en examinant les intentions. Ainsi entrainé dans le

¹ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 7

² On se référera sur ce point à GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris : Librairie des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1904. Nous y revenons un peu plus loin.

³ PLATON, *République*, 331d-332b.

droit une notion nouvelle, d'une portée immense, celle de la responsabilité individuelle. Les lois de Dracon, promulguées à la fin du VII^e siècle, marquèrent à Athènes l'aboutissement de cette évolution. »¹

On peut douter que cette évolution se termine absolument ici, il n'en reste pas moins qu'elle constitue un moment décisif dans l'histoire de la responsabilité individuelle et donc, parallèlement, dans l'apparition de la notion d'individu dans notre culture. Nietzsche liera ainsi la figure d'Apollon au principe d'individuation tout au long de la *Naissance de la tragédie*. Selon Roux :

« Apollon Pythien se civilisa en même temps que les hommes : le dieu purificateur avait lui-même présidé à l'institution du plus auguste des tribunaux du sang, l'Aréopage, comme le montrait l'histoire d'Oreste, admirablement mise en scène par Eschyle dans les *Euménides*. Pour venger Iphigénie sacrifiée à Aulis, Clytemnestre a tué Agamemnon. L'antique droit familial oblige Oreste à venger son père en exécutant sa mère. Il le fait, non sans hésitations ni remords, sur l'ordre d'Apollon, garant du droit. Mais le dieu est sensible à la barbarie de la coutume ancestrale qui du meurtre fait naître le meurtre, à l'infini. Oreste devra-t-il à son tour subir les conséquences d'un acte imposé par une loi aveugle ? Il se réfugie à Delphes et réclame la protection d'Apollon : sur la tête du parricide, le dieu secoue le laurier pythique et fait ruisseler le sang du porcelet, selon la coutume antique (...). Mais cette purification religieuse ne suffit plus désormais. Sur l'ordre d'Apollon, Oreste comparait à Athènes devant un tribunal humain, le tribunal de l'Aréopage, institué à cette occasion. L'accusé plaide son cas ; un débat contradictoire permet de mesurer sa véritable responsabilité. Le tribunal, éclairé, rend en conscience un acquittement, fondé sur la raison, qui met un terme à la longue suite de drames. Grâce à l'initiative du dieu de Delphes, les vieilles puissances du meurtre, les Érinyes qui dépeuplaient les cités, deviennent, exorcisées, les Euménides, les "Bienveillantes", qui président à leur harmonie. Dieu purificateur, Apollon Pythien devint, par excellence, le dieu des législateurs. »²

Apollon, en tant que dieu de la limite ou de la mesure³, brise ainsi l'ἄπειρον, il instaure de la rationalité dans la cité autant que dans le cosmos. La figure mythique d'Apollon accompagne ainsi très nettement la révolution du droit grec, de sorte qu'il en est clairement le nom ou la représentation. À la loi de la vengeance familiale qui ne connaissait jamais véritablement de fin, se substitue une justice rationnelle, rendue par le logos d'un tribunal qui juge objectivement les faits et rend un verdict divin, puisque son autorité lui est conférée par Apollon. Le dieu de Delphes remplace ainsi les vieilles Érinyes dont le désir inextinguible de vengeance

¹ Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 7-8.

² Roux, *Ibid.*

³ Nous y reviendrons dans le § 3.

ne pouvait laisser aucune paix aux hommes¹. Parallèlement, les lois de Dracon instaurent une limite objective dans le droit en faisant intervenir un tribunal impartial qui arrête une décision et met fin à une querelle². De la même façon que les dieux platoniciens harmonisent le cosmos et sont le signe de sa rationalité et de sa beauté, le dieu de Delphes rationalise le monde humain, le pacifie et lui confère ainsi une certaine harmonie. À un autre niveau qui nous intéressera également particulièrement par la suite, Apollon est aussi le dieu qui donne des limites à l'individu lui-même en l'identifiant comme tel : « Ainsi entrainé dans le droit une notion nouvelle, d'une portée immense, celle de la responsabilité individuelle »³. En identifiant un individu comme responsable, la loi nouvelle le distinguait de son γένοϛ d'appartenance pour le considérer comme une personne juridique à part entière. De ce point de vue, on peut déjà voir pourquoi Nietzsche verra dans Apollon une figure de l'individualisation.

Cette influence de Delphes sur le droit, marquée depuis le VII^e siècle avec les lois de Dracon et que l'on retrouve dans la *République* de Platon, se vérifie encore entretemps lorsqu'à la fin du VI^e siècle Clisthène réforme profondément la constitution athénienne :

¹ C'est cela qui explique également, selon Dodds, le succès retentissant de Delphes et la confiance que tous les Grecs lui accordaient : « Quoiqu'il en soit, il est très frappant de constater combien est rare le scepticisme ouvert au sujet de Delphes avant la période romaine. (...) Si Delphes n'avait pas existé, la société grecque n'aurait guère pu endurer les tensions à laquelle elle fut soumise durant l'époque archaïque. Le sentiment écrasant de l'ignorance et de l'insécurité humaines, la terreur du *phthonos* divin, la terreur des *miasmata* – la charge cumulée de tout cela enfin, aurait été insupportable sans l'assurance que pouvait donner un conseiller divin et omniscient de cette espèce – l'assurance que sous le chaos apparent il y avait une science et une intention. (...) Les Grecs croyaient à leur Oracle, non pas parce qu'ils étaient des imbéciles superstitieux, mais parce qu'ils ne pouvaient se passer d'y croire. Et quand Delphes connut un déclin, comme cela se vit à l'époque hellénistique, la raison principale, à mon avis, n'en fut pas un accroissement du scepticisme (comme le croyait Cicéron), mais plutôt que d'autres formules pour apaiser l'inquiétude religieuse étaient apparues. » (Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction M. Gibson, Paris : Flammarion, 1977, p. 82-83).

² En réalité, c'est encore davantage à Solon, l'un des Sages attachés à Delphes, et non seulement aux lois de Dracon, qu'il faut attribuer l'aboutissement de cette évolution. Si l'on en croit l'ouvrage de Glotz, c'est toutefois à Athènes que ce changement sera véritablement accompli (malgré quelques rémanences) : « C'est dans Athènes, de Dracon à Solon, qu'on peut suivre le changement de la vindicte familiale en vindicte publique. Le code de Dracon subordonne encore tout à la nécessité capitale de réfréner la vendetta. Si la famille lésée consent à transiger avec l'offenseur, tout est pour le mieux. Ce qui est inadmissible, c'est qu'elle se fasse justice. Les lois, avec une rigueur implacable, lui offrent toutes les satisfactions où peut prétendre un juste ressentiment, mais exigent qu'elle s'adresse à des juges. Ce résultat, Dracon ne croit pas l'acheter trop cher en reconnaissant le principe de la souveraineté et de la solidarité familiales. Mais, là même, il fait d'importantes réserves. Le γένοϛ de jadis est fractionné en petits groupes de parents que la loi isole. La transaction ne peut l'emporter sur les poursuites que si elle est acceptée par l'unanimité des parents : un seul peut forcer les autres à la décision la plus avantageuse pour la puissance de l'État. Dans la famille démembrée Dracon fait apparaître l'individu. Solon le dégage de la famille. (...) Solon a démolit l'organisation des γένη, par cela seul qu'il a étendu à tous les citoyens les droits que se réservaient jusqu'alors les parents. » (GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris : Librairie des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1904, p. 603).

³ Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 8.

« il fait tirer au sort par la Pythie les noms des dix tribus entre lesquelles sera désormais réparti le corps des citoyens : la nouvelle constitution est donc cautionnée par Apollon lui-même. »¹

Platon aura également de nouveau recours à Delphes dans les *Lois*, lorsqu'il s'agira de désigner les exégètes, les interprètes du droit sacré :

« Pour les sacerdoces, on laissera le dieu lui-même indiquer ses préférences en les tirant au sort, ce qui reviendra à s'en remettre à la fortune divine ; on vérifiera pour chacun des élus si tout d'abord il est physiquement intègre et de naissance légitime, ensuite si, autant que possible, il est né de maison sans souillure et s'il a vécu pur de meurtre et des crimes semblables qui offensent la divinité, lui et de même ses père et mère. On ira chercher à Delphes des lois pour tout le culte (Ἐκ Δελπῶν δὲ χρὴ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους) ; on constituera des interprètes pour les expliquer, et on les observera. »²

On peut donc conclure sur ce point avec G. Roux :

« L'Apollon de Delphes fut le garant des lois civiques, et c'est pourquoi l'âge d'or du sanctuaire coïncide avec les siècles de la colonisation qui virent naître tant de cités nouvelles. Ce phénomène historique contribua plus que tout autre à porter la renommée du dieu Pythien jusqu'aux confins du monde habité. »³

C'est donc la gloire d'Apollon que manifeste cet héritage légal et moral qui se diffuse à partir de Delphes dans toute la Grèce. Mais à côté d'Apollon, et de manière plus discrète, il ne faut toutefois pas oublier une autre figure divine influente et qui nous intéressera également par la suite, celle de Dionysos. Sa présence à Delphes est d'autant plus étonnante qu'il est, si l'on en croit Nietzsche notamment, le dieu de la démesure, de l'absence de limite, des délires bachiques, voire des orgies⁴. Selon Plutarque, loin d'y être un citoyen de seconde zone, Dionysos avait une influence aussi grande à Delphes qu'Apollon lui-même :

« Maintenant, si l'on demande quel rapport de telles considérations peuvent avoir avec Apollon, nous répondrons qu'elles concernent non seulement ce dieu, mais aussi Dionysos, qui n'a pas à Delphes une part moindre qu'Apollon. »⁵

Plutarque continue en marquant la distinction entre les deux divinités, par un vocabulaire très proche de celui que l'on retrouva chez Nietzsche¹, lorsqu'il concevra la dualité Apollon/Dionysos dans la *Naissance de la tragédie* :

¹ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 9.

² PLATON, *Les lois* VI, 759b-d, traduction Édouard Des Places ; voir également livre IX, 856d-e.

³ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 9.

⁴ C'est grâce à l'élément apollinien que les Grecs ont su maîtriser et sublimer cette démesure : « à l'origine seul Apollon est dieu de l'art hellénique et c'est sa puissance qui apprit la mesure à Dionysos qui déferlait à partir de l'Asie, jusqu'à ce que puisse apparaître la plus belle union fraternelle. C'est ici que l'on comprend le plus aisément l'incroyable idéalisme de l'être grec : un culte de la nature qui signifie le déchaînement le plus grossier des instincts primitifs, une vie bestiale panhétaïrique qui a pour un certain temps fait sauter toutes les contraires sociales et se transforma chez eux en une fête de la libération du monde, en un jour de transfiguration. Tous les instincts sublimes de leur être se révélèrent dans cette idéalisation de l'orgie. » (*La vision dionysiaque du monde*, p. 51, dans *Œuvres complètes I** Ecrits posthumes 1870-1873*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Micher Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, Paris).

⁵ PLUTARQUE, *Œuvres morales, tome VI, Dialogues pythiques*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris : Les Belles Lettres, 1974, p. 22.

« On chante en l'honneur de Dionysos des dithyrambes, poésies pleines de sentiments violents et de mouvements exprimant le trouble et l'égaré, car, comme le dit Eschyle :

“Les cris du dithyrambe

Doivent accompagner Dionysos dans ses fêtes.”

Mais en l'honneur d'Apollon on chante le péan, poème ordonné et paisible². Les peintres et les sculpteurs représentent toujours Apollon dans la fraîcheur d'une éternelle jeunesse, tandis qu'ils prêtent à Dionysos un grand nombre de figures et d'aspects différents. Bref, on attribue au premier de ces dieux la constance, la sérénité et une gravité sans défaillance ; à l'autre, au contraire, une humeur inégale qui est un mélange de plaisanterie, d'insolence et de folie »³.

Apollon, symbole de la divinité au sens que lui attribue Plutarque, manifeste la permanence par son éternelle jeunesse, il est celui qui est et jamais ne devient. Au contraire, Dionysos n'est jamais égal à lui-même, il est une personnalité fugace, voire multiple, il ne se confond jamais avec une identité unique et bien définie. Nietzsche écrira que « le seul Dionysos véritablement réel se manifeste sous une multiplicité de figures »⁴. En réalité, c'est aussi, du moins au départ, le cas d'Apollon lui-même et il faut distinguer la tendance artistique dont nous parle la *Naissance de la tragédie*, tendance nécessairement unitaire, des différentes facettes que le dieu a pu présenter aux Grecs dans les tous premiers temps. En effet, alors qu'Apollon représente chez Nietzsche la tendance apollinienne de la mesure, le principe de l'unification de l'individu et donc de l'unité, il était d'abord lui aussi une personnalité complexe et plurielle. Cette complexité aura cependant été progressivement atténuée, voire masquée au fil du temps, de sorte qu'Apollon représentera en effet avant tout le dieu de la mesure. Avant cela, Apollon sera conçu différemment à Delphes par exemple, lieu qui l'assimila au dieu des croyances et des liturgies auxquelles il était primitivement étranger, et à Athènes ou à Sparte : « d'abord annexé à d'autres dieux, Apollon les évince peu à peu et leur nom devient une simple addition du sien. Les autres Apollons sont eux-mêmes éclipsés par le Pythien »⁵. C'est donc Delphes qui donne à Apollon une figure universelle et unitaire. Une fois encore, Delphes représente le lieu de l'individualisation, et ce, même pour le dieu qui représentera ensuite cette tendance.

Plutarque nous apprend également que Delphes n'appartenait pas moins à Dionysos qu'à Apollon, en particulier durant les mois d'hiver, lors desquels les fêtes lui étaient consacrées. Citons une nouvelle fois l'ouvrage de Roux qui abonde dans ce sens :

¹ Nietzsche qui connaissait bien ce texte de Plutarque, cité par exemple dans son cours sur Platon (*Introduction à l'étude de Platon*, p. 106, in NIETZSCHE, *Écrits philologiques*, Tome VIII : *Platon*, traductions, présentations et notes par Anne Merker, Paris : Les Belles Lettres, 2019).

² Motif que l'on retrouvera chez Nietzsche : « Apollon veut précisément apporter aux individus la quiétude (*Ruhe*) » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 9, traduction Céline Denat – systématiquement ensuite sauf mention contraire –, Paris : Flammarion, 2015).

³ PLUTARQUE, *Ibid*, p. 22-23.

⁴ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 10.

⁵ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 214-215.

« Alors le dithyrambe dionysiaque remplaçait dans les fêtes le péan apollinien. Une tradition prétendait que le dieu avait précédé Apollon sur le trépied pythique. Son tombeau, dans l'adyton, tout à côté de l'ancre oraculaire, accréditait la croyance que le Γυναικομανής, le dieu "qui fait délirer les femmes", contribuait à inspirer à la Pythie son "enthousiasme" fatidique, comme il l'inspirait à ses prophétesses de Thrace et d'Amphicléa en Phocide. Il était lui-même le Μουσόμεντις, le "devin qu'inspirent les Muses", les Muses, très antiques divinités du sol qui avaient été, à Delphes même, les premières inspiratrices des oracles de Gâ. Les poètes associent étroitement Apollon et Dionysos, au point d'intervertir les attributs des deux divinités : "Apollon dieu du lierre, le Bacchant, le devin", dit Eschyle ; et Euripide invoque le "Seigneur Bacchos, ami du laurier, Apollon péan à la double lyre" ! »¹

Nous reviendrons dans le paragraphe suivant sur cette question de l'enthousiasme delphique, mais nous pouvons déjà dire qu'il n'est pas du tout nécessaire de penser que celui-ci fut causé par Dionysos qui aurait dans ce cas en réalité une importance plus grande encore que celle d'Apollon, puisqu'il serait à l'origine des oracles. Nous aurons ainsi finalement à distinguer l'enthousiasme propre à Apollon de celui que provoque Dionysos. Toutefois, comme le note Roux :

« Dionysos fut, très probablement, dès l'époque mycénienne, un grand dieu delphique. (...) Le dieu n'eut cependant jamais, comme Apollon et Athéna, de grand temple à Delphes, et cela ne nous surprendra pas. Apollon est le dieu organisateur de la cité, le garant de ses lois, de ses cultes, de la hiérarchie disciplinée qui fait sa force. S'il inspire à sa Pythie un délire momentané, c'est pour le plus grand profit du corps social, bénéficiaire de ses oracles. Or l'architecture est comme le symbole concret de la cité, comme Athéna, divinité poliade, Apollon, dieu bâtisseur, habite un temple. Dionysos, tout au contraire, exalte le refus sans concession opposé aux servitudes nécessaires de la vie sociale, l'inspiration à une liberté totale que l'individu doit trouver au sein de la libre nature, dans les solitudes des montagnes, en s'abandonnant aux impulsions les plus profondes de l'irrationnel. Il est le dieu de l'anarchie, destructeur du bel ordre civique. Son délire contagieux arrache à leur foyer, à leur métier à tisser, les femmes et les vierges (...). Les bois, les grottes, les ravins sauvages où ses fidèles, les animaux, les arbres mêmes, semblent miraculeusement communier dans l'exaltation unanime de l'extase dionysiaque, voilà ses temples, ses véritables sanctuaires. Les cités, après bien des résistances dont les légendes et la tragédie perpétuent le souvenir, tenteront d'assimiler ce culte en le disciplinant ; mais Dionysos répugnera toujours à se laisser enfermer dans le cadre somptueux et artificiel de l'architecture humaine. À Athènes par exemple, il eut des fêtes éclatantes mais des temples médiocres, sans rapport avec son importance dans la cité. Le seul édifice qui lui convienne est le vaste éventail du théâtre enveloppant à ciel ouvert la place de danse, l'orchestra où sonnent les pas cadencés et les chants des chœurs. »²

On conçoit bien, d'après cette description, comment Dionysos peut également représenter un idéal proche de la vie du philosophe, notamment de ce que fut la vie de Nietzsche : refus sans concession devant les normes de la vie sociale et tout ce qui empêche l'individu d'être lui-même en lui imposant un cadre de vie, refus des règles strictes et, de manière parallèle, « l'inspiration à une liberté totale que l'individu doit trouver au sein de la libre nature, dans les solitudes des montagnes ». Dionysos est donc encore le dieu qui menace l'ordre civique, à l'opposé d'Apollon qui incarne la belle limitation de la cité en tant que dieu de l'architecture, de l'ordonnement du monde même humain. Dionysos est

¹ Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 175.

² *Ibid.*

davantage présent au théâtre, là où les hommes se font parfois dieux, se sentent comme des dieux, comme Nietzsche l'écrira dans le *Naissance de la tragédie*¹. Si le délire inspiré par Apollon est toujours bénéfique au corps social et à la cité, celui qu'inspire Dionysos est plus dangereux, puisque la légèreté qu'il confère (comme dieu de la danse) conduit l'homme aux frontières du divin. Apollon réclame la mesure et la maîtrise de soi, Dionysos exalte la démesure. Nietzsche écrira ainsi à son propos :

« Presque partout, le centre de ces fêtes consistait dans une licence sexuelle exubérante, dont les vagues balayaient l'ordre familial et ses règles vénérables ; là on laissait justement se déchaîner les bêtes les plus sauvages de la nature, et jusqu'à ce détestable mélange de lascivité et de cruauté qui m'a toujours paru être le véritable "philtre de sorcière". »²

Le dieu représente ainsi également une certaine force vitale, qu'il est difficile de contenir :

« Le dieu ainsi célébré n'est pas seulement le dieu du vin que nous fait connaître la mythologie : Dionysos, fils de Zeus, *Bromios* (dieu grondant), *Bacchos* (dieu du délire), incarne les forces obscures, puissantes, qui perpétuent le renouveau de la végétation (...). Il est le dieu des grains, des racines sous terre, le dieu des humeurs fécondantes, sève végétale et semence humaine, et aussi le dieu des morts – fonction d'où procède peut-être sa puissance oraculaire. Il a pour symbole le lierre, dont les feuilles ne meurent jamais, le phallos, gage de la fécondation. (...) Au printemps probablement, peut-être durant le mois d'Amalios (janvier), les Thyades, au cours d'une cérémonie secrète, "éveillaient Licnités", le "dieu au van", un Dionysos nouveau-né placé dans le van à blé qui lui servait de berceau, double symbole de renaissance et d'abondance. À cette occasion, les Hosioi offraient en secret, dans le sanctuaire d'Apollon, un sacrifice à Dionysos. »³

Dionysos est ainsi conçu d'une certaine façon comme le dieu de la vie⁴, de la fécondation, de la puissance naturelle que l'on retrouve donc loin de la sobriété et de la mesure apollinienne. Il est « symbole de renaissance et d'abondance », ce pourquoi il pourra être réinterprété par Nietzsche comme le symbole d'une puissance vitale, voire d'un dépassement de soi⁵. Il sera, d'une certaine manière, l'antidote à l'inclination socratique-apollinienne vers la mesure et la connaissance, la limite. Il sera le vecteur de la redécouverte de la vie, par-delà la connaissance et l'idéal du sage dans sa tour d'ivoire qui pointe dans l'apollinien. Le dionysiaque est

¹ L'homme habité par le dionysiaque « se sent comme un dieu (*als Gott fühlt er sich*) » (NIETZSCHE, *Naissance la tragédie*, § 1).

² NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 2.

³ *Ibid.*

⁴ Il est intéressant également de noter qu'un des aspects du culte de Dionysos soit la recherche de l'immortalité. Par des pratiques extatiques, le fidèle se rapproche des dieux (élément que l'on retrouvera dans la *Naissance de la tragédie*) ; voir notamment M. Detienne : *Dionysos mis à mort et Dionysos à ciel ouvert*.

⁵ Dionysos représente le refus de l'individuation et incarne ainsi la tendance qui fait vaciller les limites claires posées par la tendance apollinienne. Nous pourrions en ceci interpréter la pulsion dionysiaque comme une tendance au dépassement de l'individuation : « L'individuation – puis l'espoir d'une renaissance de l'unique Dionysos. Tout alors sera Dionysos. L'individuation est le *martyre* du dieu – aucun initié ne s'afflige plus. L'existence empirique est quelque chose qui ne devrait pas être. La joie est possible dans l'espérance de cette restauration. L'art est une belle espérance de cette sorte. » (*La naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 7 [61]).

agissant et cette tendance contraire à la piété apollinienne se fait déjà entendre à Delphes¹, si l'on en croit Plutarque, lorsque les prêtres eux-mêmes, abandonnant leur sage fonction entièrement dévouée à Apollon, venaient offrir, en secret, dans le sanctuaire même d'Apollon, un sacrifice à Dionysos².

Aussi, l'on ne saurait parler de Delphes sans faire une place de choix à la Pythie, sans doute plus mystérieuse encore que le lieu qui lui servait d'office, mais en même temps symbole de celui-ci :

« Il reste à Delphes bien des énigmes. Certaines ne seront probablement jamais résolues, et il faut penser sans doute (...) que *la dernière Pythie a emporté son secret.* »³

§ 2 - La Pythie : paroles oraculaires et enthousiasme

Le temple d'Apollon

Avant d'en venir à la figure de la Pythie elle-même et au fonctionnement de l'oracle, il nous faut revenir sur la description du temple de Delphes et sur son histoire :

« Autour du creux divinatoire primitif, qui fonctionne dès le XIII^e siècle avant notre ère d'après les archéologues, s'est aménagé, au fil du temps, un sanctuaire. (...) Le premier oracle a dû au moins comprendre dans une dépression du sol où coulait une source le trou divinatoire, un siège tripode, un laurier, une sépulture de Dionysos (indice que la transe mantique est dionysiaque à l'origine) et une bosse de terre.

Une bourgade, Pythô, se développe autour de cet espace. Vers 1100 avant notre ère, un glissement de terrain ensevelit les maisons du village, mais l'oracle continue. Au VIII^e siècle, une nouvelle bourgade relaie l'ancienne. C'est alors que les offrandes changent : ce sont des statuettes de bronze à l'image d'un jeune dieu athlétique et

¹ Dixsaut note à ce propos que « Le culte dionysiaque s'installe alors à Delphes, ce lieu sacré, ce nombril du monde dont Apollon était le maître. Le schème de la réapparition d'une vie vengeresse en un lieu dont la rationalité excessive l'avait expulsé est l'un des plus fondamentaux et des plus constants de la pensée nietzschéenne. Adorer Dionysos, c'est adorer un dieu qui aime les humains et leur témoigne son amour autant lorsque, cruel et impitoyable, il leur rappelle le danger qu'il y a à bannir la violence des pulsions naturelles et des instincts érotiques, que lorsqu'il s'unit à Ariane, seule mortelle qu'un dieu ait assez aimée pour en faire son épouse et lui conférer l'immortalité. "C'est du sourire de Dionysos que sont nés les dieux de l'Olympe, mais de ses larmes que sont faits les hommes." (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 10) Les dieux Olympiens sont des divinisations de la vie sous tous ses aspects et, selon le mythe orphique, les hommes, nés des cendres des Titans, sont un mélange de force sauvage et de morceaux de vie divine. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 305).

² PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 35 (365 A).

³ Ainsi débute l'ouvrage de J. Pouilloux et G. Roux intitulé *Énigmes* (Limoges : De Boccard, 1963).

long-chevelu, Apollon, qui dépossède Gâ de son oracle¹ tout en conservant les autres cultes antérieurs, notamment celui de Poséidon, le très ancien époux de la Terre. »²

Comme les recherches archéologiques en témoignent, marquant ainsi le changement au VIII^e siècle, c'est Apollon qui parle désormais du cœur du temple de Delphes. Pindare s'en fait également le témoin lorsqu'il dit :

« Et toi, archer qui frappes au loin, toi qui résides dans le temple fameux (ναὸν εὐκλέα), hospitalier à tous (πάνδοκον), sis dans les vallons de Pythô (Πυθῶνος ἐν γυάλοις) »³.

Nous contesterons toutefois que la transe ait été un phénomène dionysiaque à l'origine comme le soutient Savignac, et si la présence de Dionysos à Delphes est largement attestée comme nous l'avons vu, c'est toujours bien le dieu des Muses et des arts qui est considéré comme le père, voire l'architecte des lieux. Ces statuettes qui nous représentent Apollon comme un jeune dieu athlétique (l'éternelle jeunesse, selon l'expression de Plutarque⁴) sont symptomatiques de l'idéal de la beauté apollinienne dans le monde grec, de la belle apparence, dont Nietzsche fera, aux côtés du phénomène dionysiaque, l'une des deux grandes tendances de l'art grec⁵.

Mais pénétrons au cœur du temple :

« Selon une tradition dont Pindare se fait l'écho, "le tréfonds divinatoire" est recouvert d'un premier temple fait de feuillage de laurier, auquel un autre succède fait de plumes et de cire, puis un troisième, en bronze. Il est sûr qu'au VI^e siècle le sanctuaire est clos d'un mur d'enceinte et le lieu prophétique enveloppé par un grand bâtiment en pierre construit par les Corinthiens. La légende affirme qu'Apollon établit lui-même les fondations de son temple et que les tailleurs de pierre Trophonios et Agamède dressent l'édifice. Apollon enlève des marins crétois après s'être transformé en dauphin (*delphis* en grec, d'où viendrait le nom de Delphes) pour qu'ils instaurent un culte en son honneur. Le temple brûle un siècle plus tard, en 548 ; il est reconstruit, et achevé en 510, grâce à la générosité de la grande famille athénienne des Alcéméonides qui a répondu à l'appel lancé par une confédération de douze peuples, l'Amphictionie, qui protège le sanctuaire. En 373 le temple est détruit par un tremblement de terre. Il est reconstruit sous Alexandre. Ce sont ses ruines que l'École française d'Athènes a fouillées depuis 1892. »⁶

¹ Delphes est le type même du lieu religieux où les traditions se succèdent et se disputent le pouvoir, voir à ce propos A. PUECH, *Notice générale* de sa traduction des *Pythiques* de Pindare, p. 7.

² SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 13.

³ PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 62-64.

⁴ PLUTARQUE, *Sur le E de Delphes*, 329b.

⁵ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 1. Mais il faut remarquer à ce propos, comme le fait M. Dixsaut, que la représentation que ce fait Nietzsche d'Apollon est peut-être tributaire de celle de Platon : « Apollon est pour Platon un dieu du vrai, du simple, du pur, de la sûreté de la visée, du rythme universel et infailliblement ordonné des mouvements. Celui de la *Naissance de la tragédie* est donc plus proche ce dieu solaire que de l'Apollon d'Homère, qui envoie aux Achéens la peste pour venger son prêtre et frappe Patrocle dans le dos. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 321).

⁶ SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 14.

Les oracles de la Pythie

La Pythie, ou « la Pythienne », ou encore la prêtresse de Pythô, a pour nous, lecteurs contemporains, tout d'une légende (à ceci près que son existence ne fait aucun doute) : la première qui joua ce rôle et y dédia sa vie, Phémonoé – « celle qui comprend la voix divine » –, serait la fille d'un dieu dont elle se faisait la voix lorsqu'elle rendait les oracles, et elle était tellement célèbre que les traces écrites étaient superflues, ce qui fait qu'à nouveau, à l'inverse des Grecs, nous la connaissons si mal¹. On sait tout de même qu'il s'agit d'une « femme, vêtue comme une jeune fille, qui se consacre au service du dieu pour la vie »². Enfin, comme le rappelle Savignac :

« La *Pythie*, choisie parmi les Delphiennes, est nommée à vie et habite en recluse dans un logement construit spécialement pour elle dans le sanctuaire. Elle doit se garder de toute souillure. »³

Ce n'est que par la médiation de la Pythie que les hommes pouvaient communiquer avec la divinité et il nous faut donc revenir sur cette médiation. Nous avons déjà insisté sur la vertu purificatrice de ce dieu médecin qu'est Apollon, mais il faut voir aussi que l'accueil de la divinité supposait également une purification préalable. Pour que cette médiation puisse se faire, la Pythie devait ainsi elle-même être absolument pure et passer par des rites purificateurs :

« Le *laurier* d'Apollon (*laurus nobilis*) pousse dans l'adyton tout à côté de la Pythie. Il faut donc imaginer que le toit du temple était ouvert pour permettre à l'arbre de recevoir la lumière du jour. Ce végétal a une valeur purificatrice : la Pythie porte à la main un rameau avec lequel elle purifie le consultant, lui-même couronné de laurier, qui s'adresse à elle à travers le rideau ; elle se purifie avant la consultation en mâchant des feuilles de laurier et purifie l'air du temple en jetant au moment où elle pénètre dans la nef quelques feuilles de laurier sur l'autel enflammé d'Hestia. La vertu du laurier tient au fait qu'il reste toujours vert et par conséquent participe de l'immortalité, qui est pure par essence. »⁴

Ainsi purifiée, la Pythie va donc pouvoir être possédée, possession à la suite de laquelle elle délivre des oracles⁵, des paroles sacrées parce qu'empreintes de divinité ; l'oracle est la traduction humaine d'une parole dont l'origine est plus qu'humaine, puisque c'est un dieu qui s'exprime en définitive ici. Cette parole oraculaire ne peut ainsi être rendue par la Pythie que parce qu'un dieu parle à travers elle (nous verrons qu'il s'agit toutefois de tout sauf d'une malédiction dans le contexte de ces oracles rendus en Grèce). Comme le décrit admirablement Condillac :

¹ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 64.

² BURKERT, *La religion grecque*, p. 166.

³ SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 18.

⁴ SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 17.

⁵ « L'étymologie nous indique que le terme "oracle" vient du latin *oraculum* qui désigne le lieu où l'on fait requête (au dieu), et il n'est pas sûr que ce mot soit tiré du verbe *oro*, dont le premier sens est "prononcer une formule rituelle". Il faut plutôt le rapprocher de verbes signifiant "nier" en grec (*arnéomai*) et en arménien (*uranam*) ou du grec *ara*, malédiction. Ce qui intensifie sa valeur sacrée. » (SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 9).

« Une pythie monte sur le trépied, des prophètes l'entourent, ils recueillent les mots qui lui échappent, les interprètent, les mettent en vers, et on a des oracles ; ainsi s'est établi l'oracle de Delphes, le plus célèbre de la Grèce. »¹

Savignac décrit également le fonctionnement de l'oracle en ces termes :

« Au fond de la nef centrale s'évidait une aire, assez étroite, dont le sol, en terre battue, est surbaissé par rapport au dallage du temple ; c'est l'*adyton* (impénétrable), le lieu le plus sacré, où la Pythie accomplit son office. Cet espace est séparé en deux parties par un rideau : à la droite de celui qui venait d'entrer se trouve un isoloir (un escalier permet d'y descendre pour aller s'asseoir sur une banquette) ; à sa gauche où surgit le feuillage d'un laurier se situe le *mantéion*, l'espace réservé à la Pythie assise sur le trépied, auprès d'une statue en or d'Apollon, d'une stèle figurant la tombe de Dionysos et d'une pierre de forme conique, l'*omphalos*.

Le trépied est fixé au-dessus de la fameuse *ouverture de la terre* (*khasma gês*) qui n'a pas été retrouvée. Il s'agit vraisemblablement d'un puits, assez large pour livrer passage à un corps humain, creusé dans une terre meuble et soutenu par des pierres, d'une profondeur qui ne peut être évaluée. Une margelle, constituée de cinq pierres, œuvre, dit-on, de Trophonios et d'Agamède, l'entoure. Un souffle (*pneûma*) monte de cette ouverture ; il passe pour inspirer la Pythie. Sur la nature physique de ce souffle il y a incertitude. Il est admis de le supposer mythique et de l'assimiler au Feu Artiste qui est censé animer le Monde, mais les auteurs anciens le présentent aussi comme un souffle réel, très puissant. »²

Il ne faut pas pour autant s'empresse de croire que ce fameux souffle désignait un gaz qui rendrait folle la Pythie. Cette explication a eu un véritable succès au XIX^e siècle, mais les fouilles archéologiques de l'école française d'Athènes n'ont retrouvé ni faille ni émanation sur les lieux. Cette théorie des émanations est en réalité une invention hellénistique, comme Wilamowitz a été le premier à le remarquer³. Dodds est sans doute le plus informatif sur ce point et il estime pour sa part que la transe de la Pythie était en réalité déterminée par autosuggestion⁴. Nous ne spéculerons pas plus longtemps sur ce point puisqu'en l'absence d'informations certaines, nous ne pourrions jamais ici qu'extrapoler. Ce qui nous intéressera, c'est davantage le traitement philosophique platonicien de cette question. Quelle que soit donc l'origine de ce qui trouble la Pythie, elle adopte bel et bien une conduite qui ressemble à une forme de folie :

¹ CONDILLAC, *Histoires anciennes*, Paris : Broché, 2016, I, 12.

² SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 15.

³ WILAMOWITZ, *Hermes*, cité par DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction de M. Gibson, Paris : Flammarion, 1977, p. 80.

⁴ « Il me paraît à peu près certain que la transe de la Pythie était déterminée par autosuggestion, comme dans la transe médiumnique de nos jours. Elle était précédée d'une série d'actes rituels : elle se baignait, probablement dans la fontaine de Castalie, et buvait peut-être à une source sacrée ; elle se mettait en contact avec le dieu par son arbre sacré, le laurier, soit en tenant une branche de laurier à la main, comme le fait sa devancière Thémis sur un vase peint du V^e siècle, soit en prenant des fumigations de feuilles de laurier brûlées, selon Plutarque, ou bien peut-être en mâchant les feuilles, selon l'affirmation de Lucien ; en dernier lieu, elle s'asseyait sur le trépied, établissant ainsi un nouveau contact avec le dieu en occupant son siège rituel. Ce sont toutes là des procédures magiques familières et qui peuvent très bien fournir une aide à l'autosuggestion ; mais aucune ne pouvait avoir d'effet physiologique – le professeur Œsterreich, dans l'intérêt de la science, mastiqua un jour une grande quantité de feuilles de laurier : il fut déçu de ne pas se trouver plus inspiré qu'à l'ordinaire. » (DODDS, *Idem*, p. 80-81).

« [elle] ne s'est pas plus tôt assise sur le trépied au-dessus de l'exhalaison divine, qu'elle tressaille. (...) Le prophète a questionné. Invisible, la Pythie a répondu d'une voix suraiguë une espèce de proverbe chantant. Le prophète aussitôt fait noter ce qu'a dit la Pythie. Le questionneur prend la tablette et sort du temple, purifié, quelle qu'ait été la réponse. »¹

La Pythie est comme possédée au moment où elle transmet cette parole oraculaire dont il faudrait, selon la croyance grecque, trouver le principe en la personne d'Apollon lui-même. Le prophète qui assiste la Pythie retranscrit ensuite cette parole pour la conserver². Ce thème de l'enthousiasme, ou de la possession qui saisit la Pythie avant qu'elle ne rende ses oracles, aura évidemment une fortune considérable dans la littérature grecque :

« L'attrait que Delphes exerce sur nous est de nature intellectuelle ; l'origine du sanctuaire, en revanche, nous conduit vers un phénomène qui ne nous est rien moins qu'étrange, la *transe*. (...) La transe ou folie (*mania*) mantique est d'origine divine, c'est un don d'Apollon. »³

Cette *mania* est en effet tout sauf quelque chose qui est réservé au culte de Dionysos et la Pythie est bien prise d'une folie apollinienne (même si Savignac y voyait un phénomène d'origine dionysiaque). C'est bien en tout cas en termes de don ou de privilège divin (θεία μοίρα) que Platon va comprendre cette folie, idée largement partagée par les Grecs, mais que le philosophe va réinterpréter et conceptualiser.

Enthousiasme, folie, inspiration poétique, divination

Comme le rappelle Roux :

« La consultation devait se dérouler selon certains rites précis : le dieu, on le savait, était réellement présent dans la personne de la Pythie, et tout manquement à la règle eût été un sacrilège particulièrement grave. Aussi des contrôleurs sacrés avaient-ils mission de veiller à ce qu'elle fût respectée. Enfin le dieu, pour dévoiler aux hommes la volonté de Zeus, avait besoin d'un *medium* qui traduisît en paroles compréhensibles l'inspiration surnaturelle qu'il lui communiquait. »⁴

Nul n'a analysé cet enthousiasme aussi bien que Platon. Aussi pouvons-nous commencer par lire la page du *Timée*⁵ qui décrit cet état permettant la divination :

« Une seule preuve suffit à montrer que c'est bien à l'infirmité de l'esprit humain que le dieu a donné la divination (μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν). »¹

¹ SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 20.

² G. Roux écrit : « Le mot προφήτης, "prophète", a en grec deux sens, qu'il importe de bien distinguer. Au sens étymologique, il désigne la personne mue par une inspiration surnaturelle qui "parle à la place" d'un dieu et transmet aux hommes ses oracles : tel est le "prophète d'Apollon" dans le sanctuaire de Ptoïon, telles sont les prophétesses du dieu à Patara en Lycie, à Didymes, à Argos, et la Pythie à Delphes. En ce sens, Apollon lui-même est le "prophète" de Zeus dont il exprime la volonté. Mais ce titre s'applique souvent à une fonction moins noble. Il qualifie alors de simples ministres du culte chargés d'assister, au cours de la consultation, le "prophète" ou la "prophétesse" au sens propre et de veiller au bon fonctionnement de l'oracle : "on appelle prophètes ceux dont l'emploi est de s'occuper des sanctuaires oraculaires et qui communiquent les oracles prononcés par les prêtres", écrit un scholiaste de l'*Iliade* (XVI, 235). Tels étaient les prophètes de Delphes. » (ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 56).

³ SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 11.

⁴ ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, p. 53.

⁵ 71e-72b.

Littéralement, c'est donc à la partie non-sage (ἀφροσύνη) de l'homme, ou à l'humain qui n'est rien qu'humain et incapable d'une sagesse qui le rendrait divin, que le dieu a donné la divination. Celle-ci ne peut en réalité se faire que lorsque l'homme n'a pas son esprit :

« En effet, nul homme dans son bon sens (ἐννοῦς) ne parvient à la divination (μαντικῆς) divine et véridique (ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς). Mais il faut que la force de son esprit (τὴν τῆς φρονήσεως... δύναμιν) soit entravée par le sommeil ou la maladie, ou qu'il l'ait déviée par quelque crise d'enthousiasme (ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας). »²

C'est une véritable crise du logos qui est nécessaire ici, il faut que l'homme n'ait plus son esprit pour être capable de divination³. Le verbe final, παραλέγω, signifie déraisonner autant qu'être en délire, parce que l'on est précisément à côté du λόγος. Dans cet enthousiasme (ἐνθουσιασμός⁴), ce n'est en réalité jamais nous qui sommes en Dieu mais le dieu qui descend en nous et cette descente n'est possible que lorsque notre raison s'est absentée, que l'on déraisonne, que l'on est en plein délire. On peut se demander toutefois si l'enthousiasme est la cause de ce délire ou s'il faut déjà être dans une disposition délirante pour que le dieu descende et nous possède. La Pythie suit pour sa part tout un rituel, de sorte qu'elle est mise dans les dispositions adéquates pour qu'un tel enthousiasme puisse advenir. La solution de Dodds (l'autosuggestion) apparaît d'autant plus convaincante que les rituels suivis préparent l'esprit à sortir de ses gonds, pour ainsi dire, à dérailler et à imaginer bien des choses. Mais peu importe cette explication rationnelle de la procédure, elle confirme en tout cas le fait qu'une personne ne peut être prise d'enthousiasme (que le dieu soit véritablement présent en la personne de la Pythie ou non, auquel cas on y verra un état de démence autosuggérée) qu'à la condition d'avoir évacué préalablement l'esprit et le logos, de sorte que le moment de la possession a nécessairement quelque chose d'irrationnel. En effet, écrit Platon, il ne suffit pas de ne pas être dans son bon sens, de ne pas avoir son esprit, il faut encore que « la puissance de son esprit soit entravée », qu'on l'empêche de fonctionner, ce qui nécessite d'une certaine façon de prendre des mesures : être malade, extrêmement fatigué, ou subir quelque crise d'enthousiasme. Il faut donc que l'esprit soit amené à vagabonder, qu'il prenne une voie parallèle, qu'il dévie, qu'il sorte, afin que le dieu rentre.

Mais si l'esprit s'est absenté, le message divin ne peut alors prendre sens qu'à partir d'un second moment : une fois que l'enthousiaste (ce qui vaut évidemment pour la Pythie) a donné sa parole oraculaire et mystérieuse, c'est à l'homme doué de raison qu'il revient de l'interpréter :

« Au contraire, c'est à l'homme dans son bon sens (ἔμφορονος) qu'il appartient de réfléchir (συννοῆσαι), après se les être rappelé, aux paroles proférées à l'état de sommeil ou de veille par la puissance divinatoire ou l'enthousiasme (τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως), et aux

¹ PLATON, *Timée* 71e, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris : Les Belles Lettres, 2011.

² *Ibid.*

³ Divination dont nous verrons toutefois qu'elle n'est pas absolument alogique (II^{ème} partie, chapitre 2).

⁴ Bailly note à l'entrée ἐνθουσιάζω : « être inspiré par la divinité, (...) d'où être saisi d'un transport divin, être mis hors de soi » (BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000, p. 679).

visions qui furent alors perçues, de les parcourir par le raisonnement (λογισμῶ διελέσθαι), de voir par où ces phénomènes ont un sens et à qui ils peuvent signifier un bien ou un mal futur, passé ou présent. Quant à celui qui est en état de transe et y demeure (μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος), ce n'est pas son rôle (οὐκ ἔργον) que d'interpréter (κρίνειν) ce qu'il a vu ou proféré (τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα) dans cet état (ὑφ' ἑαυτοῦ). »¹

C'est ainsi au philosophe selon Platon, à celui qui a tout son esprit, qui est dans son bon sens, de réfléchir à ces paroles proférées, qu'il les ait proférées lui-même auparavant ou qu'elles aient été proférées par d'autres. Rappelons également que selon le texte de la *République* cité plus haut, c'est Apollon lui-même qui est le maître de l'exégèse et que le philosophe imite alors le dieu lorsqu'il interprète ainsi les formules sacrées délivrées par la Pythie². Généralement, celui qui explicitait les paroles enthousiastes de la Pythie était un prophète. Mais Delphes a pu constituer de ce point de vue une exception :

« il semble qu'à Delphes la Pythie ait été à la fois devineresse et prophétesse, et que le prophète présent à l'intérieur du temple n'ait eu qu'un rôle de secrétaire, non d'interprète. En effet, dans les réponses telles qu'elles nous sont rapportées par nos sources, il n'existe aucune trace d'une expression balbutiée ou bizarre de la prêtresse. Au contraire, lorsqu'elle s'adresse spontanément au consultant qui vient de pénétrer dans le temple, avant même qu'il ait eu le temps de poser sa question, elle tient apparemment un langage autoritaire et tout à fait sensé qui exclut l'intervention, du moins dans ce cas précis, d'un intermédiaire qui aurait à mettre en ordre ses paroles. Or elle est présumée en transe, puisqu'elle est assise sur le trépied. »³

À un premier titre, le cas de la Pythie ne sera donc pas strictement parallèle au cas des poètes que nous analyserons un peu plus loin. En effet, c'est elle-même qui interprète les mots qu'elle a prononcés lorsqu'elle était possédée. Platon ne semble pas considérer toutefois que ce second moment interprétatif soit alors terminé,

¹ PLATON, *Timée*, traduction A. Rivaud, 71e-72a.

² PLATON, *République*, 427c. M. Detienne (*Apollon, le couteau à la main*) a montré les significations de cet attribut d'exégète : montrer le chemin, signifier et donc fonder une cité. Dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche fait également d'Apollon un dieu interprète (*Naissance de la tragédie*, § 4).

³ SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 12.

puisqu'il réinterprète lui-même (généralement par la bouche de Socrate) les oracles arrêtés à Delphes¹. Comme le disait déjà Héraclite :

« le maître à qui appartient l'oracle de Delphes ne dit ni ne cache rien : il donne des signes (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει). »²

Mais la possibilité même de ce second moment signifie donc que ce qui est ainsi proféré au moment de la possession n'est pas absolument rétif au logos puisque le logos peut en rendre compte, dans un second temps, en l'interprétant. La parole oraculaire a davantage besoin d'être interprétée parce qu'elle est concise, ramassée, parfois de manière extrême, si bien que logos doit la déplier en la déployant et en lui rendant tout son sens. C'est ainsi ce que se propose de faire Platon, dans les lignes qui suivent immédiatement, puisqu'il interprète précisément l'antique discours nous proposant de nous connaître nous-mêmes, en expliquant que cette connaissance revient au sage seul :

« Et c'est une vieille et juste formule (εὖ καὶ πάλαι λέγεται) que celle-ci : Au sage seul il appartient (σώφρονι μόνῳ προσήκειν) de faire et de connaître ce qui le concerne et de se connaître lui-même (τὸ πράττειν καὶ γινῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν). »³

Ainsi, alors que cette vieille formule (« connais-toi toi-même »), peut-être formulée par la Pythie elle-même si l'on croit Pausanias¹ et placée sur le fronton du

¹ C'est d'ailleurs ce point qui différencie les attitudes de Platon et de Xénophon eu égard au divin : « L'opposition entre Platon et Xénophon, en ce qui a trait au moment exégétique qui doit succéder à la manifestation du signe, est rigoureusement identique à l'opposition que l'on observe entre leur traitement respectif de l'attitude de Socrate après qu'on lui eut communiqué la réponse de la Pythie. Comme toute autre forme de pratique divinatoire, l'oracle est énigmatique et requiert un déchiffrement ; après avoir reconnu, chez Platon, que l'oracle ne peut pas mentir – ce qui montre bien qu'il ne doute jamais de la pertinence ni du bien-fondé d'une intervention divine –, Socrate cherche, en usant de sa raison, à percer la véritable signification de l'oracle. Cet effort rationnel de déchiffrement du sens de l'oracle est identique à ce que l'on observe lorsque Socrate s'applique à interpréter le signe divin et les autres moyens par lesquels les dieux lui communiquent leur volonté. Chez Xénophon, en revanche, l'oracle ne se présente pas comme une énigme et sa signification apparaît d'emblée évidente à Socrate, si bien que le moment exégétique est à nouveau court-circuité. La répétition même de ces deux attitudes opposées montre à quel point Platon et Xénophon concevaient différemment la nature des signes envoyés par les dieux, ainsi que le rôle de la raison humaine eu égard à l'interprétation que requièrent, ou non, ces signes divins. » (DORION, *L'autre Socrate, Etudes sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris : Les Belles Lettres, 2013, chapitre « Socrate, le *daimonion* et la divination », p. 297-298 ; nous reviendrons sur la question du « démon » de Socrate à partir de la lecture de cet ouvrage).

² HERACLITE, *Fragments*, traduction Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2002, fragment 143. Plutarque commentait ainsi la formule héraclitienne : « Ces mots sont parfaits ; ajoutez-y l'idée que le dieu d'ici doit se servir de la Pythie (τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ) pour faire parvenir sa pensée à nos oreilles de la même façon que la lumière du soleil doit se réfléchir sur la lune pour atteindre nos yeux ; ce qu'il montre et manifeste, ce sont bien ses propres conceptions (δείκνυσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς αὐτοῦ νοήσεις), mais il les montre adultérées par leur passage à travers un corps mortel et une âme humaine (μμιγμένας δὲ δείκνυσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς <ἀνθρωπίνης>) : celle-ci, incapable de rester passive et de s'offrir immobile et tranquille à celui qui la meut, répand le trouble en elle-même, comme sur une mer démontée, par l'effet des mouvements et des passions qui l'agitent dans son fond. » (*Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, 404d-e, in PLUTARQUE, *Œuvres morales, tome VI, Dialogues pythiques*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris : Les belles lettres, 1974).

³ PLATON, *Timée*, 72a, traduction Albert Rivaud.

temple de Delphes, a quelque chose de divin, de prophétique, d'oraculaire, il n'appartiendrait pourtant selon Platon qu'au sage (lui qui possède toute sa tête et son esprit) de se connaître lui-même et de comprendre ce que la Pythie a voulu signifier par cet oracle devenu maxime². Si la parole prophétique a d'abord quelque chose d'irrationnel, elle est tout sauf irrationnelle dans son but, puisqu'elle doit conduire celui qui est le plus dans son bon sens à comprendre finalement qu'il est d'abord une pensée, un intellect (νοῦς), comme nous aurons l'occasion de le voir. Par ces paroles, et par certaines en particulier du fait de leur caractère hautement philosophique et difficile à interpréter, Apollon s'adresserait ainsi directement aux philosophes, seuls à même d'interpréter ces sentences, comme le rappellera Plutarque :

« Nous voyons le dieu qui nous est cher, Apollon (Ὁ δ' οὖν φίλος Ἀπόλλων ἔοικε), quand il s'agit de la conduite de la vie (περὶ τὸν βίον), remédier à nos embarras et leur apporter une solution en rendant ses oracles aux consultants ; en revanche, lorsqu'il s'agit de difficultés d'ordre intellectuel, c'est plutôt lui-même qui les suscite et les propose (περὶ τὸν λόγον αὐτὸς ἐνιέναι καὶ προβάλλειν) aux esprits naturellement philosophiques (τῷ φύσει φιλοσόφῳ) ; il inspire à ceux-ci un appétit de l'âme qui les pousse vers la vérité (τῆς ψυχῆς ὄρεξιν ἐμποιῶν ἀγωγὸν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν), comme on peut le voir par maint exemple et en particulier par l'E consacré (ὡς ἄλλοις τε πολλοῖς δηλὸν ἐστὶ καὶ τῇ [περὶ] τοῦ Ε καθιερώσει). Car ce n'est sans doute pas par hasard ou comme pour avoir été tiré au sort entre les lettres (Τοῦτο γὰρ εἰκὸς οὐ κατὰ τύχην οὐδ' οἶον ἀπὸ κλήρου τῶν γραμμάτων) que cet E seul occupe une place d'honneur auprès du dieu (μόνον ἐν προεδρίᾳ παρὰ τῷ θεῷ) et a pris le caractère d'une offrande sacrée, d'un objet de religieuse contemplation (λαβεῖν ἀναθήματος τάξιν ἱεροῦ καὶ θεάματος) ; mais c'est pour en avoir remarqué la signification spéciale et profonde ou pour avoir vu en lui le symbole de quelque grande vérité (ἀλλ' ἢ δύναμιν αὐτοῦ κατιδόντας ἰδίαν καὶ περιττὴν ἢ συμβόλῳ χρωμένους πρὸς ἕτερόν τι τῶν ἀξίων σπουδῆς) que les premiers sages qui ont médité sur le dieu l'ont mis à cette place (τοὺς ἐν ἀρχῇ περὶ τὸν θεὸν φιλοσοφήσαντας οὕτω προσέσθαι). »³

La description proposée ici, par ce médio-platonicien qu'est Plutarque, du naturel philosophe est tout à fait conforme à la lettre platonicienne, mais ce qu'il y a d'intéressant également, c'est l'idée que ces signes oraculaires d'Apollon travaillent un naturel déjà présent dans l'âme du philosophe et réveillent véritablement son appétit psychique de vérité qui fait le fond de ce naturel philosophe. Seul le philosophe peut ainsi comprendre et interpréter l'oracle, parce qu'il est le seul à être véritablement interpellé par celui-ci, en profondeur pour ainsi dire, et à ne pas se contenter d'y voir un oracle comme un autre. Il y a dans ces sentences delphiques quelque chose qui s'adresse en particulier au philosophe, à celui qui est de plain pied dans son bon sens, et à nul autre, ce dont témoigne la sagesse des premiers philosophes qui les ont méditées et placées ainsi sur le fronton du temple de Delphes ou sur les Hermès qui sont à l'entrée, tandis que celles qui n'avaient d'intérêt qu'immédiatement pratique (et sans doute régissant

¹ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, X, 5, 7.

² On trouve une expression très proche de ce passage dans le *Charmide* : « Le sage, par conséquent, seul entre tous, est capable de se connaître (ἐαυτὸν γνῶσεται) » (PLATON, *Charmide* 167a, traduction A. Croizet, Paris : Les Belles Lettres, 1956).

³ *Sur l'E de Delphes*, 384e-385a, in PLUTARQUE, *Œuvres morales, tome VI, Dialogues pythiques*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Les Belles Lettres, Paris, 1974. Nous reviendrons un peu plus loin sur la difficulté de l'interprétation de celui-ci.

de simples cas particuliers dont on ne pouvait tirer rien de généralisable) sont restées simplement écrites sur les tablettes sur lesquelles les prophètes les ont consignées. Il ne faudrait pas pour autant voir une simple dichotomie entre des sentences sur la conduite de la vie et d'autres intellectuelles. Le « connais-toi toi-même », le « rien de trop », peut-être même le « E », intéressent au premier chef la conduite de la vie et lui sont absolument essentiels (selon la lecture que l'on défendra), mais elles nécessitent d'abord un travail interprétatif, de sorte qu'elles ne sont sans doute pas immédiatement applicables par tout un chacun. Si donc elles verbalisent une sorte de « sagesse des nations », une morale grecque largement diffusée, il faut bien se garder de croire, selon nous, que la manière dont tout un chacun peut les comprendre soit la manière de leur donner leur sens profond et véritable, ce que seul le philosophe peut en vérité approcher lorsqu'il interprète le sens de la parole apollinienne. Lorsque le philosophe interprète donc les oracles, il imite finalement l'activité de ce dieu qu'est Apollon et dont la *République* faisait le maître :

« Ce dieu, en effet, est de toute évidence l'exégète ancestral de toutes ces questions pour les hommes, lui qui, siégeant au centre de la terre, en son ombilic, y exerce l'activité de l'interprétation. »¹

Qu'a-t-il toutefois à interpréter ? Si Apollon est à l'origine de la parole oraculaire dont il connaît donc évidemment le sens, pourquoi aurait-il besoin d'interpréter celle-ci ? La solution de M. Delcourt consistait à dire qu'« Apollon est l'exégète par excellence parce qu'il traduit la pensée de Zeus »². Mais si, chez Platon, Apollon tend à se confondre avec Zeus comme elle le défend³, il n'est pas nécessaire qu'Apollon sorte pour ainsi dire de soi pour se faire interpréter. On peut comprendre ici que le pouvoir d'Apollon s'étend à toute la cérémonie, du début à la fin, depuis l'enthousiasme qui saisit la Pythie jusqu'à l'activité du prophète qui la retranscrit sur une tablette, puisque tous font l'œuvre du dieu, de sorte que le dieu interprète finalement sa propre pensée lorsque celle-ci s'établit sur la tablette du prophète. Ultimement, dans le contexte platonicien, c'est encore le philosophe qui fera l'œuvre d'Apollon en réinterprétant cet écrit.

Mais le moment précédant la réinterprétation philosophique de l'oracle, la question de l'enthousiasme, joue évidemment à plein chez Platon eu égard à la poésie également, et la façon dont le philosophe la comprend confirme notre interprétation de ces lignes de la *République*. Dans un texte célèbre de *l'Ion*⁴, Socrate explique l'incapacité du personnage éponyme à bien parler d'autre chose qu'Homère par une absence d'art (τέχνη) chez celui-ci, qui ne parle en fait qu'en vertu d'une inspiration provoquée par une puissance divine :

« Je le vois, Ion, et même je m'en vais te faire connaître ce que cela signifie, selon moi. Ce don de bien parler sur Homère est chez toi, non pas un art (τέχνη), comme je le disais tout à l'heure, mais une force divine (θεία δὲ δύναμις). »⁵

Ce qui fait parler le poète n'est pas quelque chose d'humain, c'est-à-dire une τέχνη, quelque chose de maîtrisable via le logos, mais une force ou une puissance

¹ PLATON, *République*, 427c, traduction G. Leroux.

² DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 274.

³ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 279-280.

⁴ PLATON, *Ion*, 533c-534e, traduction L. Méridier (systématiquement ensuite), Paris : Les Belles Lettres, 1978.

⁵ PLATON, *Ion* 533c-d.

divine qui met en branle un esprit, qui lui confère un mouvement et, si l'on en croit le *Timée*, le bouscule ou le déplace, le fait dévier de sa trajectoire ou de son horizon naturel, pour lui faire également produire quelque chose de surhumain qui va se communiquer à d'autres :

« Elle te met en branle (κινεῖ), comme il arrive pour la pierre qu'Euripide a nommée magnétique, et qu'on appelle communément d'Héraclée. Cette pierre n'attire pas seulement les anneaux de fer eux-mêmes ; elle communique aux anneaux une force qui leur donne le même pouvoir qu'à la pierre, celui d'attirer d'autres anneaux, de sorte qu'on voit parfois une très longue chaîne d'anneaux de fer suspendus les uns aux autres. De même aussi la Muse fait des inspirés par elle-même (ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή), et par le moyen de ces inspirés d'autres éprouvent l'enthousiasme (ἐνθουσιαζόντων) : il se forme une chaîne. »¹

Par là, l'enthousiasme se transmet donc à toute la chaîne, depuis le dieu qui en est la cause et jusqu'à l'ensemble des auditeurs par l'intermédiaire du poète enthousiaste. Le poète, de même que la Pythie, est ainsi un médiateur, mais il ne fait jamais que transmettre un message qu'il reçoit et dont il n'est pas le producteur. Le poète est donc quelque chose de divin quand un dieu parle à travers lui, mais il n'est en rien divin par lui-même :

« Car tous les poètes épiques, les bons poètes (Πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ), ce n'est point par un effet de l'art (οὐκ ἐκ τέχνης), mais pour être inspirés par un dieu et possédés (ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι) qu'ils débitent tous ces beaux poèmes (τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα). Il en est de même des bons poètes lyriques (οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως) : comme les gens en proie au délire des Corybantes n'ont pas leur raison quand ils dansent (οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται), ainsi les poètes lyriques n'ont pas leur raison quand ils composent ces beaux vers (οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσον) »².

Rappelons que Pindare est un poète lyrique, sans doute l'un des meilleurs que la Grèce ait connu, aux côtés de Sappho et d'Archiloque³. Et Pindare invoque en effet presque toujours les Muses au début de ses odes. Cependant, il est évident également que, si Pindare se sent lui-même inspiré, il se pense simultanément tout à fait maître de son art et ne se sent pas dépossédé lorsqu'il prononce ses odes. Comme le rappelle Dodds :

« C'était la vérité aussi que Pindare demandait à sa Muse. "Donne-moi un oracle, dit-il, et je serai ton porte-parole (*prophateusô*).” Les mots dont il se sert sont les termes techniques de Delphes ; l'antique analogie entre la poésie et la divination est implicite en eux. Mais remarquez que c'est la Muse, et non le poète, qui joue le rôle de la Pythie ; le poète ne demande pas à être lui-même "possédé" mais seulement à servir d'interprète à la Muse transportée. Et il semble bien que ce soit la relation originelle. Dans la tradition épique, on nous représente le poète recevant des Muses une connaissance supranormale ; mais il ne tombe pas en extase ; il n'est pas possédé par elles.

La notion de "fureur" poétique – du poète composant dans un état d'extase, ne serait apparue, semble-t-il, qu'au cours du ve siècle. Il est évidemment possible qu'elle soit

¹ PLATON, *Ion* 533d-e.

² PLATON, *Ion* 533e-534a.

³ On renverra d'ailleurs sur ce point à la notice que Nietzsche propose sur Pindare, dans son cours sur « Les Lyriques grecs » (NIETZSCHE, KGW, II/2, p. 152-154).

plus ancienne ; Platon l'appelle une histoire ancienne, *palaois muthos*¹. Je hasarderai pour ma part qu'elle est un sous-produit du mouvement dionysiaque, avec son insistance sur la valeur des états mentaux anormaux, non seulement comme moyens de connaissance, mais en eux-mêmes, intrinsèquement². »³

Dans cette réinterprétation platonicienne de l'activité du poète en termes de possession⁴, il y a sans aucun doute un geste quelque peu subversif⁵, dont nous redirons quelques mots par la suite. On peut toutefois dire dès à présent que l'insistance sur le vocabulaire dionysiaque dans le cas du poète permet à Platon de montrer qu'il n'est pas réellement au-dessus de l'humanité par cette aptitude, s'il n'est pas maître de son œuvre. Dans *Ion*, l'art du poète est en effet rapproché de l'influence dionysiaque :

« ... dès qu'ils ont mis le pied dans l'harmonie et la cadence, ils sont pris de transports bachiques (βακχεύουσι), et sous le coup de cette possession (κατεχόμενοι), pareils aux bacchantes qui puisent aux fleuves du miel et du lait lorsqu'elles sont possédées (κατεχόμεναι), mais non quand elles ont leur raison (ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὐ), c'est ce que fait aussi l'âme des poètes lyriques (τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται), comme ils le disent eux-mêmes (ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι). Car ils nous disent, n'est-ce pas ? les poètes, que c'est à des sources de miel, dans certains jardins et vallons des Muses qu'ils butinent les vers pour nous les apporter à la façon des abeilles, et voltigent eux-mêmes comme elles. »⁶

Non sans ironie ici, Socrate explique que le miel, la source de la belle poésie, est divin et que seul y accède le poète possédé (et c'est bien sous la coupe de Dionysos en particulier que les hommes se sentent possédés) :

« Et ils disent vrai : c'est chose légère que le poète, ailée, sacrée (κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητὴς ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν) ; il n'est pas en état de créer avant d'être inspiré par un dieu, hors de lui, et de n'avoir plus sa raison (οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεὸς τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ) ; tant qu'il garde cette faculté, tout être humain est incapable de faire œuvre poétique et de chanter des

¹ PLATON, *Lois* 719c.

² Le traducteur note à ce propos : « La théorie sur le caractère inspiré de la poésie est directement reliée à Dionysos par la notion traditionnelle que les meilleurs poètes ont cherché, et trouvé, l'inspiration dans la boisson. » (Note 124 p. 105).

³ DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris : Flammarion, 1977, p. 89-90.

⁴ Pindare en appelle bien aux muses : « αὔξεται καὶ Μοῖσα δι' ἀγγελίας ὀρθᾶς (le poète est le messenger des Muses) » (PINDARE, *Pythiques*, IV). Mais nous voyons donc la différence avec la conception platonicienne de l'enthousiasme poétique. Pour Platon, la Muse est réellement dans le poète, ce qui est confirmé par le *Cratyle* : « ἄλλη τις Μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει » (PLATON, *Cratyle*, 428c).

⁵ Dont Platon n'est pas en réalité l'initiateur : « À notre connaissance toutefois, le premier écrivain à parler d'extase poétique est Démocrite, qui soutient que les meilleurs poèmes sont composés "avec inspiration et un souffle saint" et nie qu'un homme puisse être un grand poète *sine furore* (DEMOCRITE, frs. 17, 18). Comme l'ont souligné des écrivains récents (DELATTE, *Les Conceptions de l'enthousiasme*, p. 28 sq.), c'est à Démocrite plutôt qu'à Platon que revient l'honneur contestable d'avoir introduit dans la théorie littéraire l'idée que le poète est un homme séparé du commun des mortels par une expérience intérieure anormale, et que la poésie est une révélation à côté et au-dessus de la raison. L'attitude de Platon à l'égard de ces prétentions est d'ailleurs nettement critique » (*ibid.*).

⁶ PLATON, *Ion*, 534a. Nietzsche connaît ce passage très bien, puisqu'il le commente dans son cours sur Platon (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, p. 144).

oracles (ἕως δ' ἂν τουτὶ ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πας ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησμοφδεῖν). »¹

La continuité entre ces lignes de l'*Ion* et le *Phèdre* est patente² : le poète inspiré est léger (κοῦφον), le poète est ailé (πτηνόν), motif que l'on retrouve dans le *Phèdre* lorsque Socrate dessine une image de l'âme dotée d'ailes (nous y reviendrons). Il faut noter également que Platon semble bien ici mettre sur le même plan le pouvoir de la Pythie, celui de rendre ou de chanter un oracle (χρησμοφδεῖν), et la puissance des poètes. C'est quelque chose de léger par quoi l'homme est plus proche du divin et peut mieux entendre ce que le dieu a à dire. Ainsi, lorsque Socrate distingue quatre formes de folies divines dans le *Phèdre*, il cite tant l'inspiration de la Pythie que celle des poètes :

« Mais le fait est que, parmi nos biens, les plus grands sont ceux qui nous viennent par l'intermédiaire de la folie (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας), tout au moins lorsqu'elle est un don divin (θεία μέντοι δόσει διδομένης). On le voit en effet : la prophétesse de Delphes (Δελφοῖς προφητις), les prêtresses de Dodone, c'est par leur folie (διὰ μανίας) qu'elles ont procuré à la Grèce nombre de bienfaits évidents, tant d'ordre privé que d'ordre public, tandis que, quand elles étaient dans leur bon sens (σωφρονοῦσαι), leur action se réduisait à peu de chose, ou même à rien. Après cela, parlerons-nous de la Sibylle (Σίβυλλάν) ? de tous ceux qui, sous le coup d'une divination qu'un dieu inspire (μαντικῆ χρώμενοι ἐνθέω), ont d'avance dicté à bien des gens, en bien des occasions, le droit chemin de leur avenir (πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὄρθωσαν) ? Ce serait s'attarder à ce qui est évident pour tout le monde (μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες). »³

Tant les poètes que la Pythie ont été inspirés par la divinité, preuves en sont tous les grands bienfaits que leurs œuvres ont apporté à la Grèce (et il n'est pas du tout nécessaire de penser que Platon soit ironique ici).

Dodds, et nous verrons que ce point n'est pas négligeable, insiste toutefois sur le type d'inspiration qui était propre à la Pythie :

« À Delphes et, semble-t-il, à la plupart de ses oracles, Apollon produisait non pas des visions (...) mais "l'enthousiasme" au sens premier et littéral. La Pythie devenait *entheos*, pleine du Dieu : le dieu entrait en elle et se servait de ses organes vocaux comme s'ils étaient les siens, exactement comme le fait le "contrôle" chez les médiums spirites modernes ; c'est pourquoi les discours delphiques d'Apollon sont toujours mis à la première personne, jamais à la troisième. »⁴

La Pythie dit « je » (« je sais compter les grains de sable », etc.) parce qu'elle ne fait pas que rapporter la parole du dieu, elle lui prête son corps et sa voix si bien qu'il parle directement à travers elle. Il n'y a pas de distinction entre le rapporteur de la parole et le dieu, à la différence des prophètes monothéistes qui rapportent eux-mêmes, en l'interprétant, un message qu'on leur communiquerait comme à des élus.

Le parallèle platonicien entre cette inspiration prophétique et l'enthousiasme des poètes paraît quelques pages plus loin :

¹ PLATON, *Ion*, 534a-b.

² Nous verrons d'ailleurs également, en lisant le *Phèdre*, que la philosophie, qui veut elle aussi puiser sa nourriture dans le lieu divin, suppose une forme de folie.

³ PLATON, *Phèdre*, 244a-b, traduction Laetitia Mouze (Paris : Le livre de Poche, 2007), modifiée ici.

⁴ DODDS, *Idem*, p. 77-78.

« Il y a encore un troisième genre de possession et de délire, celui dont les Muses sont le principe (Τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε καὶ μανία) : si l'âme qui en est saisie (λαβοῦσα) est une âme délicate et immaculée, elle en reçoit l'éveil, il la plonge dans des transports (ἐγειρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα) qui s'expriment en odes, en poésies diverses (κατὰ τε ὠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν), il pare de gloire mille et mille exploits des Anciens, et ainsi il fait l'éducation de la postérité (μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα, τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει). Mais qui se sera, sans cette folie des Muses (ἄνευ μανίας Μουσῶν), présenté aux portes de la Poésie (ἐπὶ ποιητικὰς θύρας) avec la conviction que l'habileté doit en fin de compte suffire à faire de lui un poète (ἀφίκηται πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητῆς ἐσόμενος), celui-là est lui-même un poète manqué (ἀτελὴς αὐτός), comme est éclipsée par la poésie de ceux qui délirent celle de l'homme qui se possède (ἢ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη) ! »¹

Encore une fois, l'âme du poète inspiré est saisie par quelque chose, de sorte qu'il ne se maîtrise plus, et Platon a beau jeu de montrer ainsi que le poète n'est pas maître de ce qu'il fait. Mais il y a aussi un très net éloge de la poésie inspirée ici², de celle qui pare de gloire « les exploits des Anciens » et qui éduque ainsi la Grèce par la vertu qu'elle magnifie (ce qui nous fait évidemment songer à Pindare). De ce point de vue, et comme dans les *Lois*, Platon ne pense jamais l'éducation, qu'elle se fasse par la morale delphique via la Pythie, ou par les poètes (lorsqu'ils ne prononcent pas de discours infamants sur les dieux, ce que s'efforce de faire Pindare), sans référence à la divinité.

Terminons en citant la fin du texte de *l'Ion* :

« Par suite, comme ce n'est point en vertu d'un art (οὐ τέχνη) qu'ils font œuvre de poètes en disant tant de belles choses sur les sujets qu'ils traitent, comme toi sur Homère, mais par un privilège divin (θεία μοίρα), chacun d'eux n'est capable de composer avec succès que dans le genre où il est poussé par la Muse (ἢ Μοῦσα αὐτὸν ὤρμησεν) : l'un dans les dithyrambes, l'autre dans les éloges ; celui-ci dans les hyporchèmes, celui-là dans l'épopée, tel autre dans les iambes ; dans le reste chacun d'eux est médiocre. Car ce n'est point par l'effet d'un art qu'ils parlent ainsi (Οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν), mais par un privilège divin (θεία δυνάμει), puisque, s'ils savaient en vertu d'un art bien parler sur un sujet, ils le sauraient aussi pour tous les autres. »³

Le texte grec ne répète pas l'idée d'un privilège (μοίρα), comme la traduction le laisse entendre, mais insiste sur la dimension active, sur la puissance divine (θεία δυνάμει) qui provoque le poète et le pousse dans l'art qui est le sien. Ce don divin, momentané, se vérifie encore une fois par le fait que le poète n'est alors plus dans son bon sens :

« Et si la Divinité (ὁ θεός) leur ôte la raison (ἐξααιρούμεος τούτων τὸν νοῦν), en les prenant pour ministres, comme les prophètes et les devins inspirés (χρηῖται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμοδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις), c'est pour nous apprendre, à nous les auditeurs, que ce n'est pas eux qui disent des choses si précieuses – ils n'ont pas leur raison (οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν) – mais la Divinité elle-même qui parle (ἀλλ'ὁ θεός αὐτός ἐστιν ὁ λέγων), et par leur intermédiaire se fait

¹ PLATON, *Phèdre*, 245a, traduction Léon Robin.

² Éloge que l'on peut interpréter de manière ironique, si on le met en parallèle avec la manière dont Socrate ridiculise le rhapsode Ion dans le dialogue éponyme, sans que cette interprétation s'impose absolument à propos du *Phèdre* selon nous.

³ PLATON, *Ion*, 534b-c.

entendre à nous (διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς). (...) la Divinité (ὁ θεὸς), selon moi, nous démontre, pour prévenir nos doutes, que ces beaux poèmes n'ont pas un caractère humain et ne sont pas l'œuvre des hommes (οὐκ ἀνθρώπινά τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων), mais qu'ils sont divins et viennent des dieux (ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν), et que les poètes ne sont autre chose que les interprètes des dieux, étant possédés chacun par celui dont il subit l'influence (οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἦν ἐρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχεται). »¹

La divinité ici, d'une certaine manière jalouse de son pouvoir, ne le donne que de manière fragmentaire, de sorte qu'aucun poète n'est bon dans tous les genres, montrant par là qu'elle est elle-même à l'origine de cette inspiration et que la gloire lui revient. Platon dévoile ainsi les raisons de l'attrait de la poésie, elle qui est un don divin, mais cette analyse humilie en même temps le poète, qui n'est pas le véritable auteur de son œuvre puisqu'il n'est qu'un interprète, un messenger de ce que les dieux ont à nous dire.

Nous l'avons déjà suggéré, Platon est ici tout à fait subversif à l'endroit des poètes et vis-à-vis de la manière dont les Grecs conçoivent l'art au moins depuis Homère. En effet, on reconnaissait alors aux poètes un véritable savoir et une aptitude technique que lui dénie absolument Platon lorsqu'il fait de l'inspiration poétique une possession littérale, privant le poète de son initiative et de son talent propre, puisque le dieu est désormais responsable de l'ensemble du processus de création. Pradeau y insiste en ces termes :

« Il déplace subrepticement la production poétique sur le terrain du dionysiaque de la transe et de la frénésie, ou bien encore sur celui de la prophétie, pour transformer la parole poétique en oracle, le poème en extase. L'enthousiasme, qui n'était pas le lot du poète, devient le terme générique sous lequel on peut désormais ranger à la fois l'inspiration du poète et l'effet qu'engendre son œuvre, que ce soit chez celui qui la dit, le rhapsode par exemple, ou chez celui qui l'entend.

Transformant l'inspiration en possession, Platon prive le poète de la part d'interprétation, d'explication ou de traduction du langage divin, dont on faisait la spécificité de son œuvre. Désormais, le poète n'est plus qu'un ventriloque. »²

Sans ce déplacement et cette réinterprétation de l'« art » du poète en termes de possession, il serait en effet difficile de rapprocher la possession du poète du délire de la Pythie, que l'on peut désormais ranger ensemble sous la catégorie de folie enthousiaste. Et de même qu'il est évident pour Platon qu'un dieu parle à travers la Pythie, de même est-il évident qu'un dieu parle à travers la parole du poète inspiré, ce pourquoi il ne rechignera pas à citer par exemple de nombreuses fois Pindare et à donner une interprétation philosophique de ces citations.

Pourquoi nous faut-il donc tout de même distinguer l'activité du poète possédé de la transe de la Pythie ? C'est toujours en termes de possession dionysiaque que Platon nous parle de l'art des poètes. Il serait toutefois illusoire de croire que Dionysos (qui est bien présent à Delphes, comme nous l'avons vu) soit le seul dieu capable de mettre la Pythie en transe. La confusion historique entre les deux types d'enthousiastes part en réalité d'un présupposé qui nous viendrait, selon Dodds, pour partie de Nietzsche et plus encore de son ami Rohde, selon lequel « la démence prophétique aurait été inconnue en Grèce avant l'arrivée de Dionysos, qui

¹ PLATON, *Ion*, 534c-e.

² PRADEAU, *Platon, l'imitation de la philosophie*, p. 40-41.

imposa la Pythie à Delphes ; jusqu'à cette date, selon Rohde, la religion apollinienne serait demeurée "hostile à tout ce qui était d'ordre extatique"¹ »².

Et en effet, cela signifierait que l'activité de la Pythie n'ait pas grand chose à voir avec Apollon, même s'il est le dieu qui voit l'avenir, puisqu'elle ne pourrait s'exercer sans l'intervention et la possession de Dionysos. Dodds estime ainsi que Rohde s'est trompé, en raison de deux motifs qu'il avait de rejeter ainsi la tradition grecque :

« d'une part, l'absence de toute allusion chez Homère à la prophétie inspirée ; et, d'autre part, l'antithèse impressionnante formulée par son ami Nietzsche entre la religion "rationnelle" d'Apollon et la religion "irrationnelle" de Dionysos »³.

La transe serait ainsi, selon Rohde, un élément étranger aux Grecs, et apportée par ce dieu « étranger » qu'est Dionysos⁴. La Grèce apollinienne se serait d'abord opposé à cet élément étranger avant de l'assimiler à sa culture :

« Il semble que les Grecs aient été pendant un moment complètement protégés et préservés des émotions frénétiques de ces fêtes, dont la connaissance leur parvenait par toutes les voies maritimes et terrestres, par la figure d'Apollon, dressée dans toute sa fierté, et qui ne pouvait affronter en levant la tête de Méduse aucune puissance plus dangereuse que ne l'était la puissance dionysiaque, grimaçante et grossière. C'est dans l'art dorique que fut immortalisée cette majestueuse attitude de refus d'Apollon. Une telle résistance devint incertaine et même impossible, lorsque des pulsions similaires parvinrent à se frayer un chemin à partir des racines les plus profondes de l'hellénité : l'action du dieu de Delphes se borna dès lors, grâce à une réconciliation conclue en temps voulu, à ôter des mains de son violent adversaire ses armes destructrices. »⁵

C'est ainsi que se serait finalement opérée la réconciliation de ces deux tendances étrangères, selon la *Naissance de la tragédie*. Selon le dernier mot de Wilamowitz, Rohde se sera montré tellement attentif à cette forme religieuse nouvelle apportée par le culte de Dionysos qu'il en aura manqué la forme apollinienne de l'enthousiasme pythique :

« C'est Apollon et non Dionysos qui anime le devin et la Sibylle d'une clairvoyante démençe, et c'est la musique de la flûte et non la lyre du dieu qui domine le culte

¹ ROHDE, *Psyche*, chap. VIII, 2, IX, 3.

² DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 75.

³ *Idem*, p. 76.

⁴ Les Grecs se représentaient Dionysos comme un dieu, sinon barbare, du moins étranger, venu d'ailleurs, toujours errant et nulle part jamais chez lui : « il est le dieu qui vient du dehors ; il arrive d'un Ailleurs », et est ainsi à la fois « l'étrange et l'étranger, selon le double sens de *xenos* » (M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, 1998, p. 18-19).

⁵ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 2.

delphique¹. Nietzsche avait appris certaines choses sur Dionysos auprès d'Erwin Rohde, car le principal mérite de cet éminent érudit est d'avoir découvert qu'avec le dieu étranger a fait irruption une forme nouvelle de sentiment et de pratique religieux, étrangère à l'antique culte des dieux chez les Hellènes. »²

Le coup de tonnerre qu'aura constitué la première œuvre de Nietzsche et la puissance philosophique de persuasion qui s'y déploie aurait contribué à susciter l'enthousiasme de son ami pour ses thèses, à tel point qu'il en aurait manqué l'aspect irrationnel présent également dans l'élément apollinien. Selon, Dodds, cela aurait finalement amené Rohde à commettre l'erreur suivante :

« En premier lieu, il confondait deux choses que Platon avait soin de distinguer : la médiumnité apollinienne d'une part, qui veut connaître soit l'avenir soit le présent caché, et l'expérience dionysiaque de l'autre, qui est recherchée soit pour elle-même, soit comme moyen de guérison mentale, l'élément mantique ou médiumnique faisant défaut ou étant tout à fait subordonné. La médiumnité est un don rare, propre à quelques individus choisis ; l'expérience dionysiaque est essentiellement collective, l'expérience d'une assemblée – *thiasetai psuchan* – et elle est si loin d'être un don rare qu'elle est en vérité hautement contagieuse. Leur méthode diffère autant que leur but : les deux grandes techniques dionysiaques – l'usage du vin et celui de la danse religieuse – ne jouent absolument aucun rôle dans la production de l'extase apollinienne. Les deux choses sont tellement distinctes qu'il n'est guère probable que l'une soit dérivée de l'autre. »³

La médiumnité apollinienne est un don rare, dont seul la Pythie en réalité était affectée. L'oracle de Delphes ne fonctionne pas tout à fait comme la chaîne de l'*Ion*, puisque celui qui reçoit la tablette est dans son bon sens et n'est pas pris lui-même d'enthousiasme. Et à l'inverse de l'expérience individuelle qui est celle de la Pythie, l'expérience dionysiaque est collective, elle met tout le monde en transe, de sorte que, selon Dodds en tout cas, la possibilité de faire cette expérience est relativement commune. Il y aurait donc là deux types d'enthousiasme très

¹ Wilamowitz répond ici à la réplique de Rohde, qui ne disait en réalité pas véritablement le contraire à ce sujet : « même le docteur en philologie aurait pu savoir que, déjà avant l'arrivée de la religion dionysiaque dans la Grèce proprement dite, l'*aulos* y était connu ; il n'était étranger ni à la religion apollinienne, ni à Pan ; il aurait pu savoir aussi qu'une certaine "musique d'instruments à vent", certes très différente de la musique dionysiaque, existait dans l'ancienne Grèce. Il aurait pu apprendre, toujours dans l'écrit fort utile de Plutarque sur la musique (dont il cite lui-même un passage), que certains considéraient Apollon non pas seulement comme l'"inventeur" des instruments à cordes, mais aussi de la musique de flûte ». (*Sous-philologie. Lettre ouverte à Richard Wagner*, reproduit dans *Querelle autour de « La Naissance de la tragédie »*, Écrits et lettres de F. Nietzsche, F. Ritschl, E. Rohde, U. v. Wilamowitz-Möllendorff, R. et C. Wagner, Avant-propos de M. Cohen-Halimi, traductions de M. Cohen-Halimi, H. Poitevin et M. Marcuzzi, Paris : Vrin, 1995, p. 197).

² *Souvenirs* de Wilamowitz, cité page 282 dans *Querelle autour de « La Naissance de la tragédie »*, Écrits et lettres de F. Nietzsche, F. Ritschl, E. Rohde, U. v. Wilamowitz-Möllendorff, R. et C. Wagner, Avant-propos de M. Cohen-Halimi, traductions de M. Cohen-Halimi, H. Poitevin et M. Marcuzzi, Vrin, Paris, 1995.

³ DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 76.

distincts¹, deux types de μανία divines qu'il s'agit de bien distinguer si l'on ne veut pas confondre Apollon et Dionysos.

Mais il y a encore un autre type d'enthousiasme que l'on rencontre chez Platon, extrêmement rare puisqu'il n'est le fait que d'un seul homme, et dont il nous faut dire quelques mots pour terminer sur cette question : Socrate se présente en effet lui-même comme une sorte de devin. Un signe divin se manifeste ainsi régulièrement à Socrate, il s'agit parfois d'une voix, et Nietzsche y verra d'ailleurs un symptôme de décadence en 1888 :

« Hallucinations auditives chez Socrate : élément morbide. »²

Déjà dans la *Naissance de la tragédie*, il faisait de cet élément une monstruosité qui rendait Socrate énigmatique et inexplicable aux Athéniens :

« Une clé de l'essence de Socrate nous est offerte par un phénomène admirable, celui que l'on désigne sous le nom de "daimonion de Socrate". Lorsque par exception son prodigieux intellect venait à vaciller, il trouvait un soutien solide dans une voix divine qui dans ces circonstances s'adressait à lui. Lorsque cette voix s'élève, c'est toujours pour *dissuader*. Dans cette nature tout à fait anormale, la sagesse instinctive ne se manifeste que pour s'opposer par moments à la connaissance consciente en lui *faisant obstacle*. Chez tous les hommes productifs, l'instinct est justement la force créatrice et affirmative, tandis que la conscience agit de façon critique et dissuasive : mais chez Socrate l'instinct devient critique, et la conscience créatrice – une véritable monstruosité *per defectum* ! »³

Nous reviendrons longuement sur ce thème d'un Socrate qui sort de la norme, qui est monstrueux, et qui dérange. L'expression *monstrum per defectum* désigne traditionnellement l'être vivant qui diffère de la norme (le « monstre ») en raison d'un manque (absence d'un membre par exemple), par opposition au *monstrum per excessum* (« par excès »)⁴.

Mais Socrate était-il réellement possédé par une sorte de démon, de sorte que l'on pourrait rapprocher cet état dont il faisait mention de la possession des poètes ou de l'enthousiasme de la Pythie ? Plutarque parle en effet précisément d'un « démon de Socrate » et en fait le titre d'une de ses *Œuvres morales*⁵. Nous suivons ici Dorion qui montre, dans une étude attentive⁶, que nous avons tort de parler d'un « démon » de Socrate, puisque ni Platon ni Xénophon ne parlent jamais d'un

¹ Dodds ajoute : « En outre, nous savons que le prophétisme extatique se pratiquait depuis des temps reculés au Moyen-Orient. (...) Quoiqu'il en soit, il me semble à peu près certain, d'après les preuves fournies par l'*Illiade*, qu'Apollon était, d'une façon ou d'une autre, originaire d'Asie (...). Et en Asie, tout comme en Grèce continentale, nous trouvons le prophétisme extatique associé à son culte. » (DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 76) Puis, un peu plus loin : « le prophétisme extatique se pratiquait à Patara, et l'influence de Delphes n'est guère vraisemblable dans ce cas. J'en conclus que la démence prophétique est au moins aussi ancienne en Grèce que la religion d'Apollon. Et elle pourrait très bien être plus ancienne encore. Si les Grecs avaient raison de rapporter *mantis* à *mainomai* – et la plupart des philologues leur donnent raison (...) – l'association entre la prophétie et la démence appartiendrait à un fond d'idées indo-européennes. » (*Idem*, p. 77)

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes XIV*, 14 [92].

³ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 13.

⁴ Voir par exemple Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, II, 26.

⁵ Œuvre 43 : *Le démon de Socrate* in PLUTARQUE, *Œuvres morales*, Tome VIII, Les Belles Lettres, Paris, 1980.

⁶ DORION, *L'autre Socrate, Etudes sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris : Les Belles Lettres, 2013, chapitre « Socrate, le daimonion et la divination ».

δαίμων¹. En revanche, il y a bien « une divinité (δαμόνιον) qui s'adresse parfois à Socrate par le truchement d'un signe. »² Dorion écrit ainsi :

« Platon a très souvent recours au terme σημεῖον ; en effet, il parle tantôt du “signe divin” (τὸ δαμόνιον σημεῖον)³, tantôt du “signe du dieu” (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον)⁴, tantôt encore du “signe habituel” (τὸ εἰωθὸς σημεῖον)⁵. »⁶

Ce qui nous intéresse ici en réalité, davantage que la question du « démon », c'est de savoir si nous pouvons également penser que ce signe de Socrate en fait un être enthousiaste. Il y a deux passages où Platon suggère un rapprochement entre le signe divin et la divination. On trouve le premier dans l'*Apologie* :

« la divination qui m'est coutumière, celle du je ne sais quoi de démonique (ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου), s'était présentée à moi dans les jours qui ont précédé, tout le temps, avec une extrême fréquence »⁷.

Selon Dorion, l'expression ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου peut être avantagement comprise à la lumière des deux autres passages de l'*Apologie*, où il est question du signe divin de Socrate:

« Le fait même que Socrate parle de la divination qui lui est coutumière (εἰωθυῖά) invite à un rapprochement avec 40c2-3, où il parle du signe qui lui est habituel (εἰωθός)⁸. La divination qui lui est habituelle peut difficilement être autre chose que le signe qui lui est habituel. Or comme Socrate affirme lui-même que ce signe provient du dieu (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, 41b1), il s'ensuit que l'expression énigmatique de 40a désigne sans doute le signe qui lui est familier et dont l'origine est la divinité elle-même ; par où l'on voit, une fois de plus, que τοῦ δαίμονιου est l'équivalent de τοῦ θεοῦ »⁹.

¹ *Idem*, p. 275 ; la conclusion de l'auteur sera sans appel : « Ce n'est pas par ignorance que nous persistons à parler du “démon” de Socrate, mais plutôt par paresse, par commodité, bref en raison d'une mauvaise habitude dont il faudrait peut-être songer à nous défaire. Cela dit, l'expression “démon de Socrate” n'est pas en soi absurde, pour peu, évidemment, que l'on assimile le signe divin de Socrate à un δαίμων, soit une forme de divinité intermédiaire entre les hommes et les dieux. Cette assimilation, que l'on chercherait en vain chez Platon ou chez Xénophon, sera le fait du moyen-platonisme (Plutarque...). Quant à l'expression “δαμόνιον de Socrate”, appliquée au phénomène décrit par Platon et Xénophon, elle témoigne d'un grave contresens. Si le *daimonion* désigne, aussi bien chez Platon que chez Xénophon, la divinité qui s'adresse à Socrate par l'intermédiaire d'un signe, on voit immédiatement à quel point il est injustifié et impropre de parler du “*daimonion* de Socrate”. Ce qui est propre à Socrate, c'est bien évidemment le signe particulier que lui envoie la divinité, mais non la divinité elle-même. » (*Idem*, p. 298 sq.). Il faut toutefois nuancer le propos de Dorion selon lequel l'assimilation dont il est question ne se trouverait aucunement chez Platon. Ainsi, Socrate est bien un homme divin et c'est le philosophe par excellence des Dialogues. Aussi, dès lors que la philosophie consiste en une assimilation au divin, il y a de fortes chances que Socrate soit en bonne partie assimilé et constitue bien une sorte d'intermédiaire entre l'homme et le divin en tant qu'il porte l'humanité à son plus haut degré, c'est-à-dire au-delà d'elle-même.

² *Ibid.*

³ Cf. *République* VI 496c.

⁴ Cf. *Apologie* 40b1.

⁵ Cf. *Apologie* 40c2-3 ; *Euthydème* 272e.

⁶ DORION, *L'autre Socrate*, p. 287.

⁷ PLATON, *Apologie de Socrate*, 40a (trad. Robin).

⁸ « [Socrate] Oui, ceci en est pour moi une preuve décisive. Il n'est pas admissible que mon signe ordinaire (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) ne m'eût pas arrêté, si ce que j'allais faire n'eût pas été bon. »

⁹ DORION, *L'autre Socrate*, p. 291-292.

À défaut d'un démon particulier au philosophe, il y a donc bien un dieu qui se manifeste à Socrate par un signe, signe qui intervient en Socrate et qui l'enthousiasme donc au sens littéral. Comme dans le cas de la parole oraculaire prononcée par la Pythie et qui doit être réinterprétée par le philosophe, la voix divine qui se manifeste à Socrate est parfois énigmatique et demande à être déchiffrée. Socrate joue donc un double rôle, il est à la fois enthousiaste lorsque son signe divin se manifeste à lui et il l'interprète lui-même dans un second temps. C'est l'idée que l'on retrouve donc dans un second passage, cette fois-ci au début du *Phèdre*¹, alors que Socrate s'apprêtait à mettre fin à la discussion et à rentrer à Athènes, après avoir soutenu un discours sur *Éros* qui allait dans le même sens que celui de Lysias, et que son signe divin l'empêche de se mettre en marche. Dorion le commente ainsi :

« Socrate n'explique pas pour quelle raison il qualifie lui-même de *mantiké* le signe divin qui lui est habituel, mais cette raison se laisse aisément déterminer à la lumière du second passage, qui permet de bien saisir le lien entre le *daimonion* et la mantique. (...) L'on ne voit pas très bien pourquoi le signe s'oppose à une action en apparence aussi inoffensive et banale que traverser la rivière, de sorte que la signification de cette intervention divine nécessite une interprétation. Lorsque Socrate trouve enfin la bonne interprétation de l'intervention du signe – son premier discours était offensant à l'endroit d'Éros, de sorte qu'il doit faire une palinodie –, il se compare à un devin (Εἶμι δὴ οὖν μάντις, 242c), car il vient précisément de déchiffrer, à la façon d'un devin, la signification de cette manifestation, à première vue énigmatique, de son signe divin. (...) Socrate est un devin dans la mesure où, grâce à son pouvoir divinatoire de l'âme², il a correctement interprété et déchiffré le signe divin qui s'est manifesté à lui³. »⁴

Encore une fois, c'est à titre de philosophe que Socrate excelle comme interprète du signe divin. Si celui-ci n'est pas clair quant à sa signification, il pense en avoir trouvé d'emblée la bonne interprétation. C'est le signe divin qui pousse finalement Socrate à prononcer un discours qui sera tout à fait inspiré et Socrate sera ainsi pris d'une folie divine et philosophique lorsqu'il prononcera cette fois un discours beau et véridique sur cette divinité qu'est Éros. Dorion poursuit en faisant la remarque suivante :

« Contrairement à Xénophon, Platon n'assimile pas purement et simplement le signe divin de Socrate aux modes traditionnels de divination. Il ne fait aucun doute qu'il considère le signe divin comme une forme de mantique, mais cela ne signifie pas pour autant que ce n'est rien de plus qu'un mode de divination comme un autre. »⁵

¹ 242b-c.

² cf. PLATON, *Phèdre* 242c7 : « μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ ».

³ Dans un passage du *Phédon*, Socrate compare son talent divinatoire à celui dont font preuve les cygnes à l'approche de la mort : « Chez ceux-ci [les cygnes], bien plutôt, probablement parce qu'ils sont les oiseaux d'Apollon, il y a un don divinatoire (ἀλλ' ἄτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοὶ τέ εἰσι) et c'est la préscience des biens de chez Hadès qui les fait, ce jour-là, chanter joyeusement comme jamais ils ne l'ont fait dans le cours antérieur de leur existence. Or moi, de mon côté, j'estime que je suis attaché au même dieu ; qu'ils ne me surpassent pas pour la faculté de divination que je tiens de notre Maître (καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου) ; et que de même je n'ai pas plus de tristesse qu'eux à me séparer de la vie. » (PLATON, *Phédon*, 85b).

⁴ DORION, *L'autre Socrate*, p. 292-293.

⁵ *Idem*, p. 294.

Mais, si énigmatique que reste pour nous ce signe qui n'a en effet pas son pareil et qui fait de Socrate un être parfaitement singulier, il n'en est pas moins un mode de divination, une forme de mantique, plus proche donc de la transe apollinienne que de la possession dionysiaque. Plus encore, Socrate est certes affecté par ce signe qu'il tient immédiatement pour divin et auquel il prête toujours l'attention la plus pieuse, mais il ne semble pas totalement désarçonné par celui-ci, puisqu'il ne le met pas non plus dans un état de transe absolue. En revanche, il est évident que ce signe vient dévier la marche du logos, de la dialectique telle qu'elle s'opère, lui fait emprunter un autre chemin et qu'il affecte clairement le discours et la marche du dialogue. De la même façon, ce signe divin a transformé la vie même de Socrate, si l'on en croit l'anecdote, rapportée dans l'*Apologie*, qui fit de Socrate le plus savant des hommes parmi les Grecs. Lorsqu'il réinterprète le « connais-toi toi-même » comme une reconnaissance de son ignorance et de celle de ces contemporains, le philosophe pense en effet faire l'œuvre du dieu de Delphes et donc agir sous l'injonction d'Apollon lui-même¹.

Au temple d'Apollon se sont vus encore attachés, selon la tradition, ceux que l'on nommait les sept Sages, et qui furent parfois désignés comme les auteurs de certaines maximes delphiques.

§ 3 – Les sentences ou maximes delphiques et les sept Sages

Nous n'avons aucune certitude sur les auteurs de ces sentences qui sont toutefois régulièrement rapportées aux fameux « sept » Sages que connut la Grèce et dont la liste varie :

« Voici ceux qui étaient considérés comme des Sages : Thalès, Solon, Périandre, Cléobule, Chilôn, Bias, Pittacos. À ce nombre on ajoute Anacharsis le Scythe, Myson de Chéné, Phérécyde de Syros, Épiménide le Crétois ; certains (incluent aussi) Pisistrate le tyran. Et voilà qui furent les Sages. »²

Nous l'avons rappelé, Pausanias voyait dans la Pythie l'auteur de la maxime « Connais-toi toi-même », inscrite à l'entrée du temple³. Pour sa part, Diogène Laërce affirme :

« Thalès est l'auteur du fameux "Connais-toi toi-même" qu'Anthistène dans son *Livre des Filiations* attribue à la poétesse Phémonoé⁴ en déclarant que Chilon se l'appropriera mensongèrement »⁵.

¹ « Je suis au service du dieu. » (PLATON, *Apologie de Socrate*, 23b). La divinité désignant ici le dieu de Delphes.

² DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre I, *Prologue*, 13, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris : La Pochothèque, 1999.

³ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, X, 5, 7.

⁴ Phémonoé est le nom de la première Pythie, ce qui signifie qu'Anthistène serait d'accord avec Pausanias.

⁵ DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris : « Le Livre de Poche », 1999, p. 92.

Thalès est également une figure privilégiée de Delphes, selon Nietzsche, et nous verrons qu'il est l'un des rares exemples de philosophes que cite Platon :

« Ce fut un grand *mathématicien* qui inaugura la *philosophie* en Grèce. De là son goût pour l'abstrait, le non-mythique. Malgré sa répugnance pour le mythe, il passe pour le "sage" de Delphes »¹.

Diogène Laërce écrit aussi que lorsqu'on demanda à Thalès ce qui était difficile, ce dernier répondit : « Se connaître soi-même »². Nous reviendrons sur cette difficulté de la connaissance de soi, reconnue également dans les textes tardifs de Nietzsche³ et déjà attestée chez Platon dans les *Lois* :

« Mes amis, dirons-nous, à vous dont l'existence ne dure, à la lettre qu'un jour, il est difficile de connaître ce qui vous appartient en propre et qui plus est de vous connaître vous-mêmes, comme le recommande l'inscription de Delphes, en ce moment précis (χαλεπὸν ὑμῖν ἐστὶν γινώσκειν τὰ ὑμέτερά αὐτῶν χρήματα καὶ πρὸς γε ὑμᾶς αὐτούς, ὥσπερ καὶ τὸ τῆς Πυθίας γράμμα φράζει, τὰ νῦν). »⁴

Malgré cette reconnaissance – ce n'est pas l'affaire d'une journée et c'est donc une tâche très difficile pour nous les mortels dont l'existence est si brève –, cet impératif de la connaissance de soi, dont Nietzsche écrira qu'il nous fait entrer dans l'époque morale de l'humanité⁵, est devenu comme l'âme de notre civilisation. La connaissance de soi constituerait ainsi le commencement de l'éthique, puisqu'il s'agit tout d'abord de connaître le sujet humain afin de savoir ce qui lui revient et quelles actions lui incombent. Dans le *Protagoras*, Platon raconte que les sept sages de la Grèce s'étaient réunis à Delphes devant le temple d'Apollon, qu'ils offrirent à celui-ci « les prémisses de leur sagesse, et qu'ils lui consacrèrent les inscriptions que tout le monde répète, "Connais-toi toi-même" (Γνωθι σαυτόν) et "Rien de trop" (Μηδὲν ἄγαν) »⁶.

Selon la sagesse traditionnelle grecque, dont Platon se fait ici le porte-parole⁷ et pour laquelle le « Connais-toi toi-même » est une formule équivalente au « Rien de trop » de Solon⁸, cet impératif nous enjoint de prendre notre propre mesure, la

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 19 [96].

² DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 89.

³ Notamment *Par-delà bien et mal* et au tout début de la *Généalogie de la morale*.

⁴ PLATON, *Les Lois*, 923a, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris : Flammarion, 2006.

⁵ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 32.

⁶ PLATON, *Protagoras* (343a-b), traduction A. Croiset et Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

⁷ « Platon (qui ne mentionne pas l'histoire du trépied) trouva constituée la tradition des Sept Sages et c'est même lui qui l'atteste le premier » (DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 209).

⁸ Diogène Laërce en fait le mot caractéristique de Solon en I 63. Pindare aurait écrit pour sa part que « les sages ont aussi comblé d'éloges ce mot : Rien de trop. » (PINDARE, *Fragments d'origine incertaine*, 6).

mesure de l'humain, et de ne pas nous prendre pour un dieu¹. L'étape liminaire de l'éthique grecque, c'est ainsi l'interdiction de l'ὑβρις.

Il est intéressant aussi de noter que par cet idéal, on pouvait d'une certaine manière également aller contre l'esprit agonale et athlétique des Jeux qui cherchaient à repousser les limites de l'humain, ce qui se manifesta dans un geste de Solon lorsqu'il « limita également les honneurs décernés aux athlètes dans les compétitions, fixant pour un vainqueur aux Jeux Olympiques la somme de cinq cent drachmes, pour un vainqueur aux Jeux Isthmiques cent et pour les autres une somme proportionnelle. »² Selon la manière dont on interprète ces sentences nous invitait à la connaissance de soi et au « rien de trop », on pouvait en effet voir deux idéaux antithétiques entre cette sagesse consacrée par les Sages et les Jeux, pourtant présents à Delphes même, où s'épanchait un désir de gloire et de supériorité sur les autres humains.

Contrairement à cette gloire qui est le lot des vainqueurs, c'est donc aussi une morale accessible, semble-t-il, à tout un chacun, qui est défendue à travers les sentences delphiques si elles sont entendues de manière superficielle (nous avons défendu l'idée que leur véritable sens n'était accessible qu'au philosophe). Elles ne demandent apparemment pas une profondeur philosophique extraordinaire et M. Delcourt peut aller jusqu'à écrire :

« Les maximes sont peu de chose et l'on se demande au premier abord comment l'on a pu mettre si haut ces banalités :

“Connais-toi.”

“Rien de trop.”

“Qui donne caution court à sa ruine.”

“Occupe-toi de ce qui en vaut la peine.”

¹ Voir par exemple P. Courcelle : « Le trait commun entre les trois formules souvent rapprochées est un précepte de prudence : le “Connais-toi toi-même” montre le danger qu'il y a pour l'homme à se prendre pour un dieu : “Ne te crois pas dieu” ; la maxime sur le cautionnement signale le risque que constitue un excès dans la générosité ; le “Rien de trop” aurait couronné les deux autres maximes tout en les confirmant de manière plus générale. » (COURCELLE, *Connais-toi toi-même – De Socrate à Saint Bernard*, Paris : Études augustiniennes, 1974-1975, 1^{ère} Partie, chapitre 1). C'est ce qu'exprime encore Savignac : « “Connais-toi toi-même” et “Tu es”. Venu à la rencontre de l'oracle et de soi-même, le pèlerin est convié, au seuil de pierre, à prendre la mesure de ses limites humaines. (...) Le *gnôthi sauton* est la devise apollinienne qui rappelle l'homme à l'humilité et proclame l'écart aristocratique que le dieu met entre eux. » (SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 21). Mais c'est encore également ainsi que Sénèque interprétera la sentence delphique : « Qu'est-ce enfin que cet oubli de ta propre condition générale ? Tu es née mortelle, tu as enfanté des mortels. N'étant toi-même qu'un corps caduc et ruineux, où pullulent les maladies, espérais-tu voir sortir d'une substance aussi débile des êtres solides et impérissables ? Ton fils est mort : qu'est-ce à dire, sinon qu'il a atteint la borne vers laquelle ceux que tu estime plus fortunés que le fruit des tes entrailles marchent sans arrêt ? Toute cette foule qui se chamaille sur le forum, qui se divertit aux théâtres, qui prie dans les temples, s'achemine vers ce but unique d'un pas plus ou moins rapide. Ce que tu aimes, ce que tu méprises, tout se nivellera dans la même cendre. Le fameux CONNAIS-TOI, qui figure parmi les oracles de la Pythie, n'a pas d'autre sens. Qu'est-ce que l'homme ? Un vase qui se brisera à la moindre secousse, au moindre remuement. » (SENEQUE, *Consolation à Marcia*, XI, 1-3, texte établi et traduit par René Waltz, Paris : Les Belles Lettres, 1967).

² DIOGENE LAËRCE, I 55 ; voir également PLUTARQUE, *Vie de Solon* 25, 4-5.

Courte sagesse bourgeoise, mais dont le principe n'est pas insignifiant, à savoir que l'homme, pour commencer, doit prendre conscience de sa condition, qui est périlleuse. »¹

Accessible en apparence en compréhension, on aurait bien affaire toutefois à une sagesse bourgeoise, puisqu'il faut pouvoir se permettre de ne prendre rien de trop. Il faut avoir des biens en conséquence pour pouvoir se dire qu'il n'est pas nécessairement bon d'en jouir de manière immodérée.

Toutefois, qu'elles proviennent ou non d'un tel esprit, ces sentences n'en défendent pas moins un idéal de modestie, de mesure, et ainsi de piété. Et en effet les Sages ne redoutent-ils rien tant que l'ὑβρις, la démesure qui risque de s'emparer de l'homme et de le précipiter dans le malheur². Xerxès, le tyran perse appelé traditionnellement le « Grand Roi », incarna parfaitement cette démesure lorsqu'il fit fouetter la mer après qu'une tempête eut emporté la moitié de sa flotte³. Si nous sommes humains, et rien qu'humains, il faut combattre ces rêves insensés de puissance et cette volonté d'égaliser les dieux. Le « connais-toi toi-même » aurait pour fonction de nous ramener à notre juste proportion dans le monde. Et c'est bien de cette sagesse grecque dont nous parle encore Nietzsche, dans la *Naissance de la tragédie*, et qui s'incarne dans la figure d'Apollon. Le dieu est perçu par le philosophe comme la divinisation du principe d'individuation. Apollon est ainsi conçu comme le dieu des limites, de ces limites qui nous permettent également de nous définir comme un individu particulier. Nietzsche écrit au § 4 :

« Cette divinisation de l'individuation, envisagée dans sa dimension impérative et descriptive, ne connaît qu'une seule loi, l'individu, c'est-à-dire le respect des limites de l'individu (*die Einhaltung der Grenzen des Individuums*), la *mesure* au sens hellénique du terme⁴. Apollon, en tant que divinité éthique, exige des siens la mesure et, afin que celle-ci soit respectée, la connaissance de soi (*Selbsterkenntnis*). Ainsi la nécessité esthétique du beau s'accompagne-t-elle de l'exigence du "connais-toi toi-même (Erkenne dich selbst)" et du "rien de trop (Nicht zu viel)!", tandis que l'arrogance (*Selbstüberhebung*) et la démesure (*Übermaass*) étaient considérées comme les démons proprement hostiles de la sphère non apollinienne, et dès lors comme caractéristiques de l'époque pré-apollinienne, de l'âge des Titans et du monde extra-

¹ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 209.

² Les Sages grecs sont tellement attachés aux sentences delphiques que l'on a du mal à ne pas considérer qu'ils font l'œuvre d'Apollon lui-même : « D'où peut venir le lien étroit, affirmé par toute la tradition, des Sages et du Pythien, au point qu'on finit par se représenter toute l'Académie montant vers le Parnasse et les Sages gravant de leur main leurs maximes dans le temple (PAUSANIAS, X, 24) ? (...) Les Grecs adoraient les proverbes. "Ne te marie pas au-dessus de ton rang" est déjà, vers 500, un aphorisme de sagesse bourgeoise qu'Eschyle n'a pas jugé indigne de prendre place dans son *Prométhée*. On attribuait un livre sur les proverbes à Aristote, à Antiphane une comédie sous ce titre. Mais des Grecs admettent malaisément qu'une invention reste anonyme. Quantité de proverbes nous sont arrivés sous le nom d'Apollon, présentés comme des réponses de la pythie à des consultants. Ce besoin de mettre une signature illustre sous le dit le plus simple amena les Grecs à prêter certaines maximes aux Sept Sages, d'autres, de ton assez différent, à la pythie, pour enfin mettre le tout, globalement, aux pieds du dieu. Tel était le désir de tout ramener à une source unique que, dès le IV^e siècle, le fameux *Connais-toi* était donné comme une réponse de la pythie au Spartiate Chilon ; et cette pythie était la première de toutes, Phémonoé, celle qui avait inventé l'hexamètre. » (DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 208-209).

³ HERODOTE, *L'enquête*, Livre VII, xxxv.

⁴ *Das Mass* en allemand renvoyant au *metron* grec.

apollinien, c'est-à-dire du monde barbare. En raison de son amour titanique pour l'humanité, Prométhée se devait d'être déchiré par les vautours, du fait de la sagesse démesurée (*übermäßigen Weisheit*) qui lui fit résoudre l'énigme du Sphinx, Œdipe se devait d'être précipité dans un effarant tourbillon d'atrocités : ainsi le dieu de Delphes (*der delphische Gott*) interprétait-il (*interpretieren*) le passé grec. »¹

Pour Nietzsche également, Apollon est donc un dieu interprète, ce qui aura toute son importance pour notre travail. Comme le note Céline Denat à propos de ce texte :

« Mythes et tragédies apparaissent donc ici comme une réinterprétation de la démesure dionysiaque par la pulsion et la mesure apolliniennes. »²

C'est le dieu de Delphes, entendons la tendance apollinienne, qui réinterpréterait ainsi le passé plein d'ὄβρις des Grecs. Nietzsche reste ainsi fidèle à cette tradition, puisque lui aussi rapproche la connaissance de soi de son précepte voisin qui nous dit « Rien de trop ». Selon Nietzsche, c'est Apollon et l'oracle de Delphes qui vinrent sauver les Grecs de leur folie et de leurs maux en leur enseignant l'art de la mesure³. L'arrogance (*Selbstüberhebung*) et la démesure (*Übermaass*) qui caractérisaient l'époque antérieure, selon Nietzsche, sont alors les synonymes d'un mal consistant ainsi pour l'homme grec à ne pas accepter sa condition humaine, mais à vouloir davantage, à vouloir voler auprès des dieux. La connaissance de soi ne serait finalement qu'une simple invitation à la mesure, comme les Grecs se seraient contentés de le répéter.

À côté de ces sentences célèbres, peut-être laissées par les Sages à Delphes, il y a enfin une dernière marque que nous avons passée quasiment sous silence et qui le fut également par toute la tradition jusqu'à Plutarque, sans doute à raison, tant elle est énigmatique. Nous serions donc tentés de suivre à ce propos la belle formule par laquelle Wittgenstein qui clôt son *Tractatus logico-philosophicus* :

« Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. »⁴

Plutarque s'est toutefois essayé à l'interpréter et nous allons donc le suivre. Nous ne rappellerons pas toutes les possibilités d'interprétation de cet E que propose Plutarque pour nous concentrer sur celle qu'il estime la meilleure :

« À mon avis, ce n'est ni un nombre, ni un rang dans une série, ni une conjonction, ni aucune autre partie du discours de sens incomplet, que désigne cette lettre (τὸ γράμμα σημαίνειν) ; non, elle est une manière d'interpeller et de saluer le dieu (τοῦ θεοῦ προσαγόρευσις καὶ προσφώνησις), qui se suffit à elle-même et qui donne à celui qui prononce ce mot (τῷ ῥήματι), au moment même où il le fait, l'intelligence de l'essence divine (εἰς ἔννοιαν καθιστᾶσα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως). En effet, au moment où chacun de nous approche d'ici, le dieu lui adresse, comme pour l'accueillir (Ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἕκαστον ἡμῶν ἐνταῦθα προσίοντα οἷον ἀσπαζόμενος προσαγορεύει), la maxime "Connais-toi toi-même" (τό "γνώθι σαυτόν"), qui vaut bien sans doute la formule de salutation "Réjouis-toi" (ὃ τοῦ "χαῖρε" δήπουθεν οὐδὲν μείον ἐστίν). Et

¹ NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, traduction Céline Denat, Paris : Flammarion, 2015, § 4.

² NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Note 18 p. 269.

³ Voir aussi un fragment posthume qui fait explicitement le lien entre Apollon et les sept Sages : « Le type le plus général du génie apollinien est donné par ce petit groupe, les Sept Sages. Ces génies se complètent mutuellement : ils sont poètes, philosophes, hommes d'Etats, médecins. » (NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 8 [5]).

⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction Gilles-Gaston Granger, Paris : Gallimard, 1993, p. 112.

nous, en retour, nous disons au dieu (ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεὸν) : “Tu es” (“εἶ”), lui donnant ainsi une appellation exacte et véridique (ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ), la seule qui ne convienne qu’à lui seul (μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ), et qui consiste à déclarer qu’il existe (εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες). »¹

On aurait affaire avec cet E à une formule quasi magique, puisque le simple fait de la prononcer nous donnerait l’intelligence de l’essence divine qu’elle concentrerait en une seule voyelle. Le E ne dirait en réalité pas autre chose que le « connais-toi toi-même », il serait son pendant, la formule symétrique qui s’adresserait selon Plutarque non plus au consultant mais au dieu et dont la prononciation serait un moyen de le saluer. Il est évident que Plutarque commente ici un passage du *Charmide*² de Platon sur lequel nous aurons à venir, mais nous proposerons alors une interprétation de ce salut divin quasiment contraire à celle que défend Plutarque ici. Plutarque aura donc lui aussi consacré la tradition qui veut que la connaissance de soi soit une invitation à comprendre notre distinction essentielle d’avec la divinité, mais, tout en se rattachant à Héraclite, il le fait à partir d’une distinction platonicienne entre le mode d’être des Formes intelligibles, attribué ici à la divinité, et le mode d’être du sensible, attribué à l’homme. L’existence humaine est ainsi plongée dans le flux héraclitéen³, l’homme est toujours plongé dans le devenir, tandis que le dieu EST, au sens fort, et ne change jamais :

« “Nous, en effet, nous ne participons pas du tout d’une manière réelle à l’existence (Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν)”⁴ (...). Aucun de nous ne subsiste ni ne reste identique (μένει δ’ οὐδεὶς ἔστιν εἷς) ; nous sommes successivement plusieurs êtres (γιγνώμεθα πολλοί), pendant qu’autour d’un type uniforme et d’un moule commun la matière circule et glisse. (...) Il n’est pas possible que l’on passe par des états différents sans qu’il y ait changement, et, en changeant, on ne peut rester le même (Οὔτε γὰρ ἄνευ μεταβολῆς ἕτερα πάσχειν εἰκός, οὔτε μεταβάλλων ὁ αὐτός ἐστιν) ; mais, si l’on ne reste pas le même, on n’a pas non plus une véritable existence (εἰ δ’ ὁ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ’ ἔστιν) ; l’on change précisément en ceci que l’on devient étranger à ce que l’on était auparavant (τοῦτ’ αὐτὸ μεταβάλλει γιγνώμενος ἕτερος ἐξ ἑτέρου). Ce sont nos sens qui, par ignorance de l’être véritable, nous font croire faussement que l’apparence à une existence réelle. »⁵

Ce médio-platonicien qu’est Plutarque hérite ici d’une distinction ontologique platonicienne entre ce qui est toujours et ne devient jamais d’une part, et ce qui devient toujours sans être jamais d’autre part⁶. En voulant nous différencier essentiellement des dieux, de par sa piété de prêtre delphique, il fait de nous un être constamment en devenir, qui n’est jamais un mais plusieurs, puisque les changements d’états que nous subissons sont bien de véritables changements et

¹ PLUTARQUE, *Sur l’E de Delphes*, 391f-392a.

² PLATON, *Charmide*, 164b-165b.

³ Il cite d’ailleurs le fameux mot selon lequel « On ne peut descendre deux fois dans le même fleuve » (392b). Il est assez curieux de noter qu’au moment où Nietzsche est professeur à Bâle, il fait de Platon le véritable penseur d’un tel mouvement permanent, dans lequel rien ne demeure au-delà d’un instant. C’est une interprétation platonicienne des héraclitéens qui veut « qu’aucune chose n’est ceci ou cela, mais ne fait que devenir continuellement. » Héraclite, lui, « veut seulement dire qu’aucune chose au monde n’échappe à sa perte finale. » (NIETZSCHE, *Introduction à l’étude de Platon*, traduction A. Merker, p. 182).

⁴ PLUTARQUE, *Sur l’E de Delphes*, 392a.

⁵ PLUTARQUE, *Sur l’E de Delphes*, 392c-e.

⁶ PLATON, *Timée* 27e.

non des altérations accidentelles qui ne changeraient rien quant au fond de ce que nous sommes. On change en devenant véritablement autre, « on devient véritablement étranger à ce que l'on était auparavant (γιγνόμενος ἕτερος ἐξ ἑτέρου) ». Bien entendu, il s'agit pour Plutarque de creuser ici au maximum l'écart entre ces deux modes d'être que sont le devenir et l'identité pour réserver à son dieu la véritable façon d'être, pour ainsi dire :

« Quel est donc l'être qui existe réellement (Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι) ? Celui qui est éternel (τὸ αἰδιον), qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), qui ne subit de changement à aucun moment du temps (ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἰς ἐπάγει). »¹

C'est ainsi que Plutarque en arrive à son interprétation du E comme Εἶ (« tu es »)² :

« Voilà pourquoi il convient que ceux qui l'honorent s'adressent à lui et le saluent en disant (Οὕτως οὖν αὐτὸν δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ προσαγορεύειν) : “Tu es (εἶ)” , ou même, par Zeus ! comme le faisaient certains anciens : “Tu es un (εἶ ἔν)”. Car il n'est pas multiple, comme l'est chacun de nous, assemblage hétéroclite d'éléments divers et innombrables, sujets à modifications et réunis pêle-mêle à la manière d'une foule. Ce qui existe réellement ne peut être qu'un, de même que ce qui est un existe de toute nécessité. C'est parce que l'altérité diffère de l'être qu'elle dégénère et produit le non-être. Aussi le premier des noms que porte ce dieu lui convient-il fort bien, de même que le deuxième et le troisième : en effet, le nom d'“Apollon” s'oppose à la pluralité et exclut la multiplicité (Ἀπόλλων μὲν γὰρ οἷον ἀρνούμενος τὰ πολλὰ καὶ τὸ πλῆθος ἀποφάσκων ἐστίν) ; celui d'Iéios signifie qu'il est un et seul ; quant à celui de Phœbos, il semble que les anciens désignaient ainsi tout ce qui est pur et saint (...). Donc l'unité et la simplicité sont des caractères constants de l'être incorruptible et pur (Οὐκοῦν ἔν τ' εἶναι καὶ ἄκρατον αἰεὶ τῷ ἀφθάρτῳ καὶ καθαρῷ προσήκει). »³

Plutarque joue sur la proximité entre le nom d'Apollon (Ἀπόλλων) et le « simple », qui se dit en grec ἀπλοῦν. Il rapproche ici ce nom de la pluralité à laquelle il s'oppose (τὰ πολλὰ), de sorte qu'en entendant un ἄ privatif (dans Ἀπόλλων), il faudrait comprendre que le dieu est sans multiplicité. On retrouvera ces caractères d'unité et de simplicité attribués à la tendance apollinienne dans *La naissance de la tragédie* et ils symboliseront cette fois la tendance à l'unification et à l'individualisation de l'homme, comme nous l'avons évoqué. Mais venons en à la conclusion de Plutarque :

« En tout cas les deux formules “Tu es (εἶ)” et “Connais-toi toi-même (γνώθι σαυτόν)”, si elles semblent d'abord s'opposer quelque peu, paraissent ensuite se compléter en un certain sens (ἔοικέ πως ἀντικεῖσθαι καὶ τρόπον τινὰ πάλιν συνάδειν). La première, en effet, prononcée avec crainte et respect, proclame l'existence éternelle du dieu (τὸ μὲν γὰρ ἐκπλήχει καὶ σεβασμῷ πρὸς τὸν θεὸν ὡς ὄντα διὰ παντὸς ἀναπεφώνηται), tandis que la seconde est pour les mortels un rappel de leur nature et de leur faiblesse (τὸ δ' ὑπόμνησίς ἐστι τῷ θνητῷ τῆς περὶ αὐτὸν φύσεως καὶ ἀσθενείας). »⁴

¹ PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 392e.

² Le traducteur note à ce propos que « dans l'orthographe ancienne qui est encore celle des inscriptions attiques du v^e siècle, la lettre *epsilon*, qui est la cinquième de l'alphabet, note également à elle seule la diphtongue εἶ. C'est pourquoi les explications proposées de l'E delphique s'étendent à la conjonction εἶ et à la forme verbale εἶ. » (PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, Notice p. 7).

³ PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 393b-c.

⁴ PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 394c.

Et en effet, si les deux maximes s'adressaient à la même personne, à l'homme venant consulter la Pythie, elles sembleraient s'opposer puisque se connaître soi-même consisterait pour l'homme à comprendre qu'il n'est justement pas, mais devient toujours autre, de sorte qu'il n'y aurait d'ailleurs rien à connaître véritablement si ce n'est constater que la nature humaine est soumise au devenir. La seule façon de leur redonner leur cohérence (puisqu'elles sont toutes les deux une parole divine et que le dieu ne ment jamais), c'est donc de comprendre que la première est la parole que l'homme adresse au dieu tandis que la seconde est celle que le dieu adresse à l'homme (c'est l'interprétation personnelle que nous donnons dans l'esprit de ce que défend Plutarque). De cette façon, on peut comprendre que la formule du « salut » soit réciproque, mais dissymétrique. Sans remettre absolument en cause cette dissymétrie, notre lecture du *Charmide* et des Dialogues platoniciens en général nous amènera à une autre interprétation de ce « salut ». Nous pourrions d'ailleurs être tenté, à titre purement interprétatif, de voir dans cet E un « Tu es », adressé au consultant lui-même au sens de « Tu es déjà au fond de toi », auquel cas l'impératif de la connaissance de soi ne s'y opposerait pas, mais serait une invitation à connaître notre nature profonde ou véritable. Notre lecture de Pindare ira d'ailleurs dans ce sens.

§ 4 – Pindare

Le lien qui unit Pindare à Delphes est très fort et son attachement au dieu qui y réside lui a été bien rendu par les delphiens eux-mêmes. Comme l'écrit Delcourt :

« Aucun homme n'a reçu à Delphes des honneurs comparables à ceux qui furent attribués à Pindare. On mit dans la *cella* le siège sur lequel il s'asseyait pour réciter ses œuvres. Nous pouvons assurément supposer que quelque offrande d'origine oubliée fut après coup expliquée et ennoblie par ce nom illustre. Mais que le poète vieux et célèbre soit venu à Delphes, qu'il y ait lu quelque poème particulièrement honorable pour le dieu, la ville et le sanctuaire, et qu'on ait dédié le fauteuil où il s'était reposé, cela n'aurait rien d'in vraisemblable. Plutarque mentionne la part que les descendants du poète avaient le droit de prendre aux théoxénies, un "beau morceau" que l'on découpait pour eux et que le héraut leur criait d'emporter. (...) Apollon, dit-on, l'aimait tant qu'il réserva pour lui une portion des bêtes offertes et que le prêtre appelait pendant le sacrifice : "Pindare au banquet du dieu", ou, encore : "Que Pindare vienne au banquet du dieu." »¹.

Pindare chantait si bien la gloire d'Apollon qu'il se serait rendu cher au dieu :

« Si Delphes parle ainsi au cœur de Pindare, c'est moins en effet par les merveilles que la nature et l'art concourent à y accumuler que par la présence divine : Apollon, maître de Delphes depuis qu'il a vaincu le serpent Python, est la grande dévotion de Pindare. »²

Si Pindare est ainsi le chantre des athlètes et de leurs victoires, s'il glorifie les exploits de ces humains qui sont quasiment divins, il ne le fait jamais en renonçant

¹ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 260.

² DES PLACES, *Pindare et Platon*, p. 58.

à une piété et une reconnaissance envers la divinité qui est, selon lui, la véritable cause de ces exploits. Avant donc d'être un relai pour les grandes actions humaines, Pindare est donc un homme pieux qui se veut au service de la divinité delphique. Comme le dit M. Delcourt, parmi les plus grands écrivains, les plus grands poètes de la Grèce, qui ont « travaillé à la gloire du dieu », il faut « mettre Pindare à part. Pindare a loué le Pythien pour le louer, par amitié, parce qu'ils étaient du même pays. On peut dire de lui ce qu'il dit de Sémélé, qu'elle était *voisine de rue* des Immortels. Le meilleur guide à suivre pour entrer à Delphes et ne pas s'y égarer, c'est Pindare. »¹

Suivons donc Pindare.

Présentation

Pindare, Πίνδαρος en grec ancien, est né à Cynocéphales, près de Thèbes, en 518 avant notre ère, et il meurt à Argos en 438, deux ans avant la naissance d'Isocrate. Les quatre-vingts ans de la vie de Pindare (518-438) remplissent la fin du VI^e siècle et la majeure partie du V^e.

En ce qui concerne ses œuvres, nous sommes relativement assurés de la chronologie des *Olympiques* et des *Pythiques*, grâce aux listes de vainqueurs conservées à Olympie et à Delphes, mais celle-ci est en grande partie conjecturale pour les *Néméennes* et les *Isthmiques*, dont aucune liste n'aide à fixer les dates et qui font plus rarement allusion aux événements politiques².

En effet, Pindare s'intéresse davantage, selon nous, à connaître la nature humaine et à mesurer ce qu'elle est susceptible d'accomplir, plutôt qu'aux conflits d'ici et maintenant. Pindare est de ce point de vue davantage philosophe, dans l'acception platonicienne du terme, que simple témoin de son époque, ce qui se perçoit également par son désintérêt pour les guerres de son temps. Ses rares allusions à la politique sont uniquement fondées sur son anthropologie aristocratique qui veut que les meilleurs gouvernent.

Le portrait de la Grèce qu'il nous dresse, par les histoires qu'il nous raconte, est tout sauf objectif et ne se veut jamais tel. Pindare prône un idéal aristocratique dorien et veut magnifier les belles actions des grands hommes, les seules dignes de prendre place dans ses odes. Il est en effet le premier à faire de l'épinicie, hymne de triomphe, sorte de poème dont la signification est à la fois religieuse et morale. Ainsi est-il attaché à la religion traditionnelle et à l'antique aristocratie dorienne prédominant à Thèbes³, mais également à Delphes⁴, loin de l'esprit démocratique d'Athènes.

¹ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 17-18.

² Sur ces points, voir DES PLACES, *Pindare et Platon*, p. 15.

³ « Si des dissentiments graves paraissent avoir opposé Pindare à ses compatriotes sur la question du "médisme" et si de trop chauds éloges d'Athènes ont pu rendre parfois sa situation délicate, ils ne l'ont pas empêché de passer à Thèbes la plus grande partie de sa vie et de s'y sentir de plus en plus à l'unisson de l'opinion générale, dans la mesure où Athènes, jadis champion de la Grèce aux jours de Marathon et de Salamine, travaillait davantage à son hégémonie particulière, non sans détriment pour les libertés voisines. Une fois passé le grand souffle d'héroïsme qui avait porté contre les Mèdes un peuple unanime, Athènes redevenait la démocratie ionienne, bien éloignée d'un idéal aristocratique et dorien comme celui de Pindare » (DES PLACES, *Pindare et Platon*, p. 39-40). Nietzsche sera également attentif à cette opposition entre Doriens et Ioniens.

⁴ « Pindare a été le chantre plein de dévotion d'Apollon et a fait rayonner la gloire de Delphes. » (SAVIGNAC, *Oracles de Delphes*, p. 26).

Comme l'écrit encore Delcourt :

« Pindare décrit une Grèce où ne vivent que des mythes et des athlètes. Celui qui se laisse prendre par ce paysage oublie qu'il y eut des guerres et des luttes civiles, des paysans qui peinaient, des fabricants d'huile qui pesaient leurs olives et des gens endettés tourmentés par des soucis d'argent. (...)

Il a senti la présence de tous les dieux et, plus que de tous les autres, de l'Apollon de Delphes. Les gens de là-haut qui, de son vivant, lui ont accordé des honneurs exceptionnels, savaient bien ce qu'ils faisaient. Pindare a chanté le dieu et il l'a accru d'une interprétation personnelle, assez belle, assez frappante aussi pour s'imposer à tous ceux qui l'ont suivi. »¹

Et elle poursuit ainsi en disant que :

« Le monde de Pindare est composé de demi-dieux et (réserve faite des athlètes vainqueurs) d'êtres anonymes classés dès leur vivant en "bons" et en "mauvais", exemples à imiter ou à fuir, en attendant d'être traités dans l'autre monde conformément à leurs mérites. »²

Les seuls êtres qui aient leur place dans les écrits de Pindare sont les dieux et ces vainqueurs aux jeux, qui semblent plus proches de la divinité que du reste de la race humaine anonyme, qui retombera immédiatement dans l'oubli. Pindare ne fait pas de l'histoire, il dresse une série d'*exempla* dans laquelle une « morale » se laisse clairement deviner. Toute la difficulté que nous aurons à traiter, c'est celle de la détermination ou de l'indétermination de cette position qui correspond à celle que doit tenir l'homme, que le poète invite à faire au mieux de ce que la nature lui permet de faire, ce par quoi il est quasi divin (les héros ont « en partage cette lévitation qui, chez Pindare, leur permet de voltiger entre ciel et terre »³) tout en reconnaissant que ces bienfaits lui sont donnés par la divinité et qu'il ne peut rien sans elle.

Or, c'est cette place de l'homme dans le cosmos que doit nous permettre de déterminer la sentence nous invitant à nous connaître nous-même. Convient-il de nous limiter à un horizon humain, ou faut-il tendre à dépasser l'humain en prenant le divin pour modèle ? C'est à cette question que nous nous efforçons de répondre dans notre prochain chapitre. Nous y lirons ainsi une véritable tension entre le fait de se reconnaître comme un homme, d'un côté, et la nécessité, de l'autre, pour celui qui veut devenir pleinement humain, de voir dans le divin une image de ce que l'homme peut devenir.

¹ DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 255.

² DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 262.

³ *Ibid.*

II^e PARTIE – LA CONNAISSANCE DE SOI

CHAPITRE 1 – LA CONNAISSANCE DE SOI COMME CONNAISSANCE DE SES LIMITES : LA CONDITION HUMAINE ET SON DEPASSEMENT

De façon évidente, il faut bien pouvoir connaître la limite de l'humain pour être capable de respecter avec assurance la mesure qui lui convient. Mais il nous faut alors souligner d'emblée que deux écueils sont ainsi à éviter : le premier consiste à outrepasser cette mesure ; le second (moins immédiatement évident, mais auquel nous donnerons également toute son importance) consiste à vivre une vie infrahumaine, en ne donnant pas aux êtres humains que nous sommes leur plein potentiel. Le mouvement de ce chapitre nous fera ainsi affronter le premier, puis le second.

Nous verrons comment cette tension était déjà formulée chez Pindare, mais qu'elle se trouvera accentuée chez Platon comme jamais auparavant, et l'on peut même défendre que toute son éthique se formule, d'une certaine manière, autour de celle-ci. C'est pourquoi nous avons choisi de centrer ce chapitre sur les Dialogues, Platon étant le philosophe qui aura, selon nous, thématiquement la question de la connaissance de soi de la manière la plus profonde¹.

§ 1 – Connaître et respecter ses limites

La mesure, le « connais-toi toi-même » entendu comme « rien de trop »

Selon la sagesse traditionnelle que nous avons rapportée en première partie, la connaissance de soi serait une invitation à la mesure, de sorte que le « connais-toi toi-même » serait un précepte absolument solidaire du « rien de trop », la connaissance de soi nous invitant à comprendre les limites de la nature humaine et à les respecter. Nous allons désormais nous intéresser plus particulièrement à la manière dont nos auteurs récupèrent cette exigence, mais également à la façon dont ils tentent finalement de la dépasser.

On retrouve évidemment et de manière récurrente des traces de cette sagesse grecque chez Platon, notamment dans la façon dont il nous invite à prendre garde de ne pas tomber dans l'ὑβρις si nous voulons éviter le malheur. À la fin du *Gorgias*, Socrate défend ainsi une éthique de la maîtrise de soi contre la démesure assumée par Calliclès :

« Voilà, selon moi, quel est le but à atteindre. C'est avec un tel objectif qu'on doit vivre. Faire que toutes ses ressources personnelles, et celles de sa propre cité, soient tendues vers ce but, pour qu'on acquière, comme les conditions du bonheur, la justice et la tempérance (σωφροσύνη), qu'on agisse avec elles, sans laisser les désirs devenir déréglés ou excessifs, sans tenter de les satisfaire (car ils sont un mal insatiable) et sans mener non plus la vie d'un vaurien (ληστοῦ βίον ζῶντα). En effet, l'homme qui vivrait ainsi ne pourrait être aimé ni par un homme ni par un dieu (Οὔτε γὰρ ἂν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλεῖς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ). Il ne peut participer à la moindre

¹ De façon similaire, notre dernier chapitre sera principalement consacré à Nietzsche qui aura joué le même rôle en ce qui concerne la formule « Deviens ce que tu es ».

communauté et, quand il n'y a pas de communauté, il ne saurait y avoir d'amitié. Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté (θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινονίαν), qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde, ces sages, mon camarade, l'appellent *kosmos* (κόσμον καλοῦσιν), ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement (οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν). Mais toi, tu as beau être savant ¹ ,

¹ σοφός. Nous reviendrons sur cet usage ironique et péjoratif du terme, qui peut désigner chez Platon ceux qui se croient sages sans connaître la réalité du monde, c'est-à-dire son fondement métaphysique et intelligible, qui se révélera avec le *Timée* d'essence mathématique et compréhensible seulement à celui qui est géomètre.

tu ne me sembles pas faire très attention à ce genre de choses. Au contraire, tu n'as pas vu que l'égalité géométrique (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ) est toute puissante chez les dieux comme chez les hommes (ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται), et tu penses qu'il faut s'exercer à avoir plus que les autres ! en fait, tu ne fais pas attention à la géométrie (γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς). »¹

La nature, selon Calliclès, réclame toujours plus, et il faudrait selon lui toujours augmenter le désir qui nous est naturel et se rendre capable de le contenter, c'est-à-dire devenir le plus puissant possible². Ces désirs déréglés (qui proviennent en réalité d'une âme déréglée comme le dira le *Philèbe*³) ne sauraient de toute façon jamais trouver une satisfaction durable, puisqu'ils sont insatiables. Le désir ne peut trouver par lui-même une fin véritable. Celle-ci doit donc être imposée par le sujet désirant, dans un mouvement de maîtrise de soi. La réfutation de Socrate passe donc, elle aussi, par un appel à la nature, mais le philosophe la considère de manière tout à fait différente. La mesure humaine est cosmique, selon Socrate, et l'homme qui respecte cette mesure, en ne prenant rien de trop (au lieu de vouloir

¹ PLATON, *Gorgias*, 507d-508a, traduction M. Canto-Sperber (systématiquement ensuite), Paris : Flammarion, 1987.

² PLATON, *Gorgias*, 491e-492a.

³ PLATON, *Philèbe*, 45d.

prendre plus que les autres) trouve sa juste place dans le cosmos¹, ce qui rend en retour possible la communauté humaine².

¹ Ainsi, aux arrogants qui pensent n'avoir besoin d'aucun maître et être autosuffisants au livre IV, le livre X des *Lois* qui s'en prend aux athés rappelle que l'homme n'est qu'une part minime dans l'univers et qu'ils sont nés en vue de celui-ci plutôt que l'inverse : « Que nos discours persuadent le jeune homme en question que celui qui prend soin de l'univers a tout disposé pour assurer le salut et l'excellence de l'ensemble, dont chaque partie, selon sa puissance, n'agit et ne pâtit que comme il convient. À toutes et à chacune sont préposés des gouvernants, qui surveillent dans le détail chacune des actions dont elles pâtiennent ou qu'elles accomplissent, et qui poursuivent jusqu'au dernier degré la réalisation de l'œuvre. "Au nombre de ces parties, pauvre misérable, il faut te compter, toi qui n'es qu'une partie dont l'effort, si minime qu'il soit, vise constamment l'univers ; et tu ne te rends pas compte que dans ce même univers rien ne naît sinon en vue de lui, afin que la réalité de la vie de l'univers soit heureuse, et que rien ne naît en vue de toi, toi qui nais en vue de lui. Car si n'importe quel médecin, comme tout artisan dans la technique qui lui est propre, produit au mieux chaque chose en vue du tout, c'est assurément la partie qui est faite pour le tout, et non le tout en vue de la partie. Et pourtant tu t'irrites, parce que tu ignores par quel biais ce qui est meilleur pour toi l'est aussi pour l'univers, en vertu du devenir commun." Mais puisque l'âme assignée tantôt à tel corps tantôt à tel autre, subit toujours toutes les espèces de changements, soit par elle-même, soit par l'action d'une autre âme, il ne reste rien d'autre à faire au joueur de dames qu'à déplacer sur une meilleure position le caractère devenu meilleur, et sur une pire celui qui est devenu pire, selon ce qui convient à chacun et afin qu'il obtienne le sort qu'il mérite. » (PLATON, *Les Lois*, 903b-d, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau).

² La sophistique estime ainsi qu'elle seule est à même de rendre un homme capable de tirer les fils de la cité, d'y être adroit, de sorte qu'elle serait l'éducation par excellence à la politique. Cette idée est largement répandue en Grèce ancienne, ce qui ressort d'un fragment d'Antisthène : « Si tu veux qu'un garçon vive avec les dieux, enseigne-lui la philosophie, si c'est avec les hommes, enseigne-lui la rhétorique. » (ANTISTHÈNE, fragment 173, cité en traduction française in L. PAQUET, *Les Cyniques grecs*, Ottawa, 1975, p. 75). Pour sa part, Calliclès dira qu'« aussi doué qu'on soit, si l'on continue à faire de la philosophie, alors qu'on en a passé l'âge, on devient obligatoirement ignorant de tout ce qu'on doit connaître pour être un homme de bien, un homme bien vu. Pourquoi ? Parce que petit à petit on devient ignorant des lois en vigueur dans sa propre cité, on ne connaît plus les formules dont les hommes doivent se servir pour traiter entre eux et pouvoir conclure des affaires privées et des contrats publics, on n'a plus l'expérience des plaisirs et passions humaines, enfin, pour le dire en un mot, on ne sait plus du tout ce que sont les façons de vivre des hommes. » (PLATON, *Gorgias*, 484d). À l'aune d'une mesure simplement humaine et qui n'estime que la puissance, le philosophe serait, selon Calliclès, un individu qui mérite d'être mal vu, parce qu'il se complaît dans sa faiblesse et qu'il assume son ignorance, ainsi que son manque de savoir-faire devant les tribunaux : « s'il arrive qu'on soit impliqué dans une affaire privée ou publique, on s'y rend ridicule » (*Ibid*). Mais il faut donc voir toutefois que, selon Platon, la rhétorique ne nous permet même pas de vivre avec les hommes, comme Socrate explique (dans le texte cité) qu'un tel homme ne saurait vivre en quelque communauté que ce soit.

Platon articule ainsi la connaissance de soi à celle du monde, et nous verrons que cette imitation du divin sera paradoxalement une condition de la tempérance, puisque la contemplation du modèle astral nous permettra de régler nos mouvements psychiques¹. Se connaître soi-même présuppose donc une certaine connaissance du monde et des dieux qui le constituent, pour que l'être humain y découvre sa place, ce que nous indique parfaitement le *Timée*, lorsqu'il articule la connaissance de l'être humain à celle du κόσμος². Le but du dialogue, c'est en effet de faire naître l'être humain³ et l'on ne peut se le mettre sous les yeux qu'à la condition d'en passer par la genèse du κόσμος et des dieux (le κόσμος n'étant pas compréhensible sans les dieux, et étant lui-même un dieu) :

« Il nous a paru que Timée, celui d'entre nous qui est le plus versé en astronomie (ἀστρονομικώτατον) et celui qui a fourni le plus de travail pour pénétrer la nature de l'univers (περὶ φύσεως τοῦ παντός εἶδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον), devait parler en premier, et, partant, avec la naissance du monde (τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως), terminer avec la nature de l'homme (ἀνθρώπων φύσιν). »⁴

Mais Calliclès manque cette mesure parce qu'il n'est pas géomètre, parce qu'il n'a pas conscience que le κόσμος obéit à une géométrie et qu'à chaque espèce, qu'à chaque être, revient une certaine part⁵. La tempérance⁶ est donc condition de l'amitié puisqu'elle est nécessaire à la mesure de ce que l'on est et ainsi à la prévention de l'ἀκρασία⁷. La connaissance de soi apparaîtra finalement dans l'*Alcibiade* comme une condition de la tempérance, puisqu'il est impossible de savoir ce qui nous revient sans que l'on se connaisse⁸. Le *Philèbe* explique

¹ Nous reviendrons sur cette communauté des hommes et des dieux, déjà marquée ici : « θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωσίαν ».

² En ce sens, J. Laurent note également, à propos des pages que le *Théétète* consacre au portrait du philosophe incarné par Thalès, que la question de l'identité n'y est pas « "qui suis-je?", voire "que suis-je?" moi qui pense, mais qu'est-ce que telle nature (en l'occurrence l'homme) rapportée, comme le dit la suite du texte, à la nature tout entière ? L'ontologie de Platon est relationnelle ; une φύσις est comprise selon le ποιεῖν et le πάσχειν, l'agir et le pâtir. L'humanité de l'homme n'est donc pas rendue accessible au philosophe par une pure intuition que l'âme aurait en devenant pure essence dans un monde d'essences, mais elle est connue par les actes et les productions dont elle est capable, par ses passions et ses possibilités de transformation. Or, l'horizon fondamental des actions et passions humaines n'est ni la famille, ni la Cité, mais le monde lui-même. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 170).

³ Francisco Lisi : « the aim of the dialogue is not cosmology, but the description of the creation and incarnation of the human soul. It is clear that the central point of the myth is the birth of the soul in all areas, with the emphasis placed on the human soul » (LISI, « Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *REPUBLIC* and *TIMAEUS* », p. 111). Selon cette lecture particulière, toute la partie cosmologique du dialogue n'est là que pour conquérir en retour une pleine connaissance de l'être humain.

⁴ PLATON, *Timée*, 27a, traduction L. Brisson modifiée.

⁵ Il faut être géomètre pour cerner l'égalité qui existe dans la nature elle-même et ne pas y voir que dissymétrie, injustice et loi du plus fort.

⁶ Cette notion traduit le grec σωφροσύνη, qui est souvent rendu dans les traductions par « sagesse », voire « sagesse morale », puisqu'elle désigne justement cette sagesse traditionnelle grecque que l'on entend dans le « rien de trop ». Chez Platon, elle est toutefois susceptible d'un tel usage non technique qui renvoie ainsi à cette sagesse, mais également d'un usage qui signifie plus précisément la maîtrise de soi, la domination de l'âme par elle-même.

⁷ Sur cette notion, on se reportera au livre de L. MONTEILS-LAENG, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris : Garnier, 2014.

⁸ PLATON, *Alcibiade*, 133d.

également que les tempérants ne font finalement rien d'autre que respecter la maxime delphique :

« SOCRATE. – (...) Réponds donc : est-ce dans la démesure (ὑβρει) que tu vois les plus grands plaisirs (μείζους ἡδονάς) – je ne dis pas les plus nombreux, mais ceux qui l'emportent par la véhémence et par le degré (τῷ σφόδρα δὲ καὶ τῷ μᾶλλον ὑπερεχούσας) – ou bien est-ce dans la vie tempérante (σώφρονοι βίῳ) ? Réfléchis bien avant de répondre.

PROTARQUE. – Mais je comprends ce que tu demandes, et j'y trouve une grande différence. Car les tempérants (σώφρονάς), j'imagine, ont toujours comme frein la maxime traditionnelle (ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος), cette interdiction (παρακελευόμενος) "Rien de trop (μηδὲν ἄγαν)" à laquelle ils obéissent (παρακελευόμενος). Quant aux intempérants et aux débauchés (τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν), la violence du plaisir (ἡ σφοδρὰ ἡδονή) les possède jusqu'à les rendre fous (μανίας) et les faire crier comme des furieux.

SOCRATE. – Bien. S'il en est ainsi, c'est évidemment dans quelque état vicieux de l'âme et du corps (ἐν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος), et non dans la vertu (ἐν ἀρετῇ), que naissent les plus grands plaisirs et les plus grandes douleurs.

PROTARQUE. – Parfaitement. »¹

L'homme tempérant évite ainsi les extrêmes, les plus grands plaisirs comme les plus grandes douleurs². Le « Rien de trop » fonctionne comme une interdiction, il met un point d'arrêt à ἄπειρον, à l'infinité du désir qui ne saurait trouver de fin par lui-même. Le sage préfère ainsi une vie douce et sacrifier les plaisirs les plus intenses pour ne pas subir également les plus grandes douleurs. La maxime « Rien de trop » freine (ἐπίσχει) ainsi les hommes et fonctionne comme une interdiction (παρακελευόμενος) à laquelle ils obéissent (παρακελευόμενος), de sorte qu'elle oblige à la manière du devoir kantien. Dans un texte que nous commenterons du *Gai savoir*, Nietzsche fait également de la connaissance de soi une sorte de devoir, dont il faut justement savoir s'écarter pour devenir soi. Mais nous voudrions noter, dès à présent, que c'est justement toute la différence entre ces deux impératifs : le premier, μηδὲν ἄγαν, en reste à la surface et constitue ainsi un impératif de prudence, puisqu'il arrête un élan ; le second, γνῶθι σεαυτόν, lorsqu'il est bien compris, est au contraire un principe dynamique, qui doit nous orienter vers notre véritable αὐτός et nous pousser à nous accomplir³.

La maxime delphique énonçant μηδὲν ἄγαν permet toutefois à l'homme qui lui obéit d'avoir une certaine maîtrise sur le réel et sur l'extériorité. Le monde, s'il ne saurait donner des biens en abondance à tout le monde, sans quoi la justice et la

¹ PLATON, *Philèbe*, 45d, traduction A. Diès modifiée.

² Le philosophe est toutefois celui qui goûte aux vrais plaisirs, aux plaisirs purs, qui ne sont pas mélangés de douleur, de sorte qu'il est l'homme le plus heureux (ce qui sera le fin mot du *Philèbe* comme du livre IX de la *République*).

³ Nous y reviendrons dans le paragraphe suivant.

tempérance apparaîtraient, en première instance, inutiles¹, n'en donne pas moins suffisamment pour qu'une maîtrise de soi devienne rapidement nécessaire. Lorsque Platon fait ici l'éloge d'une vie tempérante, il magnifie une vertu qui est au cœur de la vie grecque et qui symbolise parfaitement le rapport que l'homme doit entretenir avec la divinité, c'est-à-dire d'une piété traditionnelle qui coïncide avec le respect de la condition humaine. C'est en effet que le « *Rien de trop* » est l'impératif le plus conforme à la vieille sagesse grecque :

« Le dicton *Rien de trop* (τὸ μηδὲν ἄγαν) a une vieille réputation de justesse : c'est qu'en effet, on parle bien en le disant tel. L'homme qui fait dépendre de lui-même toutes les conditions capables de conduire au bonheur ou dans son voisinage, sans les suspendre à d'autres dont les succès ou les revers condamneraient sa propre fortune à flotter à l'aventure, celui-là s'est préparé la vie la meilleure (τούτῳ ἄριστα παρεσκευάσται ζῆν) ; voilà l'homme sage, voilà l'homme brave et sensé (ὁ σώφρων καὶ οὗτος ὁ ἀνδρεῖος καὶ φρόνιμος) ; qu'il acquière richesses et enfants ou les voie disparaître, c'est lui qui obéira pleinement au proverbe (μάλιστα πείσεται τῇ παροιμίᾳ) : il ne montrera ni joie ni douleur excessives, parce qu'il ne se fie qu'à lui-même (τὸ αὐτῷ πεποιθέναι). Voilà comme nous prétendons, comme nous voulons trouver aussi les nôtres, et comme ils sont, nous le déclarons ; voilà comme nous nous montrons nous-mêmes aujourd'hui, sans révolte ni crainte excessives s'il nous faut mourir maintenant. »²

Ce dicton est traditionnel et ancien (πάλαι), comme nous l'avons vu. L'homme tempérant a cet avantage évident sur l'intempérant qu'il ne dépend globalement que de lui-même, et de ce point de vue, nous verrons qu'il se rapproche de la divinité telle que la conçoit Platon. L'homme intempérant, au contraire, se voue à la fortune, il a besoin de l'extériorité et s'est rendu de plus en plus dépendant de celle-ci. Se connaître soi-même, c'est donc de ce point de vue reconnaître sa propre mesure, ce dont on a réellement besoin, et par là même proscrire tout ce qui est superflu.

De cette sagesse traditionnelle, on retrouve également la trace chez Nietzsche qui connaît évidemment parfaitement cette tradition. De ce point de vue, nous voudrions montrer, *in fine*, que, partants tous deux d'une référence à l'éthique traditionnelle qui nous invite au respect de la mesure, Nietzsche aussi bien que Platon nous invitent à son dépassement, ou tout du moins à déplacer le curseur. Ainsi, il serait d'abord tout à fait malvenu de penser que Nietzsche soit uniquement critique à l'endroit de cette sagesse. Son enthousiasme pour le dionysiaque ne l'empêche pas de prôner la maîtrise de soi à maintes reprises. Nous l'avons vu, c'est Apollon qui, dans la *Naissance de la tragédie*, incarne parfaitement cette sagesse grecque, « cette limitation mesurée (*jene maassvolle Begrenzung*), cette indépendance à l'égard des émotions trop violentes, ce calme (*Ruhe*) plein de

¹ Mais au premier abord seulement, puisque la prise de plaisir en très grande quantité rend l'âme mauvaise. Même alors que la tempérance serait superflue d'un point de vue extérieur, elle est absolument nécessaire en ce qui concerne cette intériorité que désigne l'âme. Le mythe du *Politique* va également dans ce sens, lorsque l'on se demande si les hommes qui vivraient sur une terre sans avoir besoin de la cultiver (parce qu'elle leur donnerait des fruits en abondance) seraient les plus heureux. À quoi Socrate répondra qu'ils ne le seraient qu'à la condition de vivre en philosophant, c'est-à-dire en utilisant leur loisir pour penser sans quoi cette condition avantageuse ne leur serait nullement profitable. Il est évident également qu'elle ne le serait pas non plus s'ils n'exerçaient pas sur eux-mêmes une maîtrise de soi impeccable, rendue d'autant plus nécessaire qu'ils ont tout à portée de main (272b-d).

² PLATON, *Ménexène* 247e-248b, traduction Louis Méridier modifiée.

sagesse (*weisheitsvolle*) »¹. Et Nietzsche se réfère dans ce même passage à Schopenhauer, puisque la tendance apollinienne représente selon lui l'existence de l'homme pris dans le voile de *mâyâ*². Schopenhauer insiste en effet également sur cette idée que la connaissance de soi est condition de la mesure :

« Notre intérieur, son fort et son faible nous étant bien connus, nous ne chercherons pas non plus à faire montre de facultés que nous n'avons pas, à payer les gens en fausse monnaie, sorte de jeu où toujours le tricheur finit par perdre. En somme, puisque l'homme n'est tout entier que la forme visible de sa propre volonté, il n'est rien assurément de plus absurde que d'aller se mettre en tête un autre que soi-même ; c'est là, pour la volonté, tomber en une contradiction flagrante avec elle-même. S'il est honteux de se parer du costume d'autrui, il l'est bien plus de parodier les qualités et les particularités d'autrui ; c'est avouer clairement son propre néant. En ce sens encore, il n'est rien de tel que de se sentir soi-même, et ce dont on est capable en tout genre, et les limites où l'on est tenu, pour demeurer en paix autant qu'il est possible avec soi-même. »³

La connaissance de soi permet à l'individu de ne pas se prendre pour un autre, de connaître les qualités qui sont les siennes et de ne pas perdre son énergie dans des occupations qui ne correspondent pas à son fort.

Selon Nietzsche, dans le § 4 de la *Naissance de la tragédie* que nous avons cité plus haut, Apollon, en tant que divinisation de l'individuation, interprétait le passé grec⁴ en montrant que toute démesure était punie : « Apollon, en tant que divinité éthique, exige des siens la mesure et, afin que celle-ci soit respectée, la connaissance de soi »⁵. Apollon est donc une divinité éthique, l'éthique de la mesure incarnée en une figure parfaite, polie, qui représente la belle apparence. Apollon exige la connaissance de soi afin de connaître ce qui nous revient et de vivre de manière mesurée. C'est en comprenant nos limites, ce qui nous définit à proprement parler, que l'on apprend à se connaître soi-même et la tendance apollinienne nous conduit ainsi à nous reconnaître comme un individu particulier, détaché des autres et du tout :

« L'individualité : la pulsion apollinienne différenciante, créant des formes et par là – apparemment – des individualités. »⁶

Il faut voir aussi que, dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche tient une position ambivalente par rapport à cette pulsion apollinienne. Elle est certes conçue d'un côté comme illusoire, puisque l'individuation et l'individualité font écho à l'illusion du voile de Maya qui masque le fond du monde, l'Un originaire, auquel va nous donner accès la tendance dionysiaque. Mais il y a, d'un autre côté, un certain éloge de cette belle apparence et de la vie qui jouit de cette apparence, éloge auquel viendront faire écho des textes plus tardifs dans lesquels Nietzsche

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 1, traduction Céline Denat.

² Globalement, la tendance apollinienne correspond à la représentation chez Schopenhauer, à la façon de voir le monde comme étant dotés d'individus bien distingués, et le dionysiaque correspond à la volonté, qui dépasse cette vision.

³ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit en français par A. Burdeau (systématiquement ensuite), Édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris : PUF, 1966, § 55.

⁴ « ainsi le dieu de Delphes (*der delphische Gott*) interprétait-il (*interpretieren*) le passé grec » (NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 4, traduction Céline Denat).

⁵ *Ibid.*

⁶ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 16 [15].

fera de l'apparence la seule réalité¹. De façon parallèle, l'injonction à devenir soi, telle que Nietzsche va la développer, ne saurait être comprise autrement que comme une éthique individuelle, or c'est bien Apollon qui représente alors cette tendance :

« Ethique individuelle ! La personnalité durable. Apollon. »²

Il faut remarquer également que, en faisant de la tendance apollinienne et du principe d'individuation l'opérateur de la connaissance de soi, Nietzsche n'est pas tout à fait fidèle à la philosophie de Schopenhauer. Schopenhauer considère bien que l'apparence reste habitée par le principe d'individuation, mais il ne nous parle jamais d'une connaissance de soi à ce niveau. Ainsi, là où, dans la *Naissance de la tragédie*, la pulsion apollinienne nous amenait à la connaissance de soi et à la reconnaissance de nos limites, la philosophie de Schopenhauer nous invitait à comprendre que l'individualité ne constituait aucunement le vrai soi mais le masquait au contraire, et que l'on ne pouvait se connaître soi-même qu'à la condition de s'affranchir des limites de ce que l'on prend habituellement pour le soi. Au contraire donc de la *Naissance de la tragédie* dans laquelle la mesure est représentée par l'individualité apollinienne, alors que c'est l'homme dionysiaque qui a un rapport démesuré au monde, c'est bien par le déchirement du voile de Maya et l'abandon de l'individualité que l'homme schopenhauerien sera à même d'entretenir un rapport éthique et juste envers son prochain, puisque celui-ci est entièrement fondé sur la pitié ou la compassion et que l'on ne peut véritablement compatir avec autrui que lorsqu'on ne le considère pas comme véritablement distingué de soi. La connaissance de soi comme individu n'est donc pas du tout favorable au respect de la mesure chez Schopenhauer, puisque l'individu veut, à ce stade, tout pour lui. S'il s'est avéré nécessaire de se connaître soi-même pour ne pas se prendre pour un autre, comme nous l'avons vu plus haut, il faut comprendre aussi que la véritable connaissance de soi n'est pas celle de l'individualité chez Schopenhauer, mais la reconnaissance que nous sommes la Volonté et ainsi la prise en compte de l'unité du vivant³. Ainsi, il écrit :

« [l'homme] de grand cœur (...) sent bien que la différence entre lui et les autres, cet abîme aux yeux du méchant, n'est qu'une illusion passagère, de l'ordre du phénomène. Il connaît, d'une façon immédiate et sans raisonner, que la réalité, cachée derrière le phénomène qu'il est, est la même en lui qu'en autrui ; car elle est cette Volonté de vivre, qui constitue l'essence de toute chose, qui vit partout (...). En effet, pour celui qui fait de bonnes œuvres, les œuvres de douceur, le voile de Maya est déjà transparent, et l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée. Il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté, en chaque être ; il se reconnaît donc en quiconque souffre. »⁴

Pour celui qui voit véritablement, c'est-à-dire au delà du voile de Maya et des distinctions apparentes qu'il produit entre les êtres, son identité (pour autant que

¹ Voir notamment le § 54 du *Gai savoir*.

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 8 [115].

³ C'est généralement cette thèse qui est défendue, mais il faut voir que dans d'autres textes, l'auteur peut défendre l'idée d'une connaissance de soi de type individuel comme la compréhension de notre vocation. Ainsi en est-il notamment dans *L'art de se connaître soi-même* : « Lorsqu'il m'est arrivé parfois de me sentir malheureux, la cause en a plutôt été une simple *méprise*, une erreur de personne. Dans ces moments, je me suis pris pour un autre que moi, un être dont je me suis mis à déplorer le triste sort » (SCHOPENHAUER, *L'art de se connaître soi-même*, § 8).

⁴ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 66.

ce terme ait encore ici un sens) se dévoile comme étant celle du tout, de l'ensemble du vivant. En 1872, Nietzsche hérite toutefois de Schopenhauer cette idée qu'il y a une autre réalité derrière le phénomène et que la tendance dionysiaque va nous permettre de nous y identifier (motif sur lequel nous reviendrons un peu plus loin). Il admet à sa suite que le soi se fait connaître sous un autre aspect grâce à la pulsion dionysiaque¹ et que la tendance apollinienne ne fait que le masquer. Nous verrons toutefois que ce modèle n'est que celui de la *Naissance de la tragédie*, ouvrage le plus clairement marqué par la philosophie schopenhauerienne.

Dans la continuité de cette opposition entre apollinien et dionysiaque établie dès le début de la *Naissance de la tragédie*, le § 17 construit une distinction entre la musique dionysiaque qui fait éclater l'individualité et la tendance théorique ou socratique qui insiste sur les caractères individuels. Dans les termes que Nietzsche emprunte à Schopenhauer, l'apollinien représente le phénomène et c'est le dionysiaque qui nous conduira à l'essence du monde, à l'Un originaire. Selon Nietzsche, la tragédie, à partir de Sophocle, aura connu un renversement et elle sera désormais toute socratique :

« nous voyons la force de cet esprit non dionysiaque et opposé au mythe à l'œuvre sous un autre aspect encore, si nous prêtons attention à l'importance sans cesse croissante que prennent la *représentation du caractère* et le raffinement psychologique dans la tragédie à partir de Sophocle. Il ne faut plus que le personnage atteigne à la dimension d'un type éternel, mais il doit au contraire donner, grâce à des traits secondaires et à des nuances artificielles, grâce à des contours entièrement et subtilement déterminés une telle impression d'individualité que le spectateur ne perçoit généralement plus le mythe, mais la puissance de la vérité sur la nature et la capacité d'imitation de l'artiste. Là encore nous voyons le triomphe du phénomène sur l'universel et le plaisir que procure la dissection pour ainsi dire anatomique du particulier, nous respirons déjà l'air d'un monde théorique pour lequel la connaissance scientifique vaut davantage que le reflet artistique d'une règle universelle. »²

Sophocle est ainsi selon Nietzsche un allié de Socrate en ce sens qu'il cherche la mesure et la connaissance de soi³. Nous reviendrons sur ce problème essentiel pour nous dans le prochain chapitre, mais il nous faut d'emblée avouer que ce passage ne nous paraît pas entièrement compréhensible. En effet, comment Nietzsche peut-il faire de la connaissance scientifique le « triomphe du phénomène sur l'universel » ? de la tendance socratique qui représente cette pulsion de connaissance une tendance à la reconnaissance de l'individualité ? Il n'y a de connaissance scientifique que de l'universel comme l'énonçait bien Aristote⁴. Et

¹ Mais il n'est même pas évident que Nietzsche considère dans la *Naissance de la tragédie* que le soi auquel nous donne accès l'extase dionysiaque soit plus véritable que le soi individualisé dans l'Apollinien.

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 17.

³ On peut se référer également sur ce point à *La vision dionysiaque du monde* : « La "limite de l'homme" qu'Apollon ordonne de chercher est connaissable pour Sophocle, mais elle est plus étroite, plus bornée que ne le pensait Apollon à l'époque prédionysiaque. Le manque de connaissance (*Der Mangel an Erkenntnis*) de l'homme sur lui-même (*im Menschen über sich*) est le problème de Sophocle » (NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*, p. 63).

⁴ ARISTOTE, *Seconds analytiques*, I, 31.

même si les vertus que recherche Socrate ne sont pas encore des universels¹, il est pour le moins étonnant de ramener la recherche socratique au triomphe du phénomène.

Ce qu'il faut sans doute comprendre ici, c'est que la tendance scientifique a besoin de contours bien déterminés et bien définis, à l'image de l'apollinien, quitte à rectifier quelque peu la réalité en refusant tout caractère flou. Il y a bien ainsi quelque chose de flou, parce que démesuré, dans le dionysiaque et c'est ce caractère que refuserait la tendance socratique, qui correspond donc en même temps à un amoindrissement de la réalité profonde, à une compréhension appauvrie du monde, mais la seule à se prêter à un discours scientifique. La science en reste donc nécessairement au phénomène².

Dans la tragédie sophocléenne telle que la comprend Nietzsche, il faut que le personnage ait des contours bien déterminés³, de la même façon que Socrate cherche dans les dialogues platoniciens une définition précise du τί ἐστὶ⁴, c'est-à-dire une définition qui ne soit ni trop restreinte, ni trop grande, mais qui contienne parfaitement son objet. La tendance socratique est une tendance à la précision, à la délimitation nette et peut-être restrictive de l'individu, mais qui rassure du point de vue de la connaissance, puisqu'elle a ainsi affaire à des choses bien délimitées et compréhensibles⁵. Nous pourrions toutefois objecter ici que le Socrate platonicien, tout du moins, n'en reste pas du tout au phénomène mais recherche bel et bien le type éternel, la Forme intelligible de chaque chose.

Selon Nietzsche, Socrate représente bien ici en tout cas un type nouveau, « le type de *l'homme théorique* (*den Typus des theoretischen Menschen*) »⁶. Dans les termes de Nietzsche, cela signifie que la connaissance prime chez lui sur la vie elle-

¹ Ce ne sera le cas que dans la critique aristotélicienne des Formes platoniciennes (*Métaphysique*, A 9). Il faut noter toutefois ici que c'est ainsi que Nietzsche lit Platon, comme en témoigne le cours qu'il lui consacre, lorsqu'il reprend à son compte la genèse psychologique qu'en faisait Aristote (*Métaphysique* A 6) : « Platon croyait avec Héraclite que toute chose individuelle se trouve dans un flux constant, par Socrate il découvrit les définitions conceptuelles *universelles* : de même qu'à nos perceptions sensibles (intuitions) singulières correspondent des objets *singuliers*, de même à nos concepts universels devraient correspondre des objets, immuables comme le concept lui-même » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, p. 181).

² « Toute science est tournée vers l'apparence pour autant qu'elle demeure étroitement attachée à l'individuation et ne reconnaît jamais l'unité de l'être. En ce sens elle est apollinienne. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 7 [86]).

³ « *Durch feinste Bestimmtheit* », écrit Nietzsche, autrement dit, ces lignes ou ces contours (*aller Linien*) doivent être clairement « déterminés », « avec assurance », ce que l'on peut même traduire par « francs ». L'idée est en tout cas qu'ils doivent être très reconnaissables.

⁴ « Ce que c'est ».

⁵ De façon parallèle, la tendance apollinienne n'en reste pas tout à fait à une simple apparence qui serait telle quelle présente dans le réel, elle la construit tout autant : « Ce que symbolise la figure d'Apollon, c'est d'une part le besoin et la capacité de créer de belles apparences individualisées, et ainsi également l'exigence de mesure, de respect des limites inhérentes à l'individuation que supposent de telles apparences. Mais c'est aussi, d'autre part, la capacité de jouir de ces apparences *en tant qu'apparences*, c'est-à-dire à la fois sans jamais les confondre avec la "grossière réalité" (§ 1), mais sans jamais non plus les dévaloriser par là même : sous l'impulsion de l'apollinien, l'homme prend plaisir à l'apparence qu'il reconnaît comme telle, ce qui revient à dire qu'il ne lui préfère pas d'emblée son opposé prétendu, la "réalité". » (*Naissance de la tragédie*, Introduction par Céline Denat, p. 30). Apollon est bien désigné par Nietzsche comme un « dieu créateur d'images (*des Bildnergottes*) » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 1, traduction Céline Denat).

⁶ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 15.

même, à l'inverse de tout ce qui s'était vu jusque là. Au livre V de la *République*, Platon évoque également les hommes qui mènent une vie théorique ou qui se définissent comme « ceux pour qui la vérité est le spectacle dont ils sont amateurs »¹. Et c'est en effet chez ceux-ci que l'on ira chercher le naturel philosophe, dont Socrate est sans aucun doute la meilleure représentation dans les dialogues platoniciens. Selon Nietzsche, Socrate se ferait ainsi l'héritier de la sagesse delphique qui valoriserait avant tout le degré de conscience, et ce au détriment de la vie et de l'art, comme le montre une série de fragments posthumes de la période de la *Naissance de la tragédie* :

« L'oracle de Delphes attribue le prix de la sagesse selon le degré de conscience. »²

« Socrate fanatique de la dialectique. Socrate destructeur de la tragédie. »³

« Chez Socrate le *rationalisme naïf* dans le domaine éthique. Tout doit être *conscient* pour être éthique. (...) Euripide a appris de Socrate *l'isolement de l'individualité*. »⁴

« La suprême préparation apollinienne réside dans la clarté du caractère mesuré de son éthique. La *science* en est une conséquence. Atténuation du caractère effrayant de l'existence. Mesure sévère imposée à l'homme. Son but l'artiste prêtre. Pythagore typique : le poète épique – Donc les "individus" d'Apollon sont des "poètes prêtres". Il ne faut pas expliquer la tragédie à partir d'Apollon. »⁵

Il ne faut pas expliquer la tragédie à partir d'Apollon, mais de Dionysos, pourrait-on dire pour compléter le dernier fragment. Là où le dionysiaque, représentant davantage une connaissance intuitive, nous ramena, grâce à l'art notamment, au cœur du monde et vers l'Un originaire, la connaissance théorique socratique se voudrait absolument rationnelle et scientifique, de sorte qu'elle devra en rester au phénomène⁶. Elle est alors une parfaite connaissance de l'individu, puisque celui-ci est toujours pensé dans la *Naissance de la tragédie* au niveau du phénomène⁷. Lorsque l'on dépassera le phénomène, ce que la connaissance intuitive que Nietzsche hérite de Schopenhauer permettra seule, l'individualité s'évanouira. Paradoxalement, la science n'est alors qu'une connaissance tronquée, qui en reste aux phénomènes et qui, d'une certaine façon, refuse de connaître autre chose.

En bon lecteur de Platon, Nietzsche savait bien également que Socrate représentait l'idéal de la connaissance de soi, notamment dans l'*Apologie de Socrate*, et il reprend à ce dialogue l'équation entre la connaissance de soi et le fait de ne rien savoir :

« Mais le mot le plus subtil qui fut trouvé pour dire cette valorisation nouvelle et sans précédent du savoir et du discernement, c'est Socrate lui-même qui le formula

¹ PLATON, *République*, 475e, traduction Georges Leroux.

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 1 [43].

³ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 1 [44].

⁴ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 1 [106].

⁵ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 7 [62].

⁶ Socrate sera ainsi qualifié comme l'adversaire de Dionysos : « c'est en Socrate que nous reconnaissons l'adversaire de Dionysos, le nouvel Orphée qui s'élève contre Dionysos et qui, quoique destiné à être déchiré par les Ménades du tribunal athénien, contraint le dieu tout-puissant lui-même à prendre la fuite » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 12).

⁷ « Toute science est tournée vers l'apparence pour autant qu'elle demeure étroitement attachée à l'individuation et ne reconnaît jamais l'unité de l'être. En ce sens elle est apollinienne. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes* 7 [86] p. 277).

lorsqu'il finit par découvrir qu'il était seul à s'avouer qu'il ne savait rien, alors que partout, dans ses pérégrinations critiques à travers Athènes, chez les plus grands hommes d'État, les orateurs, les poètes, les artistes, il rencontrait des gens qui s'imaginaient savoir. »¹

L'ignorance

Pour combattre cette ὕβρις et ainsi accéder au bonheur, il faut ainsi tout d'abord ne pas s'ignorer soi-même. Dans le *Charmide*, c'est Critias qui va en premier réorienter la recherche de la σωφροσύνη vers la connaissance de soi, en disant qu'elle consiste à « faire les choses qui relèvent de soi-même »². Et c'est l'incertitude quant à ce qui relève de soi qui nous conduit à la dernière définition de la sagesse proposée par le dialogue, c'est-à-dire de la σωφροσύνη comme connaissance de soi :

« ce point supposé établi³, explique-moi, je te prie, en quoi cela permet de mieux savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas (εἰδέναι ἅ τέ τις οἶδε καὶ ἅ μή). N'est-ce pas en cela, en effet, que nous avons fait consister la connaissance de soi-même et la sagesse (τὸ γινώσκειν αὐτὸν καὶ σωφρονεῖν) ? – Sans doute, et les deux choses vont ensemble, Socrate. Car si l'on possède la science qui se connaît elle-même (ἐπιστήμην ἢ αὐτὴ αὐτὴν γινώσκει), on a la même qualité que la chose qu'on possède. C'est ainsi qu'avec la vitesse on est rapide, beau avec la beauté, savant avec la science : lorsqu'un homme a cette science qui se connaît elle-même, il se connaît donc aussi. – Je ne conteste pas, repris-je, qu'un homme se connaisse quand il possède ce qui se connaît soi-même (ὅταν τὸ αὐτὸ γινώσκόν τις ἔχη, αὐτὸς αὐτὸν γινώσεται) ; mais je me demande en quoi la possession de cette science lui fait connaître quelles choses il sait et quelles choses il ignore (εἰδέναι καὶ ἅ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι). »⁴

L'ignorance provient en fait d'un défaut de connaissance de soi. Il faudra en effet déjà se connaître comme non-savant pour pouvoir se purger de ses opinions et apprendre, de sorte que cette connaissance de soi comme ignorant est le point de départ nécessaire de la philosophie. La sagesse, coïncidant ici avec la connaissance de soi, ne consiste pas ici à être sage, au sens où l'on saurait tout sur tout, mais au contraire à reconnaître son ignorance dans les domaines où l'on n'est pas compétent. C'est ce que rappelle Socrate dans un texte célèbre de son *Apologie* :

« En effet, Athéniens, c'est tout simplement parce que je suis censé posséder un savoir que j'ai reçu ce nom. De quelle sorte de savoir peut-il bien s'agir ? De celui précisément, je suppose, qui se rapporte à l'être humain (ἀνθρωπίνην σοφίαν). Car, en vérité, il y a des chances que je sois un savant en ce domaine. En revanche, il est fort possible que ceux que je viens d'évoquer⁵ soient des savants qui possèdent un savoir d'un rang plus élevé que celui qui se rapporte à l'être humain (μείζω τινὰ ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν) ; autrement je ne sais que dire. Car c'est un fait

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 13.

² PLATON, *Charmide*, 166b-175a, traduction A. Croizet.

³ À savoir que la sagesse soit la science de la science, mais ce point va justement s'avérer problématique dans la suite du dialogue (172a).

⁴ PLATON, *Charmide* 169d-e, traduction A. Croizet.

⁵ À savoir Gorgias, Prodicos et Hippias.

que, moi, je ne possède point ce savoir (οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι); quiconque prétend le contraire profère un mensonge et cherche à me calomnier. »¹

Socrate se présente ici comme un connaisseur des hommes, tout du moins de ce qui se rapporte à l'être humain en général. Cette connaissance va consister à dire que la sagesse humaine ne vaut pas grand chose, et peut-être même rien, en tout cas au regard de la véritable sagesse qui est divine et qui lui ferait défaut contrairement à ce que l'on prétend. C'est dans ce dialogue avant tout que les lecteurs « sceptiques » de Platon trouvent leur meilleur point d'ancrage, généralisant la réflexion de Socrate qui signifierait finalement que l'être humain n'est susceptible d'aucune connaissance véritable en dehors de la compréhension de son ignorance². Au fond, la tâche qu'aurait donnée à Socrate l'oracle de Delphes serait la tâche divine d'apporter une certaine modestie aux hommes, en leur faisant comprendre la mesure du savoir humain, qui n'est que bien peu de choses :

« le savoir que possède l'homme (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία) présente peu de valeur, et peut-être même aucune (ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός). (...) Parmi vous, humain, celui-là est le plus savant qui, comme l'a fait Socrate, a reconnu que réellement il ne vaut rien face au savoir (Οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἀξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν). »³

Platon se fait ici l'héritier d'une tradition selon laquelle le savoir humain correspond à la condition mortelle et ne saurait comprendre le divin et la condition immortelle. Pindare écrivait ainsi déjà :

« Qu'attends-tu de la science (Τί ἔλπει σοφίαν ἔμμεν), par laquelle les hommes l'emportent de peu l'un sur l'autre (ἄ τ' ὀλίγον τοι ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἰσχύει) ? Il n'est pas possible de sonder les volontés des Dieux à l'aide de l'intelligence humaine (οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν βουλευμάτων ἔρευνάσει βροτέα φρενί); elle est issue d'une mère mortelle (θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφου)... »⁴

Mais, dans le texte platonicien, nous pensons toutefois qu'il s'agit alors surtout d'une orientation stratégique de la part de Socrate, qui doit faire la preuve de n'enseigner aucun savoir à proprement parler, notamment à propos de la divinité, pour montrer qu'il n'est pas coupable⁵. À moins de lire chaque dialogue pour lui-même et de n'accepter aucune confrontation entre les différents écrits de Platon, il est indéniable que Socrate professe par ailleurs un savoir positif sur la divinité,

¹ PLATON, *Apologie de Socrate*, 20d-e, traduction Luc Brisson.

² On remarquera toutefois, en premier lieu, que Socrate ne dit pas exactement qu'il ne sait rien, comme on le croit parfois, mais précisément : « je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas (μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι). » (PLATON, *Apologie de Socrate*, 21d), ce qui ne traduit plus une contradiction entre les termes.

³ PLATON, *Apologie* 23a-b, traduction Luc Brisson. On retrouve ce thème bien connu selon lequel le philosophe ne serait amoureux d'un savoir qu'il ne ferait jamais que désirer, tandis que seul le dieu serait véritablement sage (voir par exemple la fin du *Phèdre*, 278d).

⁴ PINDARE, *Péans* 13, vers 1 à 5.

⁵ Même si nous sommes quelque peu sceptique par rapport au renversement orchestré par M. Dixsaut quant aux notions de *philosophie* et de *sophia* dans son livre *Le naturel philosophe* (Chapitre 1, § 1) – et pour cause, les dieux n'ont pas à désirer le savoir ; cf. *Banquet* 204a et *Phèdre* 278d –, nous nous accordons avec elle pour dire que « le philosophe ne se nomme donc pas philosophe par humilité. C'est l'oracle du dieu qui dans l'*Apologie* désigne Socrate comme le plus sage, afin d'humilier la *sophia*. Or le ton de l'*Apologie* n'est pas humble, il est ironique et féroce » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre 1, § 1, p. 54). Socrate ne reprend pas véritablement à son compte selon nous l'idée que le savoir serait proprement le lot des dieux et inaccessible à l'humain. La dialectique doit bien déboucher ultimement sur une telle *sophia*.

notamment dans les textes de la *République* que nous commenterons. Et nous contesterons également que la seule tâche confiée par la Pythie à Socrate soit celle de ramener les hommes à leur ignorance. Avant tout, ceux-ci doivent prendre pour modèle l'activité socratique elle-même qui consiste à s'examiner soi-même, ce qui aura pour premier effet de leur révéler leur ignorance, mais cet examen devra aussi les amener à avoir un véritable souci de leur âme et à en prendre soin.

Pour le moment toutefois, c'est bien d'un savoir tout négatif que Socrate se fait le détenteur, lorsqu'il rappelle que Chéréphon était allé consulter l'oracle de Delphes¹. Comme toute réponse oraculaire, la réponse de la Pythie est lapidaire, mystérieuse, et demande à être interprétée. Elle apparaît d'autant plus mystérieuse à Socrate qu'il est convaincu de ne posséder aucun savoir à ce propos. Ce faisant, elle l'invite toutefois à réfléchir sur sa condition, de sorte qu'elle réveille et met en mouvement son âme. Ce savoir socratique va justement consister en la reconnaissance de son ignorance, Socrate ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas. Or, comme il va le remarquer en interrogeant ses concitoyens, tous ceux qui passent pour les plus savants ont ce tort de croire connaître des choses qu'ils ignorent en réalité. Ce n'est pas par hasard si c'est la Pythie qui prononce cet oracle, puisqu'on peut en effet voir dans la parole délivrée à Chéréphon un développement de l'impératif de la connaissance de soi, ou plutôt une manière de lui en manifester la condition : apprends à te connaître comme ignorant, sois capable de reconnaître ton ignorance.

On retrouve de manière récurrente ce motif chez Platon, notamment dans le *Philèbe* :

« SOCRATE – Or l'ignorance (ἄγνοια) est un mal, et ce que nous appelons stupidité l'est aussi.

PROTARQUE – Et comment !

SOCRATE – Vois donc, par là, quelle est la nature du ridicule.

PROTARQUE – Explique-toi.

SOCRATE – En somme, c'est un vice, mais qui emprunte son nom à une disposition spéciale ; c'est, dans toute la généralité du vice, la partie qui s'oppose directement à la disposition recommandée par l'inscription de Delphes (πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων).

PROTARQUE – Tu veux dire le “connais-toi toi-même (γνῶθι σαυτὸν)”, Socrate ?

SOCRATE – Oui. Le contraire serait évidemment de ne pas se connaître soi-même (Τούναντίον μὴν ἐκείνω δῆλον ὅτι τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτὸν ... ἂν εἴη).

¹ « En particulier, un jour qu'il s'était rendu à Delphes, il osa consulter l'oracle pour lui demander – et n'allez pas, je le répète, m'interrompre par vos cris, citoyens – si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi (εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος). Or la Pythie (Πυθία) répondit qu'il n'y avait personne de plus savant (μηδένα σοφώτερον εἶναι). (...) lorsque je fus informé de cette réponse, je me fis à moi-même cette réflexion : “Que peut bien vouloir dire la réponse du dieu, et quel en est le sens caché (Τί ποτε λέγει ὁ θεὸς καὶ τί ποτε αἰνίττεται) ? Car j'ai bien conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou (ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύννοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὄν). Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant (ἐμὲ σοφώτατον εἶναι) ? En tout cas, il ne peut mentir, car cela ne lui est pas permis.” Longtemps, je me demandai ce que le dieu pouvait bien vouloir dire. » (Platon, *Apologie* 20e-21b, traduction L. Brisson).

PROTARQUE – Sans contredit. »¹

Ce n'est pas parce que nul n'est méchant volontairement que l'ignorance n'est pas un vice contre lequel il faudrait prendre garde². Au contraire, s'il suffit quasiment de connaître le Bien pour bien agir, il est d'autant plus impératif de travailler à cette connaissance. Et puisque la connaissance de soi est la condition de la connaissance de toute chose comme nous le verrons un peu plus loin, cette quête est tout sauf un passe-temps de penseur éthéré mais devrait être celle de toute vie humaine qui se respecte.

Socrate, qui est ainsi le seul véritable homme politique, en tant qu'il se soucie du devenir de l'âme de ces concitoyens³, invite constamment ces derniers à ramener leur examen vers eux-mêmes, ce que dit à sa manière le *Lachès* :

« NICIAS – Parce que tu me parais ignorer que, si l'on appartient au groupe intime et, pour ainsi dire, à la famille des interlocuteurs habituels de Socrate, on est forcé, quel que soit le sujet qu'on entame d'abord, de se laisser ramener par le fil de l'entretien à des explications sur soi-même, sur son propre genre de vie et sur toute son existence antérieure. (...) Car je me plais, Lysimaque, dans sa compagnie, et je ne trouve pas mauvais d'être remis en mémoire du bien et du mal que j'ai fait ou que je fais encore ; j'estime qu'à subir cette épreuve on devient plus prudent pour l'avenir, si l'on est disposé, selon le précepte de Solon, à apprendre durant toute sa vie, et à ne pas croire que la vieillesse toute seule nous apporte la sagesse. »⁴

Mais rares sont ceux qui, comme Nicias, apprécient un tel sort, la plupart des hommes se prêtant bien plus facilement à la critique d'autrui qu'à la leur :

¹ PLATON, *Philèbe* 48c-d, traduction Auguste Diès.

² P.-M. Morel note à propos de cet adage que c'est finalement l'ignorance de soi et de notre vraie nature, de notre nature originelle et divine, qui est pour l'individu la cause du mal : « C'est du reste ainsi que l'on peut comprendre le fameux adage socratique "nul n'est méchant volontairement" : nul n'agit de manière pleinement délibérée contre sa nature véritable, de sorte que le mal tient toujours à une ignorance, non pas seulement ponctuelle (relative par exemple aux circonstances de l'action, comme Œdipe ignorant qu'il est en train de tuer son père), mais relative à notre véritable essence. Faire le mal, pour le dire autrement, c'est s'ignorer soi-même. » (MOREL, *Plotin, L'odyssée de l'âme*, Paris : Armand colin, 2016, p. 86).

³ PLATON, *Gorgias*, 521d. Un peu plus tôt, il était d'ailleurs question de s'examiner soi-même pour savoir si l'on avait été capable d'améliorer qui que ce soit. La question du soin apporté aux âmes dont on se soucie devient alors en retour un élément (crucial) de la connaissance de soi : pratique-t-on une activité qui en vaut véritablement la peine ? C'est ce qui montre, selon Socrate, la supériorité de la philosophie sur la rhétorique et condamne la prétention de la seconde à constituer une véritable éducation : « excellent ami, puisque toi-même, tu commences tout juste à avoir une action politique dans les affaires de la cité, que tu m'engages à agir comme toi et me reproches de ne pas le faire, n'allons-nous pas nous examiner l'un l'autre (ἐπισκεψόμεθα ἀλλήλους). – Voyons, Calliclès, y a-t-il déjà un citoyen que tu aies amélioré (βελτίω) ? Y a-t-il un homme qui, avant de rencontrer Calliclès, était un homme méchant, injuste, déréglé, déraisonnable, et qui, grâce à lui, soit devenu homme de bien ? – qu'un tel homme soit étranger, qu'il réside dans la cité, qu'il soit esclave ou de condition libre ? Dis-moi, Calliclès, si, pour t'examiner (ἐξετάζει), on te posait cette question, que répondrais-tu ? De quel homme pourrais-tu dire qu'il s'est amélioré en ta compagnie ? Tu hésites à répondre ! Avant de vouloir exercer une charge publique, dis-moi quelle chose tu as faites en tant que simple particulier. » (PLATON, *Gorgias*, 515a-b). On voit ainsi que la politique est bel et bien conçue comme une éducation en grand. On retrouve le même verbe à la fin du dialogue, alors que Socrate vient de raconter le mythe du jugement post-mortem des âmes, lorsque philosophe qui incarne la connaissance de soi confie ainsi ne cesser de s'examiner lui-même : « Eh bien, moi, Calliclès, j'ai été convaincu par cette histoire, et je ne cesse de m'examiner (σκοπῶ), afin de faire paraître l'âme la plus saine qui soit. » (*Idem*, 526d).

⁴ PLATON, *Lachès*, 187e-188b, traduction A. Croizet, Paris : Les Belles Lettres, 1956.

« LACHES – Ta conduite est bien humaine (ἀληθῶς ἀνθρώπειον πράγμα ἐργάζεσθαι) : tu regardes les autres et tu oublies de te regarder (οὐδὲν πρὸς σαυτὸν βλέπειν, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλους). »¹

L'homme se rendra ainsi davantage divin et susceptible de s'assimiler au divin lorsqu'il acceptera de ramener son regard vers soi. Mais ce qui fait pour le moment obstacle à cette conversion du regard, c'est évidemment que les hommes ignorent qu'ils ignorent, comme le soutiennent constamment les dialogues de Platon et en particulier l'*Apologie de Socrate*. Tout le paradoxe de ce savoir dont la Pythie fait de Socrate le détenteur, c'est à l'inverse la reconnaissance de l'ignorance².

On trouve dans le *Sophiste* une définition précise de cette double ignorance qui caractérise au contraire si souvent les interlocuteurs de Socrate :

« Il me semble en tout cas distinguer une forme spéciale d'ignorance, grande et difficile à saisir (Ἀγνοίας γοῦν μέγα τί μοι δοκῶ καὶ χαλεπὸν ἀφωρισμένον ὄραν εἶδος), et qui égale à elle seule toutes les autres (πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεισιν). (...) Celle qui nous fait croire que nous possédons le savoir quand, en réalité, nous en sommes dépourvus (Τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι). C'est bien de là, je crois, que viennent toutes les erreurs contre lesquelles trébuche notre pensée (πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίγνεσθαι πᾶσιν). (...) Et je crois que le nom d'ignorance ne correspond qu'à cette absence de connaissance (τούτῳ γε οἶμαι μόνῳ τῆς ἀγνοίας ἀμαθίαν τοῦνομα προσρηθῆναι). »³

Ce qui convient véritablement au nom de l'ignorance, c'est donc celle qui s'ignore. À l'inverse de cette ignorance double et honteuse, il y en a une belle qui coïncide donc avec la reconnaissance de notre ignorance et doit nous conduire à la dépasser, puisque celle-ci est en fait une connaissance et nous met sur la voie d'autres connaissances. C'est en tout cas ainsi que nous lisons Platon et nous refusons d'en rester à une lecture sceptique de celui-ci.

De par la mission divine qui lui est confiée par la Pythie, Socrate ne peut toutefois se contenter de se connaître lui-même, puisqu'il doit inciter les autres hommes à faire de même. Les hommes que Socrate interroge sont doubles, puisqu'ils passent pour ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire pour des savants⁴. Et l'art de Socrate qui les conduit ainsi à une certaine connaissance de soi consiste donc à les démasquer, à leur faire voir leur ignorance et ce qu'ils sont en réalité. Le tort des pseudo-savants, c'est d'avoir une ignorance non reconnue, comme une double ignorance. Ce qui fait qu'ils sont à la fois savants (au moins dans leur tête) et

¹ *Ibid*, 200b.

² « Je suis plus savant que cet homme là (τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι). En effet, il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose (ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι). En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas (μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι). » (PLATON, *Apologie de Socrate*, 21d, traduction Luc Brisson.)

³ PLATON, *Sophiste*, 229c, traduction Nestor L. Cordero, modifiée.

⁴ « Je procédai à un examen approfondi de mon homme (Διασκοπῶν οὖν τοῦτον) – point n'est besoin en effet de divulguer son nom, mais qu'il suffise de dire que c'était un de nos hommes politiques –, et de l'examen auquel je le soumis, de la conversation que j'eus avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près la suivante. Cet homme, me sembla-t-il, passait aux yeux de beaucoup de gens et surtout à ses propres yeux pour quelqu'un qui savait quelque chose, mais ce n'était pas le cas (οἷοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἴη δ' οὐ). » (PLATON, *Apologie de Socrate*, 21c-d, traduction Luc Brisson).

ignorants, alors que Socrate n'est qu'ignorant, ou, pourrait-on dire, qu'il n'est que savant en ce qu'il est conscient de son ignorance.

La connaissance de soi s'accompagne donc nécessairement dans un premier temps d'une certaine souffrance, d'une certaine purgation de nos fausses opinions, mais encore de l'abandon d'une image flatteuse et fausse que l'on se faisait de soi. Il n'est donc pas étonnant que Socrate s'attire ainsi des inimitiés¹ et qu'il soit donc accusé avec le soutien d'un certain nombre d'importants Athéniens. Et il faut bien voir ici que le premier stade ou le premier degré de la connaissance de soi est entièrement négatif², il ne s'agit pas de se connaître comme tel ou tel, ayant telle ou telle qualité, mais simplement de ne pas se méconnaître en se prenant pour un autre, pour un savant par exemple alors qu'on ne l'est pas. À l'inverse, c'est encore une fois sa simplicité que Socrate finit par revendiquer :

« ne serait-il pas préférable que je sois comme je suis, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance (μήτε το σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν μήτε ἀμαθῆς τὴν ἀμαθίαν), plutôt que d'être comme eux à la fois savant et ignorant (ἢ ἀμφοτέρω ἃ ἐκεόνων ἔχουσιν ἔχειν) ? Et, à moi-même comme à l'oracle, je répondis qu'il valait mieux être comme je suis (Ἀπεκτρινάμην οὖν ἑμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὡσπερ ἔχω ἔχειν). »³

Dans l'*Hippias mineur*, Socrate se demande de qui Homère fait vraiment l'éloge dans l'*Illiade*. Est-ce d'Achille comme on le croit toujours, héros ardent qui dit toujours ce qu'il pense, ou d'Ulysse qui fait constamment et efficacement usage de ruse et de tromperie ? La thèse de Socrate, c'est que pour pouvoir véritablement tromper (sans dire le vrai par mégarde et sans se tromper soi-même), il faut également connaître le vrai, et que cela suppose ainsi un certain art. En ce sens, Ulysse paraît meilleur qu'Achille parce qu'il possède une puissance que celui-ci n'a pas, ce qui est évidemment paradoxal puisque ce qui le rend meilleur, c'est le fait d'être capable de mentir et de tromper⁴ :

« HIPPIAS – Dans ces vers, Homère manifeste le caractère de chacun de ces deux hommes (τὸν τρόπον ἑκατέρου τοῦ ἀνδρός) : Achille serait sincère et simple (ἀληθῆς τε καὶ ἀπλοῦς), Ulysse double et trompeur (πολύτροπος τε καὶ ψευδῆς). Car c'est à Achille qu'il fait dire ces mots à Ulysse.

SOCRATE – Voilà que j'arrive peut-être à comprendre maintenant ce que tu veux dire, Hippias : tu définis celui qui est double comme trompeur (τὸν πολύτροπον ψευδῆ λέγεις), me semble-t-il.

HIPPIAS – Oui, absolument, Socrate. »⁵

¹ PLATON, *Apologie de Socrate*, 21d.

² Il est l'équivalent de la purgation dont Platon fera l'un des aspects de la maïeutique socratique dans le *Théétète* (151b), ce par quoi Socrate maîtrise un art de la réfutation qui ressemble étrangement à la pratique des sophistes (*Sophiste* 230b-e).

³ PLATON, *Apologie de Socrate*, 22e, traduction Luc Brisson.

⁴ On retrouvera un critère du même type dans l'éthologie contemporaine, pour distinguer l'intelligence lupine de celle des singes qui sont plus proches d'Ulysse que d'Achille : « Lorsqu'on affirme la supériorité de l'intelligence des singes sur celle des loups, il convient de ne pas oublier les termes de la comparaison : si les singes sont supérieurs aux loups, c'est parce que, finalement, ce sont de meilleurs comploteurs et menteurs » (M. ROWLANDS, *Le Philosophe et le Loup*, Paris : Belfond, 2010).

⁵ PLATON, *Hippias mineur*, 365b-c, traduction J. F. Pradeau et F. Fronterotta.

Le *τρόπος*, que l'on a rendu ici par le caractère, signifie également en grec la direction¹, ce qui explique ensuite que celui qui a plusieurs caractères, qui est *πολύτροπός*, puisse se retourner et changer de direction, à la différence de celui qui est simple et toujours le même (*ἀπλοῦς*). Certains hommes sont simples, d'autres « se tournent en beaucoup de sens (*πολύτροπός*²) », parce qu'ils sont capables de tromper³. Ils masquent ce qu'ils sont ou ce qu'ils savent (le vrai). Ulysse est donc difficile à cerner parce qu'il est habile⁴, et donc double, capable de dire vrai comme faux, capable de cacher son jeu et ainsi qui il est vraiment. Au contraire, cet homme simple, malhabile, c'est bien également en un sens le Socrate de l'*Apologie*, qui dit toujours vrai⁵.

On l'a dit, l'ignorance semble, en première approche, la seule chose qui convienne au savoir humain, c'est-à-dire un savoir négatif qui consiste à reconnaître apparemment que l'on ne sait rien, ou pas grand chose. Au contraire, le véritable savoir serait le lot des dieux et des dieux uniquement. Ce serait en ce sens que la tâche et l'activité que se propose Socrate sont bien divines :

« Or, en allant de-ci de-là, je poursuis ma recherche et, pour comprendre ce qu'a voulu dire le dieu, je cherche à découvrir si, parmi les gens d'Athènes et parmi les étrangers, il ne s'en trouve pas un qui soit savant. Et, chaque fois qu'il me paraît que ce n'est pas le cas, je prête main-forte au dieu en montrant que cet homme n'est pas savant. Et l'absence de loisir qui en résulte explique qu'il ne me reste pas de temps pour m'occuper sérieusement des affaires de la cité et des miennes ; aussi est-ce dans une extrême pauvreté que je vis, parce que je suis au service du dieu (*τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*). »⁶

Cette belle sagesse humaine tant recherchée ne serait finalement que cela, la conscience de ce que le savoir humain ne vaut rien. Le *Charmide* (d'ailleurs souvent commenté également par les lecteurs sceptiques de Platon⁷) semble bien aller dans le même sens lorsque Socrate s'exprime ainsi :

« SOCRATE – De sorte que la sagesse et la connaissance de soi-même consistent à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée ? »⁸

Le premier stade de la connaissance de soi, ou une première condition de cette connaissance, consiste ainsi à extirper son ignorance. Mais d'où vient celle-ci ? Comment se fait-il que tous les hommes qu'interroge Socrate soient des ignorants qui s'ignorent ? Pourquoi l'homme est-il par nature un être ignorant ? C'est d'ailleurs ce savoir qui constitue cette connaissance de l'être humain dont Socrate

¹ D'un conduit, ou d'un canal (cf. *Bailly*, *τρόπος*).

² Ce que Maurice Croiset rend dans sa traduction par « doubles ».

³ La *πολυτροπία* signifiant la souplesse, l'habileté, la capacité à se tourner en beaucoup de sens.

⁴ Ce que peut signifier d'ailleurs *πολύτροπός*, terme définissant à merveille Ulysse, puisqu'il désigne également l'esprit de ruse (voir *Le Politique* 291).

⁵ Ce qui peut toutefois être tempéré puisque Socrate ne cesse aussi de se masquer lui-même, drapé qu'il est dans son ironie : « Il passe son temps à faire le naïf et l'enfant avec les gens », comme le rappelle Alcibiade (PLATON, *Banquet*, 216e). On se référera avec profit sur ce point au petit livre de Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, Paris : Allia, 2014.

⁶ PLATON, *Apologie de Socrate*, 23b-c, traduction Luc Brisson.

⁷ Par exemple L.-A. Dorion qui nous disait, en aparté lors d'un colloque à Montréal, qu'il s'agissait, avec l'*Apologie*, du dialogue qu'il connaissait le mieux.

⁸ PLATON, *Charmide*, 167a, traduction A. Croiset. La suite du dialogue va toutefois montrer que cette définition de la sagesse comme science de la science est problématique (172a).

se faisait fort au début de l'*Apologie*. Socrate sait que les êtres humains sont des ignorants. Qu'est-ce qui nous masque toujours cette ignorance et qui fait que l'on croit toujours tout savoir sur tout ? C'est, selon Platon, que nous nous aimons toujours naturellement de manière excessive.

Philautie et pitié

Nous voilà parvenus à un aspect essentiel de notre problème : faut-il s'aimer soi-même pour être soi ou pour devenir soi ? Et, conformément à notre deuxième ligne d'investigation : si la critique de la morale chrétienne comme morale de l'abnégation est radicale chez Nietzsche, Platon prépare-t-il vraiment sur ce point le christianisme ?

Partons d'abord de Schopenhauer et de Nietzsche dont la lecture nous permettra ensuite de mieux apprécier l'originalité de la position platonicienne. Nous verrons ainsi que Nietzsche est de ce point de vue bien plus proche de Platon que de Schopenhauer. Certes, en premier lieu, ce dernier fait aussi, à sa façon, de la connaissance de soi quelque chose d'essentiel du point de vue éthique, en tant que celle-ci nous permet de prendre conscience qu'autrui et moi-même ne sommes en réalité pas différents, puisque la connaissance de soi coïncide avec la reconnaissance de l'unité de tout ce qui vit :

« savoir que notre être en soi, c'est ce qui vit, et non simplement notre personne, cela répand notre intérêt sur tous les êtres vivants, et notre cœur s'en trouve agrandi. »¹

La connaissance de soi va ainsi permettre à l'individu de se défaire aisément de son égoïsme, puisque cette attention excessive à l'intérêt personnel provient d'une mécompréhension de notre véritable identité². Une fois saisi en revanche, selon Schopenhauer, notre être en soi, notre amour devient alors strictement égal envers tous les êtres, puisqu'il est simplement mesuré au fait qu'ils sont tous doués de vie, sans faire de distinction de qualité de vie :

« celui qui voit clair, jusqu'à un certain point, à travers le principe d'individuation, est par cela même juste ; celui qui y voit plus clair encore a le cœur bon, de cette bonté qui se manifeste par une tendresse pure, désintéressée, pour autrui. Si cette clarté de vision devient parfaite, l'individu étranger et sa destinée nous apparaissent sur le

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 65, p. 470.

² Et Schopenhauer, citant La Rochefoucauld, fait également de la connaissance de soi un instrument pour contrecarrer l'amour-propre : « Souvent, nous ne savons pas ce que nous souhaitons ou ce que nous craignons. Nous pouvons caresser un souhait pendant des années entières, sans nous l'avouer, sans même en prendre clairement conscience ; c'est que l'intellect n'en doit rien savoir, c'est qu'une révélation nous semble dangereuse pour notre amour-propre, pour la bonne opinion que nous tenons à avoir de nous-mêmes ; (...) nous nous abstenons d'une certaine action, pour des raisons purement morales à notre avis ; mais après coup nous apprenons que la peur seule nous retenait, puisque, une fois tout danger disparu, nous commettons cette action. Dans certains cas cette ignorance va si loin que l'homme ne soupçonne même pas le motif véritable de son action ; il se croit incapable d'en subir l'impulsion, alors pourtant que ce motif est le seul réel. Tout ceci est en même temps une confirmation et une illustration de cette maxime de La Rochefoucauld : "L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde" ; c'est un commentaire du γνῶθι σεαυτὸν [connais-toi toi-même] et de la difficulté de l'appliquer. » (*Supplements au Monde*, chapitre XIX, p. 907-908).

même pied que nous et notre destinée ; on ne saurait aller plus loin, car il n'y a pas de raison de préférer la personne d'autrui à la nôtre. »¹

Enfin, l'identification au règne du vivant fait que l'individu pleinement conscient souffre ainsi avec chaque être qui souffre et ne saurait se conduire de manière injuste envers aucun animal. Puisque chaque vie se vaut, et que Schopenhauer ne recourt en première instance à aucun critère qualitatif, un tel homme conscient de son identité véritable sera prêt à se sacrifier dès lors qu'il peut sauver plusieurs vies, puisqu'il sauve en réalité une plus grande part de lui-même qu'il n'en sacrifie ainsi :

« Maintenant, que cette vision qui perce le principe d'individuation, que cette connaissance directe de l'identité du vouloir en tous ses phénomènes, arrive à un degré de grande clarté, son influence sur la Volonté ira grandissant. Quand le voile de Maya, le principe d'individuation se soulève, devant les yeux d'un homme, au point que cet homme ne fait plus de distinction égoïste entre sa personne et celle d'autrui, quand il prend aux douleurs d'autrui autant de part que si elles étaient les siennes, et qu'ainsi il parvient à être non seulement très secourable, mais tout prêt à sacrifier sa personne s'il peut par là en sauver plusieurs autres ; alors, bien évidemment cet homme, qui dans chaque être se reconnaît lui-même, ce qui fait le plus intime et le plus vrai de lui-même, considère aussi les infinies douleurs de tout ce qui vit comme étant ses propres douleurs, et ainsi fait sienne la misère du monde entier. »²

Si, dans le texte qu'il consacre à Schopenhauer, Nietzsche peut paraître hériter en partie de cette position³, l'ensemble de son œuvre milite en revanche contre la pitié. Notamment dans *l'Antéchrist*, Nietzsche sera très critique envers cette position schopenhauerienne qui fait de la pitié le cœur de l'éthique et qui condamne l'égoïsme puisque l'on ne saurait jamais agir, selon lui, sans que l'ego ait

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 67, p. 472.

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 68, p. 476.

³ « De tous temps, les hommes profonds ont toujours eu pitié des animaux, de cela justement qu'ils souffraient de la vie et n'avaient pourtant pas la force de tourner contre eux-mêmes l'aiguillon de la souffrance et de comprendre leur existence de manière métaphysique ; la souffrance dépourvue de sens a au plus profond quelque chose de révoltant. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 5).

un intérêt à le faire (ce que Nietzsche ne cesse de répéter¹). Tout le paradoxe étant toutefois que Schopenhauer n'a pas dédaigné le « culte du moi » malgré sa philosophie, et dès les *Inactuelles*, Nietzsche opposera une philosophie centrée sur le moi à l'idéal allemand qui lui est contemporain. Comme il le dira dans *Ecce homo* :

« Dans la *troisième* et la *quatrième* "Inactuelles", on oppose à cela, comme signes avant-coureurs d'une idée plus *haute* de la culture et d'une restauration de l'idée même de culture, deux figures illustrant le plus strict "*culte du moi*", la *culture du moi* la plus rigoureusement disciplinée, bref, deux "inactuels" *par excellence**, plein d'un souverain mépris pour tout ce qui les entourait, que cela s'appelât "*Reich*", "culture", "christianisme", "Bismarck", "succès" – on aura reconnu Schopenhauer et Wagner, *ou*, en un mot, Nietzsche... »².

La grandeur de Schopenhauer, de Wagner et surtout de Nietzsche, aura consisté à ne pas abandonner le « culte du moi », alors même qu'ils vivaient dans une culture qui condamnait une telle chose comme un égoïsme vicieux. De manière générale, loin d'être un obstacle à l'éthique, la philautie (pour employer un vocabulaire platonicien) est absolument nécessaire pour Nietzsche dans la

¹ Déjà dans *Humain, trop humain*, Nietzsche pouvait écrire qu' « un être qui soit capable uniquement d'actions purement non égoïstes est encore plus fabuleux que le Phénix ; on ne peut même pas se le représenter clairement, du fait, pour commencer, que tout le concept d'"action non égoïste", examiné rigoureusement, disparaît en fumée. (...) Comment l'*ego* pourrait-il agir sans *ego* ? » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome 1, § 133, traduction P. Wotling, Paris : Flammarion, 2019). Mais on peut se reporter également au § 5 de la préface de la *Généalogie de la morale*, dans lequel Nietzsche souligne que la surestimation de la pitié est quelque chose de nouveau, et que les philosophes, notamment Platon, ont eu un point commun jusqu'ici : le mépris de la pitié. Enfin, au § 7 de l'*Antéchrist*, Nietzsche écrit un texte très virulent contre le christianisme et, à travers celui-ci, contre toute morale qui met en son cœur la pitié : « On appelle le christianisme la religion de la *pitié*. - La pitié s'oppose aux affects toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle agit d'une manière dépressive. On perd de la force quand on éprouve de la pitié. La pitié fait que s'accroît et se diversifie davantage encore la perte de force qu'implique déjà pour la vie toute souffrance. (...) - La pitié est la *pratique* du nihilisme. Encore une fois : cet instinct dépressif et contagieux barre les instincts qui visent la conservation et la valorisation de la vie. Il est, tant comme *multiplieur* de la misère, un instrument capital d'accroissement de la *décadence*, - la pitié convertit au *néant* !... On ne dit pas "néant" : à la place, on dit "au-delà" ; ou "Dieu" ; ou "la vraie vie" ; ou le nirvâna, la rédemption, la béatitude... Cette inoffensive rhétorique relevant du domaine de l'idiosyncrasie religieuse et morale apparaît *beaucoup moins inoffensive* dès lors que l'on comprend *quelle* tendance en l'occurrence s'enveloppe du manteau des mots sublimes : la tendance *hostile à la vie*. Schopenhauer était hostile à la vie, c'est *pour cela* que la pitié est devenue à ses yeux une vertu... » (NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 7).

² NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Les Inactuelles », § 1.

problématique du devenir soi et du dépassement de soi¹. Comme il s'en expliquait déjà avec et surtout contre son « grand maître Schopenhauer », Nietzsche écrivait également dans la *Généalogie de la morale* que la lutte contre l'égoïsme et la glorification de la pitié qui en est le corrolaire nuit à la vie comme à la puissance :

« Il s'agissait en particulier de la valeur du "non-égoïste", des instincts de pitié, du déni de soi, de sacrifice de soi, instincts que Schopenhauer avait si longtemps auréolés, divinisés et projetés dans l'au-delà, jusqu'à demeurer finalement à ses yeux comme "valeurs en soi", sur lesquels il se fondait pour *dire non* à la vie ainsi qu'à lui-même. Mais c'est justement contre *ces* instincts-là que parlait en moi une méfiance toujours plus radicale, un scepticisme sapant toujours plus profond ! C'est justement là que je voyais le *grand* danger pour l'humanité, ce qui la charme et l'égare de la façon la plus sublime – vers quoi ? Vers le néant ? – c'est là justement que je voyais le commencement de la fin, l'enlèvement, la lassitude nostalgique, la volonté se tournant *contre* la vie, la maladie finale s'annonçant dans la délicatesse et la mélancolie : je comprenais la morale de la pitié, qui se répand de plus en plus, qui saisissait et rendait malade jusqu'aux philosophes, comme le symptôme le plus inquiétant de notre culture européenne devenue inquiétante, comme son détour vers un nouveau bouddhisme ? Vers un bouddhisme européen ? Vers le – *nihilisme* ?... Cette prédilection moderne des philosophes, cette surestimation de la pitié est en effet une nouveauté : c'est justement sur la *non-valeur* de la pitié que les philosophes s'étaient jusqu'ici accordés. Il me suffit de nommer Platon, Spinoza, La Rochefoucauld et Kant, quatre esprits aussi différents les uns des autres que possible, mais unanimes sur un point : le mépris de la pitié. »²

On remarquera ici avec Bensussan la référence positive à Kant alors que Nietzsche est pourtant très critique envers sa morale³, mais il est alors associé notamment à Platon, en cela que tous deux refusent de faire entrer la question de la pitié dans la morale. Cela confirme en même temps qu'il ne faut pas trop se précipiter pour associer toujours Platon lui-même à ce que Nietzsche nomme la morale platonico-chrétienne⁴, qui est davantage une morale issue du christianisme

¹ L'appréciation psychologique qu'il donne de Platon à travers le cours qui lui consacre va d'ailleurs dans ce sens, puisqu'il estime justement que ce dernier est un être plein de confiance en lui-même : « Dans l'Académie, il sème pour l'avenir. Il n'écrit que dans ce sens. La condition d'une telle mission est la *croissance absolue en soi*. » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, Les Belles Lettres, p. 39). Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche écrira cette fois qu'à l'inverse de l'existence grégaire, l'âme noble, qui « *se sait tout en haut* » (§ 265) a « du respect pour elle-même » (§ 287). À ce propos, Dixsaut remarque de manière intéressante que « Nietzsche n'emploie pas le terme kantien *Achtung*, respect, mais *Ehrfurcht*, qui était pour Goethe le "pivot du monde" sur lequel reposait sa théorie de l'éducation d'une Humanité noble. Formé sur *Ehre*, l'honneur, *Erfurcht* est la traduction de la *timè* grecque et fait écho au verbe employé par Platon : "mais aucun, pour ainsi dire, d'entre nous n'honore (*timân*) comme il le faut [son âme]" (*Lois*, V, 727a) – son âme, "qui est en lui ce qu'il y a de plus divin". Cette estime de soi faisant entendre en Socrate sa voix démonique, et elle est pour Nietzsche le fondement de toute noblesse. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 266-267). Nietzsche écrivait enfin dans une lettre : « je fonde l'éthique sur la plus forte empreinte possible du "moi", et non sur son évaporation » (NIETZSCHE, *Correspondance*, III, Lettre 662, à Malwida Von Meysenbug, datée du 3 septembre 1877).

² NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, traduction par E. Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, « Avant-propos », § 5.

³ « Il y a chez Kant un refus radical de toute morale de compassion – ce qui lui vaut la sympathie de Nietzsche qui s'en fait un allié contre Schopenhauer. » (BENSUSSAN, *Les deux morales*, p. 63). On se reportera sur ce point au paragraphe suivant de la *Généalogie de la morale*, dans lequel Nietzsche insiste ainsi sur le « mépris » kantien de la pitié.

⁴ Voir supra : *Introduction*.

réinterprétant (mal) Platon, qu'autre chose. Le christianisme est par excellence la morale de la pitié en ce qu'il a mis la pitié au cœur de la morale, qu'il en a fait la valeur centrale¹, alors que l'éthique platonicienne ne part pas de la figure d'autrui et n'est pas d'abord pour autrui mais pour soi, puisque c'est à la condition d'avoir fait un tel travail sur soi que l'on est potentiellement utile aux autres. De son côté, Blondel écrit également dans son introduction à *Ecce homo* :

« Considérant toute la morale occidentale (platoniste et chrétienne), Nietzsche croit pouvoir définir toute morale comme fondée sur la négation du moi, comme dénonciation de l'égoïsme et de l'illusion du moi, et entend assimiler la "morale chrétienne" (ce qu'il nomme "la morale" sans autre précision) à une morale de l'altruisme, de la pitié, de la compassion pour autrui et les faibles, de l'amour désintéressé, donc à une tentative de rabaissement de l'affirmation et de la volonté du moi. »²

Mais Nietzsche a-t-il raison de parler ainsi de « la morale » et d'englober dans une même position le platonisme et le christianisme ? Si la réponse est discutable en ce qui concerne le « platonisme », Nietzsche aurait bien tort, selon nous, de comprendre Platon lui-même dans une telle tradition de la négation de soi.

C'est ainsi que nous lisons un texte des *Lois* de Platon, essentiel pour notre propos, ce pourquoi nous le citons longuement :

« il y a, implanté (ἔμφυτον) dans l'âme de la plupart des hommes, un mal qui est plus grave que tous les autres (μέγιστον κακῶν), celui qui fait que chacun est pour lui-même plein d'indulgence, et auquel personne ne prend les moyens d'échapper : ce mal, on l'appelle "amour de soi (ὡς φίλος αὐτῷ³)", en ajoutant que cette indulgence est naturelle à tout homme (πᾶς ἄνθρωπος φύσει) et qu'il est dans l'ordre des choses qu'il en aille ainsi. C'est en réalité pour chacun, en chaque circonstance, la cause de toutes les fautes (πάντων ἀμαρτημάτων), du fait de l'amour excessif de soi-même (τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν). Car celui qui aime fait preuve d'aveuglement à l'égard de ce qu'il aime (Τυφλοῦνται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν), de sorte que son jugement est erroné quand il porte sur ce qui est juste, bon et beau (τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ), car il est convaincu que son intérêt doit toujours mériter plus d'estime que le vrai. Ce n'est en effet ni soi-même ni son intérêt (οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ) que l'on doit chérir si l'on veut être un grand homme (χρὴ τὸν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν), mais c'est le juste (ἀλλὰ τὰ δίκαια), que l'action juste soit la sienne ou plutôt celle d'autrui. Or, c'est cette même erreur qui explique

¹ Comme on vient de le voir dans le § 7 de l'*Antéchrist*.

² NIETZSCHE, *Ecce homo*, Introduction par E. Blondel, p. 15. Le dépassement de la morale que Nietzsche essaie de provoquer dans et par cette affirmation de soi, présente dans toutes les pages d'*Ecce homo*, est ainsi le signe d'une grande santé. Comme l'écrit encore Blondel : « Les rodomontages et vantardises de Nietzsche, son impétueuse gloriole, son autosatisfaction parfois puérile, si on les rapporte à sa solitude, à son œuvre incomprise, à sa vie modeste et presque misérable, à ses échecs et à ses états maladifs constants, prennent la valeur d'une tentative de guérison, d'effort de "*Selbstüberwindung*" (autodépassement), de volonté d'acquiescer, par la belle humeur, plus de puissance, et donc, de substituer, aux affects négatifs (culpabilité, mauvaise conscience, humilité, ressentiment, vengeance, tristesse, mélancolie, pessimisme, décadence, dénégation, mensonge, "paix de l'âme", etc.), des sentiments, affects et états physiques, non pas optimistes, mais toniques, affirmateurs, jubilatoires, approuvateurs, forts. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, Introduction par E. Blondel, p. 29).

³ Comme nous l'a suggéré Jérôme Laurent, il est presque étonnant que Platon ne forge pas ici le terme de philautie dont il sera tellement question dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (voir en particulier le livre 9, chapitres 4 et 8) et alors que Platon a créé un grand nombre de termes composés en philo- x.

aussi que tous les hommes prennent leur ignorance pour de la sagesse (τὴν ἀμαθίαν τὴν παρ' αὐτῷ δοκεῖν σοφίαν). De là vient que, alors que nous ne savons pour ainsi dire rien, nous estimons tout savoir et, parce que nous ne laissons pas faire aux autres ce que nous ne savons pas faire, nous nous trompons forcément en le faisant nous-mêmes. Aussi tout homme doit-il fuir l'amour excessif qu'il se porte à lui-même (Διὸ πάντα ἄνθρωπον κρῆ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν) et rechercher toujours quelqu'un qui soit meilleur que lui-même (τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν), sans s'abriter en pareille occasion derrière aucun sentiment de honte (μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιούτῳ πρόσθεν ποιούμενον). »¹

Il peut paraître en effet très surprenant, à la lecture de la première phrase du texte, que l'amour de soi puisse être à la fois naturel (ἔμφυτον), ou inné, et le pire des maux. Cette affirmation est d'autant plus étonnante que ce qui est naturel n'est pas mauvais pour un grec. C'est l'éducation chrétienne qui cherche à redresser une nature humaine mauvaise, parce que pécheresse. Sauf qu'à la lecture complète du texte, ce n'est pas vraiment l'amour de soi qui est désigné comme un mal. Contrairement à toute une tradition (dont Pascal se fera le témoin en disant que le moi est toujours haïssable²), Platon nous dit que l'amour de soi n'est pas mauvais en soi.

Le vrai mal ici n'est pas tant l'amour de soi, comme le texte semble le dire au départ, mais bien l'excès d'amour de soi (τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν) et le risque pointé par Platon, c'est qu'il nous conduise à une méconnaissance de soi (trop s'aimer soi-même, c'est mal se percevoir), mais également à une méconnaissance de la réalité si la connaissance de soi est nécessaire comme préalable à celle-ci³. Il serait nécessaire, selon Platon, si l'on veut être un homme de bien, de commencer par fuir cet amour excessif que l'on se porte, de sorte que la connaissance de soi serait bien le point d'ancrage de l'éthique en tant qu'elle nous permettrait également de lutter contre cet amour-propre. Mais nous ne pensons donc pas du tout que Platon condamne ici de manière unilatéral cet amour-propre. C'est seulement lorsque l'on s'aime à l'excès que l'on s'aime d'un amour mauvais, au sens d'un amour qui nous est nuisible, puisqu'il nous empêche de comprendre ce qui constitue notre véritable bien, notre véritable avantage.

Platon ne rejoint donc pas non plus l'idéal de Schopenhauer ici, puisque ce n'est pas dans un idéal de désintéressement qu'il critique l'amour de soi. Ainsi, selon nous, le philosophe grec tient en réalité une position médiane entre Schopenhauer et Nietzsche, puisque l'amour de soi n'est ni bon ni mauvais en soi, mais uniquement condamnable dans sa forme excessive et lorsqu'il est mal fondé. On peut même aller jusqu'à considérer que Nietzsche est plus proche ici de Platon que de Schopenhauer, puisque la philautie conservera sa place chez le premier dans la dynamique du devenir soi, quoique celle-ci doive passer par le crible d'une connaissance de soi, alors qu'il sera nécessaire de s'oublier chez le second pour être capable de s'ouvrir à un rapport moral au reste du vivant.

¹ PLATON, *Les Lois* V, 731d-732b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau modifiée.

² PASCAL, *Pensées*, fragment 597 dans l'édition Lafuma. Nietzsche le cite comme expression de la morale chrétienne qui est une morale de la négation de soi : « Le chrétien veut se débarrasser de lui-même. *Le moi est toujours haïssable* – La morale noble, la morale des maîtres prend au contraire ses racines dans un Oui triomphant à *soi* » (NIETZSCHE, *Le Cas Wagner*, Épilogue).

³ Ce que nous verrons un peu plus loin.

À un deuxième niveau, il faut bien remarquer que Platon ne critique ainsi l'amour excessif de soi que parce qu'il ne porte pas alors sur le vrai soi mais sur un soi emprunté, mal compris et pour lequel on se prend sans l'être véritablement. L'amour de soi n'est condamnable que lorsqu'il est excessif parce que mal fondé. On peut donc comprendre négativement qu'il faille se rendre digne de cette estime que l'on se porte avant de s'aimer. Un amour proportionné est donc bénéfique. Il ne s'agit donc pas du tout de supprimer l'amour de soi (sans quoi on risque d'ailleurs de se mépriser et de ne plus rien faire ou même de se tuer ; la philautie est également motrice), celui-ci n'étant mauvais que s'il est disproportionné. Il s'agit donc de le mesurer et qu'il ne soit pas un amour aveugle. Il faut s'aimer à mesure que l'on devient bon¹, c'est-à-dire ne pas s'aimer tout court sans raison, mais se rendre aimable². Et c'est bien à cela que nous invite également la φιλία, telle que la conçoit Platon, qui n'est pas tant un amour de l'autre que d'une qualité

¹ Cet amour, qu'il se porte vers le soi ou vers un autre, doit passer par le détour de la mesure divine. On doit aimer dans la mesure où l'objet que l'on aime participe au divin. J. Laurent note ainsi que « L'homme est philanthrope par la médiation du divin : il ne s'aime pas d'abord et pour toujours, se prenant pour mesure de toutes choses, mais il s'aime par son effort d'imitation de la perfection divine. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 24). Comme Platon le dira ensuite au livre V : « Aux enfants, c'est un grand respect de soi-même (αἰδῶ πολλήν), non de l'or, qu'il faut léguer » (PLATON, *Les Lois*, 729b, traduit par J. Laurent, *Idem*, p. 27). Ce qu'il faut ainsi respecter et qui devient principe de modération, c'est le divin en soi.

² A. Merker écrit à ce propos que « La philautie comme attachement à soi-même est l'ennemie de la philosophie, qui est pourtant la voie du plein accomplissement du désir philautique, c'est-à-dire du désir tout court, dans son déploiement le plus vaste. La philautie est soit attachement immédiat à soi-même, ce qui est immobilité, soit désir pour soi-même, ce qui est élan, retour à soi seulement *via* le bon, lequel, comme principe de toutes choses, est ce par quoi l'être humain accède à la science accomplie ou *sophia*, laquelle est justement le bien de l'être humain. Derrière une philautie qui ne serait que vacuité egocentrée se profile le véritable amour de soi, *phil-autia*, désir que la *philo-sophia* seule peut conduire à son terme : la *sophia*, qui est le plein accomplissement de l'*autos*, du soi. » (MERKER, *Une morale pour les mortels*, p. 247). La tâche de l'éducateur consiste donc à motiver la philautie, à lui faire retrouver son élan pour qu'elle sorte de l'immobilité et qu'elle ne s'attache plus ainsi à un soi déjà là mais à un soi qu'il faut devenir. Et l'auteure complètera plus loin en disant que par la philautie véritable, le sujet désirant « s'élançe donc vers un soi qu'il n'est pas actuellement » (*Idem*, p. 254). D'une certaine manière, on est déjà proche ici d'une démarche d'interprétation de soi, telle que nous allons la développer avec Nietzsche dans notre dernier chapitre.

qu'il possède et que nous désirons également, de sorte que l'amitié, ou l'amour, sera la condition de l'assimilation de cette qualité¹.

Dans l'*Alcibiade*, Socrate ne refuse pas la possibilité de continuer à aimer Alcibiade, de sorte que sa φιλία pourrait durer indéfiniment à condition que celui-ci s'efforce « d'être le plus beau possible »², ce qui est évidemment à comprendre du point de vue de l'âme et non du corps. Ces pages de l'*Alcibiade* nous offrent ainsi une leçon sur la véritable φιλία³. De même que s'occuper de son corps, ce n'est pas s'occuper de soi-même, de même aimer le corps de l'autre, ce n'est pas

¹ Voir sur ce point le *Lysis* et l'*Alcibiade*, ainsi que le commentaire qu'en donne J.-F. Pradeau dans *Platon, l'imitation de la philosophie* (p. 85-92). Dès à présent, on peut voir dans cette conception que la mesure humaine excède l'humain, puisque c'est ainsi dans ces Formes intelligibles que sont les vertus, toujours désirables, que l'on cherche l'objet qui doit véritablement orienter le désir humain. Nous y reviendrons lorsque nous traiterons la question du modèle dans notre dernière partie, mais on peut noter également qu'il s'agira, en vue de devenir divin, de prendre d'une certaine manière le divin pour ami. Comme le rappelle L. Brisson et J.-F. Pradeau : « L'amitié (*philia*) est une affection qu'anime un désir. Loin de se réduire au seul attachement d'un individu pour un autre, elle est définie comme une forme d'aspiration pour une personne, mais aussi pour une activité ou une réalité dont on estime qu'en les fréquentant ou en les accomplissant elles nous rendent meilleurs. L'amitié est une relation d'affection mutuelle, que les Grecs tiennent pour essentielle au lien social mais également pour constitutive de la personnalité. Être ami, pour un Grec, c'est être, dans une certaine mesure, semblable à un autre. (...) l'amitié ne doit pas être conçue à partir de ce que nous sommes nous-mêmes, mais à partir de ce que nous ne sommes pas encore et que nous désirons être : l'amitié est un désir de ce qui ne nous est pas donné. (...) l'amitié est un processus, un devenir-ami où nous engage notre désir. » (BRISSEAU & PRADEAU, *Dictionnaire Platon*, Paris : Ellipses, 2007, p. 13-14).

² PLATON, *Alcibiade*, 131d, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau (systématiquement ensuite, sauf mention contraire).

³ « Et n'est-ce pas que celui qui aime ton corps s'éloigne et te quitte lorsque se perd l'éclat de la jeunesse ? – C'est ce qu'il semble. – Mais celui qui aime ton âme ne s'éloignera pas tant qu'elle ira vers le meilleur. – C'est vraisemblable. – Eh bien moi, je suis celui qui ne s'éloigne pas, mais qui reste quand le corps perd son éclat et que tous les autres se sont éloignés. – Et tu fais bien, Socrate. Puisses-tu ne pas t'éloigner ! – Prends donc à cœur d'être le plus beau possible. » (PLATON, *Alcibiade*, 131b-d).

véritablement aimer l'autre¹. C'est pour cela que Socrate pouvait se prétendre le seul véritable amoureux d'Alcibiade². Tous les autres prétendants ont délaissé ce dernier quand il commençait à vieillir et que son corps devenait moins beau³. Ce qu'a en vue le véritable amoureux, ce n'est pas la beauté du corps mais celle de l'âme de l'être aimé. Dès lors, il faudrait se retenir d'offrir une bague ou de beaux habits à une personne que l'on aime, sous peine de la détourner de son vrai soi, en ramenant son attention sur la beauté de son corps. Le véritable amoureux incite l'être aimé à bien se conduire, à être juste et à se connaître lui-même pour qu'il puisse ainsi se rendre meilleur. Le véritable amour doit alors passer de la connaissance de l'autre, de ce qu'il est véritablement et peut devenir, au souci de l'autre, et c'est cela qui lui permet de s'inscrire dans la durée, de s'affermir, de s'intensifier (à mesure que l'autre devient plus aimable). Selon cet amoureux qu'est Socrate, il faut qu'Alcibiade travaille sur lui-même avant de se lancer dans la politique pour éviter une vie gâchée. À cette condition, cet amour pourra grandir durant toute la vie des intéressés, tandis que l'amour du corps s'épuise alors que l'aimé vieillit. La condition pour que Socrate ne s'éloigne pas d'Alcibiade, c'est donc que celui-ci s'efforce d'être le plus beau possible à l'intérieur, qu'il prenne soin de son âme, et non plus seulement de ce qui lui est extérieur : son corps, ses habits, voire sa réputation. Alcibiade peut donc bien continuer à s'aimer lui-même, mais il faut qu'il reporte cette *φιλία* sur ce qu'il est véritablement. À cette condition, la

¹ Schopenhauer distingue ainsi la vie de l'homme profond qui trouve son centre en lui-même de celle de l'homme normal qui s'attache aux mêmes choses qu'Alcibiade : « L'homme normal au contraire est limité, pour les plaisirs de la vie, aux choses *extérieures*, telles que la richesse, le rang, la famille, les amis, la société, etc. ; c'est là-dessus qu'il fonde le bonheur de sa vie ; aussi ce bonheur s'écroule-t-il quand il les perd ou qu'il y rencontre des déceptions. Pour désigner cet état de l'individu, nous pouvons dire que *son centre de gravité tombe en dehors de lui*. » Cela explique également que l'homme profond puisse paraître austère et peu amène au plus grand nombre puisque lui, au contraire, ne fait que peu de cas de ce que la société regarde avant tout comme chérissable : « Ce n'est que pour un homme de cette trempe que l'occupation permanente avec soi-même, avec ses pensées et ses œuvres est un besoin irrésistible ; pour lui, la solitude est la bienvenue, le loisir est le bien suprême ; pour le reste, il peut s'en passer, et, quand il le possède, il lui est même souvent à charge. De cet homme-là seul nous pouvons dire que *son centre de gravité tombe tout entier en dedans de lui-même*. Ceci nous explique en même temps comment il se fait que ces hommes d'une espèce aussi rare ne portent pas à leurs amis, à leur famille, au bien public, cet intérêt intime et sans borne dont beaucoup d'entre les autres sont capables, car ils peuvent en définitive se passer de tout, pourvu qu'ils se possèdent eux-mêmes. » (SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, traduction de J.-A. Cantacuzène revue et corrigée par Richard Roos, Paris : Quadrige, 1943, p. 33-34). Mais, à la différence de Platon, Schopenhauer estime alors qu'il faut se garder de toute *φιλία* puisque celle-ci est toujours fautive (peut-être parce que lui ne connaît pas la véritable *φιλία* à laquelle nous invite Platon) : « Aussi, gardons-nous de toute *affectation*. Elle provoque toujours le mépris : d'abord elle est une tromperie, et comme telle une lâcheté, car elle repose sur la peur ; ensuite elle implique condamnation de soi-même par soi-même, puisqu'on veut paraître ce qu'on n'est pas et qu'on estime être meilleur que ce que l'on est » ; et un peu plus loin : « Les amis se disent sincères ; ce sont les ennemis qui le sont ; aussi devrait-on, pour apprendre à se connaître soi-même, prendre leur blâme comme on prendrait une médecine amère. » (*Ibid.*, p. 177 et 180).

² Karel Thein note à ce propos que « l'attention de Socrate est plus avantageuse pour le jeune homme que celle du *dêmos* (qui n'aime pas ce qu'est Alcibiade, donc son âme, mais ce qui est à lui) » (THEIN, « L'âme, l'homme et la connaissance de soi dans le *Premier Alcibiade* », *χώρα, REAM*, 9-10, 2011-2012, pp. 171-202, citation p. 193), ce qui vaut pour tous les prétendants hormis Socrate.

³ PLATON, *Alcibiade*, 131d.

philautie pourrait s'avérer tout à fait positive si elle se mue en désir de s'accomplir véritablement soi-même. Anne Merker remarque ainsi que, quoiqu'elle exprime davantage en grec l'immobilité, la *φιλία* devient sous la plume de Platon un terme qui peut tout à fait désigner un désir ou un élan :

« Platon utilise sans difficulté le terme pour des situations pleinement érotiques, ce qui fait de la *φιλία* aussi un désir, et ainsi un élan (*ὄρμη*). »¹

L'homme est ainsi habité par une sorte de désir pour soi, mais il s'agit d'un désir aveugle, qui ne distingue pas véritablement le soi et qui peut ainsi se porter indifféremment vers le corps ou vers l'âme. La tâche du philosophe va donc consister à instruire et à éduquer ce désir pour qu'il se porte vers le soi véritable. En effet, c'est bien également de cet amour de soi mal compris, qui s'attache davantage à l'extérieur qu'à l'intérieur, dont nous faisons part le texte des *Lois* que nous avons cité². Pour être plus précis encore, la thèse que défend Platon dans ce passage, c'est que l'excès d'amour propre est non seulement un mal, mais qu'il est « *le pire* des maux (*μέγιστον κακῶν*) ». En effet, en tant qu'il est cause d'aveuglement, il est également la source de tous les autres maux. Rempli de cette double ignorance dont nous avons parlé, l'homme qui s'ignore soi-même ne se rend même pas compte que son jugement est partout et toujours biaisé par son amour-propre. Le texte conclut alors sur cette mauvaise ignorance, causée par l'amour excessif de soi et qui nous empêche d'apprendre, mais Platon esquisse

¹ MERKER, *Une morale pour les mortels*, note 27 p. 246.

² Et qui était justement précédé par le constat récurrent dans les Dialogues que c'est bien de l'âme dont il faut s'occuper en priorité, puisque c'est ce que nous avons de plus précieux.

également une solution pour fuir cet amour excessif : suivre ou fréquenter quelqu'un de meilleur que soi¹.

Cela étant dit, il faut reconnaître que l'on a affaire à une forme de circularité dans ce texte des *Lois*, puisque cette solution² suppose que l'on soit déjà capable de ne pas s'aimer à l'excès. Il faut bien déjà combattre l'amour excessif que l'on se porte pour pouvoir s'en remettre à un autre. L'amour excessif de soi nous porte au contraire vers un égocentrisme relativiste : « je suis la mesure de toutes choses », conformément au mot de Protagoras³. C'est ce que l'on voit au cœur du texte quand on se trompe sur ce qui est juste, bon et beau, bref sur les Idées ou Formes intelligibles⁴ qui sont au contraire toujours immuables et identiques. L'homme n'est pas la mesure du beau, du bon, du juste... En tant qu'entités divines, elles sont au contraire, ou elles doivent être la mesure de l'humain. C'est l'homme qui s'aime trop lui-même qui cherche à les relativiser, car il ne veut pas admettre qu'elles ne sont pas telles qu'elles lui apparaissent à lui en particulier. L'homme qui s'aime excessivement, c'est donc finalement aussi Protagoras⁵, et il n'est pas étonnant que ce texte explicitement critique à l'endroit de l'amour de soi apparaisse dans les *Lois*, où Platon écrit également (au livre IV) que « C'est donc le dieu qui serait pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses (Ὁ δὴ θεὸς ἡμῶν πάντων

¹ Cette nécessité de l'obéissance est réaffirmée à la toute fin du dialogue : « Que personne non plus, que ce soit dans les occupations sérieuses ou dans les jeux, ne laisse son âme prendre l'habitude d'agir seule et sans contrôle. Au contraire, en pleine guerre ou en pleine paix, il faut vivre les yeux constamment fixés sur le chef et le suivre, se laisser diriger par lui jusque dans les choses les plus infimes, (...) en un mot, enseigner à l'âme, au moyen de l'habitude, à ne pas connaître et à ne pas savoir entreprendre une action menée isolément des autres, mais à faire que la vie de tous soit pour le plus possible vécue en groupe, ensemble et en commun. Il n'y a en effet et il n'y aura jamais de plus puissant, de plus efficace ni de plus savant procédé pour s'assurer à la guerre le salut et la victoire. Voilà à quoi il faut s'exercer dans la paix dès l'enfance : à commander et à obéir tour à tour. C'est l'anarchie qu'il faut éliminer de la vie entière de tous les hommes et de toutes les bêtes soumises à l'homme. » (PLATON, *Les Lois*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, 942a-d). Dans le *Phédon*, Cébès objectait de manière intéressante à Socrate que le philosophe devrait moins que tout autre être enclin à mourir, si nous sommes la propriété des dieux et donc sous leur garde tant que nous sommes en cette vie, de sorte que l'homme intelligent ne voudrait en effet jamais fuir la tutelle de bons maîtres : « Qu'il n'y ait point en effet d'irritation chez les mieux sensés des hommes au moment de sortir de cette tutelle, où ils ont, pour les diriger, précisément les meilleurs dirigeants qui soient, les dieux, cela ne se comprend pas ! Car il n'est guère croyable, ainsi du moins, qu'on s'imagine devoir trouver, une fois en liberté, plus d'avantage à soi-même se prendre sous sa propre garde ! Peut-être cependant un homme dénué d'intelligence se ferait-il ces idées : il faut que par la fuite il échappe à son maître ; peut-être ne réfléchirait-il point qu'on ne doit pas, j'entends quand celui-ci est bon, fuir son autorité, mais au contraire demeurer le plus possible près de lui. De sa part, ce serait donc un manque de réflexion de s'enfuir. Quant à celui qui a de l'intelligence, sans doute aurait-il envie d'être sans cesse auprès de qui vaut mieux que lui-même. Or donc, de la sorte, ce qui est naturel, Socrate, c'est le contraire de ce qui se disait à l'instant. Car c'est aux hommes de sens qu'il sied de s'irriter de mourir, tandis que les insensés s'en réjouiront. » (PLATON, *Phédon*, traduction L. Robin, 62d-e). La fuite à laquelle nous invitera le *Théétète* ne consistera pas du tout à se donner la mort, mais à privilégier la pensée et donc l'activité de l'âme sur celle du corps.

² « rechercher toujours quelqu'un qui soit meilleur que lui-même (τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν) ».

³ « l'homme est la mesure de toutes choses (πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι) » (PLATON, *Théétète* 160d, traduction A. Diès, Paris : Les Belles Lettres, 1976).

⁴ « ce qui est juste, bon et beau (τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ) ».

⁵ À l'inverse du « grand homme » que l'on doit chercher à devenir, l'attitude de Protagoras est celle d'un enfant qui ne produit que des représentations centrées sur lui-même.

χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα), et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, comme on le prétend, l'homme (καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος) »¹. C'est donc par la connaissance de soi, par la connaissance du fait que l'on est une âme (apparentée à la divinité comme nous le verrons) que l'on est le plus à même de fuir l'amour excessif que l'on se porte naturellement :

« L'homme ne possède donc rien qui, par nature, lui soit autant que l'âme propre à fuir le mal, à suivre la trace de ce bien qui est le meilleur de tous et à s'en saisir puis, après s'en être saisi, pour vivre en sa compagnie le reste de ses jours »².

Au moins dans un premier temps, si la connaissance de soi nous conduit à la reconnaissance de notre ignorance et s'accompagne ainsi d'une certaine modestie, il apparaît également nécessaire d'être modeste pour être capable de se connaître soi-même, ce que l'on peut comprendre négativement avec le cas d'Alcibiade. Plein de démesure, il veut faire résonner son nom dans le monde entier³, justement parce qu'il ne se connaît pas lui-même. Cet amour excessif provient d'un défaut de connaissance de soi, ce que cherche à lui faire comprendre Socrate qui l'arrête dans son entreprise. Alcibiade ne pourrait devenir un grand homme (μέγαν

¹ PLATON, *Les Lois* 716c ; nous y reviendrons dans le § 2, mais nous pouvons noter dès à présent que le dialogue se place ainsi d'emblée sous le signe de la divinité en faisant appel à la mesure divine pour exprimer la rectitude de la loi. Dès les premiers mots du dialogue, on comprend ainsi que la politique platonicienne a immédiatement à voir et ne saurait même être conçue sans le modèle divin : « Dites-moi, vous qui venez d'une autre cité, qui est responsable de l'établissement de vos lois ? Est-ce un dieu ou un homme ? » (624a). Au livre IV, voulant éviter aux hommes de tomber dans la démesure et l'injustice (danger qui les menace dès lors qu'ils possèdent un pouvoir absolu), on raconte que Kronos décida de mettre à la tête des cités non pas des hommes mais « une espèce plus divine et meilleure », à savoir les démons (713c-d). Les vieillards qui doivent donc rédiger des lois pour une cité humaine devront donc s'efforcer de prendre pour modèle ce gouvernement divin : « La leçon que l'on attribue au mythe est la suivante : nous devons imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité, nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution de la raison le nom de loi » (713e-714a). La loi est une imitation, au moyen de la raison, de l'ordre divin. J. Laurent écrit qu'« Ainsi, affirmer que "le Dieu est mesure de toutes choses" (*Lois*, IV, 716c), n'est pas rhétoriquement prendre le contre-pied de Protagoras, c'est penser que la mesure et l'essence de l'homme ne sont rien d'humain. Les mœurs, la culture, les croyances ne participent jamais qu'à la surface de notre être. (...) L'homme n'est peut-être qu'une marionnette (*Lois*, I, 644d) mais il ne l'est qu'en rapport à la perfection du divin. L'une des questions que se pose Platon à la fin de sa vie est donc de savoir comment l'homme doit se rapporter à lui-même pour pouvoir être juste. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 72).

² *Idem*, 728a-b. J. Laurent écrit encore à propos de ces pages que « l'homme connaît plus facilement ses propriétés qu'il ne se connaît lui-même. Il sait ce qui lui appartient, son passé, ses biens actuels, les techniques qu'il maîtrise, mais il oublie souvent que tout ce qui est nôtre suppose le nous, c'est-à-dire pour chacun le soi, et plus strictement le soi-même, l'identité qui n'a pas de preuves et de papiers à exhiber. La familiarité quotidienne avec nos habitudes, nos lieux, nos relations, nous cache bien souvent l'évidence, aveuglante comme une lumière trop forte, que nous sommes seuls à être nous-mêmes et qu'il n'y a que soi pour être soi-même. Mais qu'est-ce que le soi sinon cette vigilance irremplaçable de qui veut être responsable de soi en refusant le masque d'une fonction, les prestiges du pouvoir ou le charme de l'apparence corporelle ? » (LAURENT, *La mesure de l'humain*, p. 71). Nous verrons dans notre dernier chapitre et à l'occasion de notre lecture de la *III^e Considération inactuelle* que ce thème est également très nietzschéen, puisque le philosophe y insiste autant sur notre responsabilité face à l'existence que sur la nécessité de détacher le soi d'une fonction ou de quoi que ce soit qui viendrait le résorber dans un élément qui lui est hétérogène.

³ PLATON, *Alcibiade*, 105a-c.

ἄνδρα), comme il le souhaite ardemment, qu'à la condition expresse qu'il se connaisse lui-même, et donc qu'il diffère son entreprise. Il a sans doute ce qu'il faut – des qualités naturelles et un grand désir – mais il brûle les étapes. Plein de démesure, il veut aller trop vite. Ce n'est donc pas tant que son amour-propre est mal placé, c'est surtout qu'il vient trop tôt. Mais il n'est sans doute pas trop tard pour Alcibiade puisque, s'il est ignorant, il est également encore jeune :

« ALCIBIADE – Par les dieux, Socrate, je ne sais plus moi-même ce que je dis ; et, vraiment, il se pourrait bien que j'ai vécu depuis longtemps dans un état d'ignorance honteuse sans m'en apercevoir (πάλαι λεληθέναι ἑμαυτὸν αἴσχιστα ἔχων).

SOCRATE – Ne t'en inquiète pas trop. Si cela te fût arrivé à cinquante ans, il te serait difficile d'y remédier en prenant soin de toi-même (χαλεπὸν ἂν ἦν σοι ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ) ; au contraire, tu es justement à l'âge où il faut s'en apercevoir (νῦν δ' ἦν ἔχεις ἡλικίαν, αὕτη ἐστὶν ἐν ἧ δεῖ αὐτὸ αἰσθῆσθαι). »¹

La connaissance de soi doit ainsi être une affaire de jeunesse, puisqu'on sera d'autant moins capable de reconnaître notre ignorance que l'on vieillit. Mais le naturel ne suffit pas, il faut qu'une éducation savante vienne prendre soin de ce naturel² (ce qui est précisément le projet de la *République*), comme nous le verrons dans le paragraphe suivant. Mais si Socrate s'est véritablement épris d'Alcibiade, c'est que ce dernier aurait sans doute pu devenir une sorte de philosophe roi. On sait qu'il parvenait à séduire l'assemblée, il aurait donc pu y imposer sa loi. Sauf que sa loi, en l'état, était mauvaise, parce qu'il ne se connaissait pas lui-même et ne connaissait donc pas le modèle divin qui devra, chez Platon, orienter la véritable politique. Il en restait au modèle trop humain de Protagoras, faisant de son soi le centre de toutes choses, alors que son soi ne méritait pas, en l'état, de devenir un centre. Il faut un décentrement, un détour par le modèle divin, pour ensuite revenir à soi et que ce soi vaille quelque chose.

L'ignorance comme cause de l'excès se perçoit donc nettement dans l'*Alcibiade*, dont le personnage éponyme ne se connaît pas lui-même :

« Ah ! mon cher Alcibiade, quel fâcheux état que le tien ! Vraiment j'hésite à le qualifier ; et pourtant, puisque nous sommes seuls, il faut parler net. Tu cohabites, mon pauvre ami, avec la pire des ignorances (ἀμαθία) ; c'est notre raisonnement qui t'en convainc, ou plutôt c'est toi-même. Et voilà pourquoi tu te jettes dans la politique avant d'en être instruit (διὸ καὶ ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικά πρὶν παιδευθῆναι). Ce mal d'ailleurs ne t'est pas particulier ; c'est celui de la plupart de ceux qui traitent nos affaires, à l'exception de quelques-uns, comme peut-être de ton tuteur, Périclès. »³

La pire des ignorances, on l'a vu, c'est l'ignorance de soi. Socrate ne reproche donc pas à Alcibiade ses ambitions, il lui reproche de n'être pas encore prêt à remplir le rôle que celui-ci souhaite ardemment. Avant de se lancer dans la politique, la première étape consisterait en effet logiquement à se connaître soi-même pour savoir en quoi consiste ce fameux « soi-même », et ainsi à connaître ce dont il faut prendre soin :

« Allons, mon cher ami, crois en ces mots inscrits à Delphes (τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι) : "Connais-toi toi-même (Γνῶθι σαυτόν)", et sache que tes rivaux sont ceux-là et non ceux que tu penses (οὐτοὶ εἰσὶν ἀντίπαλοι, ἀλλ' οὐχ οὓς σὺ οἶει) ; rivaux

¹ PLATON, *Alcibiade*, 127d-e, traduction Maurice Croiset

² PLATON, *Alcibiade*, 120b-e, traduction Maurice Croiset

³ PLATON, *Alcibiade*, 118 b, traduction Maurice Croiset.

sur lesquels nous ne pouvons l'emporter que par l'application et le savoir (ἐπιμελεία τε ἂν καὶ τέχνη). Si tu n'acquiesces pas ces deux choses (ἀπολειφθήση), tu n'acquerras pas non plus de nom parmi les Grecs et les barbares (τοῦ ὀνομαστός γενέσθαι ἀπολειφθήση ἐν Ἑλλησί τε καὶ βαρβάροις) ; et c'est pourtant là, si je ne me trompe, ce que tu me sembles désirer comme personne ne désire aucune chose au monde (οὔ μοι δοκεῖς ἐρᾶν ὡς οὐδεὶς ἄλλος ἄλλου). »¹

Bref, il faut que Socrate contredise et court-circuite Alcibiade ainsi que son désir avide qui le projette vers l'extérieur (voulant marquer le monde entier de son nom) et lui permette ainsi de se retourner vers lui-même, ce qui nous amène à la problématique de la conversion. La philautie est ainsi une conversion de l'amour que l'on porte assez généralement sur autrui, amour dont il n'y a donc aucun mal à le ramener vers soi, si l'on y trouve une bonne matière, c'est-à-dire si l'on s'est déjà rendu riche intérieurement, ce que remarquait déjà Pindare avant Platon :

« le mieux n'est pas pour l'homme d'aller chercher au dehors l'objet de ses amours (οὐδ' ἄλλοτριῶν ἔρωτες ἀνδρὶ φέρειν κρέσσονες). Regarde chez toi (Οἴκοθεν μάτευε) : tu y trouves une bonne matière, capable d'inspirer de doux chants (Ποτίφορον δὲ κόσμον ἔλαβες γλυκύ τι γαρυμένον). »²

Regardons ainsi chez nous.

La conversion

Il y a plusieurs termes en grec que l'on peut légitimement traduire dans le vocable de la conversion (littéralement retour sur soi, ou le fait de ramener le regard vers soi) en tant que ces termes désignent tous une certaine attitude qui est propre au philosophe. Ainsi, alors que le reste des hommes s'abîment dans l'extériorité, lui seul retourne son regard vers lui-même et incite ses disciples à faire de même. La *République* conjugue les termes de l'ἐπιστροφή et de la περιαγωγή³ pour exprimer un changement d'attitude, une conversion du regard qui quitte le sensible pour l'intelligible. Le monde, qui est un, est toutefois susceptible de deux regards différents, selon qu'il est l'objet des sens ou de cet œil de l'âme qu'est l'intellect. Ce détournement du monde sensible vers l'intelligible est donc une conversion au sens où il implique un retour sur soi, puisque c'est par l'âme et même dans l'âme que l'on trouvera l'intelligible⁴. C'est par l'éducation que le philosophe va être capable de ramener l'œil vers lui-même (de la même manière que l'altérité reconduit le visage vers soi dans l'*Alcibiade*), ce que décrit parfaitement un passage de la *République* :

« Or, dis-je, le discours présent fait voir que toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage, et que, comme un œil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps (τῷ σώματι στρέφειν), cet organe doit être détourné avec l'âme tout entière des choses périssables (ὅλη τῆ ψυχῆ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι), jusqu'à ce qu'il

¹ PLATON, *Alcibiade*, 124b, traduction Maurice Croiset.

² PINDARE, *Néméennes*, III, vers 30-33.

³ Utilisé par Platon dans la *République* (518c et 521c). Platon emploie également le terme d'ἐπιστροφή pour signifier ce mouvement (terme qui sera cher à Plotin pour exprimer le retour vers l'Un : I, 2, § 4 ; I, 6, § 7 ; II, 4, § 5 ; V, 2, § 1 ; VI, 5, § 7), sous cette forme substantivée (*République* X, 620e).

⁴ L'âme retrouvant les Formes intelligibles en elle via la réminiscence.

devienne capable de supporter la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être, et cela, nous l'appelons le bien, n'est-ce pas ?

Oui.

L'éducation, repris-je, est l'art de tourner (περιαγωγῆς) cet organe même et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace ; elle ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe, puisqu'il la possède déjà ; mais, comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne le faudrait, elle en ménage la conversion (διαμηχανήσασθαι). »¹

Nous approfondirons ce point lorsque nous traiterons de l'immortalité, mais il importe de noter d'emblée que la pensée ne peut s'arracher au sensible et ainsi revenir vers soi qu'à la condition d'emporter toute l'âme avec elle. Si le νοῦς doit diriger la conversion, il ne peut réellement se convertir que si toute l'âme lui obéit, de même que la direction de notre œil dépend également du corps dans lequel il est situé. On voit aussi que cette attitude est théorisée comme un réveil de l'œil de l'âme, d'une faculté qui était déjà présente dans l'âme et non comme une production ou le fait d'acquérir une faculté nouvelle.

Ce motif de la conversion, du retournement du regard et de la recherche vers soi, on le trouve largement exploité dans les Dialogues de Platon, puisqu'il représente l'opération philosophique par excellence, notamment au tout début du *Phèdre* lorsque Socrate mentionne l'inscription delphique². Socrate et Phèdre sont sortis des murs d'Athènes et se sont installés sous un arbre, près d'une rivière. Or, c'est à cet endroit que l'on raconte qu'Orithye a été enlevée par Borée (229b). Sur quoi Phèdre interroge Socrate à propos de cette fable :

« Crois-tu, toi, qu'elle soit vraie ? »³

En réalité, le philosophe va devoir ici se situer entre deux sortes de concurrents : ceux qui essaient de comprendre les mythes en s'y fiant à la lettre, qui pensent que la lettre même du mythe est la vérité ; et ceux que l'on pourrait appeler des physiciens matérialistes⁴ et qui essaient de rendre compte de manière physique (rationnellement dirait un moderne) de ce mythe⁵. Cette opposition recouvre selon nous l'opposition entre l'ἄστυος (ce qui est urbain, civilisé et ainsi l'homme citadin) et l'εὐθύτης (ce qui est naïf, dont on peut penser qu'il renvoie ici au campagnard qui croit aux mythes) ; opposition déjà marquée par le fait que les protagonistes sont sortis d'Athènes⁶. Nous suivons, sur ce point, l'interprétation

¹ Platon, République, VII, 518c-d, traduction Émile Chambry.

² PLATON, *Phèdre*, 229c et suivantes.

³ PLATON, *Phèdre*, 229c.

⁴ Sans doute pourrait-on ici reconnaître en réalité tous les philosophes tout court (voir la grande *historia peri phuseos* du *Sophiste*, 242b-251a) qui ont voulu rendre compte de la physique, avant que Socrate ne recentre la philosophie sur l'éthique. Mais les plus grands adversaires de Platon sur ce point sont évidemment les matérialistes, que le *Sophiste* nommait « Fils de la terre » (246d-247e).

⁵ Épicure se fera l'héritier d'une position de ce type, ce qui ressort notamment de la *Maxime Capitale* XII, dans laquelle il n'invite pas à une connaissance de soi mais à celle du tout : « Il n'est pas possible de dissiper ce que l'on redoute dans les questions capitales sans savoir parfaitement quelle est la nature du tout – au mieux peut-on dissiper quelque inquiétude liée aux mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans l'étude de la nature, de recevoir en retour les plaisirs sans mélange. » (ÉPICURE, *Maximes Capitales*, XII, traduction Jean-François Balaudé, Paris : Le livre de Poche, 1994).

⁶ Le *Phèdre*, étant, avec les *Lois*, le seul dialogue qui se déroule en dehors de l'espace urbain.

stimulante que donne Létitia Mouze de cette opposition platonicienne et de la situation géographique du *Phèdre*. Elle écrit notamment à propos de celle-ci qu'en inscrivant « la philosophie dans le mythe, Socrate se comporte en homme "naïf" »¹. Nous pensons ainsi retrouver cette opposition dans le texte qui nous concerne puisque l'ἄστυς, c'est bien l'homme de la cité démocratique athénienne qui est l'homme de la rationalité, puisque c'est là que l'on exerce par excellence son *logos*, alors que l'homme plus naïf (εὐήθης) de la campagne croit volontiers aux mythes et aux traditions laissés par les anciens.

Aussi, selon nous, en première instance, cette situation dramatique du *Phèdre* (hors des murs) quasi exceptionnelle est un moyen littéraire supplémentaire pour Platon de marquer l'atopie du philosophe qui doit prendre de la distance avec ce lieu commun du discours qu'est la cité et ainsi avec Lysias, cette « position » sans lieu du philosophe lui permettant d'avoir un regard critique sur celui-ci. Cependant, nous soutenons que cette situation littéraire va finalement laisser Socrate dans une situation d'entre-deux², dans une situation véritablement atopique.

Ainsi, Socrate va-t-il se présenter lui-même comme un atypique, un extravagant, un inclassable, un homme bizarre (toutes ces traductions sont possibles pour rendre le grec ἄτοπος), de sorte qu'il ne trouve sa place ni chez les uns ni chez les autres et il va donc refuser de se ranger vers les mythologues autant que du côté des physiciens. Aussi Socrate va-t-il invoquer ici l'inscription delphique (τὸ Δελφικὸν γράμμα³), c'est-à-dire le fameux « connais-toi toi-même », qui lui paraît être la première des connaissances à laquelle il faut parvenir. Le texte dévoile ainsi la place, ou plutôt la non-place du philosophe, position qui lui vaut, par ailleurs (nous y reviendrons), d'être incompris par la plupart, voire ridiculisé. Socrate commence par rappeler la difficulté qu'il y aurait à rendre compte du mythe à la manière des savants, difficulté à laquelle il faudrait donner beaucoup de temps et peut-être même consacrer sa vie⁴, et il explique ensuite la raison pour laquelle il n'a pas de temps pour cela puisqu'en effet, il ne se connaît pas encore lui-même⁵. Se lit donc dans ce texte l'injonction de la philosophie platonicienne à privilégier la connaissance de soi sur la connaissance du monde, et ainsi la priorité de l'éthique sur la physique :

¹ « C'est peut-être ce retour aux origines, par-delà les artifices de la civilisation qui se veut et se croit savante, *sophos*, que signifie l'enracinement campagnard de l'entretien entre Socrate et Phèdre. Cette interprétation semble corroborée par le mythe de Borée et d'Orithye. La mention en est appelée par le chemin emprunté par les deux amis. L'entretien est ainsi géographiquement situé avec une grande précision. » (PLATON, *Phèdre*, Introduction par Létitia Mouze, p. 172, Paris : Le livre de Poche, 2007). Mais Socrate ne se comportera en réalité pas davantage comme un naïf que comme un savant, comme nous allons le voir.

² Lui qui défend tout de même que les arbres n'ont rien à lui apprendre, ce pourquoi il leur préfère la conversation des hommes des villes (PLATON, *Phèdre*, 230d).

³ PLATON, *Phèdre* 229e.

⁴ Comme l'exprime bien L. MOUZE : « Le philosophe, par opposition au savant mythologue, est donc celui qui est capable d'entendre la vérité transmise par le mythe sans la réduire à une signification matérielle. D'une certaine manière, Platon invite le lecteur à prendre au pied de la lettre les mythes qui jalonnent l'entretien. Cela ne signifie pas qu'il faille y croire sans distance : cela signifie qu'issus d'une tradition ancienne ils sont porteurs d'une sagesse qu'il s'agit d'entendre. » (*Idem*, p. 173)

⁵ Nietzsche inversera les choses dans *Aurore* : « ce n'est qu'au terme de la connaissance de toutes choses que l'homme se connaîtra » (NIETZSCHE, *Aurore*, § 48).

« Si j'étais, comme les sages, un incrédule (vis-à-vis du mythe), je ne serais pas extravagant (Ἀλλ'εἰ ἀπιστοῖην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην), et je ferais mon savant en disant que le vent Borée l'a précipitée des rochers voisins (εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν) ».¹

Socrate joue ici sur les termes de σοφοί et de σοφιζόμενος, signifiant que s'il était un sage, comme ces σοφοί qui ne croient plus aux mythes parce qu'ils connaissent la vérité des choses, il ferait son petit savant et dévoilerait la véritable raison du soi-disant enlèvement d'Orithye qui est simplement tombée des rochers voisins à cause du vent. C'est bien de ce type de savoir que se prétendent détenteurs les savants physiciens qui essaient de rendre compte de tout par la causalité matérielle². Le *Phèdre* va par exemple nous reparler d'Anaxagore dont il était déjà question dans le *Phédon*³. Or, la physique d'Anaxagore, contrairement à ce que suggérait le titre de l'ouvrage de ce dernier, s'efforce de tout expliquer par la causalité matérielle, d'où la déception de Socrate⁴. En effet, si Socrate est assis dans cette prison, c'est bien en vue d'une Idée, en vue de la justice et dans le but de conserver la justice dans son âme. C'est ici que la cause motrice ou efficiente et la cause finale se rejoignent. C'est le but qui motive l'action de Socrate. La causalité finale (défendre la justice) est le véritable moteur de l'action de Socrate.

Dans ce passage, Platon commençait ainsi par raconter la déception que le jeune Socrate aura souffert en cherchant à comprendre comment les choses se faisaient. La philosophie, c'est ainsi et avant la définition aristotélicienne, la recherche des causes. Or, Socrate s'est intéressé à un ouvrage d'Anaxagore qui prétendait expliquer la formation du monde par une causalité intelligente, ce qui serait une excellente chose, selon lui, si elle parvenait à le faire. En effet, le monde ne serait alors pas soumis au hasard, mais serait au contraire forgé par une divinité qui aurait veillé à ce que l'intelligence y règne.

C'est bien une telle physique que l'on trouvera élaborée par Platon dans le *Timée*, puisque le personnage éponyme nous présente la genèse du monde comme une lutte, un combat qui oppose la causalité intelligente (c'est-à-dire le divin ou le Bien) à la nécessité que Timée va identifier à la causalité errante :

« Aussi bien, ce que nous avons exposé concernait, à quelques brèves exceptions près, ce qui fut œuvré par l'intellect (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα) ; mais il faut aussi, en parallèle, que notre discours mentionne ce qui vient à l'être sous l'effet de la nécessité (τὰ δι'ἀνάγκης). En effet, je l'affirme, la venue à l'être de notre monde résulta d'un mélange qui réunissait la nécessité et l'intellect (τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε

¹ PLATON, *Phèdre*, 229c, traduction Léon Robin modifiée.

² C'est cette sagesse purement humaine que le *Phèdre* qualifie d'inférieure par rapport à la folie divine (244d). De ce point de vue et en ce sens, nous sommes tout à fait d'accord avec M. Dixsaut selon qui la *philosophia* est supérieure à la *sophia*, mais parce qu'elle n'est qu'une prétendue *sophia*. Elle note ainsi que « la réduction ironique de la *sophia* des "sages" est présentée comme dimension nécessaire et permanente de l'acte qui consiste à philosopher. L'ironie naît de ce que l'on oppose aux savoirs de ceux qui prétendent à la *sophia*, l'inscience de Socrate comme *sophia* véritable. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre I, § 1, p. 54).

³ PLATON, *Phédon*, 97b-99b.

⁴ Notons que c'est précisément au contraire ce qui fera l'intérêt de Nietzsche pour Anaxagore qui, « guidé par le plus pur esprit de la méthode scientifique », sut renoncer « à poser la question de la finalité des choses » au profit de la « question de la causalité (causalité efficiente) » (NIETZSCHE, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 19 ; ce point est bien analysé par C. Denat, dans son article « Nietzsche. La méthode comme *ethos* et comme éthique », p. 235).

καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη). Mais, comme l'intellect dominait la nécessité (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος), en la persuadant (τῷ πείθειν) de réaliser dans les meilleures conditions possibles la plupart des choses qui sont soumises à la génération, c'est de cette manière et dans ces conditions que notre univers fut, dès le principe, constitué par le truchement d'une nécessité ainsi dominée par une sage persuasion (δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος). »¹

On voit donc que ce combat est selon Platon en bonne partie gagné par l'intellect, qui parvient à persuader dans une large mesure la nécessité (nous en avons pour preuve la beauté du monde – le monde est beau parce qu'ordonné, ce qui manifeste qu'une intelligence y a été à l'œuvre, il n'est plus un simple chaos), mais le monde n'est pas parfait pour autant, puisque demeure une certaine résistance de la causalité errante, qui est également une causalité subsidiaire, accessoire ou seconde, et qui représente la causalité matérielle. Puisque cette causalité divine (l'intervention du démiurge) n'est pas toute puissante, il reste dans le monde du non ordonné, un résidu privé de divin. Le *Timée* fait ainsi remonter l'imperfection du monde à sa formation, et en rend responsable le principe qui s'oppose à l'intelligence, à savoir la nécessité. Il reste que le combat est cosmologiquement gagné par la causalité divine, ce qui fait que ce monde est beau².

Ce sont donc les Idées qui sont les véritables causes efficaces du monde : le Beau produit les choses belles, le Juste la justice dans les âmes, etc... Il y a une efficacité de l'intelligible, de ce qui est immatériel, et on le voit bien dans nos actions elles-mêmes. Ce sont également nos idées (voir nos idéaux) qui nous font parfois agir, surtout si l'on s'efforce d'agir bien, ce qui se manifeste particulièrement dans la conduite de Socrate. Ceux qui expliquent matériellement les choses n'arrivent pas à rendre compte de manière convaincante de l'action des hommes de bien justement parce qu'ils ne perçoivent pas l'essentiel de la causalité, comme ils ne la cherchent que dans la matière, dans les corps, comme ces hommes un peu rustres que sont les « Fils de la terre » dont nous parle le *Sophiste* et qui sont le pendant des amis des Formes³. Dans le cas présent, cela revient à expliquer la présence de Socrate assis dans la prison, de façon matérielle, et cela revient à manquer l'essentiel. Le vrai moteur de son action, ce ne sont pas ses muscles et ses tendons qui n'en sont que le moyen. La véritable cause de son action, c'est son idée de la Justice, et c'est donc l'intelligible, l'incorporel qui est la cause véritable de tout.

Dans le texte du *Phèdre* que nous avons cité, Socrate explique que s'il était un savant, il ne serait pas ἄτοπος, extravagant, un homme bizarre ou étrange, ce qu'il est justement et nous verrons que Platon désigne par là un trait de caractère

¹ PLATON, *Timée*, 47e-48b.

² Qu'il existe donc plus de mal que de bien dans le monde, selon l'affirmation de la *République*, ne constitue en rien une objection, puisque ce mal est justement caractérisé alors comme le fait des hommes : « Le dieu étant essentiellement bon (...) n'est pas cause de tout, comme on le croit ordinairement ; il n'est cause que d'une faible partie des choses qui arrivent aux hommes, et ne l'est pas du reste – car nos biens sont en beaucoup plus petit nombre que nos maux. On doit n'attribuer les biens qu'à lui seul ; quand aux maux, il en faut chercher d'autres causes et ne pas en rendre le dieu responsable. » (PLATON, *République*, 379b-c).

³ « ils soutiennent au contraire obstinément que tout ce qu'ils ne sont pas à même d'enserrer dans leurs mains, cela, en fin de compte, n'existe absolument pas. » (PLATON, *Sophiste*, 247c, traduction Léon Robin).

essentiel de Socrate et du philosophe¹. Mais il n'est justement pas un savant en ce qu'il privilégie la connaissance de soi à celle du monde, ce qui fait précisément la différence du philosophe, qui ramène l'investigation vers soi, par rapport au savant, qui est toujours porté vers le dehors.

On pourrait donc penser, en première approche, que le *Timée* constitue une objection ici, puisque l'on ne va y connaître l'homme qu'en se mettant l'ensemble du κόσμος sous les yeux. Toutefois, il faut bien voir que la physique du *Timée* n'est pas du tout la même que celle des physiciens matérialistes du *Phèdre*, puisqu'elle suppose justement de dépasser cette physique en montrant qu'elle n'est qu'une causalité seconde ou subsidiaire², alors que la vraie causalité est intelligible. La véritable causalité physique n'est pas compréhensible en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de la métaphysique qui en est le fondement. Or, la métaphysique (terme anachronique) n'est compréhensible qu'à celui qui se connaît lui-même, et qui a ainsi accès aux Formes. On a vu d'ailleurs que le *Timée* mentionnait l'oracle de Delphes et la nécessité de la connaissance de soi.

Le *Philèbe* confirme encore que la première des sagesse, c'est la connaissance de soi et qu'à défaut de connaître le tout, c'est déjà une ressource utile :

« Mais s'il est beau, pour le sage, de tout connaître, peut-être une seconde ressource est-elle de ne pas s'ignorer soi-même (μη λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν). »³

L'idéal du sage est de tout connaître, mais sans doute cet idéal est-il réservé aux dieux. Une seconde ressource ou un « second choix », selon la traduction de Pradeau, est pour le philosophe la connaissance de soi, et le traducteur commente ainsi ce passage :

« Ici, le premier et le second choix ne semblent pourtant pas avoir le même objet, puisque Protarque substitue la connaissance de soi à la connaissance de toutes choses. Mais il faut noter à la fois que l'objet de la recherche est l'ensemble des unités véritables (qu'on peut atteindre donc soit en connaissant toutes choses, soit en se connaissant soi-même, c'est-à-dire en connaissant son âme), et encore que Protarque se trompe s'il soutient que la connaissance de soi est une alternative à la connaissance de toutes choses (mais le soutient-il vraiment ?). Ce sera en effet l'une des leçons de la suite de l'entretien que d'établir la parenté de l'âme individuelle et de l'intellect cosmique, puis de montrer que la connaissance du tout n'est pas distincte de la connaissance de ce que nous sommes nous-mêmes. À cet égard, le *Philèbe* ne contredit pas la remarque faite par Socrate dans le *Phèdre* : "Mais la nature de l'âme, crois-tu qu'il est possible de la concevoir de façon satisfaisante sans connaître la nature du tout." »⁴

Il y a une parenté entre l'âme humaine et celle du monde, une parenté qui vient du fait que toutes les deux sont divines (du moins l'âme humaine l'est-elle par son intellect) ce qui fait que l'on ne peut connaître véritablement le monde comme l'homme, qu'en en connaissant l'âme et que les recherches convergeront finalement ainsi. Ensuite, la connaissance de soi n'est pas véritablement opposée à la connaissance du κόσμος, puisque c'est en réalité par la connaissance de soi que

¹ Trait sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant.

² συνατίων (*Timée* 46c ; voir également *Phédon* 98b sq.).

³ PLATON, *Philèbe*, 19c.

⁴ PLATON, *Philèbe*, Flammarion, note 38 p. 244 .

nous allons connaître véritablement le monde¹. Mais puisque l'âme est une des choses les plus difficiles à connaître (ce pourquoi le *Phèdre* commencera par en donner simplement une image en la pensant comme un char ailé²), il faut sans doute admettre également qu'on ne la comprendra véritablement qu'une fois connue la nature du tout. Et c'est en effet dans la genèse de l'ensemble du κόσμος offerte par le *Timée* que l'on va saisir l'âme comme une production divine.

Il n'est d'ailleurs pas anodin que Schopenhauer cite également ce passage du *Phèdre* au tout début du *Fondement de la morale* :

« D'une façon générale, la philosophie forme un tout tellement lié, qu'on n'en saurait exposer une seule partie bien à fond, sans y joindre tout le reste. Aussi Platon a-t-il bien raison de dire : “Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἷε δυνατόν εἶναι, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως ;” »³

Revenons-en ainsi au *Phèdre* de Platon pour mesurer toute la différence entre la physique déployée dans le *Timée*, qui va s'ancrer finalement dans une véritable connaissance du monde avec la prise en compte du fondement métaphysique de celui-ci, et celle des physiciens ou des soi-disant savants du *Phèdre* qui en restent à la causalité apparente, phénoménale et matérielle, et qui seront bien en peine de terminer leur discours. Là où la foule croit que Borée, le vent personnifié en une divinité, a réellement enlevé Orithye, expliquant sa disparition, les savants

¹ Dans la *République*, la connaissance du Bien (condition de la connaissance véritable de toute chose) suppose en effet la conversion et ainsi le retour sur soi (Livres VI et VII).

² PLATON, *Phèdre*, 246a-c. Il faut être attentif au fait qu'on a ici affaire à un mythe. On ne rend compte de manière mythique de la nature de l'âme que parce qu'on échoue à la définir véritablement autrement. Tout ce qu'on a pu en dire dans un langage dépourvu d'images, c'est qu'elle est un principe automoteur. Mais à sa manière, le mythe nous en apprend bien plus sur l'âme. Il en fait une tension et on comprend, avec l'image de ses différentes parties incarnées en cocher et en chevaux, qu'il y a une véritable tension vers le haut comme vers le bas, ce qui prépare les pages suivantes du *Phèdre* qui nous renseigneront explicitement et en ces termes sur la condition humaine.

³ SCHOPENHAUER, *Le Fondement de la morale*, Traduction de C. Sommer, Paris : Gallimard, 2009, p. 204. Voir également sur ce point le chapitre XVI des *Suppléments au Monde* dans lequel Schopenhauer explique que la reconnaissance de notre être véritable comme volonté coïncidait également avec la prise de conscience de notre immortalité : « se rendre compte de l'immortalité de notre être et de l'identité du macrocosme et du microcosme, c'est tout un. » (p. 1231). En citant le *Phèdre*, Schopenhauer parlait avant tout de la philosophie, et ainsi de sa philosophie qui est la vraie. Or, celle-ci est extrêmement liée et se veut en tout cas cohérente au point d'être systématique, puisque tout ce qu'il écrit viendrait, selon lui, d'une seule intuition originaire. Mais cette reprise de la phrase du *Phèdre* vaut bien également au sens platonicien, puisque la connaissance de soi dépend, selon l'auteur du *Monde*, de la connaissance du monde et vice versa. Pour connaître la vérité du monde, il faudra bien en effet pour Schopenhauer également rentrer en soi et y découvrir la volonté qui se décline dans les différentes Idées platoniciennes ou Formes intelligibles. À ce stade, la connaissance se retourne contre la vie, ce qui signifie que la connaissance véritable doit s'affranchir selon Schopenhauer des nécessités de celle-ci et du caractère utile des choses. Il faut regarder le monde de manière désintéressée et c'est ce en quoi consiste la conversion du regard : « Ce passage de la connaissance commune des choses particulières à celles des Idées est possible, comme nous l'avons indiqué ; mais il doit être regardé comme exceptionnel. Il se produit brusquement ; c'est la connaissance qui s'affranchit du service de la volonté. Le sujet cesse par le fait d'être simplement individuel ; il devient alors un sujet purement connaissant et exempt de volonté ; il n'est plus astreint à rechercher des relations conformément au principe de raison ; absorbé désormais dans la contemplation profonde de l'objet qui s'offre à lui, affranchi de toute autre dépendance, c'est là désormais qu'il se repose et s'évanouit. » (SCHOPENHAUER, *Le monde* § 34, p. 230-231).

expliquent que le vent a simplement poussé Orithye et qu'elle est morte à cause de sa chute. Socrate trouve ces explications mécanistes séduisantes, et en effet il a d'abord suivi les leçons des physiciens qui enquêtaient sur la nature, comme nous l'avons rappelé.

Socrate précise ici que ces explications matérialistes sont le fait d'un homme très habile (δεινοῦ), or celui-ci désigne presque toujours chez Platon le sophiste, autre concurrent et ennemi du philosophe dont il faudra le différencier. On a pu penser d'ailleurs que le *Phèdre* était écrit contre Isocrate, davantage que contre Lysias, or Isocrate faisait passer son art rhétorique pour de la philosophie. Il est donc impératif, pour Platon, de préciser l'image du philosophe, de la même façon qu'il devait le faire dans la *République* afin de montrer à la foule sa différence d'avec le sophiste et qu'on accepte de le mettre au pouvoir. Mais pour en finir avec ces explications physiques qui essaient de rationaliser le contenu des mythes (et qui en ratent d'ailleurs peut-être l'essentiel si le mythe est plus intéressant pour son sens que pour sa véracité factuelle), il faut s'être donné beaucoup de mal et être habile, dit Socrate. Pourquoi ? Parce que l'« on a absolument pas de chance (οὐ πάνυ εὐτυχοῦς) » quand on rentre dans ce genre d'explications. Et en effet, ces interprétations vont quasiment à l'infini. Une fois que l'on a expliqué une chose, cette explication en appelle d'autres et ainsi de suite, de sorte que l'on ne s'en sort jamais véritablement (faute d'en reconnaître justement la véritable cause qui excède la matérialité). Il faut ajouter à cela que c'est la connaissance de soi qui nous amènera ultimement à la connaissance du Bien. Or, c'est cette dernière qui éclaire le monde¹ et nous permet de ne pas nous y perdre. Ce dont il s'agit ici, c'est donc ultimement de la connaissance du principe anhypothétique, de ce principe qui arrête justement la recherche. Bref, si l'on rentre dans ce mode d'explication aveugle au principe qu'est celle que se proposent les physiciens matérialistes, cela nous prendra tout notre temps ou notre loisir².

Or ce loisir est précieux pour le philosophe. La philosophie demande du temps et elle nécessite ainsi que l'on révolutionne son temps, c'est-à-dire qu'on utilise le temps qui nous est imparti avant tout pour soi, pour se connaître soi-même, avant que de l'employer pour connaître le monde et se projeter ainsi vers l'extérieur. La connaissance véritable ne peut de toute façon se faire qu'au prix de ce détour ou plutôt de ce retour à soi, puisque c'est en elle-même que l'âme retrouvera les Formes. Bref, la dialectique suppose un esprit aiguisé, mais il s'agit d'un esprit qui

¹ Le Bien éclaire du moins l'intelligible de la même manière que le soleil éclaire le monde sensible. Dans la logique de la conversion qui nous amène à ramener le regard vers soi, on peut comprendre que c'est ce retour qui permettra ultimement de voir ce Bien, perception qui est elle-même la condition de la connaissance des essences : « ce qui confère la vérité aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c'est la forme du bien » (PLATON, *République*, 509e).

² « Πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει (il aura besoin de beaucoup de loisir) » (PLATON, *Phèdre*, 229e).

a pris le temps de s'aiguiser¹, au lieu de se jeter tout feu tout flammes dans n'importe quelle explication du monde².

Le savant n'a donc, au contraire, pas de chance parce qu'il doit ensuite expliquer tous les mythes et ramener les créatures mythiques et les actions dont on les gratifie à la vraisemblance. Or cela prend beaucoup de temps justement parce que ces chimères et pégases ne sont pas ce que le dialogue nommera par la suite les articulations naturelles, ou plutôt n'ont pas d'articulations naturelles qui leur correspondent, puisqu'il ne leur correspond pas d'idée à proprement parler, du moins pas de forme intelligible. L'articulation naturelle, c'est ici par exemple la Forme du cheval et celle des ailes, que l'on a mélangées par l'imagination pour en faire un pégase. Le pégase ajoute des ailes à la forme du cheval, ailes qui ne correspondent pas à son εἶδος, à sa figure ou à sa forme (exemple paradoxal puisque Socrate fera usage de l'image du char ailé tiré par des chevaux un peu plus loin, assumant pleinement de donner une image mythique de l'âme pour essayer d'appréhender sa nature). On ne peut donc pas ramener ces créatures à la vraisemblance à l'aide d'un savoir grossier³, puisqu'il faut pour cela une certaine maîtrise de la dialectique. On retrouve ainsi ce motif plus tard dans le *Phèdre*⁴, avec l'exemple du κακοῦ μαγείρου qui ne découpe pas selon les articulations naturelles.

La méthode décrite dans ces pages sera nommée quelques pages plus loin « dialectique »⁵, définissant l'outil précieux du philosophe qui lui permet de s'orienter dans ses recherches. La dialectique permet ainsi de s'orienter dans les discours et d'en composer avec art, et on comprend qu'elle devienne alors, dans la suite du dialogue, l'un des critères de distinction de la bonne rhétorique, pratiquée par le philosophe, et de la mauvaise, telle que pratiquée par Lysias si l'on en croit Platon. Et en effet, si la vraie rhétorique se distingue de celle qui est habituellement pratiquée, c'est qu'elle connaît le vrai et peut ainsi légitimement persuader ses auditeurs. La dialectique va ainsi s'avérer un moyen de connaître le vrai grâce à la parole (*logos*). Or la dialectique se divise en deux opérations dont la seconde, après que l'on ait « ramené vers une unique idée, ce qui est le plus souvent dispersé, en l'embrassant d'un seul coup d'œil⁶ », va justement consister à « trancher les espèces selon les articulations naturelles⁷ ».

Cette deuxième opération suppose en réalité une forme de conversion, le fait de s'être détaché de la physique pour chercher à se connaître soi-même, puisque

¹ Ce qui est aussi le sens de cette éducation continuée du regard que suppose la conversion telle qu'on l'a analysée dans le texte de la *République*.

² Et précisément de s'y jeter par son corps et de tenter de comprendre le monde de manière sensible. Ainsi faut-il lier la critique des physiciens matérialistes, qui ne croient qu'à ce qui est corporel, à cet *ascholia* du corps dont il est question dans le *Phédon* (66d) et qui prive l'âme du loisir dont elle a besoin pour penser. Dans les deux cas, ce qui est corporel fait obstacle à la pensée véritable, parce qu'il accapare tout notre temps et interdit ainsi la philosophie. Comme le dit encore M. Dixsaut : « non seulement le corps nous "prend du temps", tout le temps que nous passons à avoir faim, soif, mal, peur, à éprouver du plaisir, mais comme son mode d'exister est le trouble, le tumulte, l'avidité, il induit une certaine manière de penser, "la conformité d'opinion avec le corps" (83d). Le corps ne tient pour réels que les objets dont il pâtit, de telle sorte que nous n'avons jamais de temps libre (*scholè*) pour la philosophia (66d-e). » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, p. 238).

³ « ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ ».

⁴ Lorsqu'il sera question de la dialectique en 265b-266b.

⁵ PLATON, *Phèdre*, 265c-268c.

⁶ « Εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνορῶντα, ἀγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα » (265d).

⁷ « κατ'εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ'ἄρθρα ἢ πέφυκεν » (265d-e).

ces articulations naturelles que découpe le discours vrai, ce sont précisément les Idées ou les Formes que le philosophe redécouvre dans son âme. On va pouvoir découper maintenant selon les articulations naturelles les différentes formes (parce que l'ἰδέα est un organisme tout comme un corps¹), non plus au hasard, comme le ferait un mauvais boucher (κακοῦ μαγείρου²), en coupant grossièrement et en brisant les articulations naturelles. Dans la cuisine géorgienne, on a une recette de poulet antiplatonicienne, le poulet Tabaka, où l'on écrase tout. On peut lire au contraire dans Tchouang Tseu l'histoire d'un boucher parfaitement dialecticien, celle du boucher du prince Wen-houei, Ting, tellement accompli dans son art qu'il découpait les pièces sans même user son couteau. De fait, il n'en aurait jamais changé³. On comprend ainsi que la maîtrise de la dialectique suppose un esprit aiguisé. Une fois que l'on a saisi la forme, on connaît la réalité de l'objet que l'on peut ensuite diviser. C'est ce dont la fin du *Cratyle* faisait la condition du discours véritable. Les articulations naturelles ne désignent pas les articulations que l'on trouve dans la nature sensible, mais la composition intelligible de la chose, puisque sans doute, la Forme de l'amour participe elle-même à la Forme du Beau, à la Forme de la folie, etc. Bien dénommer une chose, c'est donc la dénommer en fonction de sa réalité intelligible.

Pour revenir au début du *Phèdre*, le savoir nécessaire pour ramener ces créatures à la vraisemblance, et qui n'est donc pas un savoir grossier, c'est bien cette dialectique et c'est alors seulement le philosophe, celui qui se sera d'abord détourné de ce type d'explications matérialistes, qui sera ensuite capable de faire véritablement ce que prétendent faire les médecins non philosophes. Au final, seul Socrate, ἄτοπος, sera peut-être en mesure plus tard de rendre compte de la bizarrerie (ἀτοπία⁴) de ces créatures⁵, ce qui montre finalement la supériorité du discours philosophique sur les deux autres types d'explication, alors que le détour de celles-ci pouvait paraître d'abord de la part de Socrate un acte de modestie.

Mais le fait de se détourner de la connaissance des choses extérieures, comme se le proposait Socrate, était donc une manière de différer la connaissance du monde et non d'y renoncer :

« Quant à moi, je n'ai absolument pas de temps pour ce genre d'occupations. La cause, cher ami, la voici : je ne suis pas capable (οὐ δύναμαι), conformément à l'inscription delphique (κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα), de me connaître moi-même (γνώμαι ἑμαυτόν). Il me semblerait ridicule (γελοῖον), qu'ignorant cela (τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα), j'examine des choses étrangères (τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν). C'est pourquoi, je dis "au revoir (χαίρειν)" à tout cela, et à leur sujet, je me fie à la croyance générale, et comme

¹ Il faut remarquer également dans ce texte que le vocabulaire de la partie (μέρος, 266a), utilisé pour parler des parties du discours, est le même que celui que l'on utilise pour parler du membre de l'animal. On découpe par le bon discours, la dialectique, les espèces naturelles, épousant ainsi les formes du réel, de la même façon que l'on découpe bien un animal selon ses articulations.

² PLATON, *Phèdre*, 265e.

³ *Leçons sur Tchouang-Tseu*, traduit par Jean-François Billeter, Paris : Allia, 2010, p.15-16. Je remercie Jérôme Laurent de m'avoir suggéré cette histoire.

⁴ PLATON, *Phèdre*, 229d.

⁵ Soulignant la parenté de Socrate et de ces créatures monstrueuses puisque lui aussi est un être exceptionnel qui apparaît d'abord à la foule comme un être monstrueux (nous y reviendrons).

je le disais à l'instant, ce n'est pas cela que j'examine mais moi-même (σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν) »¹.

Socrate n'a donc pas de loisir pour cela, parce que tout son loisir est occupé à se connaître lui-même. C'est encore une fois son ignorance qui est invoquée pour justifier cela. S'ignorant soi-même, il serait ridicule d'examiner les autres choses². Le verbe σκοπεῖν, qui signifie l'examen mais aussi la visée, manifeste bien ce retournement de l'attention que Socrate ramène du monde extérieur vers lui-même. Socrate dit ainsi « au revoir » à l'ensemble des choses étrangères³, qu'il congédie pour embrasser une voie proprement philosophique⁴. Ainsi, s'il admet se fier sur ce sujet (περὶ αὐτῶν⁵) à la croyance commune, c'est bien uniquement sur celui-ci que Socrate suit la foule et seulement tant qu'il ne se connaît pas lui-même.

Bref, l'inscription delphique⁶ interrompt l'investigation menée vers l'extérieur pour forcer le sujet à ramener le regard vers soi, comme la métaphore spéculaire de l'*Alcibiade* y insiste⁷. Il faut noter également que l'inscription delphique (τὸ Δελφικὸν γράμμα) est un écrit, un γράμμα, ce qui est important au regard de la fin du *Phèdre* qui va d'abord critiquer le discours écrit :

« Ce qu'il y a de terrible en effet, Phèdre, dans l'écriture, c'est qu'elle ait véritablement tant de ressemblance avec la peinture (γραφὴ καὶ ὡς ἀληθῶς ζωγραφία). Et en effet, les êtres qu'elle engendre se tiennent debout comme des êtres vivants ; mais si on les interroge, ils restent solennellement silencieux. C'est la même chose pour les discours : on croirait qu'ils sont plein d'intelligence et qu'ils parlent, mais si on les interroge en voulant comprendre ce qu'ils disent, c'est toujours une seule et même chose qu'ils signifient. Et lorsqu'une fois pour toute il a été écrit, chaque discours s'en va rouler partout, pareillement auprès de ceux qui le comprennent que de ceux auxquels il ne convient pas, et il ne sait pas dire auprès de qui il doit parler ou non. Lorsque s'élève à son sujet des voix discordantes et qu'il est injustement dédaigné, il a

¹ PLATON, *Phèdre*, 229e-230a. La connaissance de soi est de toute façon le préalable nécessaire à la connaissance de la véritable nature, à la reconnaissance du modèle de la nature physique, puisqu'il faudra en passer par l'intelligence des Formes qui sont connues par l'âme lorsqu'elle se retournera sur elle-même. Comme le dit bien M. Dixsaut : « Quant à ce que les physiciens désignent comme étant "par nature" (*phusei*) et "naturel", cela est en fait second, "postérieur, et doit résulter, en tant que chose subordonnée, d'un art et d'une intelligence" (*Lois X*, 892b). La nature de la Nature, sa nature principielle et primordiale, est psychologique, logique, technique, et non pas physique. Ce que les physiciens entendent improprement par "nature" (et ce que nous continuons à entendre par là) ne désigne qu'une nature seconde et dérivée. Mais qui peut opérer un tel renversement ? Qui peut discerner ce qui est véritablement principe, ce qui en possède le pouvoir ordonnateur ? Seul celui en qui l'intelligence est principe peut acquérir l'intelligence du principe et réfuter "l'opinion dépourvue d'intelligence". *La nature du philosophe déplace la naturalité de la nature*. La parenté de la "nature-philosophe" avec ce qui est authentiquement par nature et permet de restaurer la véritable nature de la nature. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, p. 199).

² On analysera ainsi, dans le prochain chapitre, le renversement du ridicule qui s'opère dans le *Phèdre* alors qu'il vise d'abord l'*atopie* du philosophe

³ Parce qu'il faudrait pour en rendre compte, à ce stade, des explications sophistiquées.

⁴ On peut lire un mouvement similaire dans le *Phédon* (99c), lorsque Socrate entame une seconde navigation (τὸν δεῦτερον πλοῦν) qui va l'amener vers l'explication par les Formes intelligibles.

⁵ C'est-à-dire à l'enlèvement d'Orithye.

⁶ Γνώθι σαυτόν étant inscrit sur le fronton du temple de Delphes.

⁷ Nous reviendrons sur ce texte essentiel.

toujours besoin du discours de son père, car il n'est pas capable de se défendre ni de se porter secours à lui-même. »¹

Les mots d'écriture et de peinture sont tous les deux exprimés par le verbe grec γράφειν. Après le mythe de Theuth qui pensait avoir offert aux hommes avec l'écriture une aide précieuse pour la mémoire et le savoir, Socrate lui a rappelé que ce n'était pas à l'inventeur de juger de son invention et lui dévoile désormais les limites du discours écrit. Or, précisément, ce n'est pas la mémoire mais l'oubli que l'écrit va déverser dans les âmes², puisque les empreintes ainsi produites que sont les livres resteront extérieures à l'âme qui n'aura plus besoin de les apprendre (ni même sans doute de les comprendre). Sans lien psychique, l'écrit devient alors un discours sans vie et de ce fait ressemble en effet à la peinture. Cette dernière imite ainsi des vivants, mais leurs imitations ne sont pas doués par eux-mêmes de mouvement, n'ont aucune autonomie, puisqu'ils sont dépourvus d'âme (l'âme étant précisément le principe du mouvement). L'écriture ressemble au discours vivant, mais n'a pas d'âme et ne peut donc se mouvoir seul, ce pourquoi son sens ne peut être donné que par l'âme de son auteur.

Il ne faut toutefois pas oublier que Platon a bel et bien écrit et qu'il n'est pas assez sot pour ne pas s'être interrogé sur sa propre pratique ici. Mais, précisément, les Dialogues miment la vie de la pensée véritable et sont autant de tentatives de communiquer à l'écrit une vie qu'il n'a pas par lui-même. Il y a bien dans le *Phèdre* aussi une conception positive du discours qui s'écrit dans l'âme et qui la met en mouvement. De manière générale, Socrate y admet deux types de discours : ceux qui sont lettres mortes et ceux qui s'écrivent dans l'âme et y restent vivants, discours qui revigorent l'âme et grâce auxquels celle-ci refait son plumage, lui permettant de voler vers l'intelligible. Certes le Δελφικὸν γράμμα est un écrit orphelin (on n'en connaît pas l'auteur avec certitude), quand la parole est toujours attestée par son père³, mais il est par excellence une parole qui s'écrit dans l'âme⁴, un écrit vivant et qui réveille l'âme. Ainsi suppose-t-il toujours une interprétation, ce qui conduit l'âme à revenir à elle-même et la rend ainsi vivante⁵. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que le dialogue s'est quasiment ouvert sur cette question de la connaissance de soi et que cet écrit delphique aura mis en mouvement toute la suite, remplaçant l'explication des physiciens par un discours mythique qui porte sur l'âme elle-même.

La connaissance de soi doit ainsi reconduire l'âme à sa vérité en lui faisant voir la vérité. C'est le sens que nous donnons à ce motif de la psychagogie

¹ PLATON, *Phèdre*, 275d-e.

² PLATON, *Phèdre*, 274e-275c.

³ Même si, en l'occurrence, *Phèdre* n'est pas l'auteur du discours qu'il lit au début du dialogue, ce qui montre bien qu'il ne suffit pas non plus qu'un discours soit oral pour être doué de vie.

⁴ De façon plus générale, à propos de l'effet du *logos* sur l'âme, on se reportera à l'article de L. Mouze : « Les effets du *logos* socratique » (dans *Platon, logos et cosmos*, Les cahiers philosophiques de Strasbourg, N°45, 2019, p. 13-38).

⁵ Un texte de Plutarque semble confirmer cette interprétation. Le prêtre d'Apollon à Delphes écrivait ainsi : « Aussi, comme Aristote disait qu'Homère seul insufflait aux mots le mouvement de la vie par sa puissance créatrice, je prétendrais volontiers pour ma part, que les offrandes de ce sanctuaire sont douées au plus haut point de la faculté de se mouvoir et de donner des signes en liaison avec la prescience du dieu ; aucune de leurs parties n'est vide ni insensible ; tout est plein de divinité. » (PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, p. 56). Cela semble valoir *a fortiori* pour les sentences écrites sur le temple.

(ψυχαγωγία¹), qui signifie littéralement « conduire l'âme », ce qui ne peut se faire que sur le fond d'une connaissance préalable de celle-ci. Connaître un individu en se faisant psychologue, c'est-à-dire en comprenant la hiérarchie qui constitue l'âme de celui-ci², c'est bien ce que nous invite à faire le *Phèdre* lorsqu'il relaye la question de la connaissance de soi par celle de la nature de l'âme dont il va détailler les parties³. Connaître un individu, c'est connaître le type d'âme qui est le sien, au sens du type de hiérarchie qui structure son âme. Cette connaissance est en effet nécessaire pour exercer une véritable psychagogie, c'est-à-dire pour conduire les âmes par le discours. Il s'agit donc de savoir combien il y a d'espèces d'âmes⁴ et c'était bien le rôle du mythe de l'attelage ailé que de nous renseigner sur la nature de l'âme et de montrer non seulement qu'elle était tripartite, mais encore que les âmes pouvaient se conduire en fonction de principes différents. Ce savoir est essentiel pour ce psychologue que doit être le bon orateur, puisque selon les hiérarchies, selon le principe qui domine ces âmes, elles ne seront pas convaincues de la même façon. On ne convainc pas de la même façon une âme dominée par sa raison et une âme fouguese, dirigée par son espèce virile. Celui qui connaît les espèces d'âmes est alors capable de dire :

« voilà l'homme, voilà la nature dont autrefois on me parlait, la voilà à côté de moi pour de vrai, cette nature à laquelle il faut fournir ces discours-là pour obtenir cette conviction-là »⁵.

Connaître l'humain, c'est alors connaître les différentes configurations psychiques qu'il est susceptible de prendre pour Platon.

Nous avons donc vu que le dialogue s'ouvrait sur la question de la connaissance de soi qui isole Socrate, le philosophe, et le rend atypique. Et il faut rappeler à ce stade que Socrate amenait déjà cette thématique à la page précédente, en disant à Phèdre : « Phèdre, si je ne connais pas Phèdre, j'ai oublié qui je suis moi-même ! » Si Socrate ne se connaît donc pas encore lui-même au sens fort, force est de reconnaître qu'il est déjà conscient de son ignorance⁶. Cependant, aussi séduisante qu'ait pu nous paraître l'hypothèse soutenue par Charles L. Griswold dans un ouvrage intitulé *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*⁷, nous ne pensons pas que la connaissance de soi constitue le véritable thème du *Phèdre*. C'est évidemment un des thèmes majeurs du dialogue et on a pu voir que dernier s'ouvre sur l'invocation de l'inscription delphique et que cette thématique n'est jamais absente du texte, si l'on considère bien que la question de la connaissance de soi nous ramène à l'identification du soi à l'âme et au fait d'en prendre soin

¹ PLATON, *Phèdre*, 271c.

² Comme l'écrit Laetitia Monteils-Laeng : « Toutes les combinaisons décrites par Platon aux livres VIII et IX de la *République*, plus ou moins glissantes, constituent cependant des manières de fixer la structure de l'âme en un caractère, en une forme d'ordre certes "polémique", potentiellement instable, mais provisoirement stabilisé. » (MONTEILS-LAENG, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, p. 133).

³ « savoir si l'âme est une et semblable à elle-même ou si elle est, comme la forme corporelle, complexe » (PLATON, *Phèdre*, 271e).

⁴ PLATON, *Phèdre*, 271d.

⁵ PLATON, *Phèdre*, 272a.

⁶ PLATON, *Phèdre*, 235c.

⁷ GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, 1986. Voir par exemple l'introduction p. 2 : « A major thesis of this book is that when the *Phaedrus* is interpreted with the former-and-content maxim in mind, the dialogue comes to light as a whole unified by the theme of self-knowledge. »

grâce à la philosophie. Le dialogue fait encore allusion à ce thème en 235d quand Phèdre mentionne Delphes, puis en 244b. Aussi, comme on l'a vu, lorsque Platon distingue les quatre sortes de délires envoyés aux hommes par les dieux¹, la première est celle qui inspire la Pythie de Delphes. Enfin en 243e, Socrate explique qu'il connaît bien Phèdre, cette connaissance des caractères étant fondée sur une certaine durabilité du soi. Toutefois, je rejoins L. Mouze² qui fait d'abord de la philosophie le vrai thème du dialogue, puisque c'est cette pratique qui fait la valeur de l'amour comme des discours lorsqu'elle les accompagne, ce que montre encore une fois à sa manière l'importance dans le dialogue du Γνωθὶ σαυτόν, qui constitue par ailleurs la voie d'entrée par excellence dans la philosophie. Nous avons ainsi pu voir que la connaissance de soi, impératif par lequel Socrate se différencie des savants et montre sa qualité de philosophe, devait s'entendre comme un appel à la conversion du regard.

Que trouve-t-on alors au détour de la conversion ? Quel est l'objet de la connaissance de soi ? Comme nous le verrons rapidement, c'est l'âme que l'on va rencontrer en premier lorsque nous chercherons le soi, mais nous comprendrons également immédiatement que cette âme ne possède de véritable valeur qu'à la condition d'être travaillée, de sorte qu'il nous faudra joindre à l'impératif de la connaissance de soi la nécessité de se soucier de soi ou de prendre soin de soi. La conversion nous conduira ultimement à la reconnaissance du divin en soi, ou, pourrait-on dire inversement avec Jérôme Laurent que la « fuite » d'ici vers le divin constitue en réalité une sorte de conversion du regard quant aux choses d'ici-bas :

« Pour Plotin, la vraie vie est ailleurs que dans le monde sensible. Tel n'est pas le point de vue de Platon pour lequel la "fuite" est simplement, si l'on ose dire, la conversion du mode de vie et du regard porté sur les affaires du monde. »³

§ 2 – La connaissance de soi doit déboucher sur un devenir soi, et se traduit ultimement comme une tension vers un au-delà de soi

Connaissance de soi comme âme et soin de soi

S'il s'agit en première instance de comprendre que l'on est une âme et non un corps, comme l'ensemble de l'œuvre de Platon y insiste, cette connaissance n'est certainement pas un point d'arrivée absolu. Il ne suffit pas de se connaître comme étant une âme pour pouvoir se déclarer sage, n'ayant plus rien à faire. La sentence delphique n'est pas à comprendre comme une connaissance abstraite, une connaissance que l'on qualifierait aujourd'hui de « théorique », oubliant ainsi que la *theoria* chez Platon rejaillit sur le sujet connaissant. Nous verrons qu'il faut donc

¹ PLATON, *Phèdre*, 245a.

² PLATON, *Phèdre*, Introduction de L. Mouze, Le livre de Poche, p. 58-59.

³ J. LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 168.

comprendre la connaissance de soi comme un principe dynamique, et que l'âme ne doit cesser de se travailler elle-même à partir de cette connaissance¹.

La pensée philosophique doit bel et bien avoir un effet concret, sur l'âme de celui qui pense (en termes platoniciens), mais aussi sur la jeunesse, sans quoi elle ne vaut rien. Cette pratique autoréflexive de l'éthique platonicienne trouve ainsi un parallèle dans la politique, puisque le bon législateur doit également connaître les âmes pour en prendre soin :

« Il se pourrait bien que ce discernement du naturel et des dispositions de l'âme soit une des choses les plus utiles à cette technique dont c'est le propre que d'en prendre soin, c'est-à-dire, comme je crois que nous l'avons accordé, à la politique. »²

Le bon politique est un bon psychologue, puisque connaître l'âme des citoyens, c'est se donner le moyen d'en prendre soin et de bien agir sur elles et de mélanger les caractères contraires³. Toutefois, nous pourrions argumenter que cette connaissance des âmes, si nécessaire à la politique, trouve elle-même sa source dans une réflexivité, puisqu'il faut connaître d'abord l'âme, et premièrement la sienne, avant de pouvoir connaître celle des autres. L'ensemble de *l'Alcibiade* y insiste, c'est à la condition de se connaître soi-même et de se gouverner soi-même que l'on est en mesure de bien gouverner les autres. Mais il n'y a donc de politique véritable que lorsque l'on passe de la connaissance des âmes au soin de celles-ci.

De façon similaire, du point de vue éthique, nous allons voir que le stade de la connaissance de soi comme âme va ainsi s'avérer insuffisant et insatisfaisant. La connaissance ne saurait donc suffire et elle doit bien se prolonger dans un effort, mais celui-ci n'a lui-même de sens que parce que l'on a acquis cette connaissance, sans quoi l'effort sur soi serait aveugle et inefficace, puisque l'on manquerait d'une règle pour l'orienter. Faut-il pour autant penser que l'insistance platonicienne sur la nécessité de travailler sur soi minimise en réalité la portée de la sentence delphique ? Faut-il penser que la connaissance de soi ne soit qu'un point de départ, très vite relayé par un impératif plus important, celui de prendre soin de soi ?

Dans son introduction à *l'Alcibiade*, J.-F. Pradeau écrit ainsi que :

« Le "Connais-toi toi-même" fait dans le dialogue une apparition circonstanciée : Platon ne reprend pas le précepte de Delphes pour lui-même, mais pour le faire servir d'injonction préalable à une tâche éthique déterminante, le soin de soi-même. C'est parce qu'il convient de prendre soin de soi-même (*heautoû epimeleïsthai*) que la question est posée de la connaissance de soi. La discussion sur la connaissance de soi n'a donc pas immédiatement dans *l'Alcibiade* l'importance qui était et sera la sienne dans la longue tradition de la connaissance de soi. (...) le terme de la réflexion éthique consiste à se connaître soi-même comme âme, à connaître les facultés de l'âme que nous sommes, afin d'atteindre la perfection dont l'homme est capable. (...) aux yeux de Platon, le *gnôthi sauton* (...) n'est qu'une étape d'un processus éthique dont le terme reste le soin de soi-même. »⁴

¹ En conséquence, les attaques que Nietzsche portera contre la connaissance de soi (et sur lesquelles nous reviendrons) ratent quelque peu leur cible avec Platon. Il n'en demeure pas moins que Nietzsche refuse ce principe que Platon défend avec vigueur : seule la connaissance de soi est susceptible d'amener l'individu humain à devenir véritablement ce qu'il est.

² PLATON, *Les Lois*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, 650b.

³ Ce qui est l'œuvre de l'homme politique selon le paradigme célèbre du tissage (*Le politique* 305e-311c).

⁴ PLATON, *Alcibiade*, traduction de C. Marbœuf et J.-F. Pradeau, Introduction de J.-F. Pradeau p. 46-47, Paris : Flammarion, 2000.

Nous nuancerons cette lecture dans notre dernier chapitre, puisqu'elle minore selon nous l'importance de la connaissance de soi, pour n'en faire qu'un point de départ, rapidement relayé par l'ἐπιμέλεια. Mais en effet, pour prendre soin de soi, il va falloir préalablement connaître ce soi :

« Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? Ne nous cachons pas que, souvent, croyant prendre soin de nous-mêmes, nous ne le faisons pas. »¹

Le fait de prendre soin d'une chose, de l'améliorer ou de lui permettre d'exercer parfaitement sa fonction, suppose ainsi de connaître cette fonction. Dans le dialogue, on n'arrivera ainsi à comprendre ce que signifie véritablement la connaissance de soi (en comprenant la fonction par excellence du soi) que par la question du soin de soi.

Un point sur lequel nous sommes, en revanche, d'accord avec cette lecture et que nous avons déjà laissé transparaître, c'est qu'il y a plusieurs niveaux de connaissance de soi, dont au moins deux apparaissent nettement dans le dialogue, puisque le précepte peut désigner à la fois la découverte de notre ignorance et la prise en compte d'un potentiel. Si à un premier stade, il s'agit de dévoiler à Alcibiade son ignorance, de sorte que la connaissance de soi aurait un effet d'abord entièrement négatif, un effet purgatoire, à un second niveau, il s'agit aussi de prendre en compte le potentiel d'Alcibiade qui n'est pas n'importe qui, ce qui explique d'ailleurs l'intérêt de Socrate pour lui (et là se joue déjà sans doute un déplacement de la connaissance de l'homme vers la connaissance de cet individu particulier qu'est Alcibiade²). Comme le lui disait Socrate au tout début du dialogue, Alcibiade a bien des qualités qui ne sont pas partagées par tous et qui ne sont pas sans nous rappeler les dieux platoniciens et leur autosuffisance :

« tu prétends n'avoir besoin de personne absolument ; ce que tu as en propre te suffit largement, tant pour le corps que pour l'âme. »³

La théorie, de ce point de vue, a d'emblée une dimension pratique. Il n'y a retour sur soi que parce qu'il y a d'abord l'expérience d'une rencontre (en l'occurrence la rencontre entre Socrate et Alcibiade) et que cette rencontre nous conduit à réfléchir sur notre condition. La connaissance de soi n'est pas de ce point de vue un point de départ absolu : il faut faire l'expérience de l'autre, de l'altérité, même s'il s'agit d'un alter-ego, pour que le regard se convertisse vers soi.

¹ PLATON, *Alcibiade*, 127e-128a.

² Problème sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant.

³ PLATON, *Alcibiade*, 104a. L'amour ou l'amitié (l'un est-il ici exclusif de l'autre ?) qui liait les deux personnages n'est pas feint : « L'amitié entre le jeune homme et le philosophe apparaît bien dans le dialogue de Platon qui ouvrait ce chapitre, le *Banquet* ; mais leur lien est confirmé par tous : par les dialogues et par les biographies. C'est un fait : Socrate aimait Alcibiade et Alcibiade aimait Socrate. Même en mettant à part, pour l'instant, l'aspect érotique de leur relation, elle implique, chez le jeune homme, au moins pour un temps, ou par éclairs, une pénétration profonde de cet autre idéal qu'incarnait Socrate, un désir de le suivre sur la voie du bien, une qualité de compréhension et d'admiration exceptionnelle. Après tout, c'est à lui, le disciple manqué, que Platon, après coup, a confié la mission de faire le portrait de son maître » (ROMILLY, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris : Éditions de Fallois, 1995, p. 27-28). Alcibiade aurait sans doute pu être capable de suivre Socrate comme quelqu'un de meilleur s'il n'avait pas vécu à Athènes, dans un milieu démocratique dangereux (nous y reviendrons), ce que lui fait d'ailleurs dire Platon dans le *Banquet* : « Il me contraint en effet à m'avouer à moi-même que, alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-même, pour me mêler plutôt des affaires d'Athènes » (PLATON, *Banquet*, 216a).

C'est ainsi que chez Platon, la connaissance de soi ne peut se faire (ou en tout cas ne se fait jamais aussi aisément et aussi bien) qu'à l'occasion de la rencontre avec autrui. Et pour cause, comme nous l'avons mentionné, la connaissance de soi est une quête extrêmement difficile, à la limite de l'impossible, en ce qui concerne l'homme¹. Le paradoxe, c'est qu'elle est d'abord tout sauf une introspection, puisqu'elle se fait au contact d'autrui, voire par une éducation. Celle-ci doit en revanche reconduire vers soi puisque c'est bien en soi que l'on découvrira notre soi véritable². En m'offrant un miroir de ce que je suis (un homme), ou de ce que je peux être (certaines qualités ou vertus que l'autre possède et que je pourrais acquérir), la rencontre d'autrui peut devenir l'occasion d'une connaissance de soi³. Selon Platon, connaître un individu peut alors également consister à mesurer le naturel qui est le sien. Aussi, la connaissance de soi doit être première et prioritaire sur tout le reste. Le platonisme est en ce sens un intellectualisme, parce que l'on ne peut vivre bien qu'à la condition de posséder un certain savoir⁴. Ce savoir inclut, sans s'y réduire nécessairement, une connaissance de soi, une connaissance des dons qui sont les nôtres et qui doivent nous permettre de comprendre qui l'on peut être, voire qui l'on *doit* être.

De façon parallèle, et sans qu'il ait réflexivité au sens strict ici, la tâche politique du soin des âmes ne peut se faire que sur le fond d'une connaissance des âmes. Il faut alors distinguer la connaissance de soi, d'un point de vue individuel, nécessaire pour prendre soin de soi et devenir ce que l'on doit être, d'une connaissance de l'homme, nécessaire pour gouverner. Les philosophes rois de la *République* doivent ainsi reconnaître chez les enfants le naturel qui est le leur et ainsi repérer les futurs gardiens de la cité :

« De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on n'éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance, gardien de lui-même en raison de son excellence (...), celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité »⁵.

C'est donc le philosophe, celui qui sait reconnaître les naturels, qui permet aux enfants de savoir qui ils sont ou du moins, ce qu'ils doivent devenir (ont-ils passé l'épreuve du feu et seront-ils capables de devenir à leur tour des philosophes-rois ?). Mais l'éducation des naturels ne sera réussie que parce que l'on aura

¹ « Mes amis, dirons-nous, vous qui ne durez exactement qu'un jour, il vous est difficile non seulement de connaître ce qui est à vous, mais, comme dit l'inscription de Delphes, de vous connaître vous-même dans le moment présent (χαλεπὸν ὑμῖν ἐστὶν γινῶσκειν τὰ ὑμέτερά αὐτῶν χρήματα καὶ πρὸς γε ὑμᾶς αὐτοὺς, ὥσπερ καὶ τὸ τῆς Πυθίας γράμμα φράζει, τὰ νῦν). » (PLATON, *Lois* XI, 923a).

² A. Merker écrit en ce sens que « L'éducation décrite par Platon est ainsi accession du *noûs* à soi-même dans la plénitude de son être : non plus endormi, enseveli dans la corporéité et le domaine de ce qui relève de la réalité dispersée et devenante, mais éveillé, voyant les étants qui sont réellement grâce à l'éclairage du bon, raison ultime qui rend compte de toutes choses et en procure la science au sens le plus complet du terme. » (MERKER, *Une morale pour les mortels*, p. 252).

³ PLATON, *Alcibiade*, 132e-133c.

⁴ Il est évident toutefois que la philosophie platonicienne est tout sauf purement intellectualiste, puisque la connaissance de soi doit déboucher sur un soin de soi.

⁵ PLATON, *République*, III, 413d-414a, traduction Georges Leroux.

auparavant bien distingué parmi ceux-ci et qu'on leur aura réservé l'éducation qui leur convient. Cela signifie aussi que la tâche pratique éducative ne se fait pas à l'aveugle mais sur fond d'une connaissance de la particularité des individus. On n'éduque pas, ultimement, tout le monde de la même manière, il ne s'agit pas de projeter un modèle abstrait qui vaudrait pour tous. Quoiqu'on en dise, il y a chez Platon une prise en compte des différences des caractères ou des types d'âme et une réflexion sur le type d'éducation qui convient à chacune. Évidemment, c'est bien les âmes qui sont naturellement les plus nobles que l'on pourra éduquer jusqu'au bout et ce n'est que dans celles-ci que l'on pourra voir un modèle achevé de vertu, comme le disait déjà l'*Alcibiade* :

« Est-il vraisemblable que les meilleures natures se rencontrent dans les races les plus nobles (γίγνεσθαι φύσει ἐν γενναίοις γένεσιν), oui ou non ? – Dans les plus nobles, évidemment. – Et aussi que les bonnes natures (εὖ φύντας), si elles sont bien cultivées (ἐὰν καὶ εὖ τραφῶσιν), achèvent de se perfectionner dans la vertu (οὕτω τελέουσιν γίγνεσθαι πρὸς ἀρετήν) ? – Sans aucun doute. »¹

Il y a, dans ce texte de l'*Alcibiade*, un héritage culturel aristocratique selon lequel une certaine excellence se transmettrait par le sang. Bien que Platon critique cette conception de la vertu selon laquelle elle serait tout entière transmise de façon héréditaire², il est évident que tout n'est pas acquis et que nous avons des dispositions innées. Et c'est bien « en respectant ce qui convient à leur nature »³ que les gardiens de la *République* doivent éduquer les citoyens. Cela étant

¹ PLATON, *Alcibiade*, 120d-e, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau.

² La preuve de l'insuffisance de cette conception est notamment donnée par Périclès qui n'aura su transmettre sa vertu politique à ses fils (PLATON, *Protagoras*, 319e-320b ; et *Ménon*, 94a-c). Une autre preuve en serait donnée par le fait qu'Alcibiade, de si bonne famille soit-il, ne deviendra pas vertueux : « Il était de famille très noble – ce qui n'était pas négligeable, même dans la démocratie égalitaire qui régnait alors à Athènes. Vers le milieu du v^e siècle avant J.-C., les grandes familles jouissaient encore d'un renom et d'une autorité considérables. Or Alcibiade appartient aux deux plus grandes de ces familles. Son père, Clinias, était de la famille des Eupatrides, qui remontait, selon la tradition, au héros Ajax ; et un de ses membres, appelé déjà Alcibiade, avait été, politiquement, associé à Clisthène, le fondateur de la démocratie athénienne. Là-dessus, ce Clinias, par son mariage, s'allia à la famille même de Clisthène, la famille la plus célèbre d'Athènes, celle des Alcéméonides. Il épousa la fille d'un homme appelé Mégacès, homme politique assez important pour avoir été frappé par l'ostracisme, une mesure destinée à écarter un personnage tendant à prendre trop de place. Est-ce là tout ? Eh non ! Ce Mégacès, son grand-père, avait une sœur, qui fut la mère de Périclès, celui-là même qui devait rester si longtemps à la tête de la démocratie athénienne, et donner son nom au siècle. Que de titres et que de gloires ! (...) Mais, en outre, celle-ci représentait un atout précieux et une formation utile pour la vie politique. (...) De plus, pour Alcibiade, ces origines brillantes ne furent pas tout : à la mort de son père, en 447, notre Alcibiade, encore enfant, fut adopté par son tuteur, qui était précisément Périclès ! Pour le coup, on ne pouvait faire plus, ni atteindre plus haut. Tous ces grands noms font à Alcibiade comme une brillante auréole. Et que de promesses ! De tous côtés, en effet, c'étaient, autour de lui, des hommes qui avaient l'habitude de conduire la politique athénienne, et qui, étant eux-mêmes de haute noblesse, avaient souvent été engagés du côté démocratique. On ne pouvait imaginer plus bel héritage pour diriger un jeune homme vers l'action politique. » (ROMILLY, *Alcibiade*, p. 20-21). En platonicien, nous retiendrons donc qu'il avait tout pour réussir et qu'il aura pourtant échoué.

³ PLATON, *République*, 415c.

dit, si l'on interroge ce mythe qui constitue un noble mensonge¹ et qui se trouve à la fin du livre III de la *République*, on doit reconnaître qu'il faut bien, dans un premier temps, éduquer tous les enfants pour discerner s'ils sont bien du même alliage que leurs parents ou s'il leur faut au contraire une éducation différente, parce qu'ils les dépasseraient ou leur seraient inférieurs par leur nature. Les hommes sont ainsi faits d'un métal différent, de sorte que leur naturel leur permet ou non de suivre le cursus d'éducation proposé par la *République* jusqu'au bout. Il peut toutefois naître des enfants philosophes même chez les artisans :

« Dès lors, du fait que vous êtes tous parents, la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous, mais il pourra se produire des cas où de l'or naîtra un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux. »²

Il y a donc, dans la pensée de Platon, une indétermination dans la nature elle-même. Cette nature n'est pas entièrement déterminante comme c'est le cas chez Pindare, de sorte qu'un couple mêlé de fer pourrait bien produire un enfant dont le sang ou l'âme est mêlé d'argent, voire d'or³. La tâche qui incombe aux philosophes gardiens sera donc, d'abord, de chercher à éduquer tout le monde, puisque certains naturels peuvent aussi bien se révéler lors de cette éducation, et contre toute attente, au-dessus de la condition naturelle de leurs parents. L'éducation sera donc définie, dans les *Lois*, comme une éclosion de la vertu chez l'enfant, c'est-à-dire comme le développement, la prolongation et la manifestation d'un naturel qui était déjà là⁴.

Il y a ainsi, chez Platon, un naturel philosophe⁵ qui fait que l'on peut être, par nature¹, destiné à devenir philosophe² et, en conséquence, à pouvoir être un bon

¹ PLATON, *République*, 414b ; qu'il soit un mensonge est indifférent pour notre propos. En réalité, il n'est à notre sens pas plus mensonger que les autres mythes platoniciens. Ce qu'il dit est sans doute faux, si on le prend à la lettre, mais il manifeste une vérité puisque les hommes sont bien naturellement distincts les uns des autres et possèdent des aptitudes différentes de manière innée. Par ailleurs et assez curieusement, Nietzsche décèle dans la *Généalogie de la morale* une certaine grandeur chez Platon dans sa capacité à formuler un tel noble mensonge, signe d'une authenticité et d'une clairvoyance sur soi dont ne serait pas capable ses contemporains allemands (NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, III, 19).

² PLATON, *République*, 415a-b.

³ Comme l'écrit Laetitia Monteils-Laeng : « Naturel et éducation sont les deux facteurs qui conditionnent le caractère de l'âme. Néanmoins sous le concept de *phusis* il ne faut pas seulement entendre la composition du corps. En effet la notion de naturel (*phusis*) peut déborder le cadre restrictif des données physiologiques. Ce qui détermine naturellement notre caractère ne se limite pas à des conditions physiques garantissant ou non un bon fonctionnement du corps, le naturel se comprend aussi comme tempérament. Le naturel englobe en effet également le patrimoine historique, familial et culturel que l'enfant reçoit en partage à sa naissance, si bien que le tempérament des parents en fait aussi partie. Pour Platon, c'est avant même de naître que l'homme peut être voué à devenir mauvais. (...) La *phusis* est irréductible à des données purement physiologiques. Le naturel précède la naissance mais ne constitue pas un invariant incontrôlable. L'homme est une réalité malléable et par conséquent perfectible, d'où la mise en œuvre d'un contrôle pré-natal et d'un suivi post-natal. » (MONTEILS-LAENG, *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, p. 113-114).

⁴ PLATON, *Lois*, 653b.

⁵ On se reportera avec profit sur cette question à l'excellente étude de M. Dixsaut ainsi intitulée *Le naturel philosophe* (Paris : Vrin, 2001).

politicien, comme le souhaite Alcibiade. Platon en commence la description au livre II lorsqu'il le compare à l'instinct canin³, mais c'est dans les livres V et VI de la *République* que Platon décrit le plus abondamment ce naturel :

« Il me semble nécessaire, si nous voulons échapper par tous les moyens à ceux dont tu parles, de définir à leur intention qui sont les philosophes dont nous parlons et dont nous avons l'audace d'affirmer qu'ils doivent diriger. De cette façon, une fois qu'ils seront devenus bien visibles, on pourra se défendre en montrant qu'il revient à certains, par nature (φύσει), de s'attacher à la philosophie et de commander dans la

¹ Certes faut-il être ici attentif à l'usage particulier que Platon fait du mot de nature, lorsqu'il s'agit du « naturel philosophe » et ne pas trop se presser d'y entendre une référence à des qualités, comme y a insisté Dixsaut. Celle-ci désignait, du point de vue de l'essence, le fait d'avoir une âme gouvernée par l'intelligence ; en son sens relatif, la nature du philosophe désigne cette fois avant tout une activité ou une occupation ; « enfin en son sens restrictif, la nature signifie la *limite de fait* de l'entreprise éducative, indique ce qu'aucune éducation n'a le pouvoir de communiquer ni de transmettre » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, p. 252). Mais nous estimons qu'il ne faut pas sous-estimer pour autant l'idée d'un certain naturel inscrit en chacun et que les gouvernants ont pour tâche de développer, de sorte que le naturel philosophe désigne ici simplement et de manière assez large une certaine qualité d'âme qui la rend particulièrement apte à recevoir la philosophie et à être troublée puis mis en mouvement par celle-ci. Dixsaut conclut d'ailleurs que « N'est naturellement philosophe que celui qui pâtre complètement de la philosophia, celui dont l'âme est telle qu'erôs philosophe y produise tous ses effets sans rencontrer d'obstacles. » (*Idem*, p. 253).

² C'est d'ailleurs ultimement la Pythie qui consacre ou non ces naturels philosophes qui seront devenus philosophes-rois dans la cité platonicienne, en fonction de leur apport à la cité. Elle les consacre comme démoniques, c'est-à-dire comme ayant révélé une véritable parenté avec le divin par leurs œuvres (qui consiste en partie à avoir su favoriser l'apparition d'êtres semblables à eux-mêmes ; point sur lequel nous reviendrons) : « Qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque vient leur tour, qu'ils s'impliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l'intérêt de la cité, en l'exerçant non pas comme s'il s'agissait d'une fonction susceptible de leur apporter des honneurs, mais comme une tâche nécessaire. Quand ils auront éduqué d'autres hommes de cette manière, en les rendant tels qu'eux-mêmes, qu'ils leur abandonnent alors le rôle de gardiens de la cité et qu'ils partent de leur côté résider dans les îles des Bienheureux. La cité leur dédiera des monuments et leur offrira des sacrifices publics, comme on le fait pour des êtres démoniques (ὡς δαίμοσιν), si toutefois la Pythie y donne son consentement (ἐὰν καὶ ἡ Πυθία ξυναναίρη), et sinon, comme à des êtres humains à la fois bienheureux et divins (ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις). – Ils sont magnifiques, Socrate, dit-il, les dirigeants que tu viens de façonner à la manière d'un sculpteur de statues. – Et les dirigeantes aussi, dis-je, mon cher Glaucon. Ne crois pas que ce que j'ai dit concerne plus les hommes que les femmes, celle d'entre elles en tout cas qui naissent avec des naturels adéquats (τὰς φύσεις ἐγγίγνωνται). » (PLATON, *République*, 540b-c, traduction Leroux). Nous n'oublierons donc pas qu'il peut surgir également des reines-philosophes, puisqu'aussi bien, certaines femmes possèdent un naturel philosophe.

³ PLATON, *République*, II, 375e-376c. Ces chiens sont doux envers ceux qu'ils connaissent, de sorte qu'ils font ainsi la preuve d'un véritable amour ou désir pour la connaissance, ce que devront être également ceux qui sont destinés à devenir les philosophes gardiens de la cité. C'est même selon Dixsaut l'essentiel, tel que cela ressort du livre V : « Dans un naturel philosophe, l'essentiel n'est pas d'être "bien doué" mais d'être philosophe » (*Le naturel philosophe*, p. 248). Nous pensons toutefois que cette qualité, certes primordiale, de posséder une âme désireuse de savoir ne doit pas occulter le fait qu'il soit nécessaire de posséder des qualités (la mémoire, le courage...) sans quoi il ne serait pas possible de devenir véritablement philosophe.

citée, tandis qu'il revient aux autres de ne pas s'y attacher et de suivre celui qui commande (ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ). »¹

Contre l'image que la foule se fait des philosophes, il s'agit ici de préciser la véritable nature de ces derniers et Socrate dira un peu plus loin qu'« il faut d'abord connaître à fond leur naturel (τὴν φύσιν αὐτῶν πρῶτον δεῖ καταμαθεῖν) »². Comme dans le *Sophiste*, il s'agit de distinguer le philosophe de ses rivaux avec qui il est souvent confondu, de distinguer le chien philosophe de ce loup qu'est le sophiste³. Le pari fou que fait alors Platon, c'est qu'en dévoilant la véritable nature du philosophe, tous s'accorderont pour le mettre au pouvoir, alors que c'est pour l'instant une mesure qui ferait sans aucun doute rire les Athéniens. Cela va supposer deux choses : être en mesure de repérer le naturel philosophe et pour cela de le connaître, mais également d'être capable de l'éduquer puisqu'aussi bien, « il ne naît pas, dirons-nous, de roi dans les cités comme il en éclôt dans les essaims (οὐκ ἔστι γιγνώμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἶος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται) »⁴. Le roi philosophe, qui est le gouvernant par excellence, est peut être un « individu d'emblée unique par sa supériorité de corps et d'âme (τό τε σῶμα εὐθύς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων) »⁵, il n'empêche que cette supériorité ne serait rien sans le savoir qui doit l'accompagner.

La politique suppose un savoir, elle devient sous la plume de Platon une véritable technique⁶, de sorte que ceux qui sont naturellement capables de l'apprendre sont par nature voués à gouverner tandis que les autres doivent leur obéir. Ce texte redit ainsi, comme le faisait celui des *Lois* que nous avons cité⁷, que pour les hommes moins bons, il vaut mieux suivre quelqu'un de meilleur et ne pas se diriger soi-même afin de vivre mieux⁸.

Il convient que les philosophes gouvernent parce qu'ils ont un savoir politique qui fait défaut aux reste des hommes. Aussi, le philosophe se dévoile-t-il surtout et d'abord dans son attitude vis-à-vis de la connaissance : il est celui qui désire la connaissance, comme on peut le lire dans les pages suivantes⁹. Mais, il convient de bien remarquer qu'il est alors question du naturel philosophe, des aptitudes philosophiques et non du philosophe accompli, ce qui explique la tournure étonnante que prend le texte. En effet, on va chercher le naturel philosophe même parmi les amateurs de tout spectacle¹⁰, qui ont bien eux aussi une soif de connaissance, mais qui n'est pas encore une véritable philosophie (au sens

¹ PLATON, *République*, 474b-c, traduction G. Leroux.

² PLATON, *République*, 485a.

³ PLATON, *Sophiste*, 216c.

⁴ PLATON, *Politique*, 301d-e, traduction M. Dixsaut, Paris : Vrin, 2018.

⁵ *Idem*, 301e.

⁶ À ce propos, on se reportera avantagement à l'étude menée par J.-F. Pradeau : *La communauté des affections*, Paris : Vrin, 2008, Chapitre VII. La contribution platonicienne à l'élaboration d'un savoir politique positif : πολιτική ἐπιστήμη (p. 149-156).

⁷ PLATON, *Lois* 731d-732b.

⁸ Le *Banquet* dit encore qu'« Il est bien vrai en effet que cette maxime est instituée chez nous que, si l'on accepte d'être au service d'un autre avec l'idée que cet autre contribuera à notre amélioration, soit pour telle branche du savoir, soit dans tout autre partie de ce qui constitue le mérite, il n'y a pourtant dans cet esclavage par consentement aucune laideur et pas davantage de flatterie. » (PLATON, *Banquet*, 184c). Le contrepoint est apporté par la *République* : « la punition la plus sévère est d'être commandé par quelqu'un de plus médiocre que soi, si on ne consent pas à gouverner soi-même. » (PLATON, *République*, 347c).

⁹ PLATON, *République*, 475b-475e.

¹⁰ PLATON, *République*, 475d.

étymologique). Être cultivé au sens moderne, être amateur de spectacle, ce n'est pas encore (loin s'en faut) être philosophe pour autant. Le texte finit ainsi par préciser la définition du naturel philosophe en le différenciant de cet homme que l'on dirait aujourd'hui « cultivé ». À ce stade, l'éducation va donc jouer un rôle crucial parce que ces amateurs de spectacle ne sont, en réalité, aucunement des philosophes « mais seulement semblables à des philosophes »¹. Les philosophes véritables sont ceux qui aiment « le spectacle de la vérité »². Ce spectacle de la vérité, c'est évidemment celui des Formes, non pas la vision des beaux tableaux ou des beaux jeunes hommes, mais du Beau lui-même. Il faut en effet que le naturel philosophe ait faim de connaissance, et on va repérer chez celui qui « consent à goûter à tout savoir » ce naturel, mais le philosophe devra privilégier l'objet de savoir par excellence qu'est la réalité véritable, les Formes, qui constitue l'unique objet stable et donc susceptible d'une connaissance scientifique à proprement parler. Il y a donc un désir pour tout savoir chez certains, mais il faut orienter ce désir (et c'est le rôle de l'éducation) vers la philosophie. C'est l'éducation qui doit réorienter un désir insatiable vers la vérité et donner à l'apprenti philosophe le moyen de l'atteindre. Le naturel du philosophe n'est donc pas nécessairement destiné à s'actualiser dans la figure d'un philosophe accompli, puisqu'il peut aussi bien être dévoyé s'il n'est pas éduqué, de sorte que la connaissance de l'homme doit en effet impérativement être relayée par un soin de celui-ci.

Les naturels philosophes sont finalement, dans la *République*, ceux qui sont épris de cette science de ce qui « existe éternellement et ne se dissipe pas sous l'effet de la génération et de la corruption »³. Contre l'image populaire du philosophe éthéré, Platon a ainsi montré que le philosophe, qui reconnaît l'être derrière le devenir et qui ne confond pas ce qui ressemble avec l'objet auquel il ressemble, était finalement le seul homme éveillé⁴. On comprend dès lors que seul l'homme qui se connaît lui-même (ce qui est une condition nécessaire pour connaître les Formes) puisse être proprement qualifié d'homme éveillé également. Cela explique également que, contrairement une fois encore à l'image que se fait la foule du philosophe, celui-ci ne vive pas dans la privation :

« Mais quand les désirs se portent avec intensité vers un objet unique (Ἀλλὰ μὴν ὅτω γε εἰς ἓν τι αἰ ἐπιθυνῖαι σφόδρα ῥέπουσιν), nous savons que d'une certaine manière ils s'affaiblissent pour ce qui est des autres objets (ἴσμεν ποῦ ὅτι εἰς τᾶλλα τούτω ἀσθενέστεραι), comme si le flot s'en trouvait détourné dans cette seule direction (ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχτευμένον). »⁵

Le philosophe ne se sent pas « en manque » des choses sensibles, tout entier qu'il est tourné vers un objet unique (le Beau, au lieu des choses belles). Il y a un véritable dépassement de la multiplicité sensible qui est délaissée par le philosophe lorsqu'il voit le Beau lui-même. Lui ne rêve pas et laisse ainsi les apparences du beau au rêveur. Toutefois, ces apparences peuvent en effet être belles – ce ne sont pas nécessairement des apparences trompeuses ; il y a bien des images du beau dans le sensible, ce qui fait qu'une fleur peut être vraiment belle, bien que sa beauté soit périssable alors que le Beau lui-même est toujours beau.

¹ PLATON, *République*, 475e.

² *Ibid.*

³ PLATON, *République*, 485b.

⁴ PLATON, *République*, 476c-d.

⁵ PLATON, *République*, 485d.

Mais le rêveur s'arrête à ces apparences, croit que le sensible est la seule réalité, et se prive, ce faisant, du moyen de reconnaître ce qui est vraiment beau et ce qui ne l'est pas dans le sensible. La connaissance de la Forme du Beau est ainsi nécessaire pour percevoir ensuite le sensible à l'aune de sa vérité, pour reconnaître les images véritables du beau et les différencier des simulacres, de ce qui est faussement beau. Le philosophe est ainsi celui qui voit plus loin :

« La petitesse d'esprit (σμικρολογία) est en effet absolument incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser dans leur totalité et leur plénitude (μελλούση τοῦ ὅλου καὶ παντὸς αἰεὶ ἐπορέξεσθαι) le divin et l'humain (θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου). »¹

L'âme du philosophe ne doit receler aucune bassesse (ἀνελευθερίας), terme qui signifie d'abord le manque de liberté, la servilité, mais, lorsqu'il désigne ici une propriété de l'âme, on comprend que cette servilité se traduise par une réduction des perspectives. Ainsi le naturel philosophe ne doit-il pas être servile et Socrate parle ici d'une « petitesse d'esprit (σμικρολογία) » au sens propre, puisqu'elle consiste à ne pas percevoir la parenté entre l'humain et le divin². C'est la

¹ PLATON, *République*, 486a.

² J. Laurent lit également ce passage dans ce sens et l'appuie sur une pensée du Tout : « Il y a une héroïcité du philosophe qui s'appuie sur son habitude à penser en grand, à penser l'universel et à oublier les cas particuliers. Le temps et l'être sont ce qu'il y a de plus général et de plus englobant. Mais tendre ou se soucier du Tout, ce n'est pas méditer sur la totalité en tant que totalité, c'est déjà articuler le divin et l'humain, selon un rythme dichotomique fréquent dans la langue grecque pour désigner l'ensemble des choses (que l'on pense aux expressions "sur terre et sur mer", "en temps de paix ou de guerre", "le jour et la nuit", "les vivants et les morts"). Cette vision panoramique est l'un des traits par quoi la philosophie accomplit l'*homoiôsis theôî*, l'assimilation au divin, présentée dans le *Théétète*, 176b. » (J. LAURENT, « Penser le tout sans le concept de totalité », dans *Platon, logos et cosmos*, Les cahiers Philosophiques de Strasbourg, n°45, 2019, p. 92).

mesquinerie de l'humain, trop humain¹, du petit humain (άνθρωπίνου)² qui est la cause de ce manque d'acuité³. Le naturel philosophe, au contraire, voit grand et tend d'emblée vers un dépassement de l'humain vers le divin parce qu'il ne voit pas ici de césure radicale. Il dispose donc au contraire d'une « pensée douée d'une sublime grandeur (διανοία μεγαλοπρέπεια) »⁴, de sorte que l'on verra que ce naturel est spontanément orienté vers le dépassement de la condition humaine,

¹ Dans une certaine mesure, toute existence humaine est bien au départ trop humaine en tant que l'espèce humaine est une espèce déchue, qui vit dans une sorte de privation de ce dont elle a besoin pour s'accomplir, à savoir le divin : « Le mythe du *Phèdre* ne voit pas dans l'espèce humaine une espèce animale supérieure, mais l'espèce dotée de l'âme divine la plus basse, âme sans ailes qui a pourtant conservé un lien avec ces réalités intelligibles auxquelles “un dieu doit sa divinité” (249c). Une âme d'homme est seulement une âme qui n'a pas réussi à s'élever, qui, “par un sort malheureux” (248c : *tini suntukhia*), est devenue oubliée et lourde, et est tombée. Si la nature originelle de l'âme est d'être ailée, et si la perte des ailes est la cause de son incarnation dans une forme humaine, la condition de l'homme est essentiellement déficiente et naturellement pathologique. Etre homme, c'est avoir une âme privée des pouvoirs qu'elle devrait avoir et exilée du lieu où elle devrait être. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, Paris : Vrin, 2013, p. 109). Elle écrit encore dans le même ouvrage qu'« “Humain” n'est ni un prédicat générique ni un prédicat essentiel, puisqu'il y a toujours inclination possible vers une forme quelconque d'animalité. C'est cette absence de nature ou d'essence de l'homme que traduit l'exigence d'une culture capable d'unifier l'espèce en l'humanisant. (...) L'opinion vraie et partagée sur les valeurs est le lien le plus divin qui puisse unir une communauté. Elle substitue à une affinité naturelle exclusive la croyance en une parenté littéralement surnaturelle. Il reste que l'action politique ne peut opérer que sur une nature capable de se transcender deux fois : en s'éduquant à la vertu, en croyant à sa part divine. Elle peut alors imposer aux contraires une coexistence fondée sur la vérité de leur co-appartenance à un genre humain qui n'est humain que pour autant qu'il est démonique. » (*Idem*, p. 239, puis p. 241). Dixsaut écrit enfin dans son *Platon-Nietzsche* qu'il « n'y a d'hommes qu'en surimpression, et, à l'intérieur, seulement des degrés variables et fragiles d'humanisation, ou d'animalité. Car l'humain qui n'est qu'humain, c'est l'apprivoisé, le bien réglé du dehors et par les lois. Ceux qui auront pratiqué une vertu “fondée sur l'habitude et l'exercice sans le secours de la pensée” se réincarneront en abeilles, guêpes ou fourmis. Sous le regard de Platon, ils le sont déjà, et tout un bestiaire humain se déploie : loups, faucons et milans ; aigles, lions et serpents ; ou encore cygnes et rossignols, fourmis et abeilles, singes et pourceaux, et même chiens philosophes. Pour retrouver ce regard sans tendresse et sans mépris, sans illusion ni indignation, cette absence totale d'humanisme et de moralisme dans l'approche de l'homme, il faudra attendre Nietzsche, attendre que l'homme soit pensé à nouveau comme un animal inachevé, contradictoire – corde tendue entre deux abîmes, tension entre l'infrahumain et le surhumain. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 119-120).

² C'est ainsi que chez Pindare, la timidité (qu'elle soit la nôtre ou celle de nos parents) peut nous empêcher de devenir ce que nous sommes véritablement en nous évitant l'épreuve, ce qui fut par exemple le cas d'Aristagoras, pourtant vainqueur seize fois lors de Jeux de moindre envergure : « Trop timides dans leurs espoirs (Ἐλπίδες δ' ὀκνηρότεροι), ses parents ont empêché que leur enfant essayât sa force dans les jeux de Pythô et d'Olympie. » (PINDARE, *Néméennes*, XI, vers 27-29). Et un peu plus loin : « Mais parmi les mortels il en est qu'une vanité présomptueuse a rejetés du succès ; il en est d'autres qui, injustes envers leur propre force, se sont vus empêchés d'atteindre la gloire qui leur revenait par un cœur trop craintif (θυμὸς ἄτολμος), qui les retenait en arrière. » (*Ibid*, vers 39-43). Dans les *Isthmiques*, le poète écrira : « À ceux qui ne veulent point tenter la chance, revient le silence et l'oubli (Ἦν ἀπειράτων γὰρ ἄγνωτοι σιοπαί). » (PINDARE, *Isthmiques*, IV, v. 51-52).

³ Mais, comme le note Dixsaut : « Son regard perçant ne suffit pas à différencier le philosophe (...) il faut la liaison érotique au divin, à l'essence, à l'intelligible. Un désir qui ne peut être acquis par aucune habitude ni aucun exercice qui constitue sa nature, et lui confère une différence comparable et “divine”. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre V, § 1, p. 254).

⁴ PLATON, *République*, 486a.

simplement humaine. À sa manière, *Les Lois* faisait aussi de ce naturel philosophe un être qui est à la frontière de l'humanité, entre l'humain et le divin :

« La principale (étude éducative) est d'éveiller celui qui, par nature, est assoupi et peine à s'instruire, de lui donner de la facilité pour apprendre, de la mémoire et de la vivacité d'esprit et de l'amener, grâce à ce qu'il y a de divin dans cette discipline, à aller au-delà de sa nature (παρα τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπιδιδόντα θεία τέχνη). »¹

Il y aurait ici deux « natures » à distinguer, celle à laquelle on appartient actuellement, avant qu'un travail soit fait sur soi grâce à l'éducation (si celle-ci est bonne et peut être qualifiée de discipline divine), et la nature divine à laquelle on doit tenter d'accéder en dépassant cette première nature.

Il ne suffit donc pas de disposer d'une bonne nature, puisqu'aussi bien, sans éducation, celle-ci risque d'être dévoyée. Un bon naturel qui ne serait pas orienté et éduqué risque en effet de se gâter, comme Platon le précise dans les pages 493e-495c de la *République*. Il y revient sur un constat récurant selon lequel il est impossible que la foule soit philosophe, et ce constat est ici justifié à l'aide de l'hypothèse des Formes intelligibles. La foule est rivée au sensible, elle ne connaît que l'existence changeante des choses et nie qu'il y ait de la stabilité, de sorte qu'elle nie par exemple l'existence d'un Beau véritable, qui serait partout et toujours beau. L'individu moyen va alors critiquer le philosophe en tant qu'il a part à un savoir qui lui fait défaut. L'individu moyen est par essence démocrate, de sorte que tout se vaut pour lui, que tous les hommes se valent, que personne ne lui est supérieur. À cet individu s'ajoutent les sophistes, « ces particuliers qui s'associent à la foule et n'ont qu'un désir, celui de lui plaire »². On comprend donc aisément que dans un tel régime politique, le naturel philosophe soit se gâche et échoue à devenir un philosophe accompli, soit devienne un martyr (ce que représente métaphoriquement le retour du philosophe dans la caverne et l'accueil qui lui est réservé par les autres prisonniers³). En raison de son fort potentiel, le naturel philosophe va être flatté par ses concitoyens, comme ce fut le cas pour Alcibiade qui était d'abord entouré de prétendants. Ces derniers n'ont évidemment pas en vue l'intérêt de l'homme au naturel philosophe mais le leur, de sorte qu'ils ne flattent ce dernier qu'en vue de s'approprier « le pouvoir qui lui est destiné »⁴. C'est une sorte d'échange sur le long terme : les anciens offrent leur carnet de relations aux jeunes contre des faveurs sexuelles d'une part, mais également dans l'idée qu'ils bénéficieront d'autre part à leur tour de la réussite future du jeune homme :

« Que penses-tu donc, dis-je, qu'un homme pareil puisse faire au milieu de gens de cette sorte, surtout si le hasard l'a fait naître dans une grande cité et si de surcroît il est riche et noble, beau de visage et bien constitué ? Ne penses-tu pas qu'il se gonflera d'un espoir extraordinaire, allant jusqu'à s'imaginer qu'il pourra devenir capable de gouverner autant les Grecs que les Barbares ? Et dans la foulée, ne s'élèvera-t-il pas

¹ PLATON, *Lois*, 747b, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau. Etienne Des Places traduisait ainsi la fin du texte : « le faisant progresser jusqu'à se dépasser lui-même grâce à une méthode divine. » (PLATON, *Lois*, Les Belles Lettres, Paris, 1975).

² PLATON, *République*, 494a.

³ PLATON, *République*, 517a.

⁴ PLATON, *République*, 494c.

lui-même jusqu'au sommet, rempli de façon insensée de prétention et de vaine arrogance (σχηματισμοῦ καὶ φρονήματος κενοῦ ἄνευ νοῦ ἐμπιπλάμενον) ? »¹

On songe évidemment à Alcibiade en lisant ces lignes, puisqu'il incarne parfaitement cette figure du naturel philosophe sur le point d'être perverti et qui voulait régner sur les Grecs comme sur les Perses. Mais si, contrairement aux sophistes, le philosophe lui dit la vérité et l'humilie d'une certaine manière, il y a peu de chance qu'il prête l'oreille à cette voix alors que celles des sophistes et de la foule est si flatteuse², de sorte qu'elle gonfle son amour propre³ et enracine son ignorance. Au moins Alcibiade écoutait-il Socrate dans le dialogue éponyme, mais il l'écoutait en réalité d'une oreille sourde. Il fit en effet ensuite l'inverse de ce qu'il aurait dû faire :

« Je vais commencer dès à présent à m'appliquer à la justice (conclut-il à la toute fin du dialogue). »⁴

Contrairement à la lecture qu'en fait Foucault, pour qui il n'y a finalement pas de différence entre s'occuper de soi-même et s'occuper de la justice⁵, nous pensons que cela montre qu'Alcibiade n'a rien compris à la leçon du dialogue, ou du moins qu'il n'en tient pas compte⁶. Il devrait différer son entreprise pour apprendre à se connaître lui-même et à prendre soin de lui-même afin d'être apte à faire de la politique, c'est-à-dire à prendre soin des autres (il faut savoir ce qui nous revient pour savoir ce qui revient à chacun). Mais Alcibiade s'y refuse et fonce tout droit vers la politique. Nous pensons que Platon veut signifier par là l'échec du philosophe à éduquer Alcibiade, montrant que Socrate n'est pas tout puissant et que la puissance de la démocratie athénienne l'a emporté sur la force de conviction du philosophe. Autrement, on ne comprendrait pas que Platon ait choisi pour ce dialogue un tel personnage qui fut une catastrophe du point de vue politique et qui ne fut certainement pas l'incarnation du philosophe-roi. Cela nous amène à nuancer notre propos et à accentuer encore la difficulté puisque le naturel philosophe, même accompagné de la bonne éducation, n'est pas certain d'atteindre son bon terme et d'actualiser sa puissance. Il faut encore pour cela un milieu

¹ PLATON, *République*, 494c-d.

² Le livre VIII dira encore que la démocratie est par essence hostile à l'apparition du philosophe et que l'on y est respecté (comme l'est le sophiste) si et seulement si on lui ressemble : « Et que dire de la tolérance et de la complète ouverture d'esprit de cette constitution ? N'est-elle pas remplie du mépris de ces principes que nous avons présentés en leur accordant notre vénération, à l'occasion de la fondation de notre cité ? Ne disions-nous pas, en effet, qu'à moins d'être doué d'un naturel exceptionnel, personne ne peut jamais devenir un homme de bien si les jeux de son enfance n'ont pas été placés dans un environnement de qualité, et s'il ne s'est pas appliqué à toutes les activités qui y concourent ? Avec quelle superbe on foule aux pieds tous ces principes, sans aucunement se préoccuper de la nature des activités susceptibles de former pour les tâches politiques celui qui s'y destine, alors qu'on est respecté si on consent seulement à déclarer qu'on s'accorde avec les tendances de la masse ! » (558a-c).

³ « qu'il est rempli de façon insensée (ἄνευ νοῦ ἐμπιπλάμενον) ».

⁴ PLATON, *Alcibiade*, 135e.

⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Paris : Seuil/Gallimard, 2001, p. 70.

⁶ Nous pouvons trouver une certaine confirmation de cette lecture dans le *Banquet*, puisque Platon nous y présente un Alcibiade sans doute un peu plus vieux et qui ne s'occupe toujours pas de lui-même : « alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-même, pour me mêler plutôt des affaires d'Athènes » (PLATON, *Banquet*, 216a, traduction Léon Robin).

adéquat. En langage aristotélicien, toute réalité qui est en puissance de quelque chose atteint le terme (son acte) qu'elle contenait en puissance, sauf accident. Mais il y a bien des accidents et ils sont d'autant plus nombreux et fréquents que la plante philosophique ne pousse qu'exceptionnellement même dans une terre fertile pour elle.

Contrairement à une lecture un peu naïve, il ne faut pas opposer absolument le sophiste et le philosophe, puisqu'ils se ressemblent bien comme le loup ressemble au chien. Ce parent du sophiste qu'est le rhéteur aurait peut-être pu devenir un philosophe s'il était tombé sur le bon maître et il possédait sans doute, au moins au départ, certaines qualités du philosophe. Le *Théétète* notait également que les rhéteurs étaient des âmes à qui la liberté avait été enlevée très tôt, alors que leur âme était encore tendre et ne pouvait pas se défendre :

« Croissance, rectitude, liberté, tout jeunes, l'esclavage les leur enleva, les contraignit aux pratiques tortueuses, jeta en si graves dangers et si graves craintes leurs âmes encore tendres que, n'y pouvant opposer le juste et le vrai comme support, c'est tout droit au mensonge, aux réciprocitys d'injustices qu'ils se tournent, et ainsi se courbent, recourbent et recroquevillent. »¹

On note donc encore une fois l'importance capitale de l'éducation pour orienter cette âme et la forger alors qu'elle est au départ tendre et parfaitement malléable, ce pourquoi elle peut être tout aussi bien désorientée si elle tombe dans de mauvaises mains. C'est dès l'adolescence, et même dès l'enfance, qu'elle va s'assimiler à l'un des deux paradigmes que le dialogue va définir quelques pages plus loin. Le Bien sert ainsi de contre-poison au mal et prévient son action. L'âme qui dispose du bien (l'adulte philosophe) n'est pas affectée par le mal et sait reconnaître le mensonge comme s'en prémunir. L'âme jeune, même pourvue d'un naturel philosophe, n'a pas cette capacité. C'est ainsi qu'elle est très facilement détournée du Bien :

« Aussi n'y a-t-il plus rien de sain en leur pensée quand leur adolescence se termine en virilité et que leur malice est sagesse parfaite, à ce qu'ils croient. »²

À la fin de l'adolescence, c'est déjà trop tard. Les âmes dont on n'a pas pris soin se sont déjà assimilées à un mauvais paradigme et leur prétendue sagesse se constitue en obstacle à la sagesse véritable. Ils ne pourront se délivrer de celle-ci que par une souffrance, via l'*ἔλεγχος*. Mieux vaut ainsi s'adresser à l'âme dans sa jeunesse pour lui donner le principe (le Bien) auquel elle doit s'accrocher et qui lui permettra de discriminer, parmi les attitudes, celle qu'elle doit adopter.

Dans le texte de la *République*, on voit bien que devant la flatterie du peuple et de ceux qui veulent profiter de sa gloire future, il n'y a guère de chance qu'un tel homme, « faisant volte-face, se laisse convertir à la philosophie (κάμπηται καὶ ἔλκηται πρὸς φιλοσοφίαν) »³. Il est d'autant plus difficile pour un jeune homme, plein d'ardeur et de potentiel, de se laisser détourner d'un succès immédiat à l'Agora par la voix de la sagesse, la voix de la philosophie qui l'invite à une conversion longue et difficile. Voilà donc le sombre destin qui attend le philosophe dans une cité non philosophe qui saura immanquablement le

¹ PLATON, *Théétète*, 173a-b, traduction Auguste Diès (systématiquement ensuite, sauf mention contraire).

² PLATON, *Théétète*, 173b.

³ PLATON, *République*, 494e.

détourner de sa voie¹, et Platon pense évidemment à l'Athènes démocratique dans laquelle il vit et qui a tué Socrate :

« Tu vois donc, repris-je, que nous n'avions pas tort de dire que les éléments constitutifs du naturel philosophe (τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη), lorsqu'ils se développent dans un milieu de formation défavorable (ὅταν ἐν κακῇ τροφῇ γένηται), sont cause d'une forme de détournement de son occupation (αἴτια τρόπον τινὰ τοῦ ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ ἐπιτηδεύματος), autant que ces prétendus biens, les richesses et tout avantage du même genre »².

Il est impossible qu'un bon naturel devienne véritablement un philosophe accompli dans cet environnement qui lui est hostile. Pour que la cité idéale se réalise, il faut donc espérer qu'un homme, tyran de son pays, au sens simplement où il aurait les pleins pouvoirs, devienne philosophe. Or, ce naturel est « rare entre tous (ὀλίγησ καὶ ἄλλος γιγνομένης) »³, et encore n'est-il pas acquis une fois pour toutes. Il est en revanche susceptible de se bonifier s'il fréquente les images de l'excellence (c'est-à-dire s'il vit dans une cité juste où chacun fait parfaitement ce qu'il fait, puisqu'il n'exerce que sa fonction propre) :

« je déplore justement qu'aucune organisation parmi les constitutions politiques actuelles ne soit digne du naturel philosophe. Pour cette raison, ce naturel perd sa direction et s'altère (διὸ καὶ στρέφεσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν). Comme une graine exotique semée en sol étranger perd ses propriétés en cherchant à s'adapter au terrain indigène qui la domine, ainsi en est-il de cette espèce même qui ne parvient pas à conserver dans la situation actuelle sa propre force, mais qui dégénère en un caractère différent (ἀλλότριον ἦθος ἐκπίπτειν). Mais si elle rencontre la constitution politique parfaite (ἀρίστην πολιτείαν), d'une perfection égale à la sienne (ὥσπερ καὶ αὐτὸ ἀριστόν), alors elle montrera qu'elle est quelque chose de véritablement divin (τῷ ὄντι θεῖον), tout le reste – les autres natures et les autres occupations (τά τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδεύματων) – n'étant que chose humaine (ἀνθρώπινα). »⁴

Sans cette éducation et cette fertilité philosophique du sol dans lequel l'âme au naturel philosophe doit pousser, celle-ci dégénère en un caractère différent, de sorte qu'elle pourrait bien devenir une âme tyrannique (ce qui n'est pas loin d'être le cas de celle d'Alcibiade). Le naturel philosophe peut ainsi s'accomplir et devenir véritablement divin ou au contraire dégénérer en quelque chose de très humain, et même dans le pire des caractères humains, de sorte qu'il est bien comme en tension entre deux pôles, comme « une corde tendue entre la bête et le surhumain

¹ On trouve un parallèle, voire une « réécriture » selon Dixsaut, des pages 491d-492d de la *République*, dans la cinquième conférence de Nietzsche *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* : « et à problème platonicien, réponse platonicienne. Le plus grave n'est pas que l'État et la masse jugent inutiles les grands individus, le plus grand danger réside dans la perversion des mieux doués. Car ce sont les meilleurs qui, faute d'une éducation convenable et soumis, en raison même de leurs qualités, à une foule de sollicitations, deviendront les plus corrompus : "ce ne sont pas les plus mauvais et le plus petits que, par une métamorphose du désespoir, nous retrouvons comme journalistes et comme barbouilleurs de revue." (...) La difficulté est de devenir ce que l'on était fait pour être et de le rester » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 300-301).

² PLATON, *République*, 495a.

³ PLATON, *République*, 495b.

⁴ PLATON, *République*, 497b-c.

(*ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*) », selon les mots de Nietzsche¹. Le naturel et l'éducation sont donc comme les deux faces d'une même pièce, de sorte que seul la congruence d'un bon naturel et d'une bonne éducation peut donner un philosophe accompli.

Dans l'*Alcibiade*, Socrate s'intéresse bien au personnage éponyme parce que sa cause n'est pas perdue, qu'il pourrait bien avoir les qualités lui permettant de réaliser ses ambitions à la condition expresse qu'il se connaisse lui-même et qu'il fasse un travail sur lui-même. Pour Alcibiade, le problème n'est pas le naturel, il n'y aurait rien de surprenant qu'il se révèle d'un naturel noble. La difficulté, pour lui, consistera à ne pas trop s'attacher à ses qualités extérieures (comme sa beauté² en se parant de bijoux ainsi que de beaux habits) et à travailler celles qui font le naturel philosophe et qui ne sont pas encore développées. Mais, si Socrate s'intéresse à lui, cela signifie aussi qu'Alcibiade possède bien un potentiel qui le distingue. Ce sont en tout cas les remarques que m'ont inspiré la lecture de Benny Lévy, commentant l'*Alcibiade* dans son *Introduction à la lecture de Platon*.

On pourrait en effet se demander ce qui porte l'amour de Socrate vers un être comme Alcibiade, puisqu'on pourrait justement penser qu'il est l'antithèse du philosophe : c'est un arriviste terrible, un jeune très ambitieux qui veut faire résonner son nom sur la terre entière. Et Socrate attend même que son ambition soit la plus exacerbée pour intervenir³. Pourquoi avoir attendu que son désir de gloire se manifeste dans toute sa puissance pour que la rencontre s'opère ? C'est qu'il y a sans doute aussi du bon dans son désir, à condition qu'il soit détourné. La puissance (*δύναμις*) de ce désir peut devenir une vraie force philosophique, à condition justement de le détourner des affaires politiques (au moins temporairement) pour l'orienter vers lui-même et *in fine* vers le Bien et la Justice. Alcibiade fonce en avant alors que Socrate veut le retourner⁴, le ramener vers lui-même, et lui faire opérer ainsi une conversion philosophique, lui donner ainsi un autre regard sur les choses, lui faire prendre une autre perspective sur le monde.

¹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 4. La 3^{ème} flèche ou maxime du *Crépuscule des idoles* fera du philosophe celui qui est à la fois bête et dieu : « Pour vivre seul, il faut être une bête ou un dieu – dit Aristote. Manque le troisième cas : il faut être les deux – philosophe... » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Maximes et flèches », 3). Les « flèches » que décoche ainsi Nietzsche sont vives et difficiles à cerner. Mais nous voudrions toutefois en proposer une interprétation ici. Si l'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain et si l'on peut assimiler, dans une certaine mesure, le surhumain au divin conçu positivement dans ce qu'il a de léger (par distinction des idoles issues du platonisme et du christianisme et qui pèsent sur la modernité), il faut comprendre que le philosophe est une transition puisqu'il est divin tout en ne renonçant pas à l'élément bestial en lui, puisqu'il nous faut « rester fidèle à la Terre » selon Zarathoustra (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue de Zarathoustra, 3). La solitude est consubstantielle au philosophe comme nous aurons l'occasion de le voir, de sorte qu'il vit nécessairement dans cette condition de bête ou de dieu, mais il doit être selon Nietzsche celui qui ne tranche pas. Cela confirme encore une fois que l'homme, et plus encore le philosophe, ne possède pas de position stable ou encore qu'il n'y a pas de niveau proprement humain, ce qui est vrai aussi bien chez Platon que chez Nietzsche.

² Aussi légendaire soit-elle : « Alcibiade est beau, exceptionnellement beau. Tous les auteurs l'ont dit ; et ils ont évoqué les poursuites amoureuses dont il était l'objet. C'est le caractère que Xénophon, dans les *Mémoires*, signale en premier, déclarant avec la naïve vertu qui était la sienne qu' « à cause de sa beauté, Alcibiade était pourchassé par beaucoup de dames en renom » (XENOPHON, *Mémoires*, I, 2, 24). On disait couramment « le bel Alcibiade ». » (ROMILLY, *Alcibiade*, p. 18).

³ LEVY, *L'Alcibiade, Introduction à la lecture de Platon*, Paris : Verdier, 2013, p. 38.

⁴ *Idem*, p. 29.

Conformément au portrait que fait Socrate du naturel philosophe sur le point d'être perverti, Alcibiade a également tout pour s'abîmer dans une image illusoire de lui-même (il est beau, riche et bien né) et ainsi rater sa véritable vocation. Alcibiade prend donc en réalité l'image de soi, les qualités extérieures, pour son vrai soi, or ces prétendues qualités ne lui seront d'aucune utilité, selon Socrate, pour faire correctement de la politique. Selon le philosophe, on ne saurait faire convenablement de la politique sans se connaître soi-même, puisque la connaissance de soi et l'éducation philosophique nous ramèneront en définitive à la connaissance des Formes et du modèle divin, ce qui est la condition expresse d'une bonne politique¹. Pour faire de la politique, il convient donc d'abord de savoir si on en a le potentiel au sens où l'on aurait les capacités de devenir un philosophe roi. Il faut donc une connaissance de soi au sens que possède cette notion au moins depuis Pindare², c'est-à-dire la reconnaissance d'une bonne nature, d'un bon potentiel.

Comme on la vu avec le *Phèdre*, la connaissance de soi comme connaissance des différentes configurations psychiques était nécessaire pour celui qui voulait conduire les âmes par le discours. Or, cette activité, c'est précisément celle de la politique et on conçoit ainsi que l'on ne puisse faire une bonne politique sans connaître les âmes et savoir comment en prendre soin. Socrate reconduit donc Alcibiade à examiner ce qui constitue le vrai soi. Or, celui-ci n'est pas le corps³, encore moins les vêtements, mais l'âme :

« Et l'homme maintenant, ne se sert-il pas de tout son corps ? – Si, bien sûr. – Et n'a-t-on pas vu que ce dont on se sert était différent de celui qui s'en sert ? – Si. – L'homme est donc différent de son propre corps ? – C'est vraisemblable. – Qu'est-ce donc que l'homme (τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος) ? – Je ne saurais le dire. – Toutefois qu'il est ce qui se sert du corps. – Oui. – Mais qui d'autre que l'âme se sert de lui (Ἦ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχῇ) ? »⁴

Le présupposé de l'argument ici, c'est que l'homme est ce qui commande, et, comme vont le préciser les pages qui suivent directement ces lignes, le corps ne peut se commander à lui-même, ce qui fait que l'homme est nécessairement d'abord son âme, puisque c'est elle qui se sert du corps⁵. Comme le précise par

¹ PLATON, *République*, 500b-502a.

² Nous y reviendrons.

³ Sur l'impossibilité pour le corps de définir le soi, en tant qu'il est constamment autre, on se rappellera de ces lignes de M. Dixsaut : « Moyen d'une mimétique, le corps prend la forme de ce qu'il mime, et non pas impunément. Imiter, c'est s'assimiler à autre chose ou à quelqu'un d'autre ; en conséquence, il ne faut pas imiter ce qui est inférieur et sans valeur car, insensiblement, on finit toujours par devenir semblable à ce qu'on imite. Le corps humain a ceci de spécifique qu'il peut mimer tous les autres corps ; c'est là sa part d'indétermination naturelle et, si l'on veut, sa liberté, mais cette liberté-là est sophistique : pouvoir tout représenter, c'est ne pas être vraiment soi-même, ne rien exclure, pouvoir s'assimiler à tout, à n'importe quoi et à n'importe qui, n'être plus que cet autre qu'on veut se faire passer pour être aux yeux des autres. La sophistique, capacité de tout reproduire en images, en simulacres, en apparences, mimétique universelle, est inscrite dans le corps de l'homme, dans ce corps si peu naturellement achevé, si peu même que lui-même, qu'il peut toujours se donner la forme, l'apparence, l'allure d'un autre corps, et qu'en sa parole toutes choses, mêmes absentes, même inexistantes, peuvent acquérir une quasi-présence. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 12).

⁴ PLATON, *Alcibiade*, 129e-130a.

⁵ Argument que Plotin reprendra en faisant de l'âme l'usager et du corps l'instrument (*Traité* 2, 1).

exemple Socrate au début du *Protagoras*¹, l'âme est, en outre, ce que l'on possède de plus précieux. Il convient donc d'en prendre soin et de ne pas la confier à n'importe qui. Platon écrit ainsi, au début du livre V des *Lois* :

« Puisse-t-il prêter l'oreille tout homme qui vient d'entendre parler des dieux et de nos chers ancêtres. Car de toutes les choses que possède un homme, c'est l'âme qui est ce qu'il y a de plus divin après les dieux (μετὰ θεοὺς ψυχὴ θεϊότατον), elle est ce qui nous définit le mieux (οἰκειότατον ὄν). Pour tout homme, toutes ses possessions se répartissent en deux catégories. De fait, il y a celles qui sont supérieures et meilleures, qui tiennent le rôle du maître, et il y a celles qui sont inférieures et moins bonnes, qui tiennent le rôle de l'esclave ; or, parmi ces possessions, il faut toujours faire plus de cas de celles qui sont en position de maître que de celles qui sont en position d'esclave². S'il en est ainsi, quand je dis qu'il faut honorer notre âme en la mettant au second rang après les dieux qui sont nos maîtres et ceux qui les suivent³, ma recommandation est correcte. Mais, peut-on dire, aucun de nous n'honore son âme correctement, même lorsqu'il a l'impression de le faire (Τιμὰ δ'ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡμῶν οὐδεὶς ὀρθῶς, δοκεῖ δέ). Il me semble en effet que l'honneur est un bien divin, et que, parmi les choses mauvaises, aucune n'est source d'honneur. Et quiconque estime que grandir (αὔξειν) son âme par des discours, par des dons (λόγοις ἢ δώροις) et par des complaisances (ὑπείξειςιν) sans la rendre meilleure de pire qu'elle était (μηδὲν βελτίω δὴ ἐκ χείρονος αὐτὴν ἀπεργασόμενος), celui-là peut avoir l'impression qu'il l'honore (τιμᾶν μὲν δοκεῖ), mais ce n'est pas du tout ce qu'il fait (ὄρᾳ δὲ τοῦτο οὐδαμῶς). Par exemple, dès l'enfance (παῖς), tout homme s'estime capable de juger de tout (ἄνθρωπος πᾶς ἡγεῖται πάντα ἱκανὸς εἶναι γινώσκειν), et il s'imagine qu'il honore son âme en lui discernant des louanges et en mettant son zèle à la laisser faire ce qu'elle veut (πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλη). Mais ce que nous affirmons, c'est que de la sorte il nuit à son âme au lieu de l'honorer (βλάπτει καὶ οὐ τιμᾷ) comme il doit le faire, disons-nous, en la mettant au second rang après les dieux (μετὰ γε θεοῦς δευτέρων). »⁴

L'âme est ce qui nous définit le mieux, ou, comme le traduit E. Des Places⁵, ce qui nous est le plus « personnel » (οἰκειότατον ὄν), ce que l'on pourrait rendre également par « le plus intime » ou « le plus familier »⁶. L'âme est ce par quoi, ou ce dans quoi, l'homme est le plus chez soi. On comprend donc aisément qu'il faille en prendre le plus grand soin, comme de son habitation la plus précieuse, puisque nous promenons avec nous toute altération de celle-ci à jamais. Simplement, cette remarque ne suffit pas, puisque l'on peut croire que l'on honore son âme en faisant exactement l'inverse, c'est-à-dire en se berçant d'illusion par des beaux discours qui la glorifient alors qu'elle ne mérite pas encore cet honneur. On y a insisté avec la question de la philautie, mais la complaisance rend en effet l'âme pire, puisqu'elle lui enlève le moyen de se rendre meilleure, en lui donnant à croire qu'elle est déjà excellente. Il faut donc la mettre au second rang après les dieux, ce

¹ PLATON, *Protagoras*, 313a-c.

² C'est l'argument qui est présupposé dans *l'Alcibiade* mais qui est dit ici explicitement : ce qui commande vaut plus.

³ Pradeau et Brisson commentent ce passage en disant qu'il s'agit probablement des démons et des héros (PLATON, *Lois*, Flammarion, note 3 p. 392), mais il peut s'agir également des hommes meilleurs qu'il nous faut prendre pour modèles.

⁴ PLATON, *Lois*, 726a-727b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁵ PLATON, *Lois*, *Op. cit.*, Les Belles Lettres, 1975.

⁶ Cette leçon selon laquelle le vrai soi est psychique et non corporel est partagée par tous les Dialogues. Il conviendra en revanche de préciser que tout dans l'âme n'est peut-être pas également significatif lorsque l'on cherche le soi (nous y reviendrons un peu plus loin).

qui signifie, encore une fois, que c'est bien le dieu qui doit nous donner la mesure. Celui qui, alors qu'il ne sait rien, se croit capable de juger de tout, fait du mal à son âme alors qu'il croit l'honorer en honorant son soi, en s'honorant lui-même en se prenant pour un dieu alors qu'il n'est qu'un enfant. Protagoras est donc comme un enfant¹ et l'on voit qu'il y a une filiation chez Platon entre la figure de l'enfant et de la démocratie² mais surtout, *in fine*, du tyran qui veut se faire le centre de toutes choses et même du plaisir³.

Cette nécessité de connaître l'âme pour pouvoir en prendre soin est également affirmée dans le *Lachès*. Cette exigence est la seule à même de pouvoir faire de nous des hommes de mérite, ce pourquoi il nous faut également trouver de bons maîtres⁴. La preuve de cet art du soin de soi sera à chercher dans son effectivité, c'est-à-dire en demandant aux maîtres de quels disciples ils ont su faire des hommes libres⁵. Afin d'en faire de tels hommes, la connaissance de soi ne suffit donc pas à strictement parler, mais doit s'accompagner d'une connaissance de la vertu :

« SOCRATE – Eh bien, dans le cas présent, ceux-ci nous demandent conseil sur la meilleure manière de procurer à leurs fils une vertu dont la présence puisse perfectionner leurs âmes.

LACHES. – En effet.

SOCRATE – Ne faut-il pas alors que nous possédions avant tout la connaissance de la vertu ? Car si nous n'avons aucune idée de ce que la vertu peut être, comment pourrions-nous donner à personne un conseil sur le meilleur moyen de l'acquérir ?

LACHES – Ce serait impossible. »⁶

Le bon maître ou l'éducateur doit donc regarder deux choses : il doit connaître l'âme du disciple, le point de départ, mais également le point d'arrivée, la vertu à laquelle il doit conduire cette âme. Sans ces deux connaissances, la tâche qui lui incombe sera en effet impossible. Cette vision synoptique de l'ensemble du processus est évidemment seule à même de nous conduire de la connaissance de soi au devenir soi.

Pour récapituler notre propos à ce stade, les naturels philosophes doivent donc être discernés pour pouvoir ensuite être cultivés. De la même façon, Alcibiade n'a vu que certaines qualités qu'il pensait posséder et constituer ce qu'il était (sa richesse et sa renommée), et n'a pas alors suffisamment réfléchi à qui il était en vérité. Socrate ne nie pas qu'il puisse un jour devenir un homme politique authentique, puisqu'il en a le désir et sans doute le talent. Sauf qu'Alcibiade brûle

¹ Par exemple, dès l'enfance, tout homme s'estime capable de juger de tout, et il s'imagine qu'il honore son âme en lui décernant des louanges et en mettant son zèle à la laisser faire ce qu'elle veut. Protagoras n'est donc pas exactement comme l'enfant qui croit que son opinion est vraie en soi, lui accepte que d'autres opinions, contraires à la sienne, soient tout aussi vraies, mais il y a dans cette attitude qui consiste à penser que son opinion est toujours vraie quelque chose d'indéniablement infantin.

² L'enfant laisse son âme faire ce qu'elle veut, ce qui est la définition de la démocratie dans la *République* comme régime de la licence (562b-e).

³ La tyrannie étant définie dans la *République* comme ce régime où tous cherchent à satisfaire le désir d'un seul (Livres VIII et IX).

⁴ « Il s'agit donc de savoir lequel de nous est assez expert dans le traitement de l'âme pour être capable de la bien soigner, et s'il a eu de bons maîtres dans cet art. » (PLATON, *Lachès*, 185e).

⁵ PLATON, *Lachès*, 186a-b.

⁶ PLATON, *Lachès*, 190b-c.

les étapes, et refuse celle qui consisterait pour lui à se connaître lui-même et qui est, selon Platon, une condition nécessaire au soin de soi et au devenir-soi. Faute de connaissance de soi, on ne peut ainsi qu'échouer à devenir soi. Mais ce que révèle bien l'*Alcibiade*, c'est également que la connaissance ne saurait suffire. Il faut toujours que la connaissance de soi débouche ensuite sur un soin de soi. Dès lors, il nous faut donner tort à Nietzsche dont nous avons vu qu'il faisait de Socrate un être uniquement préoccupé par la connaissance, de sorte que la vie ne valait que pour la connaissance. En réalité, il faut certes se détourner de la vie pour se connaître soi-même, selon le Socrate des Dialogues, mais cette connaissance doit ensuite rejaillir sur la vie dont on est désormais capable de se soucier.

Il est vrai en revanche que se soucier de soi est un souci de la vie que l'on mène et d'une vie qui inclut la mort. La connaissance de l'être humain ne peut faire l'impasse sur une réflexion sur la mort et doit déboucher sur une préparation à celle-ci. Le soin qu'il va falloir apporter à l'âme suppose alors une certaine ascèse, un exercice, qui peut également être compris comme un mouvement de conversion à partir du *Phédon*¹. En effet, pour connaître, l'âme va devoir ramener sa visée vers elle-même et non plus vers l'extérieur via le corps. Ainsi, si se connaître soi-même, c'est se connaître comme âme (leçon de l'*Alcibiade*), la connaissance de soi suppose une certaine purification, parce que le corps nous sollicite et empêche l'âme de se retrouver en elle-même, c'est-à-dire de se penser et de penser dans l'intelligible. Le corps attire l'âme vers le devenir et lui enjoint de connaître par l'intermédiaire des sens. Mais il n'y a, semble-t-il, pas de connaissance possible de

¹ On remarquera d'ailleurs, avec B. Lévy, que le premier mot du dialogue est αὐτός. Alors que L. Robin traduit sobrement : « Étais-tu en personne, Phédon... », présent à la mort de Socrate, Lévy se risque à le comprendre de manière générale comme « le soi était-il là ? » (LEVY, *Le Phédon, Philosophe en présence de la mort*, Paris : Verdier, 2018, p. 32). Quand on sait l'importance que Platon attache généralement au premier mot dans ses Dialogues, on serait tenté de lui donner ici raison. Il commente ainsi : « On veut l'*autos*, on veut le soi. La méditation sur la mort de Socrate, le récit de cette mort ne peut commencer que par *autos*, par le soi-même. » (*Idem*, p. 33).

soi-même via la sensation¹. Elle est au contraire l'occasion d'une méconnaissance de soi car ce que l'on perçoit par là, c'est d'abord son corps, ou pire ses possessions. Celui qui n'admet pour connaissance que la connaissance corporelle est certain de ne jamais se connaître lui-même.

Dès lors, on peut également comprendre le souci de soi au sens d'une purification de soi, puisque cet exercice que doit pratiquer l'âme sur elle-même implique un autre regard vis-à-vis du corps : ne plus céder à tous ses plaisirs, mais seulement dans la mesure où l'âme ne s'en trouve pas durablement détournée de sa quête d'elle-même. Celui qui voue son existence à la satisfaction sexuelle, par exemple, ne saurait se connaître soi-même, parce qu'il ne dispose pas du temps nécessaire à cela et que toute tentative de se penser est empêchée par le désir sexuel qui se manifeste à elle trop souvent, celui-ci étant de nature insatiable. Comprendre, comme nous l'indiquait l'*Alcibiade*, que l'on n'est pas son corps implique donc non seulement une attitude privilégiée face à l'âme (le souci), mais également une attitude face au corps (il ne doit jamais devenir le centre de nos préoccupations). Ce que dit encore cette alternative de vie (la vie est soit vouée à la connaissance de l'âme, soit au plaisir du corps – à titre de paradigme, puisque la première ne suppose pas l'absence de plaisirs corporels mais simplement le rejet de leur recherche dans l'inessentiel), c'est que la connaissance de soi ne peut être arrachée qu'au prix d'un effort sur soi, que la dimension du souci de soi et du devenir soi suppose une tension, un effort de soi-même vers soi-même, ce pourquoi ce type de vie n'est pas non plus accessible à tout un chacun.

Afin de se connaître, il faut donc, comme nous y invite la page 79a-b du *Phédon* (dans une perspective toutefois différente), admettre que l'âme a plus de ressemblance avec l'intelligible et donc qu'il faut s'interroger à son sujet de la même façon qu'on le fait vis-à-vis des objets intelligibles, c'est-à-dire des Idées ou des Formes. Pour pouvoir penser les Idées et également se connaître soi-même, le *Phédon* nous invite à pratiquer un effort sur soi, une purification, qui n'est donc pas une condamnation du corps mais une condamnation d'un mauvais usage du corps.

¹ On devrait peut-être toutefois tempérer quelque peu cette affirmation en suivant le *Cratyle* (400c) dans lequel Socrate fait du corps non plus le tombeau (σῆμα) de l'âme, mais le signe (σημα) de celle-ci, ce par quoi l'âme exprime ses manifestations (διότι αὐτῷ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ). Le corps peut aussi dans une certaine mesure manifester ce que l'on est ou quelque chose de notre âme. On peut par exemple montrer un tempérament athlétique par un corps musclé, voire essayer de manifester quelque chose de notre personnalité par les pratiques du tatouage à travers lesquelles on transforme son corps afin qu'il exprime notre âme. Comme l'exprime bien Brisson : « Dans le cas du corps, interpréter *séma* comme "tombeau" résulte d'une surdétermination aisée à comprendre. Un tombeau est un "signe" indiquant que sous la terre se trouve un cadavre ou ce qu'il en reste. Le corps lui est un "signe" indiquant qu'il est animé par un certain type d'âme, une âme qui, parce qu'elle se trouve dans un corps, est morte "symboliquement" jusqu'à un certain point, dans la mesure où elle ne vit pas totalement par et pour son intellect. Et c'est en fonction de la qualité de son existence antérieure que l'âme se retrouve dans tel ou tel corps où pour ainsi dire elle purge une peine. Bref, durant ses vies terrestres, l'âme se trouve enfermée à l'intérieur d'un corps qui est le signe extérieur de sa qualité. » (BRISSON, *Platon, l'écrivain qui inventa la philosophie*, Paris : Les éditions du Cerf, 2017, p. 206-207). J. Laurent écrit également que « l'homme, bien qu'essentiellement défini par l'âme, forme une totalité avec son corps. (...) La familiarité du corps et de l'âme est, certes, en attente d'une dissolution, mais, le temps de l'existence, elle fait que l'âme n'est pas extérieure à son corps. Elle s'y manifeste et devient en quelque façon visible. Le soi humain authentique ne s'absente donc pas de ce qui est en propre à lui, il y est plongé, comme le corps est jeté dans ce monde où il projette son ombre. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 98).

Le corps a d'autres utilités et d'autres fonctions, mais il ne doit pas servir de moyen privilégié pour penser la réalité. L'âme au contraire qui ne compte que sur elle-même et qui se retrouve ainsi en elle-même se porte vers ce à quoi elle est apparentée, c'est-à-dire vers ce qui est pur, immortel et immuable¹.

Ainsi, dès que Platon se prononce sur la nature de l'âme, il nous parle de son immortalité. Et s'il y a la survivance de l'âme au corps, la dimension du souci de soi prend évidemment encore plus d'importance :

« Il y a pourtant, reprit Socrate, une chose au moins à laquelle il est juste, vous tous, que vous réfléchissiez : c'est que, si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame qu'on en ait soin, non pas seulement pour le temps que dure ce que nous appelons vivre, mais pour la totalité du temps ; car ce serait un risque redoutable, semble-t-il, de ne pas se soucier d'elle. Admettons en effet que mourir, ce soit se détacher de tout, quelle aubaine serait-ce pour les méchants, une fois morts, en même temps qu'ils sont détachés de leur corps, de l'être aussi, avec leur âme, de cette méchanceté qui est leur ! Mais en réalité, du moment où il est manifeste que l'âme n'est point mortelle, alors il n'existe aucune autre échappatoire à ses maux, aucune autre sauvegarde, sinon de la rendre et la meilleure possible et la plus sage. L'âme en effet n'a rien de plus avec elle, quand elle se rend chez Hadès, que sa formation morale et son régime de vie, dont justement, selon la tradition, c'est ce qui sert ou nuit le plus à un trépassé dès le début de la route qui le conduit là-bas. »²

L'immortalité de l'âme

Aussi importante que soit cette réalité dans les Dialogues, il faut bien reconnaître que l'âme est une chose difficile à saisir absolument. Elle participe certes, comme les Formes intelligibles, du domaine de l'invisible, mais elle ne semble pas posséder d'essence. Nul part Platon ne nous parle d'une Forme de l'âme et les Dialogues ne la définissent presque jamais clairement. Toutefois, s'il y a un attribut que tous les dialogues s'accordent à lui donner, c'est bien celui de l'immortalité. Platon s'efforce ainsi à plusieurs reprises de démontrer l'immortalité de l'âme, et ce, dans au moins quatre textes célèbres sur lesquels nous allons revenir : à la fin de la *République*, dans le *Phèdre* et dans les *Lois* ; enfin, évidemment, dans le *Phédon*, puisque c'est le dialogue dans lequel Socrate, sur le point de mourir, s'attache à démontrer cette immortalité à ses disciples venus pleurer sa disparition prochaine.

Dans ce dialogue, la mort est d'abord pensée comme la séparation de l'âme et du corps³. La question qui se pose est donc de savoir si l'âme va survivre à cette séparation. Or, sans refaire tout le parcours du *Phédon*, l'argument principal

¹ Il faudra d'ailleurs se demander dans quelle mesure ces qualificatifs sont attribuables au soi véritable, ce que l'on fera dans notre dernière partie.

² PLATON, *Phédon*, 107b-d, traduction Léon Robin.

³ PLATON, *Phédon*, 64c : la mort est séparation du corps et de l'âme, et c'est en ce sens qu'il va falloir s'efforcer d'être mort, apprendre à mourir, c'est-à-dire tendre vers la séparation de l'âme et du corps. Plus loin, Socrate dira que l'âme qui cherche à fuir le corps en se ramassant sur elle-même s'exerce ainsi à mourir (80e-81a). Mais le dialogue ne contredit pas le *Timée* qui nous enjoint de toujours lier l'activité de l'âme à celle du corps, de ne jamais mouvoir l'âme sans le corps et inversement (88b). En effet, dans le *Phédon*, la perspective est exclusivement gnoséologique et l'âme doit penser, lorsqu'elle le fait au dernier degré, comme si elle était morte. Dans le *Timée*, il s'agit de la façon dont le vivant humain doit vivre, ce qui implique de ne pas sacrifier le corps et de le muscler de la même manière qu'il faut muscler les différentes facultés de l'âme pour éviter qu'aucune ne s'atrophie.

consiste à dire que l'âme est une réalité qui participe à la forme de la vie de manière essentielle, de sorte qu'elle ne peut laisser approcher la mort. L'âme, en tant qu'elle participe essentiellement à la vie, exclut la mort, de la même manière que ces contraires que sont la vie et la mort s'excluent. L'âme apporte donc toujours la vie avec elle et c'est, semble-t-il ici, sa définition : « Il est donc impossible que l'âme reçoive jamais le contraire de ce qu'elle apporte toujours », conclut Socrate¹. C'est la conclusion du *Phédon*, mais il est évident qu'elle peut nous laisser un peu sur notre faim et que nous puissions n'être pas tout à fait convaincu : à l'approche de la mort, l'âme pourrait simplement être dissoute. On pourrait se demander s'il n'y a pas là le signe d'une insuffisance du *logos*, dans son usage rationnel tout du moins, à nous convaincre totalement de l'immortalité de l'âme². Le discours rationnel devrait alors faire place à un autre type de discours, qui serait mieux à même de convaincre les auditeurs que l'âme de Socrate survivra à l'ingestion de la ciguë.

C'est ainsi que Socrate va abandonner le régime de la preuve pour raconter une histoire, qui sera peut-être davantage susceptible de produire une conviction chez les auditeurs. Le mythe final du *Phédon* aurait également pour fonction de convaincre les parties irrationnelles de l'âme, parce que leur angoisse devant la mort fait qu'elles résistent à la démonstration rationnelle. On voit donc qu'il y a deux façons d'interpréter ce passage de la démonstration rationnelle et dialogique au régime du mythe : soit on y voit une insuffisance de la rationalité pure à démontrer l'immortalité de l'âme ; soit il faut comprendre que la preuve n'est insuffisante que parce qu'elle s'adresse à des auditeurs qui ne sont pas encore des philosophes accomplis et dont l'âme non rationnelle résiste à la démonstration.

Venons-en à un passage célèbre du *Phèdre* qui déploie une autre preuve de l'immortalité de l'âme, preuve intéressante également en ce qu'elle apparaît plus encore comme une preuve rationnelle, puisqu'elle utilise pleinement la puissance du *logos* qui se manifeste toujours particulièrement lorsqu'il est question de causalité. Le *Phèdre* nous parle d'amour, or pour bien comprendre *Éros*, il est nécessaire de savoir ce qu'est l'âme, car le véritable amour n'est pas comme celui que contait Lysias au début du dialogue, purement intéressé et matériel ; le vrai amour est animé, enthousiaste et divin, de sorte qu'il réveille l'âme. Voilà comment une discussion sur la nature d'*Éros* peut naturellement déboucher, chez Platon, sur une preuve de l'immortalité de l'âme :

« Il faut donc d'abord se faire une conception vraie de la nature de l'âme (ψυχῆς φύσεως... τάληθές νοῆσαι), tant divine qu'humaine (θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης)³, en observant ses états et ses actes. Le point de départ de la démonstration est le suivant. Toute âme est immortelle (ψυχή πᾶσα ἀθάνατος), car ce qui se meut par soi est immortel (αὐτοκίνητον ἀθάνατον), tandis que le mouvement de ce qui meut quelque

¹ PLATON, *Phédon*, 105d, traduction Léon Robin.

² Cébès précisait ainsi qu'il attendait surtout de son maître une parole qui rassure (*Phédon* 70b). M. Dixsaut précise qu'on devrait l'entendre comme « une parole consolatrice » (note 109 p. 339 de sa traduction du *Phédon*, Flammarion, 1991). B. Lévy commente pour sa part ce passage en disant que l'« on ne demande pas au *logos* d'être logique, mais d'être consolateur. Qu'il doive passer par des formes que l'on dira plus tard logiques, certes. Mais ce qui lui est demandé, ce n'est pas d'apporter les preuves de son apodicticité, de sa scientificité ; on lui demande d'être consolateur. » (LEVY, *Le Phédon, philosophe en présence de la mort*, p. 240).

³ Ce qui signifie que les âmes humaines ne sont pas essentiellement différentes des âmes divines, eu égard en tout cas à la définition qui va suivre de l'âme comme principe de mouvement.

chose tout en étant soi-même mu a une fin et sa vie a aussi une fin. Seul ce qui se meut soi-même, du fait qu'il ne s'abandonne pas soi-même, jamais ne cesse d'être en mouvement (Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουῦν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ οὔποτε λήγει κινούμενον), au contraire, il est même source et principe de mouvement pour toutes les autres choses qui sont en mouvement (ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγή καὶ ἀρχὴ κινήσεως). Or le principe est inengendré (Ἀρχὴ δὲ ἀγένητον). Car il est nécessaire que tout ce qui naît naisse d'un principe, et que celui-ci ne naisse de rien ; si en effet le principe naissait de quelque chose, il n'y aurait pas de naissance à partir d'un principe. Or, puisqu'il est inengendré, il est nécessaire qu'il soit également incorruptible (Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι) ; car si le principe périt, il ne naîtra pas un jour de quelque chose, ni autre chose de lui, si du moins il faut que toute chose naisse d'un principe. Ainsi donc est principe de mouvement ce qui se meut soi-même ; or ce principe ne peut ni périr ni naître ou il serait possible, que le ciel tout entier et tout ce vient à l'existence, s'affaissant, reste immobile. Or, comme a été montré l'immortalité de ce qui est mu par soi-même, on ne se fera pas scrupule d'affirmer que c'est là l'essence de l'âme, que sa définition est cette définition même (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται). Tout corps en effet, qui reçoit son mouvement de l'extérieur, est inanimé ; tandis que tout corps qui reçoit son mouvement de l'intérieur est animé, car c'est en cela que consiste la nature de l'âme (ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς). Si donc il en est bien ainsi, si ce qui se meut soi-même n'est pas autre chose que l'âme, nécessairement l'âme sera inengendrée et immortelle (ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη). »¹

C'est le seul texte dans lequel Platon dit aussi clairement que l'immortalité ainsi que le fait d'être automotrice est bien ce qui définit l'âme : « Or, comme a été montré l'immortalité de ce qui est mû par soi-même, on ne se fera pas scrupule d'affirmer que c'est là l'essence de l'âme, que sa définition est cette définition même (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται) ». Avant Aristote, on a déjà cette idée qu'il faut un premier moteur pour éviter la régression à l'infini dans la recherche des causes. Ici, l'âme peut désigner deux choses : on peut déjà y voir une préfiguration de l'âme du monde que nous présentera le *Timée*, l'âme étant le premier moteur de tous les mouvements physiques. Mais on peut aussi y voir le premier moteur de nos actions, premier moteur qui est là aussi toujours psychique. L'âme se meut elle-même et elle est également ce qui meut les corps, ce qui les anime : « tandis que tout corps qui reçoit son mouvement de l'intérieur est animé, car c'est en cela que consiste la nature de l'âme ». Le discours qui veut dire la nature de l'âme débouche toujours sur son immortalité, puisqu'en tant que principe de mouvement, il est nécessaire qu'elle soit inengendrée et donc immortelle². Deux choses donc sont ici à distinguer : l'âme est immortelle parce qu'elle est inengendrée, parce qu'elle est un principe ; mais elle est également immortelle parce qu'elle est principe du mouvement, que c'est elle qui produit le mouvement, et ce qui produit le mouvement ne saurait s'arrêter de se mouvoir. L'âme est automotrice, elle est à elle-même son propre mouvement qu'elle ne tire donc de rien d'autre. Sa nature consiste à mouvoir, et ce faisant, elle ne saurait s'arrêter de mouvoir ni de se mouvoir, c'est-à-dire mourir.

¹ PLATON, *Phèdre*, 245c-246a.

² Notons toutefois que le *Timée* présentera une alternative, puisque l'on y assistera cette fois à l'engendrement des âmes par le démiurge : d'abord de l'âme du monde (34a-40d) puis des âmes humaines (40d-44c).

D'un point de vue stylistique, ce texte ne ressemble d'ailleurs pas beaucoup à Platon, du moins à ce Platon très littéraire que l'on peut lire dans le reste du *Phèdre*. On a ici un enchaînement de phrases courtes, comme si chacune commandait celle d'après en lui donnant son impulsion. La forme même du texte essaie ainsi de dire cette communication de mouvement que produit l'âme et qui se transmet d'objet en objet, comme de proposition en proposition dans ce texte. Le *logos* platonicien qui, pour être beau, doit justement être animé comme nous l'enseigne le *Phèdre*, essaie de traduire autant qu'il est possible cette puissance causale de l'âme.

Enfin, le lecteur de Platon doit faire le parallèle avec un texte similaire des *Lois* qui sert à confondre les physiciens athés qui ne reconnaissent dans le monde qu'une causalité matérielle :

« Si toutes choses venaient à se confondre et à s'immobiliser, comme la plupart de nos fameux sages osent le prétendre, quel mouvement, parmi ceux dont nous avons parlé, devrait forcément naître le premier ? Évidemment, celui qui se meut lui-même. De nul autre avant lui, en effet, ne peut venir le branle, puisqu'il n'y avait, avant lui, dans cette masse, aucun branle. Ainsi, principe universel et premier des mouvements, soit pour ce qui était immobile, soit pour ce qui est mû, le mouvement qui se meut lui-même est, nous l'affirmons, nécessairement le plus ancien et le plus puissant de tous les changements : quant à celui qui, mis en branle par autre chose, en meut d'autres à son tour, il n'est que le second. »¹

Bref, si l'on en croit ce texte des *Lois*, il ne saurait y avoir de mouvement sans l'âme, puisque c'est elle qui est principe de mouvement et que les corps ne sauraient se mouvoir simplement par eux-mêmes. La preuve de l'immortalité de l'âme, c'est donc qu'elle est au principe, au départ du mouvement qu'elle commande (selon le double sens grec d'ἀρχή) et que ce principe, étant inengendré, ne saurait non plus être arrêté. On ne voit pas quelle cause viendrait arrêter ce mouvement. L'âme n'est ici définie strictement que comme principe de mouvement, ce qui se nomme autrement la vie. L'âme est ce qui anime les choses et même le monde entier, elle est principe de vie puisqu'elle est la cause de toute vie, et donc elle ne saurait jamais mourir, la mort étant à entendre ici comme l'arrêt du mouvement. Ce n'est pas que la causalité matérielle, la causalité des corps, ne possède aucune efficacité, simplement elle n'est qu'une causalité accessoire : elle n'agit que secondairement et seulement parce qu'une première impulsion lui a été donnée par l'âme. Platon imagine donc ici une expérience de pensée : que serait le monde s'il n'était doté d'une âme, s'il n'y avait pas une âme au principe de son mouvement ? Il imagine, comme le font les fameux savants que l'on nommerait aujourd'hui des physiciens², que tout s'immobilise, que toute chose soit en suspens dans le monde. Or, à partir de là, rien dans la matière ne saurait être la cause d'un nouveau mouvement. Les corps ne possèdent qu'un mouvement emprunté, si donc rien ne les met en mouvement, ils ne peuvent à leur tour mettre quoi que ce soit en mouvement. Pour prendre un exemple quelque peu trivial, si une boule de billard en heurte une autre, elle lui transmet son mouvement et elle est bien cause du mouvement de la seconde, mais l'impulsion initiale est dans le joueur lui-même et dans son âme qui a animé son corps en vue de frapper la première boule.

¹ PLATON, *Lois*, X, 895a-b.

² C'est sans doute la physique atomiste de Démocrite que Platon a ici en tête.

Pour prouver l'immortalité de l'âme dans ces deux textes, Platon ne nous parle finalement pas précisément de la survie de l'âme au corps et de la vie après la mort. Il regarde davantage en amont, il s'intéresse à l'âme comme principe de vie non pas seulement pour montrer, comme dans le *Phédon*, qu'elle ne peut recevoir la mort, mais qu'elle est également la cause du mouvement, et donc qu'elle est le principe, qu'elle est au départ¹. Or un principe est chose inengendré, comme le dit bien le *Phèdre*. Si l'âme est chose inengendrée, on a d'assez bonnes raisons de penser qu'elle ne doit pas périr. L'âme sera pensée également dans *les Lois* comme « ce mouvement capable de se mouvoir lui-même »². L'âme est donc immortelle parce qu'elle est principe de mouvement et donc avant tout principe de son propre mouvement.

L'immortalité comme but

L'immortalité de l'âme est ainsi clairement établie par le texte platonicien, mais nous souhaiterions donner une interprétation des dialogues selon laquelle l'homme ne peut se contenter de cette immortalité de fait. Nous voudrions soutenir que si le dieu a cru bon de nous donner une âme immortelle, il ne s'agit pas seulement de s'en féliciter, mais de se rendre digne de cette immortalité³. Indépendamment du sens que le Stagirite donnera à cette formule, nous pensons que la vie humaine doit prendre au sérieux ce par quoi elle est déjà plus que simplement humaine et que l'homme doit autant que possible chercher à

¹ En partant du texte des *Lois*, F. Teisserenc montre que l'âme, lorsqu'elle est ici nommée au singulier ne peut désigner la classe des âmes individuelles ni même l'âme du monde, mais qu'il faut plutôt entendre par là quelque chose comme « de l'âme » ou encore « ce qui est âme », un élément psychique dispersé dans l'univers et qui animerait les corps (cf. TEISSERENC, « De l'âme première à l'autonomie seconde », dans *Platon, logos et cosmos*, Les cahiers Philosophiques de Strasbourg, N°45, 2019, p. 44-47). Si la démonstration nous semble convaincante en ce qui concerne le texte des *Lois*, elle l'est moins selon nous en ce qui concerne le *Phèdre* que le commentateur embrasse dans sa conclusion. Ainsi, suit directement de ce passage le mythe de l'attelage ailé et il désigne bien ici une âme individuelle, ou mieux la structure de toute âme humaine. Nous pensons donc que la démonstration de l'immortalité de l'âme délivrée par le *Phèdre* vaut bien, au minimum, aussi pour l'âme individuelle.

² « De ce qui a pour nom "âme", quelle est donc la définition (Ἔτι δὴ ψυχὴ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος) ? En avons-nous une autre à fournir que celle de tout à l'heure, "le mouvement capable de se mouvoir lui-même (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν)" ? » (PLATON, *Lois*, 895e-896a, traduction E. Des Places).

³ Le désir d'immortalité est accordé également aux animaux dans le *Banquet* (207d), mais, comme le dit bien Jérôme Laurent, celui-ci « ne prend pas la même forme chez l'homme parce qu'il a rapport au divin, parce que lui sent (s'il est homme vertueux, donc pieux) ou sait (s'il est philosophe) que le divin est mesure de toutes choses » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 133). Ce désir fait ainsi sens particulièrement chez l'homme qui participe (et, serait-on tenté de penser, dans la mesure où il participe) au divin. Nous pouvons donc bel et bien ranger cette question de la tension vers l'immortalité sous la catégorie du souci de soi, puisque « la μελέτη θανάτου (*Phédon*, 81a1), la "préoccupation de la mort", n'est pas souci d'une vie *post mortem*, mais souci et exercice de cette vie présente. C'est dans cette vie mortelle que se déploie le sens et l'énergie du désir d'immortalité que présente Diotime dans le *Banquet*. (...) C'est précisément sur la nécessité de s'immortaliser que s'achèvent les mots du discours de Diotime : "Or, à qui a enfanté, à qui a nourri une authentique vertu, n'appartient-il pas de devenir cher à la Divinité ? et n'est-ce pas à celui-là, plus qu'à personne au monde, qu'il appartient de se rendre immortel ?" (212a) (...) C'est par le rapport au divin que l'homme se purifie et atteint une certaine immortalité » (LAURENT, *Idem*, p. 141).

« s’immortaliser (ἀθανατίζειν) », selon la belle formule d’Aristote¹. L’immortalité doit devenir notre τέλος, elle est à la fois notre fin (lorsque nous mourrons) et notre but, et c’est en ce sens que nous comprenons le *Phédon* selon lequel philosopher, c’est apprendre à mourir². Dès lors, nous voudrions soutenir que devenir soi ou tendre vers soi, c’est également tâcher de se rendre immortel³.

À tout le moins, si l’homme est bien immortel dès qu’il est pourvu d’une âme (en tout cas d’une âme rationnelle comme le précisera le *Timée*), il faut reconnaître qu’il y a différents types de vies humaines de qualité différente et qui auront pour conséquence différents types d’immortalité, si bien que le fait de se rendre digne de notre immortalité suppose un travail sur soi. Qu’il puisse y avoir une forme d’immortalité pour toutes les âmes ne signifie pas que cette immortalité soit de même type dans chaque cas, ni qu’elle soit forcément enviable. Seule l’immortalité de l’âme juste, parce qu’elle nous rapproche du divin et qu’elle fait de cette âme individuelle un dieu dans la mesure du possible est vraiment désirable. L’âme

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X, 7.

² C’est dans le fait de se préoccuper de l’âme plutôt que du corps que se révèle le naturel philosophe : « les préoccupations d’un tel homme ne vont pas à ce qui concerne le corps ? Mais au contraire, dans la mesure où il le peut, elles s’en détachent et c’est vers l’âme qu’elles sont tournées ? – Oui, sans doute. – Est-ce donc, pour commencer, dans des circonstances de ce genre que se révèle le philosophe, lorsque le plus possible, il délie l’âme du commerce du corps, comme ne le fait aucun autre homme ? » (PLATON, *Phédon*, 64d-65a, traduction Léon Robin). La fuite doit ainsi consister pour l’âme à se recentrer et à s’isoler de ce qui n’est pas immortel : « N’est-ce pas, en outre, dans cet état que l’âme du philosophe fait au plus haut point bon marché du corps et le fuit, tandis qu’elle cherche d’autre part à s’isoler en elle-même ? – Manifestement ! » (*Ibid*, 65c-d). C’est également par la gloire que le Grec s’immortalisait en laissant une trace de soi après la mort, ce qui se donne à lire dans la poésie de Pindare : « cependant la vague d’Hadès vient pareillement pour tous, et elle fond sur celui qu’elle surprend comme sur celui qui l’attendait. Mais l’honneur va à ceux dont la divinité fait croître la belle renommée, secourable aux morts. Et c’est ainsi qu’il vint auprès du grand nombril de la terre à l’ample sein, et qu’il gît dans le sol pythien, Néoptolème, après qu’il eut dévasté la ville de Priam, qui donna tant de labeur aux Danaens. (...) Sur la Molossie, il régna, peu de temps ; sa race cependant conserva toujours cet apanage. Lui s’en était allé vers le Dieu. » (PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 44-59). Cette conception sera encore rappelée par Platon dans le *Banquet*.

³ Notre interprétation est ici redevable à Dixsaut qui écrivait pour sa part que « l’âme n’est en soi ni mortelle ni immortelle. La mortalité est une conséquence, non une propriété : conséquence d’une erreur, doublée d’un oubli. Devenir mortel, c’est, ouliant la puissance de l’âme, croire que c’est le corps qui se meut soi-même et transférer par l’opinion la puissance de l’âme au corps (*Phèdre* 246c). Devenir immortel ne signifie pas pour l’âme la capacité de survivre au corps mais qu’elle se soit rendue semblable au divin, et cela présuppose sa purification. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre II, § 2, p. 169). Elle écrit encore que « La manière dont une âme définit la mort détermine sa représentation de la nature de l’âme, qui détermine en retour la nature propre de cette âme. On n’a sans doute pas la même âme, ou plutôt on ne se donne pas la même âme selon qu’on la conçoit, ou la décide, mortelle ou immortelle. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l’âme*, p. 264).

impure a une survivance fantomatique à la mort¹. C'est l'immortalité dont nous entretenait déjà Homère dans l'*Odyssée*² et non pas celle des dieux bienheureux. À côté de ce sombre destin, il en est un autre possible pour les âmes qui se réincarneront dans l'espèce qui ressemble le plus au type d'existence qu'elles ont menée³.

Comme Socrate l'énonce dans le *Ménon*, expliquant que l'immortalité véritable de l'âme ne peut se faire qu'à la condition de conserver son individualité et ce que l'on a appris dans nos existences antérieures :

« Ce discours, ce sont ceux des prêtres et des prêtresses qui s'attachent à rendre raison des choses auxquelles ils se consacrent, qui le tiennent. C'est aussi Pindare qui parle ainsi, comme beaucoup d'autres poètes, tous ceux qui sont divins (καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν, ὅσοι θεῖοι εἰσιν). (...) Ils déclarent en effet que l'âme de l'homme est immortelle (Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον), et que tantôt elle arrive à un terme (καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν) – c'est justement ce qu'on appelle "mourir" (ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι) –, tantôt elle naît à nouveau (τοτὲ δὲ πάλιν γίνεσθαι), mais qu'elle n'est jamais détruite (ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε). C'est précisément la raison pour laquelle il faut passer sa vie de la façon la plus pieuse possible. En sorte qu'il n'est pas étonnant qu'elle soit capable, à propos de la vertu comme à propos d'autres choses, de se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance. »⁴

L'identité de l'âme n'est ainsi pas affectée (du moins n'est-elle jamais détruite) par les cycles de mort et de renaissance qu'elle subit. C'est une immortalité personnelle, individuelle, qu'il s'agit d'obtenir ainsi, ce que reconnaissait déjà Pindare, lui qui vante précisément les personnalités des vainqueurs et tend à les immortaliser par ses odes.

Ainsi, chez Platon, nous verrons qu'il s'agit bien de s'immortaliser en s'unifiant, de privilégier la partie divine de l'âme, ce par quoi l'on tient d'emblée quelque chose d'immortel, mais qui doit encore être travaillée et à partir de quoi l'homme sera capable d'unifier son âme en donnant une direction commune à ses parties. Tout d'abord donc, ce que disait cette définition de la mort comme séparation de l'âme et du corps dans le *Phédon*, ce n'était pas simplement une thèse épistémologique, voire un constat sur ce que constituait la mort. C'était aussi un impératif éthique dès lors que le philosophe se définit comme celui qui apprend à mourir, de sorte qu'il faut préparer cette séparation, voire tendre vers elle.

¹ Comme le note Robin dans son introduction au *Phédon* : « Une destinée perpétuellement bienheureuse attend les âmes des initiés, celles qui, s'étant pendant la vie farcies en quelque sorte de corporéité, quittent le corps impures et souillées. Ce sont ces âmes qui, lourdes de matière visible et terrestre et ayant horreur de l'Invisible, donnent lieu aux fantômes qu'on voit autour des tombes ; ce sont elles qui, dans leur impatience d'une nouvelle incarnation, s'individualisent dans l'espèce animale de laquelle les rapprochent leur genre de vie et leurs passions dominantes ; méritant même de revenir à la forme humaine quand elles ont pratiqué, et sans lui donner la pensée pour fondement, une vertu de routine (cf. 68d sqq.). Seules ont droit à la forme divine et au bonheur qu'elle comporte, les âmes complètement purifiées de ceux qui ont mené la vie de l'ami du savoir (80e-82c). » (PLATON, *Phédon*, « Les Belles Lettres », Introduction, p. 34).

² HOMÈRE, *Odyssée* X, 521 ; XI, 21 ; XI, 207.

³ Voir par exemple le décret d'Adrastée dans le *Phèdre* (248c-249b) où la qualité de l'incorporation qui attend l'âme dépend de la qualité de sa contemplation de la vérité et donc de son effort à suivre le cortège divin.

⁴ PLATON, *Ménon*, 81a-d, traduction M. Canto-Sperber.

Dans cette perspective d'ascèse et de séparation d'avec le corps qu'est celle du *Phédon*, on comprend qu'il n'y aura de connaissance parfaite, pure, que lorsque l'âme sera totalement déliée du corps c'est-à-dire après cette mort conçue comme séparation de l'âme et du corps :

« Inversement, nous avons eu réellement la preuve que, si nous devons jamais savoir purement quelque chose, il nous faudra nous séparer de lui et regarder avec l'âme en elle-même les choses en elles-mêmes. (...) Si en effet il est impossible, dans l'union avec le corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien d'aucune façon au monde il ne nous est donné d'arriver à acquérir le savoir, ou bien c'est une fois trépassés, car c'est à ce moment que l'âme sera en elle-même et par elle-même, à part du corps, mais non pas auparavant. »¹

N'y aurait-il alors aucune connaissance possible de soi-même tant que l'on est encore en vie ? En effet, on pourrait être conduit à cette conclusion si le soi désigne l'âme, et plus précisément la pensée en l'âme, alors que seule la mort permet à l'âme de saisir les objets en eux-mêmes et qu'elle est la condition de la pensée pure. La mort aurait ce double avantage de nous mettre en face du seul véritable soi, c'est-à-dire de l'âme, et d'avoir libéré la pensée des sollicitations corporelles, ce qui fait qu'elle pourrait être tout attachée à soi et donc avoir tout loisir pour se connaître elle-même. La mort serait alors le moment privilégié de la connaissance de soi d'une part et elle serait même le moment où cette connaissance soit certaine d'être pure, puisque l'on ne connaît que par ce qui est véritablement soi-même (l'âme étant détachée du corps, elle ne peut plus connaître que par l'intermédiaire de la pensée) ce soi-même qu'est l'âme et qui ne risque plus d'être confondu avec le corps.

Mais ce sort est en réalité réservé aux seuls philosophes (qui ont su se libérer préalablement du corps), ce qui fait qu'il n'est au mieux qu'un accomplissement de la connaissance de soi. Ce n'est en effet sans doute qu'à ceux qui sont déjà véritablement devenus eux-mêmes qu'est réservée cette situation privilégiée qu'est la mort pour se penser soi-même comme retrouvaille de l'âme seule avec elle-même. Bref, pour accéder à cette connaissance de soi privilégiée au moment de la mort, il faut déjà avoir fait effort toute sa vie pour se connaître soi-même et être devenu philosophe, c'est-à-dire s'être connu comme âme et surtout comme pensée. La connaissance de soi n'est toutefois pas réservée aux morts, sans quoi la notion même de modèle concret (par exemple ce modèle humain qu'est Socrate dans lequel la vie divine se reflète déjà) n'aurait aucun sens. La connaissance de soi et le devenir soi sont possibles dès cette vie, ce pourquoi Socrate incitera encore une fois à la fin du dialogue ses disciples à avoir souci d'eux.

Lorsque le dieu aura dénoué nos liens, séparé notre âme de notre corps humain :

« Etant enfin de la sorte parvenus à la pureté parce que nous aurons été séparés de la démenche du corps, nous serons vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous ; et par nous, rien que par nous, nous connaissons tout ce qui est sans mélange. »²

Nous connaissons la vérité, les formes qui sont en elles-mêmes, mais sans doute également notre partie divine, à savoir l'âme pensante, puisqu'elle sera séparée de ses parties mortelles qui accompagnaient le corps. Il n'y a donc plus

¹ PLATON, *Phédon*, 66d-67a, traduction Léon Robin.

² PLATON, *Phédon*, 67a, traduction Léon Robin.

aucune partition de l'âme, aucune mixtion de l'âme après la mort. Nous serons alors « vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous », ce qui désigne d'une part les dieux et d'autre part les hommes divins que Socrate a l'espoir d'interroger après sa mort. Il est possible d'y voir également une mention de ces corps divins que nous animerons, devenus l'âme d'un astre, mais ces corps ne sont justement plus l'occasion de sollicitations qui empêchent et trompent la pensée, puisqu'ils sont justement divins et purs.

Dès lors, si se connaître soi-même, c'est se connaître comme âme, on peut être tenté de comprendre le devenir soi comme cette purification dont le *Phédon* nous entretient ensuite. Devenir soi-même consisterait ainsi à devenir le plus possible psychique et ainsi à se détacher du corps :

« Mais une purification, n'est-ce pas en fait justement ce que dit l'antique tradition ? Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront, isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens ? »¹

L'âme doit se « ramasser sur elle-même » et s'isoler, c'est-à-dire se purifier au sens de se détacher de tout ce qui n'est pas elle. C'est ce qui explique également sa parenté avec les Formes, l'intelligible, dont il va être question ensuite. Elle n'est pas immédiatement semblable aux Formes, mais elle est susceptible de s'y apparenter véritablement si elle se ramasse en elle-même, si elle ne vit que par elle-même, comme le sont les Formes. Devenir soi-même consisterait ainsi à se détacher de tout ce qui est autre, à n'admettre aucun élément extérieur pour retrouver sa véritable nature d'âme, sa pure nature.

Cela explique donc l'absence de peur du philosophe, de celui qui se connaît lui-même, face à la mort, puisqu'elle est le but pour lequel il s'est préparé toute sa vie. Ayant compris que son soi est véritablement son âme, c'est la mort (mais la mort philosophique, celle de l'homme qui s'est efforcé sa vie durant de se détacher de son corps) qui lui permet de devenir concrètement lui-même, au sens où elle le détache de ce qui n'est pas lui :

« S'ils se sont en effet de toute façon brouillés avec leur corps, s'ils désirent d'autre part que leur âme soit en elle-même et par elle-même, et que pourtant *la réalisation de cela* puisse les effrayer et les irriter, ne serait-ce pas le comble de la déraison ? »²

Encore une fois, cela ne signifie pas pour autant que le corps soit mauvais chez Platon. Le philosophe ne doit pas se détacher du corps parce qu'il serait mauvais, mais parce qu'il gêne l'âme lorsqu'elle veut opérer la fonction qui lui est propre, c'est-à-dire penser. Ainsi, c'est de cette façon que le vocabulaire de la pureté et de la purification a pu être mal compris. Il s'agit bien d'une pureté au sens où on entend ce terme aujourd'hui en chimie, l'activité de l'âme devant se faire de manière pure afin d'être parfaite, c'est-à-dire uniquement intelligible, sans que ne s'y mêlent des éléments corporels. Le corps n'est donc pas impur chez Platon, il est simplement d'une nature différente de l'âme et la sollicite donc pour des raisons extérieures à la pensée. Il ne s'agit donc pas exactement de s'affranchir du corps, il s'agit de s'en détacher lorsque l'on pense. Mais même la pensée trouve au départ son origine dans le corps, dans les sensations : ce sont bien les sens qui sont

¹ PLATON, *Phédon*, 67c-d, traduction Léon Robin.

² PLATON, *Phédon*, 67e, traduction Léon Robin.

l'occasion de réminiscence, c'est parce que je vois la beauté d'une belle fille ou d'un beau garçon que mon âme s'émeut et qu'elle est la proie d'une réminiscence de la beauté véritable. Les sens sont donc en défaut de vérité (ce pourquoi ils devront tout de même être dépassés dans un second temps), mais ne sont pas trompeurs en ce qu'ils ne nous donnent pas accès à du faux.

Simplement, une fois que l'on a rappelé cette nuance pour éviter de projeter des enjeux extérieurs et postérieurs à la philosophie platonicienne sur ce dialogue, il faut tout de même bien voir que le *Phédon* est une invitation à l'apprentissage de la mort. Mais il ne s'agit pas du tout ici d'une pensée morbide qui consisterait à vouloir la mort, il faut au contraire se préparer à celle-ci telle qu'elle a été définie d'emblée comme séparation de l'âme et du corps. Or, s'efforcer de séparer son âme de son corps, c'est proprement ce que Platon appelle « penser », puisque par la pensée, l'âme tend à ressembler à l'objet qu'elle pense, à savoir aux Formes intelligibles.

Ainsi, et comme nous l'avons déjà mentionné, le *Phédon* insiste-t-il sur une parenté entre les Formes et l'âme : l'âme ressemblant davantage à l'invisible (à ce qui garde toujours son identité) qu'au visible (qui ne garde jamais cette identité)¹. Sans qu'il n'y ait identité entre le mode d'être de l'âme et celui de l'intelligible, il faut voir que cette parenté dit quelque chose de la nature véritable de l'âme et de ce vers quoi elle doit tendre pour être elle-même. Sur fond de ressemblance, l'âme doit ainsi s'efforcer de ressembler le plus possible à ce qui caractérise les formes qui sont toujours définies comme αὐτό καθ' αὐτό², c'est-à-dire par leur identité à elles-mêmes, le beau en soi n'étant que beau, etc. L'âme doit donc s'efforcer de n'être qu'âme et donc, de ce point de vue, se détacher de ce qui est corporel, pour finir par ne se penser qu'elle-même, puisque les Formes sont en elle et qu'elle les découvre en son fond. L'âme doit ainsi retrouver la vérité et sa vérité en retrouvant les Formes intelligibles qu'elle a autrefois contemplé lorsqu'elle n'était pas incorporée et qu'elle parcourait la voute céleste avec les dieux³. La vérité de l'âme, ce n'est donc pas dans sa proximité avec le corps et dans le dialogue avec celui-ci qu'on peut la retrouver mais dans la pureté de l'âme elle-même et dans son rapport originel avec le vrai. C'est ainsi que l'âme doit s'immortaliser en retrouvant sa nature originelle, sa nature divine, puisque nous sommes une plante céleste selon la formule du *Timée*. Sur fond de parenté entre l'âme et les Formes, entre l'homme et le divin, il faut donc chercher à se rendre le plus possible ressemblant à ce modèle en s'unifiant, et de ce point de vue à s'immortaliser.

Venons-en maintenant à un texte de la *République* qui permet de prolonger cette idée :

¹ « il y a deux espèces de réalités (δύο εἶδη τῶν ὄντων), l'une visible, l'autre invisible (τὸ μὲν ὀρατὸν, τὸ δὲ ἀειδές)... Et en outre, celle qui est invisible garde toujours son identité (τὸ μὲν ἀειδές ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον), tandis que celle qui est visible ne garde jamais cette identité (τὸ δὲ ὀρατὸν μηδέποτε κατὰ ταῦτ'). » (PLATON, *Phédon*, 79a, traduction Léon Robin).

² Dixsaut note d'ailleurs à ce propos qu'« Être "même selon soi-même" (*auto kath' auto*) n'est pas une identité formelle, une égalité abstraite, c'est être fidèle à sa propre nature (fidélité signifiée par "selon" : *kata*, et non pas un simple datif : "même que"). » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 105). Avant de signifier par là l'identité à soi, l'expression insiste donc sur la singularité d'une nature qui ne serait être autre que ce qu'elle est et qui est parfaitement, au plus au point, elle-même.

³ PLATON, *Phédon*, 246d-247e.

« SOCRATE – Et pourtant, que l'âme soit un être immortel (ἀθάνατον ψυχή), cela aussi bien notre argument présent que d'autres arguments nous contraignent à l'admettre. Mais pour savoir ce qu'est cet être en vérité (οἷον δ'έστιν ἀληθεία), il ne faut pas le considérer dans l'état de déchéance qui résulte de son union avec le corps et de ses autres maux (οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας), comme nous le considérons à présent (ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα), mais tel qu'il existe quand il se dégage dans sa pureté (ἀλλ'οἷον έστιν καθαρὸν γιγνόμενον) ; c'est ainsi qu'il faut le contempler, de manière rigoureuse et en faisant appel à la pensée réfléchie (τοιούτων ἰκανῶς λογισμῶ διαθεατέον). »¹

Le texte débute sur la question de l'immortalité de l'âme, mais il poursuit immédiatement sur celle de sa nature originelle². Dans le texte de la *République*, si on a du mal à concevoir la vraie nature de l'âme et donc son immortalité selon Socrate, c'est qu'on la considère empiriquement. On ne fait pas l'expérience de l'âme elle-même mais de ses effets, puisqu'on ne perçoit que les actions et la conduite des hommes qui sont pour la plupart dépravés. Ensuite, ce que l'on perçoit évidemment d'abord de l'homme, c'est son corps. À partir de là, on attribue la corruption de ce qui est visible (le corps) à l'invisible (l'âme). Et en effet, l'âme

¹ PLATON, *République*, 611b-c, traduction Georges Leroux.

² Dixsaut rapproche ce passage du *Phèdre*, mais, d'une certaine manière, c'était l'inverse qui se passait alors : pour parler de l'âme, on commençait par prouver son immortalité avant de dire mythiquement sa nature. Nous voulons ici citer toutefois longuement le beau commentaire qu'elle en donne et qui constitue l'épilogue de son *Platon et la question de l'âme*, puisqu'il va parfaitement dans le sens de ce que nous défendons dans ces pages : « On peut le comprendre (le saut que Platon effectue dans le *Phèdre* et dans la *République* de la définition de l'âme à la démonstration de son immortalité) comme une façon bien platonicienne d'indiquer que, si l'âme, définie comme un principe automoteur, doit être rangée au nombre des choses indestructibles, nos âmes à nous ne peuvent jouir ni de l'indestructibilité de fait des dieux, ni de celle, essentielle, des Idées ou des principes. L'âme d'un homme ne se limite pas en effet à lui apporter la vie : elle éprouve une foule d'émotions et de sensations, se souvient, imagine, raisonne et calcule en vue d'agir, vertueusement ou non. C'est cette âme, ou en tout cas sa "vraie nature", qui doit être prouvée indestructible. Palingénésie ou réincarnations, ces réponses mythiques sont hors de propos, car si en cela consistait l'immortalité de notre âme, elle cesserait d'être notre âme pour devenir celle d'un autre en s'incarnant dans un autre corps (humain ou animal). L'introduction par Socrate d'une immortalité personnelle, décrite comme existence de nos âmes "dans l'Hadès", n'est-elle alors qu'une manière de parler, une retombée dans le langage de la religion traditionnelle dont il aurait pu se dispenser ? Ce serait oublier l'essentiel du *Phédon*. Socrate, au moment de mourir, affirme que la confiance du philosophe, la sienne, n'est pas déraisonnable et folle. Il ne se contente pas de croire à l'immortalité de l'âme, il espère que son âme continuera, après sa mort, à exister : qu'elle est indestructible. (...) L'âme pensante s'attache à des réalités essentiellement indestructibles – indestructible est un prédicat accordé par Timée au genre des êtres inengendrés qui sont toujours mêmes qu'eux-mêmes, donc aux réalités intelligibles. Quand elle pense, l'âme s'y assimile, comme le dit le *Phédon* et comme le répète la *République*. Elle peut le faire parce qu'elle a avec ces êtres une parenté naturelle, parenté qui est aussi sa destination, que toute âme ne reconnaît pas et qu'au contraire la plupart méconnaissent. Cette parenté n'est qu'une parenté, tout comme l'*homoiosis theōi* du *Théétète* (176b) n'est qu'un effort pour s'assimiler au divin. Mais en s'apparentant, en s'assimilant, et en se ressouvenant, l'âme accomplit sa véritable nature. Quand elles pensent, nos âmes à nous se transportent dans un lieu où périr n'a pas de sens ; c'est pourquoi elles ont des raisons d'espérer qu'elles existeront dans l'Hadès, dans le domaine où les retient par de beaux discours un dieu philosophe dont le nom signifie l'Invisible et qui "saisit la totalité des belles choses" (*Cratyle* 403a-404b). Dans ce mot, Aidès, joue la différence entre croire (aux Enfers) et savoir d'expérience ce que penser veut dire. L'âme qui se choisit âme pensante a "plus que tout", quelque chose d'indestructible. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 278).

est logée dans le corps auquel elle est jointe. On pourrait donc croire qu'elle est de même nature que ce que l'on voit. Or, ce texte va nous montrer que l'âme elle-même n'est pas endommagée et affectée par ce qui arrive à son enveloppe, par quoi il faut entendre qu'elle ne subira pas non plus le même sort que le corps : la mort entendue comme destruction.

Pour comprendre sa nature, il faut donc la regarder en elle-même et éviter ainsi la confusion avec ce qu'elle n'est pas essentiellement. Il faut comprendre ce passage dans un double sens : au sens gnoséologique, ou épistémologique évidemment, mais aussi dans un sens éthique. D'abord, il faut donc dégager cet être qu'est l'âme dans sa pureté grâce à la pensée réfléchie. C'est en effet l'œuvre du philosophe dialecticien que de distinguer l'objet de sa recherche de tout ce qui n'est pas lui : ici de comprendre l'essence de l'âme telle qu'elle est en elle-même et non dans son union et sa proximité avec le corps.

Il ne faut pas confondre le psychique avec le corporel et comprendre ainsi que l'âme n'est pas, par nature, destinée à être incorporée. C'est mécomprendre l'âme que de ne la considérer uniquement dans son rapport au corps (ce que fera au passage Aristote lorsqu'il fera de l'âme la forme du corps¹). L'âme a une existence indépendante, ce qui, comme nous l'avons vu avec le *Phédon*, nous indique déjà le travail qui doit être fait sur elle, à savoir la rendre véritablement indépendante. Ensuite, dégager son âme dans sa pureté, c'est donc opérer la purification (κάθαρσις) de tout ce qui est mauvais dans l'âme (ignorance, intempérance, injustice). Faire un travail sur soi pour devenir soi, c'est alors se dégager de ces couches de coquillages : tous les vices dans lesquels l'âme tombe, qui la déforment et qui masquent le vrai soi. La κάθαρσις du *Phédon* est ainsi un préalable nécessaire à la véritable connaissance de l'âme. Et dans le mythe eschatologique du *Gorgias*, Zeus peut juger les âmes parce qu'il les voit clairement en raison de leur détachement du corps² : elles sont nues, elles n'ont donc pas les habits qui peuvent trahir la condition qui était la leur durant leur vie incorporée (ce qui constitue également une critique de la justice humaine, pour laquelle les riches s'en tirent souvent bien mieux que les pauvres), ce qui fait que Zeus les voit dans leur pureté.

Cette pureté ou cette nudité n'a donc pas d'emblée une dimension axiologique, c'est d'abord une condition épistémologique, puisqu'il n'y a de connaissance vraie d'une chose que lorsqu'on la considère en elle-même, pure de ce qui n'est pas elle. Cette comparaison de l'âme au dieu Glaucos manifeste donc que tout ce qui s'ajoute à l'âme du fait de l'incorporation et du fait de l'existence qu'elle mène ne lui est pas essentiel. L'âme s'ajoute des parties inessentiels du fait de désirs vains (le goût pour des mets exotiques par exemple) ; tout cela recouvre ce qu'elle est naturellement³. Mais justement, si cela ne fait que la recouvrir, cela signifie qu'elle

¹ ARISTOTE, *De l'âme*, II, 1, 412a19-20.

² PLATON, *Gorgias*, 523b-525b.

³ « Nous l'avons considérée cependant dans un état qui se rapproche de la vision de Glaucos, le dieu marin : celui qui le verrait aurait bien du mal à distinguer sa nature originelle (τὴν ἀρχαίαν φύσιν), car certaines des parties primitives de son corps sont fracturées, d'autres sont usées et complètement érodées par les vagues, tandis que d'autres parties se sont ajoutées, formées de coquillages, d'algues, de pétrifications, de sorte qu'il ressemble plutôt à n'importe quel animal qu'à ce qu'il était naturellement. C'est ainsi que nous contemplons l'âme, dans un état où elle est sujette à une myriade de maux. » (PLATON, *République*, 611c-d, traduction Georges Leroux).

n'est pas condamnée et qu'elle est susceptible de retrouver sa nature originelle (τὴν ἀρχαίαν φύσιν), de se purifier.

Le second moment du texte consiste à nous dire ce qu'il faut donc faire pour mieux saisir l'âme en elle-même :

« Mais voici, Glaucon, dans quelle direction il faut porter son regard (ἐκεῖσε βλέπειν). »¹

Pour comprendre ce qu'est réellement l'âme, on serait tenté de penser qu'il faille simplement porter le regard vers la partie divine de notre âme. C'était la leçon de l'*Alcibiade* : ce que nous sommes le plus nous-mêmes, c'est la partie qui réfléchit, à savoir notre intellect. Mais Socrate ne dit pas exactement cela ici. Il dit plutôt qu'il faut porter son regard sur son amour de la sagesse (τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς), ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Socrate enjoint Glaucon d'interroger non pas tant la partie divine de l'âme en tant que telle que ce par quoi l'âme est divine, c'est-à-dire son désir du vrai et du divin. Pour comprendre ce qu'est réellement l'âme, il faut donc revenir à son amour de la sagesse, c'est-à-dire au désir originel de l'âme, qui n'est pas tourné vers le corps et les choses corporelles mais vers le vrai. Cet amour originel de la sagesse s'accomplit dans la pratique de la philosophie, puisque c'est par cette activité que l'on se purifie et que l'on reconduit l'âme à son lieu d'origine, le lieu divin². L'interprétation de Platon que nous proposons consiste donc à dire que l'âme ne doit pas se contenter d'être divine par son νοῦς, mais qu'elle doit se transformer tout entière, s'immortaliser autant que possible tout entière, en dirigeant l'ensemble de ses parties vers le vrai. Selon notre lecture, ce n'est pas tant une partie de l'âme qui ferait sa nature véritable et originelle qu'un désir, son désir du vrai. La vérité de l'âme ne signifierait pas une partie de l'âme au détriment des autres, mais une tension de l'âme tout entière vers le divin. C'est en tout cas l'interprétation que nous allons chercher à défendre dans les pages qui suivent³.

Ensuite, le texte dit cet arrachement au corporel, cet arrachement à son incorporation que l'âme est susceptible d'opérer lorsqu'elle s'oriente vers le divin :

« il faut penser à ce qu'elle deviendrait si elle s'engageait tout entière à la suite d'un tel être (οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη) et si, portée par un tel élan (καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς), elle s'arrachait aux fonds marins où elle gît à présent, en se délestant des couches pétrifiées et des coquillages dont elle est incrustée. »⁴

¹ PLATON, *République*, 611d, traduction Georges Leroux.

² L'âme se purifie bien en s'attachant et en suivant le dieu : « nous représenter ce à quoi elle s'attache et ce dont elle recherche la compagnie (ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ οἷων ἐφίεται ὀλιῶν), en raison de sa parenté avec ce qui est divin, immortel et éternel (ὡς ξυγγενῆς οὔσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι) » (PLATON, *République*, 611e, traduction Georges Leroux).

³ De façon parallèle, et quoique cette interprétation soit contestable tout en étant intéressante et fructueuse, Sylvain Delcomminette défend la thèse que le νοῦς n'est pas inné mais bien engendré dans l'âme par l'éducation et surtout, ainsi, qu'il est quelque chose que l'on acquiert (DELCOMMINETTE, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », dans *Revue des Études Grecques*, 127-1, p. 55-73, Paris : Les Belles Lettres, 2014).

⁴ PLATON, *République*, 611e-612a, traduction Georges Leroux.

Un élément qui nous paraît tout à fait significatif ici, c'est la question de l'élan (τῆς ὀρμῆς)¹. Et celui-ci doit être pensé parallèlement à ce pari risqué que fait Platon dans le *Phèdre*, lorsqu'il compare la philosophie à l'Éros². L'Éros, c'est une puissance qui nous porte ; nous sommes prêts à tout pour assouvir et combler ce désir, que celui-ci se porte vers les corps auquel cas il se comble momentanément dans l'accouplement, ou qu'il vise les Formes et alors il ne se satisfait que dans l'intellection de celles-ci. Or, cet élan confirme à notre sens qu'il s'agit bien, pour comprendre la nature véritable de l'âme, de considérer son désir originel de sagesse et que c'est ce dernier qui nous rend divin³, plus encore que cette partie intellectuelle de l'âme qu'est le νοῦς.

Socrate conclut :

« Pour l'instant, je crois que nous avons exposé de manière satisfaisante les affections de l'âme dans l'existence humaine, de même que ses parties (τῶ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη). »⁴

Si on la regarde en elle-même, on pourra définir sa nature, voir si elle est une ou multiple⁵, etc., ce que Socrate dit avoir exposé de manière satisfaisante. Mais c'est tout sauf évident. Il faut alors lire entre les lignes parce qu'il ne l'a pas dit ici explicitement. En réalité, Socrate a exposé cela tout au long de la *République*, mais en particulier aux livres VIII et IX en montrant comment les différentes structures qu'était susceptible de prendre l'âme tripartite menaient celle-ci à vivre des vies

¹ Dixsaut insiste bien sur cette dimension de la philosophe platonicienne qui n'est certainement pas une philosophie de l'immobilisme : « La philosophia comme occupation constitue ici cette référence et cette juste mesure, et, comme toujours dans les Dialogues, la mesure connote premièrement l'exclusion. Excluant ce qui enchaîne, aveugle et alourdit, la philosophia comme activité exprime et perpétue la philosophia comme élan. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre IV, § 1, p. 254).

² Et nous avons vu également que l'amour de soi bien compris pouvait en effet constituer une certaine puissance et ainsi provoquer un élan vers le devenir soi.

³ Et c'est de ce désir que l'éducation doit prendre soin pour permettre aux individus de devenir véritablement qui ils sont : « Ceux à qui cette bonne éducation a été donnée pourront devenir des hommes de bien, et (...), s'ils le deviennent, ils se comporteront comme il faut en toutes circonstances, et de surcroît vaincront leurs ennemis au combat » (PLATON, *Les Lois*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, 641b-c). La bonne éducation doit nous conduire à prendre du plaisir à la fonction qui sera la nôtre, c'est-à-dire qu'il nous faut apprendre à aimer ce que l'on doit devenir : « pour l'essentiel, la bonne façon d'élever les enfants, est celle qui amènera le mieux possible l'âme de l'enfant qui s'amuse à aimer ce en quoi, une fois devenu un homme, il devra être passé maître, à savoir l'excellence dans l'occupation qui sera la sienne. » (*Idem*). Cela vaut évidemment pour la philosophie qui est philo-sophia, c'est-à-dire amour du savoir ou de la sagesse. Dixsaut a ici selon nous raison de dire que « L'âme n'est pas d'abord par essence une âme, et secondairement une âme bonne ou mauvaise, bon ou mauvais ne sont pas pour elle des prédicats qui s'ajouteraient à son essence, ce sont les directions de son mouvement. Parce que son seul logos est d'être un certain mouvement (qui se meut soi-même), ce logos comprend en lui des différences qui sont des différences de valeur, des différences entre les possibles directions du désir, les possibles orientations d'erôs. L'âme n'a pas de Forme, elle est la puissance de choisir le terme de son mouvement, la qualité de ses changements. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre II, § 2, p. 168).

⁴ PLATON, *République*, 612a, traduction G. Leroux.

⁵ « C'est alors qu'on pourrait voir sa nature véritable (αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν), si elle possède plusieurs parties ou une seule (εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς) » (PLATON, *République*, 612a).

différentes¹. Mais si, en lecteur de l'ensemble de l'œuvre de Platon, on pousse le commentaire de cette formule (à savoir si l'âme « possède plusieurs parties ou une seule »), on est confronté à une réelle difficulté. En effet, cette unité fait problème : dans le *Timée*, Platon nous raconte que le démiurge nous a donné le *voûς*, mais que ce sont ses aides qui ont forgé le reste de notre âme, réalisant un travail moins parfait que leur père². S'agit-il alors de comprendre que ces parties liées à la corporéité ne sont adjointes à l'âme pour ainsi dire que de manière accidentelle, et secondairement ? Une lecture possible et inspirée de l'*Alcibiade* (qui fait du *voûς* le vrai soi) comme du *Timée* nous inciterait à comprendre que l'âme en vérité (l'âme en sa vérité), que l'âme dans sa nature originelle, est une et n'a pas de parties. Le reste, sa partie sensitive et corporelle, ne lui serait adjoint que par son union avec le corps et durant le temps de l'existence terrestre, et serait inessentielle. Ce serait à cela que ferait référence par contraste le texte que nous avons cité, lorsque Socrate nous dit qu'elle se couvre de couches grossières en raison de nourritures terrestres dont elle a abusé. La part divine de l'âme ne mange pas de ça, pour reprendre un vocabulaire très présent dans le *Phèdre*³. Cela permettrait de vérifier alors, d'une part, que ces couches ne font jamais que la couvrir et qu'elle peut s'en débarrasser au prix d'un effort, puisque cela ne la constitue pas essentiellement, et d'autre part (c'en est la conséquence), que l'âme est essentiellement et originellement « une ». Originellement, nous ne serions que la partie divine de notre âme, celle que le démiurge nous a donnée (*Timée*), et ensuite s'y ajouteraient les autres parties parce qu'elles sont nécessaires à la maîtrise du corps.

Mais est-ce que cette unité de l'âme doit nécessairement être pensée sur le modèle d'une purification de l'âme au sens d'un tri et d'une délivrance de ce qui

¹ Voir aussi sur ce point le *Timée* (35a), dans lequel Platon explique que l'âme du monde fut engendrée par l'artisan divin à partir d'un mélange « entre la réalité indivisible et qui reste toujours la même et la réalité divisible qui devient dans les corps ».

² « (le démiurge parlant de la fabrication des âmes des vivants) Mais, si je les faisais naître moi-même, si elles participaient de la vie par moi, elles seraient égales aux dieux (θεῖος ἰσάζοιτ' ἄν). Afin donc que, d'une part, ces êtres-là soient mortels, et que d'autre part le Tout soit vraiment le Tout, appliquez-vous selon votre nature (κατὰ φύσιν ὑμεῖς) à fabriquer des êtres vivants. Imitiez l'action de mon pouvoir (μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν), lors de votre propre naissance. Et, quant à la partie (ὄσον) de ces êtres qui doit porter le même nom que les immortels (ἀθανάτοις ὁμώνυμον), quant à la partie qu'on nomme divine (θεῖον λεγόμενον) et qui commande (ἡγεμονοῦν) en ceux d'entre eux, qui voudront toujours vous suivre et suivre la justice, j'en préparerai moi-même et je vous en donnerai la semence et le commencement. Pour le reste, ajoutant à cette partie immortelle (ἀθανάτῳ) une partie mortelle (θνητὸν), fabriquez des vivants, faites les naître, donnez-leur la nourriture, faites les croître, et quand ils périront, recevez-les de nouveau près de vous. » (PLATON, *Timée* 41c-e, traduction Albert Rivaud).

³ Mais le vocabulaire de la nourriture étant présent également dans le texte de la *République* que l'on commente (ici : ἐστιωμένη). Le *Timée* distinguera aussi le désir de l'âme de celui du corps, montrant par la même occasion que tout désir n'est évidemment pas à proscrire chez Platon : « il y a naturellement chez l'homme (φύσει κατ' ἀνθρώπους) deux sortes de désirs (διττῶν ἐπιθυμιῶν), l'un qui vient du corps (διὰ σῶμα), celui de la nourriture (τροφῆς), l'autre qui vient de ce qu'il y a de plus divin en nous (διὰ δὲ τὸ θεϊότατον τῶν ἐν ἡμῖν), le désir de l'intellection (φρονήσεως) » (PLATON, *Timée*, traduction Albert Rivaud, 88a-b). Comme l'écrit Jérôme Laurent, « ce n'est pas parce que le philosophe est déjà mort selon les choses mortelles et immortel selon l'être qu'il contemple et dont il nourrit son âme qu'il renonce à l'*érôs*. Sa vision même des figures de l'être que sont les Idées suppose une *tension* de l'âme, une *faim* des choses spirituelles et un *plaisir* à contempler les formes. S'il faut être éveillé pour voir, il faut aimer et désirer pour avoir la force de rester éveillé. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 148).

n'est pas le *voûs*, ou est-ce qu'on ne pourrait pas la penser de manière dynamique comme une tension visant à unifier ses parties ? Est-ce qu'il s'agit d'une unité que l'on acquerrait par dissociation, le *voûs* se séparant des autres parties de l'âme, ou d'une unité de direction ? Notre lecture consiste à privilégier une unification de l'âme acquise par le fait de donner une direction commune à toutes les parties ; le plaisir de l'âme tout entière, lorsqu'elle est juste et philosophe, se prenant aussi dans le fait de contempler la vérité, de sorte que toute l'âme vise bien la même chose. Dès lors, se connaître soi-même consisterait d'abord à reconnaître la pluralité de l'âme, comme le livre IV de la *République* nous y invite, mais ensuite à appréhender cette unité possible vers laquelle nous devons tendre et reconnaître dans cette unité notre véritable soi.

Ainsi, si seule la partie rationnelle de l'âme survit à la dissociation d'avec le corps, il n'empêche pas que l'effort visant à s'immortaliser concerne toute l'âme puisque, durant cette vie, l'âme est toujours considérée comme tripartite. La justice consiste ainsi dans la *République* en un bon ordonnancement de l'âme¹, et donc l'injustice consiste à ne pas donner la priorité au *voûs*, mais à une des parties inférieures de l'âme. Durant cette vie mortelle, la tâche qui nous revient et qui correspond donc à un effort pour s'immortaliser, concerne alors l'âme tout entière. Aussi, si le *Phèdre* a défini l'âme comme ἀρχὴ κινήσεως, principe de mouvement², il faut bien comprendre que c'est son tout qui est ainsi défini et donc que c'est l'âme tout entière qui est principe de mouvement. Ainsi, si l'on en croit la comparaison qu'offre le dialogue de l'âme avec un attelage ailé³, dans laquelle le *voûs* correspond au cocher tandis que le θύμος et l'ἐπιθυμία correspondent respectivement à la partie ardente et à la partie qui prend part au plaisir, il faut voir que le char n'est susceptible de se mouvoir que parce qu'il possède ses chevaux et donc que l'âme n'est mue que parce qu'elle possède ses parties inférieures. Et la tâche du cocher consiste bien simplement à donner la direction, à guider l'ensemble vers ce qui est digne d'être recherché, c'est-à-dire « la plaine de la vérité »⁴ et donc les Formes intelligibles⁵. Le mouvement proprement dit semble donc, si l'on en croit cette comparaison, être donné par les chevaux davantage que par le cocher. S'il en est l'élément principal (au sens où il doit commander et donner la direction), il ne saurait toutefois se mettre en mouvement tout seul, puisque c'est bien toute l'âme qui est définie comme ἀρχὴ κινήσεως.

¹ PLATON, *République*, IV, 433a-b.

² Et on peut comprendre également d'un point de vue éthique cette phrase du texte que nous avons citée un peu plus haut, selon laquelle « seul ce qui se meut soi-même, du fait qu'il ne s'abandonne pas soi-même, jamais ne cesse d'être en mouvement (Μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουῖν, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ οὐποτε λήγει κινούμενον) ». En effet, il ne faut pas s'abandonner soi-même mais être constamment en mouvement vers la vérité pour se rendre immortel.

³ PLATON, *Phèdre*, 246a-d.

⁴ PLATON, *Phèdre*, 248b.

⁵ PLATON, *Phèdre*, 247c ; mais c'est d'ailleurs l'homme qui sera le plus susceptible de contempler les Formes qui sera le mieux à même de s'immortaliser. Dans la remontée vers le beau véritable que décrit Diotime dans le *Banquet*, c'est bien l'homme qui contemple et s'unit au beau, pouvant alors enfanter des beaux discours, qui produira ainsi une image du divin : « N'est-ce pas, d'autre part, à celui qui enfante le mérite réel et qui le nourrit, qu'il appartient de devenir cher à la divinité, et, s'il y a un homme au monde capable de s'immortaliser (ἀθανάτω), n'est-ce pas à celui dont je parle qu'en reviendra le privilège ? » (PLATON, *Banquet*, 212a, traduction Léon Robin).

Pour ce qui est de la nécessité de s'immortaliser, on voit bien dès lors, avec cette image, que l'âme ne suivra vraiment une direction, ne sera habitée d'un mouvement véritable qu'à la condition de s'unifier et de s'accorder elle-même et donc que plus l'âme sera juste, mieux elle se mouvra. La puissance et la qualité de la direction du mouvement d'une âme vers le vrai dépendent donc en dernière instance de sa capacité à s'unifier. Il n'y a donc pas que le seul *voûς* qui compte, mais le *voûς* doit bien emporter l'âme d'un seul mouvement en lui donnant sa direction. L'âme doit ainsi être au principe du mouvement qui la rendra immortelle ou du moins digne de son immortalité. La vie du philosophe ne consiste pas à dissocier la partie pensante de son âme des autres parties en sacrifiant ces dernières, mais à lui donner une unité en donnant une direction commune à l'ensemble. Posséder une âme intellectuelle immortelle ne suffit donc pas à faire de nous un philosophe, ni même le fait de n'avoir soin que de cet intellect. C'est dans l'activité ou la tension qui consiste à tourner toute notre âme vers ce que découvre ce *voûς* qu'est la preuve de notre caractère philosophe. S'immortaliser ne consiste donc pas tant à se détacher des nos parties psychiques inférieures qu'à les diriger elles aussi vers ce qui fait notre divinité. Et si le *voûς* est ce qui fait notre parenté préalable au divin, c'est par cet effort que nous tendons toujours à lui ressembler davantage. Et donc l'unification de l'âme est de ce point de vue gage de sa capacité à s'immortaliser¹.

C'est en définitive un texte du *Timée* qui est le plus intéressant sur cette question, puisque Platon y fait de l'immortalité quelque chose à quoi l'espèce humaine peut participer, dans la mesure où l'individu humain parvient à maîtriser ses tendances inférieures pour qu'elles ne viennent pas troubler l'exercice de son intellect. C'est par celui-ci que nous nous rendons immortels, autant qu'il est possible, dès cette vie mortelle. Il est ainsi en notre pouvoir de nous rendre immortels lorsque nous suivons le modèle divin, de même que nous devenons davantage mortels, ou que nous nous abîmons dans notre mortalité, à défaut de travailler ce qui nous rend immortel :

« Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous (τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῶν ψυχῆς), il faut faire la remarque suivante. Le dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin (αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἕκαστῳ δέδωκεν). »²

Notre espèce principale d'âme, celle par laquelle nous pensons, est comme un génie divin, un *daimon*, au sens où elle nous fait participer dans une certaine mesure du divin. Le démon est un entre-deux, de sorte qu'il faudra comprendre que la condition humaine est elle-même un tel entre-deux. Celle-ci va pouvoir se comprendre à la manière d'une tension, et c'est bien par une telle tension que l'homme parvient à la station droite, c'est-à-dire qu'il regarde vers le haut et peut contempler le modèle divin :

« Et en effet c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme (ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφου), que le dieu a suspendu notre tête, qui est comme

¹ Pour ce qui est du *Phèdre*, cette fois, c'est à cette condition que l'on pourra espérer continuer à mener une vie véritablement humaine (c'est-à-dire celle d'un homme philosophe) dans les réincorporations suivantes (248c-e).

² PLATON, *Timée*, 90a, traduction Albert Rivaud modifiée.

notre racine (ρίζαν¹) et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ). Or, quand un homme s'est abandonné au plaisir (ἐπιθυμίας) et aux déportements, quand il a pratiqué largement ces deux vices, toutes ses pensées deviennent nécessairement mortelles (πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι). Par suite, il devient mortel tout entier, autant qu'il se peut faire (παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατόν θνητῷ γίγνεσθαι)², et rien ne demeure plus en lui que de mortel, tant il a développé cette partie-là. Au contraire, quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées vraies (περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι), quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines (γεγυμνασμέμῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα), un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité (ἀνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται), il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité (καθ' ὅσον δ' αὐτὸ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται), il ne lui en manque aucune part (τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν)³. Car, sans cesse il rend un culte à la divinité ; car il entretient toujours en bon état le dieu qui habite en lui : il est donc fatal qu'il soit heureux singulièrement. Or le soin qu'il faut garder est identique pour tous : donner à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont propres (οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι). Et les mouvements qui ont de l'affinité avec le principe divin en nous (Τῷ δ' ἐν ἐμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις), ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires (τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραί). Ce sont elles que chacun doit suivre : les révolutions relatives au devenir, qui ont lieu dans notre tête et qui ont été troublées, il faut les redresser par la connaissance de l'harmonie et des révolutions du Tout (τὰς τοῦ παντός ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς) : que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαί), en conformité avec la nature originelle (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν) et que, s'étant rendu pareil à elle (ὁμοιώσαντα), il atteigne pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes (τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου). »⁴

De manière générale, la connaissance nous transforme donc et nous nous rendons divins en cherchant à connaître le divin, de sorte que c'est bien du côté de notre amour de la sagesse qu'il faut chercher la véritable nature de l'âme. Cette nature (le νοῦς) cherche en effet à retourner chez elle, comme Ulysse à Ithaque, de sorte qu'en ayant des pensées divines, elle ne fait finalement que retrouver sa véritable nature. La connaissance est ce qui rend l'âme divine parce qu'elle est originellement un être connaissant et divin à la fois. Comme nous le disions au début de ce paragraphe, si nous sommes bien immortels de fait, puisque tout

¹ Nous reviendrons plus loin sur les quelques lignes que l'on a coupées ici et qui pensent la condition humaine de manière métaphorique à l'image d'une plante céleste. Si notre racine est au ciel, cela permet évidemment de comprendre que c'est notre lieu d'origine, mais également que l'homme soit tendu du côté de sa racine et que c'est elle qui donne également sa force véritable à l'ensemble.

² On trouvera la restriction inverse plus loin, quand il s'agira de l'assimilation au divin. De la même manière que l'homme ne peut s'assimiler au dieu que « dans la mesure du possible » et ainsi participer à l'immortalité, il ne peut se rendre non plus tout à fait mortel puisqu'il ne saurait tuer en lui tout à fait la pensée.

³ A. Rivaud rendait cet énoncé de manière positive : « il puisse en jouir entièrement ». Mais il est bien question ici de participer à l'immortalité, ce que l'on voit encore ici par la négative, avec le vocabulaire de la partie (μέρος).

⁴ PLATON, *Timée*, 90a-e, traduction A. Rivaud modifiée.

homme possède une telle âme pensante¹, il s'agit ensuite de nous rendre véritablement immortels en cultivant cette âme et en nous efforçant d'avoir des pensées divines, c'est-à-dire de connaître le vrai et de contempler le spectacle divin que nous offrent les révolutions astrales. C'est ainsi que l'on nourrit véritablement notre âme et que l'on redresse nos mouvements psychiques qui ont été troublés au moment de l'incorporation. Le paradoxe, c'est donc que la condition humaine s'accomplit, qu'elle atteint son *τέλος* dans une immortalité dont elle trouve le modèle dans la vie divine. Ce modèle d'une vie immortelle, c'est celui d'une vie parfaitement égale à elle-même², qui n'erre pas, à la différence de la vie humaine qui n'a pas encore redressé ses révolutions psychiques.

Nous avons vu que la connaissance de soi est finalement reconnaissance de notre immortalité, ce qui nous porte aux limites et peut-être au-delà de la condition humaine. Il faut voir également que cette connaissance de soi comme âme et surtout comme *voûς* place d'emblée la condition humaine à la frontière avec le divin, puisque cette âme particulière a justement pour caractéristique d'être immortelle.

Aussi, comme le notent L. Brisson et J.-F. Pradeau, cette conception de l'immortalité ne devait être, à la fin du V^e siècle, ni très ancienne ni très répandue :

« La notion d'une âme immortelle et indestructible a mis du temps à se répandre, dans la mesure où elle récusait la nette séparation établie entre les hommes et les dieux, séparation qui constitue un trait fondamental de la religion grecque archaïque. Si son âme est immortelle et surtout indestructible, l'homme s'apparente à la divinité, à laquelle il doit chercher à s'assimiler, cette assimilation constituant l'idéal philosophique de Platon. Il a donc fallu attendre que cette séparation soit conçue de façon moins absolue, pour que l'idée de l'immortalité et de l'indestructibilité de l'âme se développe et se répande. »³

¹ Qui désigne ce dieu qui habite en nous et qu'il faut cultiver, par quoi l'homme se rend véritablement pieux.

² Nous y reviendrons dans le premier chapitre de notre dernière partie.

³ BRISSON et PRADEAU, *Dictionnaire Platon*, Paris : Ellipses, 2007, p. 73. M. Canto-Sperber avance la même idée en insistant sur le fait que cette immortalité nouvellement conçue permet bien de définir l'individu : « L'idée qu'une âme puisse se souvenir dans sa vie présente d'une connaissance acquise antérieurement à cette vie dépend d'une conception particulière de l'âme. Il faut en effet concevoir l'âme comme dotée d'une réalité indépendante, d'une existence substantielle qui persiste après la mort et définit l'individu. Or il y a là un ensemble d'idées qui, à la fin du V^e siècle, n'étaient sans doute ni très anciennes ni très répandues. Lorsque les héros homériques font référence à l'âme, ils ne désignent aucunement un vrai "soi" qui rassemblerait l'essentiel des attributs de l'individu et en prolongerait l'identité après la mort. Certes, nous disposons de récits qui attestent l'existence (surtout en Thrace, semble-t-il) de formes de cultes rendus aux êtres qui survivraient après la mort. Mais il semble que l'immortalité ait longtemps été considérée comme le privilège des dieux, et non pas comme la propriété d'un principe non corporel de l'homme. L'idée d'une âme immortelle et indestructible a sans doute mis longtemps à se répandre dans la mesure où elle récusait la nette séparation établie entre les hommes et les dieux, séparation qui est un trait fondamental de la religion grecque archaïque. Quand cette séparation a été conçue de façon moins absolue, il est possible que l'idée de l'immortalité de l'âme se soit développée et répandue. » (PLATON, *Ménon*, Introduction par M. Canto-Sperber, p. 77). Vernant écrit également à propos de l'âme chez Platon que « cette affirmation de la présence en nous d'un élément non corporel, apparenté au divin et qui est "nous-même", comme cette approche naturaliste du corps marquent dans la culture grecque plus qu'un tournant : une sorte de rupture. » (VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, « I – Mortels et immortels : le corps divin », Saint-Amand : Folio, 2007, p. 9).

En refusant que l'immortalité pleine et entière soit le privilège des dieux, Platon porte ainsi la condition humaine au-delà d'elle-même et tend à la confondre, dans une certaine mesure, avec la condition divine¹.

Tension de soi vers un au-delà de soi

Il apparaît déjà évident que Platon ne se contente pas d'une mesure humaine lorsqu'il réfute Protagoras dans le *Théétète*. Comme nous l'avons déjà laissé entrevoir, la connaissance véritable de l'être humain va nous amener vers le divin. Mais il faut tout d'abord mesurer la portée critique de l'affirmation selon laquelle l'homme est la mesure de toute chose, puisque c'est également une façon de dire que la mesure humaine, et donc que la connaissance humaine, n'a que faire du divin et c'est ainsi une façon d'écarter toute problématique de la fondation de la connaissance qui devrait chercher en dehors de moyens proprement humains de quoi se satisfaire. Platon prête les mots suivants à Protagoras :

« Vous qui êtes de bonne race, enfants aussi bien que vieillards, vous voici assis de compagnie, parlant comme à la tribune. Tout à la fois vous faites comparaître les dieux, que, pour ma part, je laisse de côté, car je ne dis ni n'écris, à leur sujet, qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas »².

On ne connaît, selon Protagoras, que ce qui nous apparaît. Marc-Antoine Gavray commente le passage cité en montrant ceci :

« [il] s'inscrit dans le contexte phénoménaliste, qui exclut de se soucier du dieu s'il sort du champ phénoménal. Sans écarter le concept de divin, Protagoras refuse plutôt de poser la question de son existence et évacue du même coup, par postulat, une mesure qui transcende le champ empirique et dépasse les limites propres à l'individu. Contrairement au philosophe qui ignore même le chemin de l'agora³, le sophiste nie la possibilité d'atteindre la connaissance de la réalité divine parce qu'elle excède les facultés humaines. La question de savoir si le divin pourrait détenir ce point de vue de référence sur les choses s'avère même complètement dénuée de sens, puisque la définition de la mesure correspond à celle du phénomène : si le dieu est mesure, il

¹ On pourrait, en suivant F. Teissenrenc, en dire de même concernant l'automotricité de l'âme humaine (pensée par Platon en lien avec l'immortalité comme nous l'avons vu) : « Le thème de l'âme automotrice, on l'oublie trop souvent, a l'avantage considérable de souligner la continuité des hommes aux dieux, puisqu'ils partagent à cet égard une commune nature. En vertu de cette parenté, ce que font les uns est susceptible d'inspirer ce que les autres ont à faire. S'il y avait solution de continuité entre hommes et dieux, ceux-ci ne pourraient jamais constituer des modèles pour ceux-là. Mais cette continuité de nature est aussi celle du réfléchi : les hommes comme les dieux sont à titre égal des êtres qui se meuvent. Voilà qui a comme conséquence que les uns comme les autres sont *mutuellement indépendants*. Les hommes ne doivent pas leurs mouvements aux dieux, et inversement. Ils sont la cause première de leurs mouvements, comme les dieux le sont des leurs. » (« De l'âme première à l'autonomie seconde », *Op. cit.*, p. 61). Si l'homme doit prendre modèle sur le divin, c'est ainsi parce qu'il partage certains de ses attributs. Aussi, le fait que les dieux soient nos gardiens ne signifie donc pas que nous n'ayons aucune autonomie et nous pouvons peut-être aller jusqu'à affirmer que l'homme qui ne se cherche pas à la limite qui sépare l'homme du divin ne puisse devenir véritablement lui-même, mais reste nécessairement en-deça de ses limites de sorte que la figure de Prométhée n'est pas absolument antiplatonicienne.

² PLATON, *Théétète*, 162d-e, traduction Michel Narcy.

³ PLATON, *Théétète*, 173e.

l'est au même titre que l'homme, au sens où il ne mesure que ce qui lui est relatif et le concerne lui – et lui seul. »¹

L'intérêt de la position de Protagoras consiste ainsi à évacuer toute transcendance et donc à comprendre l'ordre humain en lui-même, et la sophistique défend bien, dans la continuité de cette thèse, une forme de conventionnalisme politique, puisque la justice doit être faite par les hommes et pour les hommes, sans se soucier d'un ordre les dépassant.

Dans les pages 151e-152c du *Théétète*, Socrate étaye ainsi la thèse de Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses (πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι) »². C'est une forme de démocratism d'un point de vue épistémologique, Protagoras se réclame d'une certaine transparence du savoir qui est évident à chacun et chacun devient ainsi sa propre mesure. Par ce mouvement, on assiste également à une véritable mise à distance du divin, la vérité est parmi nous, au milieu de nous, chacun est sa vérité, de sorte que l'on a affaire à une forme de relativisme épistémologique et que personne n'est plus savant que qui que ce soit³. Le geste n'est toutefois pas tout à fait similaire au geste démocratique par excellence de Solon qui a voulu mettre le pouvoir au milieu, permettant ainsi que le κράτος devienne partagé et commun. Il n'y a rien de commun chez Protagoras qui fait en réalité de chacun son propre milieu, puisqu'il polarise le monde à partir de lui-même, devenu seul centre comme sujet de ses sensations.

Protagoras semble toutefois préciser : « Tu es homme et moi aussi (ἄνθρωπος δὴ σύ τε κάγω) »⁴. Cela nous conduit à une première interprétation possible de ce qu'il veut dire par l'homme mesure de toute chose. La vérité serait spécifique, relative aux hommes, puisque nous partageons la condition d'homme et que la vérité serait la même pour tous les hommes, indépendamment de ce qu'elle serait pour le divin : « est-ce que la vérité ne devrait pas valoir au moins pour tous les hommes ? »⁵.

Protagoras va en réalité plus loin. La vérité est bien selon lui subjective, elle est dans chaque sensation de sorte qu'elle varie d'un homme à l'autre, et même d'un moment à l'autre pour le même homme.

¹ GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, Paris : Vrin, 2017, p. 142.

² PLATON, *Théétète* 160d, traduction Michel Narcy.

³ Ce que la suite du dialogue va toutefois contester au nom de Protagoras lui-même.

⁴ PLATON, *Théétète* 152a, traduction Michel Narcy.

⁵ Nietzsche, à l'époque des *Considérations inactuelles*, sera déjà dans une conception de la vérité proche de celle de Protagoras, puisque la plante, selon lui, applique bien aux choses sa propre mesure également, de sorte qu'il n'y a pas de raison que l'homme ne fonctionne pas à l'identique : « Nous ne pouvons rien dire de la chose en soi, parce que nous avons quitté le point de vue du sujet connaissant, c'est-à-dire de celui qui applique une mesure. Une qualité existe *pour nous*, c'est-à-dire mesurée à nous. Si nous ôtons la mesure, que reste-t-il de la qualité ! Ce que les choses *sont*, cela ne peut être démontré que par un sujet qui se trouve placé à côté d'elles et les mesure. Leurs qualités ne nous importent pas en elles-mêmes, mais seulement pour autant qu'elles agissent sur nous. Il faut alors demander : comment s'est formé un tel être capable d'appliquer une mesure ? La plante applique elle aussi une mesure. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [156] ; voir également le fragment 19 [158] qui conclut : « Pour la plante, le monde entier est plante, pour nous, il est tout entier homme. » ; et 19 [237] : « L'homme comme mesure des choses, c'est également la pensée de la science. Toute loi naturelle est en dernier recours une somme de relations anthropomorphiques. »).

Pour le réfuter, la stratégie de Socrate va consister avant tout à montrer qu'il y a bien un désaccord entre ce qu'enseigne Protagoras et la manière dont il vit, c'est-à-dire comme un savant qui fait payer très cher ses leçons¹. C'est le sens du mot un peu énigmatique de Socrate qui se demande pourquoi Protagoras n'a pas dit « De toute chose, la mesure est le cochon, ou le babouin (Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὄς ἢ κυνοκέφαλος) »². Protagoras se conduit comme supérieur en enseignant. Or, en disant que l'homme est mesure de toute chose tout en étant un homme, Protagoras devrait s'interdire d'enseigner. La condition pour que son enseignement soit recevable, ce serait qu'il soit supérieur à ses auditeurs, comme un homme par rapport à des babouins par exemple. Si en effet la science était purement relative à chacun, on n'aurait nul *besoin* de l'enseigner parce que chacun y aurait accès par sa sensation, et même nulle *possibilité* de l'enseigner parce que cette science serait différente chez chacun, de sorte que ce ne serait pas une science³. Si en effet l'homme était mesure, la discussion, la dialectique et la philosophie ne seraient qu'un bavardage inutile. La science doit être objective pour être science selon Platon, c'est-à-dire valoir indépendamment du sujet qui la perçoit.

Chez Platon, l'enseignement est donc possible puisque c'est bien le dieu qui doit être pour les hommes la mesure de toutes choses, comme il le précise au livre IV des *Lois* :

« CLINIAS – il faut être de ceux qui suivront le dieu, voilà ce que doit penser tout homme (ὡς τῶν συνακολουθησόντων ἐσόμενον τῷ θεῷ δεῖ διανοηθῆναι πάντα ἄνδρα).

L'ATHENIEN – Eh bien, quelle est la conduite que le dieu aime et qui permet qu'on lui fasse cortège ? Il n'y en a qu'une et une seule règle antique l'exprime : "le semblable appartient au semblable qui garde la mesure (τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη), tandis que les êtres qui outrepassent la mesure n'appartiennent ni les uns aux autres ni aux êtres qui gardent la mesure (τὰ δ'ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις)." C'est donc le dieu qui serait pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses (Ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα), et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, comme on le prétend, tel ou tel homme (καὶ

¹ PLATON, *Théétète*, 161b-162a.

² PLATON, *Théétète*, 161c, traduction Michel Narcy.

³ Il faut toutefois ici concéder que l'on ne refute alors que la première version de Protagoras présentée dans le *Théétète*. Celui-ci précisera sa doctrine par la bouche de Socrate plus loin dans le dialogue en montrant d'abord que tout homme n'est pas mesure véritable, mais qu'il faut aller chercher la vérité du côté de ce qu'énonce l'homme en bonne santé. Dans cette nouvelle version, comme l'affirme Protagoras, il y a bien des hommes sages, et la sagesse va consister à savoir ramener d'un état moins bon vers un état meilleur, d'un état malade vers la bonne santé : « Car, moi, j'affirme que la Vérité est telle que je l'ai écrite : mesure est chacun de nous et de ce qui est et de ce qui n'est point. Infinie pourtant est la différence de l'un à l'autre, par le fait même qu'à l'un ceci est et apparaît, à l'autre cela. La sagesse, le sage, beaucoup s'en faut que je les nie. Voici par quoi, au contraire, je définis le sage : toutes choses qui, à l'un de nous, apparaissent et sont mauvaises, savoir en invertir le sens de façon qu'elles lui apparaissent et lui soient bonnes. » (PLATON, *Théétète*, 166d, traduction Auguste Diès).

πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος)¹. Assurément, pour devenir cher à un être de ce genre (τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλεῖ γενησόμενον), il faut, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour (εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι). Oui, et en vertu de cette règle, celui d'entre nous qui fait preuve de tempérance est cher au dieu (ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶ φίλος), car il lui ressemble (ὁμοιος γάρ), alors que celui qui n'en fait pas preuve, celui qui est injuste, ne lui ressemble pas et s'oppose à lui (ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμιός τε καὶ διάφορος καὶ ἄδικος). Et pour le reste, il en va comme le veut le proverbe. »²

L'homme bon est celui qui suit le dieu, comme nous l'avons déjà noté. Or, pour suivre le dieu, il faut se rendre semblable au dieu. La difficulté ici, c'est que l'on pourrait justement penser que celui qui prend le dieu comme mesure outrepassa sa mesure humaine. Le paradoxe de cette formule selon laquelle c'est le dieu qui doit nous donner la mesure, c'est évidemment que l'humain trouve en dehors de lui sa propre mesure³. Paradoxe redoublé par le fait que c'est en faisant preuve de tempérance que l'on se rend cher au dieu, alors que l'on pourrait penser qu'il faille tendre à repousser les limites de l'humain pour se rendre divin. Il faut, en réalité, garder sa mesure pour imiter le dieu qui garde lui-même toujours la mesure. Mais cela signifie également que l'homme est d'emblée apparenté au divin et qu'il peut s'y assimiler d'une certaine manière. La difficulté, sur laquelle nous reviendrons plus loin, c'est que cette mesure humaine signifie donc à la fois une tempérance (garder la mesure) et le fait de trouver son horizon dans une mesure qui semble excéder l'humain à première vue.

Imiter le divin, c'est précisément suivre cette mesure divine et prendre le dieu comme modèle. On comprend donc que le texte qui porte sur l'amour de soi, et que l'on trouve quelques pages plus loin dans le dialogue, nous invite à suivre quelqu'un de meilleur, à savoir le philosophe. Une fois assimilé au divin, le philosophe pourra ainsi à son tour servir de modèle (comme Socrate a du servir de modèle à Platon). Il est devenu une image du divin et donc une occasion de voir à travers lui ce modèle parfait. Il s'agit alors de se voir soi-même dans cet autre homme qu'est le philosophe, de se voir tel qu'on pourrait se transformer à la faveur de la fréquentation et de l'imitation d'un tel homme, en attendant de pouvoir imiter le dieu. Et le dieu nous aime à mesure que nous lui devenons semblable.

Dans les Dialogues, Platon admet ainsi toujours une συγγένεια de l'humain et du divin, συγγένεια qui signifie une affinité, une parenté, ou littéralement un genre

¹ En ne rendant pas le τις, Luc Brisson et Jean-François Pradeau escamotent un peu la position qui est visée par Platon comme contradictoire de la sienne : à savoir non seulement que l'homme est la mesure de toute chose, mais plus précisément que « tel ou tel » homme est sa propre mesure. Un premier tort consiste ainsi à n'admettre pour règle qu'une mesure humaine (spécifique) qui ne chercherait pas en dehors de l'humain son modèle, mais le pire consiste plus radicalement à vouloir individualiser toute mesure.

² PLATON, *Lois* 716b-d, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, modifiée.

³ Chez Aristote, ce sera la vertu et l'homme de bien qui donneront le La : « Et si cette règle est exacte, comme elle semble bien l'être, et si la vertu et l'homme de bien, en tant que tel, sont mesure de chaque chose... » (*Éthique à Nicomaque*, X, 5, traduction Tricot).

commun et une origine commune¹. Dans son sens propre, γένος signifie le lignage ou la race, de sorte que l'homme ne serait pas d'une race radicalement différente de celle des dieux². Les Grecs font ainsi remonter leur lignée jusqu'aux dieux olympiens pour expliquer la dignité de leur race, à entendre cette fois au sens du γένος des Grecs (contenant les qualités qui nous sont héréditaires et qui sont caractéristiques de notre lignée)³.

¹ Cette affinité traduit également un désir ou un amour, dans les termes du *Banquet*, puisque chaque être désire ce qui lui manque et ce qui lui est apparenté. Selon Aristophane, les amoureux souhaitent s'identifier l'un à l'autre pour ne faire qu'un, puisque l'amour que nous éprouvons résulte du fait que nous ayons été « par le Dieu dissociés d'avec nous-mêmes (διωκίσθημεν) » (PLATON, *Banquet*, 192d-193a, traduction Léon Robin). Aristophane définit l'amour comme suit : « Ainsi, d'un mot, aimer les garçons, chérir les amants, voilà les qualités d'un tel homme, parce qu'il ne cesse de s'attacher à ce qui lui est apparenté (τὸ ξυγγενές). Le hasard met-il donc sur la route de chacun la moitié en question, qui est précisément la moitié de lui-même ? Alors tous, et non pas seulement l'amoureux des jeunes garçons, une impression surprenante les frappe : impression d'amitié, de parenté, d'amour ; et ils se refusent à se laisser, si l'on peut dire, détacher l'un de l'autre, fût-ce pour peu de temps. » (*Ibid*, 192b-c). Mais l'éros ne se contente pas de relier les hommes entre eux, il fait également la liaison entre l'homme et le divin par son statut d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel (*Ibid*, 202d). Dans la bouche de Diotime, Éros est ainsi le dieu qui assure l'unité de l'univers : « Un grand démon, Socrate. Et en effet tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel. – Quel en est, demandai-je, le rôle ? – C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes ce qui vient des dieux : les prières et sacrifices de ceux-là, les ordonnances et rétribution des sacrifices ; et d'autre part, puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, de combler le vide : il est ainsi le lien qui unit le Tout à lui-même. » (*Ibid*, 202d-e).

² Dans un vocabulaire proche, le *Phédon* disait également que l'on pouvait faire société avec les dieux : « quiconque arrive chez Hadès en profane et sans avoir été initié, celui-là aura sa place dans le Bourbier, tandis que celui qui aura été purifié et initié habitera, une fois arrivé là-bas, dans la société des dieux (θεῶν οἰκήσει) » (PLATON, *Phédon*, 69c, traduction Léon Robin). Pour faire société avec les dieux, pour s'être assimilé au divin et leur être devenu semblable, il a fallu sa vie durant tendre vers ce paradigme. La vie réservée aux immortels ne nous est pas due ni offerte, elle suppose un effort de soi sur soi, une connaissance de soi comme apparenté au divin et un effort pour s'y apparenter le plus possible. C'est concrètement le cas de Socrate : « Pour en être, je n'ai, quant à moi et dans la mesure au moins du possible, rien négligé pendant ma vie ; j'y ai mis au contraire tout mon zèle » (69d). Plus loin, Socrate dira que seul le philosophe rejoindra l'espèce divine : « Quant à l'espèce divine (θεῶν γένος), nul en tout cas, s'il n'a point philosophé, s'il s'en est allé sans être pur totalement, n'a le droit d'y parvenir, mais celui-là seulement qui est un ami du savoir. » (82b-c) Le paradigme divin est absolument pur et ne saurait recevoir aucun élément qui ne l'est pas absolument également. On est encore dans le vocabulaire de la parenté de l'âme aux formes et le vocabulaire des espèces/similitudes pour penser cet apparentement. Mais là encore, si l'âme a une parenté initiale avec les formes, elle n'est pas suffisante pour leur ressembler véritablement tant qu'elle ne fait pas un effort pour s'y apparenter davantage.

³ Nietzsche fera également un usage du vocabulaire de la parenté pour penser la notion de modèle, notamment dans *Ecce homo*, et nous pensons que cette notion est efficace également pour penser le devenir soi qui peut se faire à l'aune d'un modèle (constitué par le type supérieur et non par le parent) qu'il ne s'agit toutefois pas de répéter. En effet, si l'on était capable de véritablement comprendre ce type supérieur et non seulement de l'appréhender, on serait immédiatement à sa mesure et il ne pourrait servir de modèle : « C'est avec ses parents que l'on a le moins de parenté : ce serait le pire signe de bassesse que de vouloir se sentir "apparenté" à ses parents. Les natures supérieures ont une origine qui remonte infiniment plus haut : c'est pour leur donner naissance qu'il a fallu le plus longtemps collecter, économiser, accumuler... Les grandes individualités sont les plus anciennes : je ne les comprends pas, mais Jules César pourrait être mon père – ou bien Alexandre, ce Dionysos fait chair... » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 3).

Chez Pindare, cette parenté est en effet nettement marquée quoiqu'il s'efforce toujours de maintenir une distinction entre la condition humaine et la condition divine :

« Il y a la race des hommes, il y a la race des Dieux (Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος¹). À la même mère nous devons de respirer, les uns comme les autres (ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφοτέροι); mais nous sommes séparés par toute la distance du pouvoir qui nous est attribué (διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις). L'humanité n'est que le néant (ὡς τὸ μὲν οὐδέν), et le ciel d'airain, résidence des Dieux, demeure immuable (ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός). Cependant nous avons quelque rapport avec les Immortels par la sublimité de l'esprit et aussi par notre être physique (Ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν ἀθανάτοις), quoique nous ignorions quelle voie le destin a tracée pour notre course, jour et nuit. »²

Aux côtés de celle d'Homère, la poésie de Pindare aura donc sans doute joué un rôle considérable dans la formulation de cette sagesse traditionnelle qui estime que les dieux punissent l'ὑβρις³. Évoquant la légende d'Ixion, Pindare écrit ainsi :

¹ Le traducteur note ici une difficulté et l'on peut comprendre en effet que Pindare insiste sur la communauté des deux races de manière plus ou moins forte : « D'autres comprennent : la race des hommes et la race des dieux n'en font qu'une. Il semble cependant que cette idée n'intervienne qu'avec la phrase suivante, et que Pindare ait encadré l'affirmation de la communauté d'origine entre les races par deux autres phrases où la différence qui subsiste malgré tout dans leur nature réciproque est fortement marquée. » (PINDARE, *Néméennes*, traduction A. Puech, note 1)

² PINDARE, *Néméennes*, VI, vers 5-7.

³ La conception homérique d'une divinité jalouse sera constamment reprise dans la poésie. Cette conception se traduit selon nous pleinement dans un exemple célèbre : retournant victorieux de la guerre de Troie, Agamemnon est accueilli comme un dieu par sa femme qui veut flatter son orgueil. Clytemnestre espère ainsi exciter la jalousie des dieux afin qu'ils lui permettent d'assassiner un homme qui ose fouler le sol qui leur est réservé. Mais Agamemnon, voyant le faste avec lequel il est accueilli, s'en offusque et refuse de fouler le tapis rouge (dirait-on aujourd'hui) qui est déroulé devant lui : « ne jonche pas le sol d'étoffes, pour me faire un chemin qui éveille l'envie (ἐπίφθορον). Ce sont les dieux qu'il faut honorer de la sorte : mortel, je ne puis sans crainte marcher sur ces merveilles brodées. Je veux être honoré en homme, non en dieu (λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ) ». À quoi Clytemnestre, voulant le pousser à l'impiété, lui répond : « Qui n'est pas envié n'est pas digne de l'être (Ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει) ». (ESCHYLE, *Agamemnon*, trad. P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 2009, v.920-925 puis 939). Pindare écrira aussi que : « Divers sont les honneurs qui échoient aux mortels. Tout homme de mérite se voit exposé à l'envie, tandis que le noir silence cache la tête de qui n'a rien qui lui soit propre. » (*Parthénées*, 1). Et en effet, sans doute faut-il savoir risquer de susciter l'envie pour être véritablement un héros, mais faut-il aller jusqu'à se comparer aux dieux ? Pindare nous met en garde contre cela également : « Puisse le destin, dans les jours qui viennent, faire fleurir encore leur noble opulence ! Des gloires de la Grèce une large part leur est échue. Puissent-ils n'être point exposés aux vicissitudes dont nous menace la jalousie des Dieux (ἐκ θεῶν μετατροπίας) ! Puisse la divinité montrer un cœur indulgent ! » (PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 29-33). Pour Nietzsche au contraire, tous les Grecs qui en ont le talent font preuve de démesure et l'on ne critique cette démesure que par jalousie : « D'où vient donc la *jalousie envers les dieux* ? On ne croit pas à un bonheur calme et paisible, mais seulement à un bonheur démesuré. Les Grecs devaient se sentir mal à l'aise, leur âme était trop légèrement blessée : ils étaient amers au spectacle du bonheur. Voilà qui est *grec*. Autour d'un talent exceptionnel, la troupe des jaloux devaient être aussitôt énorme : lui arrivait-il un malheur, on disait "ah ! ah ! trop de démesure". Chacun aurait eu la même démesure s'il avait eu le talent ; et chacun aurait bien voulu jouer un peu le dieu qui envoie le malheur. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 5 [120]). On se souviendra que chez Platon, « l'envie reste en dehors du cœur des dieux » (PLATON, *Phèdre*, 247a).

« Sa démesure (ὑβρις) l'entraîna à un attentat insolent (αύαταν ὑπεράφανον ὄρσεν), et, aussitôt, par un juste châtement, il subit un supplice exceptionnel (παθὼν ἐουκότ' ἀνήρ ἐξάριετον ἔλε μόχθον). »¹

Ixion avait ainsi tenté de séduire Héra, trahissant la confiance de Zeus qui lui avait pourtant offert l'hospitalité. Ixion subit ainsi un châtement juste, bien qu'exceptionnel, puisqu'il venait punir une faute elle-même exceptionnelle. Pindare conclut qu'il « ne faut pas lutter avec la divinité (Χρῆ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν), qui tantôt élève ceux-ci (ὅς ἀνέχει τοτὲ μὲν τὰ κείνων), tantôt donne à d'autres une grande gloire (τότ' αὖθ' ἑτέροις ἔδωκεν μέγα κῦδος). »²

La *III^e Pythique* se fait également l'écho de cette sagesse traditionnelle grecque qui consiste avant tout à connaître les bornes de la nature humaine, à accepter notre condition et à jouir du bonheur que nous réservent les dieux sans vouloir l'impossible :

« Il ne faut demander aux Dieux que ce qui convient à des cœurs mortels (Χρῆ τὰ ἐουκότα πὰρ δαμόνων θναταῖς φρασίν), il faut regarder à nos pieds (γνόντα τὸ πὰρ ποδός), ne pas oublier notre condition (οἴας εἰμὲν αἴσας).

Ô mon âme (ψυχά), n'aspire pas à la vie immortelle (βίον ἀθάνατον σπεῦδε), mais épuise le champ du possible (τὰν δ' ἔμπρακτον ἀντλεῖ μαχανάν) ! »³

Nous retrouvons ici cette tension que nous avons signalée au début de ce chapitre, puisque selon nous, Pindare invite bien les héros à désirer l'immortalité par la gloire. Ce qu'il veut dire quand il insiste ici sur le fait qu'il ne faut pas désirer la vie immortelle⁴, c'est de ne pas désirer la vie des dieux, une vie parfaitement

¹ PINDARE, *Pythiques*, II, vers 28-30.

² *Ibid*, vers 87-88 ; il faut donc accepter notre condition et le montrer par ses actes, tout en gardant l'espoir que la fortune change lorsqu'elle est mauvaise, puisque notre condition est ainsi sans cesse ballotée du bonheur au malheur : « L'homme dont l'esprit connaît la voie de la vérité sait jouir du bonheur que les Dieux lui envoient. Les vents qui soufflent dans les hauteurs changent sans cesse. La prospérité ne dure pas longtemps pour les mortels, quand elle vient à eux en sa plénitude. Humble dans l'humble fortune, je serai grand dans la grande. Mon âme suivra toujours ma destinée présente et s'y accommodera de son mieux. Si Dieu m'apporte une richesse charmante, j'ai confiance que je saurai acquérir dans l'avenir une gloire sublime. » (PINDARE, *Pythiques*, III, vers 104-112). La même sagesse doit venir calmer l'enthousiasme de celui qui, fier de sa victoire, en voudrait toujours plus : « Celui qui, au contraire, vient d'obtenir une victoire, en sa grande félicité, vole plein d'espoir, porté par les ailes de ses exploits, et il ambitionne mieux que la richesse. La fortune des mortels grandit en un instant ; un instant suffit pour qu'elle tombe à terre, renversée par le destin inflexible. Êtres éphémères ! Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas ? L'homme est le rêve d'une ombre. Mais quand les dieux dirigent sur lui un rayon, un éclat brillant l'environne, et son existence est douce. Egine, mère chérie, fais que cette ville poursuive en liberté le cours de son destin ; protège-là, avec Zeus et le puissant Eaque, avec Pélée et le vaillant Télamon, avec Achille ! » (PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 126-145).

³ PINDARE, *Pythiques*, III, vers 58-62 ; on peut se référer également sur ce point à la *XI^e Néméenne* dans laquelle Pindare rappelle au vainqueur, pour tempérer ses éloges, qu'il ne saurait jouir de l'immortalité des dieux : « Quand quelqu'un possède l'opulence, quand il surpasse les autres par sa beauté, et quand il a montré la force en se plaçant au premier rang dans les jeux, qu'il se souvienne que ces membres qu'il par sont ceux d'un mortel, et que pour dernier vêtement il aura la terre. » (PINDARE, *Néméennes*, XI, vers 13-17).

⁴ « Aux mortels convient la condition mortelle (Θνατὰ θνατοῖσι τρέπει). » (PINDARE, *Isthmiques*, V, vers 16).

autarcique et autosuffisante¹, puisque notre bonheur, même celui du vainqueur aux Jeux, dépend toujours en dernière instance de ceux-ci. Les succès ne doivent donc jamais nous enorgueillir excessivement², puisque nous les devons toujours, en dernière instance, aux dieux, ce pourquoi le poète conseille toujours la modération, même aux vainqueurs³. Cela n'exclut en revanche jamais chez Pindare le sentiment de notre valeur, quand ce sentiment ne confine pas à la démesure et reste dans des bornes convenables. Nous avons vu également que chez Platon, il faudra bien d'une certaine manière aspirer à une vie immortelle sans toutefois se prendre véritablement pour un dieu. Simplement, il ne s'agira certainement plus de regarder à nos pieds, puisque l'éthique platonicienne nous invitera au contraire à détacher notre regard d'ici pour le porter vers là-haut. En revanche, ces vers de Pindare sont tout à fait intéressants selon nous en ce qu'ils expriment à leur manière cette tension que nous voulons manifester au cœur même de l'éthique platonicienne, entre le respect mesuré de notre condition et l'aspiration au divin. C'est ainsi que nous interprétons les vers 109-110 que nous avons cités, puisque si l'homme ne doit pas aspirer à la condition des dieux, il doit bien en revanche épuiser le champ du possible humain⁴, or ce champ va le conduire aux frontières du divin.

S'il y a donc, en première approche une race des hommes par opposition à une race divine, il faut voir également que l'œuvre de Pindare rend flou cette distinction, en tout cas pour ce qui est des vainqueurs aux Jeux. Ainsi, à l'intérieur de la race des hommes, il y a tout d'abord des γένη meilleures que d'autres, plus proches de la race des dieux que d'autres, et dans le lignage desquelles on retrouvera des individus particulièrement doués :

¹ On se reportera sur ce point avec profit au livre d'Anne Merker, *Une morale pour les mortels* (Paris : Les Belles Lettres, 2011), dans lequel l'auteure montre que cette vie autarcique ne peut jamais être que celle des dieux quand la condition humaine est irrémédiablement marquée par le manque.

² « L'orgueilleux, un jour ou l'autre, est perdu par sa violence (Βία δὲ καὶ μεγάλαυχον ἔσφαλεν ἐν χρόνῳ). » (PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 15-16) ; on se reportera également sur ce thème aux vers 64-66 de la première *Néméenne*, selon lesquels Zeus donne régulièrement la mort aux hommes orgueilleux qui s'écartent du droit chemin. La *III^e Isthmique* dit encore que l'éloge n'est mérité que pour celui qui ne s'enorgueillit pas malgré la faveur du sort. Ainsi ne nous faut-il jamais oublier que sans le concours des dieux, le malheur peut nous terrasser à tout instant : « Seuls, les enfants des Dieux sont vulnérables (Ἄτρωτοί γε μὴν παῖδες θεῶν) » (PINDARE, *Isthmiques*, III, vers 19).

³ Pindare écrit ainsi encore : « j'invoque la protection des Dieux sur vos destinées. Celui qui a obtenu des succès sans un long effort semble, aux yeux de la foule, un habile homme qui, parmi les insensés, a su armer sa vie avec un art prudent (πολλοῖς σοφὸς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων βίον κορυσσεμένον ὀρθοβούλοισι μηχαναῖς). Mais le succès ne dépend pas des hommes (τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κεῖται). C'est la divinité qui le donne (δαίμων δὲ παρίσχει). Tantôt elle lance et élève l'un, tantôt sa main rabaisse l'autre (ἄλλοτ' ἄλλον ὑπερθε βάλλων, ἄλλον δ' ὑπὸ χειρῶν). Sache suivre ta voie en observant la mesure (Μέτρῳ κατὰβαιν) » (PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 73-78). Mais on voit bien ici toute la difficulté qu'il y a à garder la mesure tout en suivant une voie exceptionnelle, ce pourquoi les mots du poète sont si précieux pour les vainqueurs et ils expriment finalement une sagesse plus fine que la simple règle commandant d'éviter la démesure.

⁴ Même s'il faut, là aussi, savoir y mettre de la mesure : « nous nous embarquons dans de grandes ambitions, et nous concevons sans cesse des projets ; car l'Espérance effrontée nous tient enchaînés ; et les voies de la Prévoyance se déroberont à nous. Mais, dans notre chasse du profit, il faut mettre de la mesure : qui se laisse aller à des ambitions irréalisables s'expose à une démesure éperdue. » (PINDARE, *Néméennes*, IX, vers 43-49).

« telle est la route royale (ὁδὸν κυρίαν) ouverte à qui veut célébrer les éclatantes vertus issues de ton sol (οἴκοθεν). (...) La nature fait différente la vie de chacun de nous (Φυῶ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτᾶν) ; les uns ont un lot, les autres un autre (λαχόντες ὁ μὲν τά, τά δ' ἄλλοι). Qu'un seul mortel parvienne à s'approprier le bonheur total, c'est une chance impossible¹. (...) Thérion, du moins c'est une part suffisante de félicité qu'elle te donne, et, tandis que tu sais avoir l'énergie des belles entreprises, elle n'amoindrit pas la sagesse de ton esprit. Je suis ici un hôte ; repoussant la médisance ténébreuse, j'apporterai à un ami, comme une onde bienfaisante, la louange véridique de sa gloire ; c'est la récompense qui convient aux hommes de bien. »²

Le « sol » (οἴκοθεν, l'οἶκος pouvant désigner non seulement les « biens », la « propriété », mais également la « famille » ou la « race »³), le γένος peut bien nous offrir une « route royale » (ὁδὸν κυρίαν) mais il revient à chacun de nous de la parcourir pour nous-mêmes et de se rendre digne de notre bon « lot » (λαχόντες, du verbe λαγχάνω, par quoi il faut entendre ici que la divinité nous donne un « sort », un « destin », ou encore nous « assigne à un poste »). C'est par exemple ce qu'aura su faire Mélissos, dans le destin duquel Pindare perçoit nettement les vertus de sa famille :

« Mille voies s'ouvrent à moi, en tous sens, grâce aux Dieux, ô Mélissos ; car tu as rendu ma tâche facile aux Jeux Isthmiques ; oui mon hymne y peut suivre la trace de vos vertus, de ces vertus qui toujours florissantes, accompagnent, par la faveur de la divinité, les Cléonymides jusqu'au terme de leur vie mortelle. Mais ce n'est pas toujours le même vent qui se lève pour mener les hommes. Honorés à Thèbes dès l'origine, les Cléonymides furent, dit-on, les proxènes des cités voisines, et ne connurent jamais la démesure tapageuse. Tous les témoignages qui volent parmi les hommes pour répandre la gloire infinie des vivants ou des morts, ils les ont reçus en leur plénitude. Les vertus inégalées vont de chez eux atteindre jusqu'aux colonnes d'Hercule. »⁴

Toutefois, ce talent n'est alors pas proprement individuel, puisqu'il est le fruit d'une bonne race, et l'on ne saurait se montrer autre que ce que l'on est, c'est-à-dire véritablement différent de notre γένος :

« Jamais le renard fauve et les lions rugissants n'échangeront entre eux leur nature. »⁵

La notion de γένος est liée à celle de φύσις qui désigne la nature d'un homme, la source d'où l'on tire des qualités (innées), l'origine de nos dispositions. Cette belle nature dont nous parle Pindare n'est toutefois pas « naturelle » au sens où on

¹ Dans la notice de cette *Néméenne*, A. Puech notait que Pindare « suggère ainsi sans doute que le destin des *Euxénides* – tel est le nom de la famille – avait eu ses vicissitudes ; en tout cas, ni Théarion, ni aucun des ancêtres de Sôgénéas n'avait dû se faire connaître comme athlète ; Pindare ne mentionne aucune victoire antérieure de la *gens*. » (PINDARE, *Néméennes*, Notice p. 90).

² PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 74-93.

³ Cf. *Le grand Bailly*, οἶκος.

⁴ PINDARE, *Isthmique*, IV, vers 1-32. Mais c'est encore le cas de Théaios qui renouvelle les exploits de ses ancêtres et rend à sa race sa renommée : « Ainsi se perpétue, ô Théaios, la gloire agônistique de vos ancêtres maternels, - grande est la renommée de leur race (πολύγνωτον γένος) ! - grâce aux Charites et aux Tyndarides réunis. Je me croirais digne, si j'étais du sang de Thrasyclos et d'Antias, de marcher dans Argos la tête haute ! » (PINDARE, *Néméennes*, X, vers 69-74).

⁵ PINDARE, *Olympiques*, XI, vers 20-22.

emploie ce terme aujourd'hui. Elle serait pour nous aujourd'hui davantage synonyme de surnaturel en ce qu'elle constitue un don divin :

« Les Dieux ont jeté les fondements, avec les vertus surnaturelles (δαιμονίαις ἀρεταῖς) de ce héros ! Le succès met le comble à la gloire ; et la Muse se plaît à évoquer les grands jeux. »¹

Les vertus véritables sont ainsi « surnaturelles » ou « démoniques » en ce sens qu'elle place l'humain à la frontière entre l'homme et le divin. Ceci atténue largement l'opposition qui semblait tranchée dans le premier vers de la *VI^e Néméenne*².

Ce détour par Pindare nous permet désormais de dessiner un rapprochement important entre Platon et Nietzsche, puisque l'un comme l'autre n'en appellent pas à une mesure simplement humaine, du moins si l'on désigne par l'humain ce qu'il est immédiatement, mais nous orientent vers un horizon supérieur. Au IV^e siècle, Platon fait ainsi une interprétation philosophique d'un trait culturel et poétique prégnant en Grèce. Mais nous estimons qu'il va approfondir cet aspect et rapprocher davantage l'homme du divin que n'ont osé le faire les Grecs avant lui.

Qu'il y ait bien deux races distinctes n'empêche donc pas qu'il y ait quelque rapport entre les hommes et les dieux. Mais l'emploi du terme de συγγένεια, chez Platon, vise à gommer cette dualité pour penser une origine commune et faire remonter notre origine du côté du divin. Platon écrit ainsi dans le *Timée* :

« nous (...) pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre (ἀπὸ γῆς ἡμᾶς ἀρῆιν), en raison de son affinité avec le ciel (ἐν οὐρανῷ συγγένειαν), car nous sommes une plante non point terrestre (ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον), mais céleste (ἀλλὰ οὐράνιον). »³

Toute vie humaine qui se contenterait d'être terrestre serait ainsi une vie oubliée de son origine et de ce qui fait sa dignité, c'est-à-dire une vie manquée. Si nos racines sont célestes et non point terrestres, il faut d'emblée comprendre que, chez Platon, l'opposition stricte entre l'espèce humaine et l'espèce divine sera largement remise en cause. Et c'est dans cette veine interprétative que l'on peut comprendre un passage du *Charmide*, dans lequel Platon fait du précepte delphique une parole de bienvenue adressée aux hommes de la part de la divinité⁴ :

« CRITIAS – je rougirais moins d'avouer mon erreur que d'accorder qu'on puisse être sage sans le savoir : car, pour mon compte, je définirais volontiers la sagesse

¹ PINDARE, *Néméennes*, I, vers 11-14.

² « Il est une race d'hommes, une race de dieux (Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος) » (PINDARE, *Néméennes*, VI, vers 1-2).

³ PLATON, *Timée*, 90a, traduction A. Rivaud.

⁴ Dont il faut toutefois reconnaître qu'il le fait par la bouche de Critias et non de Socrate ici, mais cela ne nous semble pas du tout contraire à ce qu'il écrit par ailleurs. Socrate, invoquant son ignorance (*Charmide* 165c), ne contredira d'ailleurs pas la position de Critias sur ce point. Si « l'athéisme bien connu de Critias empêche pourtant de penser qu'il croit sincèrement à l'origine divine de l'inscription » (HAZEBROUCQ, *La folie humaine et ses remèdes*, Paris : Vrin, 1997, p. 233), on reconnaîtra au contraire que Platon puisse prendre cette affirmation au sérieux et qu'il nous dévoile peut-être bien, en la plaçant ironiquement dans les mots de Critias, sa propre interprétation. Le tort de Critias résidera en revanche dans le fait d'avoir oublié que la modération est indistinctement un faire et un savoir-faire. En en faisant qu'un objet de savoir ou de science, Critias rate la dimension toujours immédiatement pratique de la vertu.

(σωφροσύνην) *la connaissance de soi-même* (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), d'accord avec l'auteur de l'inscription de Delphes (ξυμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα). Cette inscription (τὸ γράμμα), en effet, me semble être la parole de bienvenue que le dieu adresse aux arrivants (πρόσρησις οὔσα τοῦ θεοῦ τῶν εἰσιόντων ἀντὶ τοῦ χαίρει), à la place du salut ordinaire "réjouis-toi" (ὀρθοῦ ὄντος τοῦ προσρήματος, τοῦ χαίρει), trouvant sans doute cette dernière formule déplacée et jugeant que nous devons nous inviter les uns les autres non à nous réjouir, mais à être sages (σωφρονεῖν). De cette façon, le dieu adresse aux arrivants un salut bien supérieur à celui des hommes (ὁ θεὸς προσαγορεύει τοὺς εἰσιόντας εἰς τὸ ἱερὸν¹ διαφέρον τι ἢ οἱ ἄνθρωποι), et c'est ce qu'a compris l'auteur de la dédicace (ἀνέθηκεν), si je ne me trompe : le dieu, en guise de salut (εἰσιόντα), leur dit en réalité : Soyez sages (Σωφρόνει). Mais il le dit, en sa qualité de devin (ὡς μάντις), sous une forme énigmatique (Αἰνιγματωδέστερον) : "Sois sage" ou "Connais-toi toi-même", c'est au fond la même chose (Γνωθὶ σαυτόν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστι μὲν ταυτόν), ainsi qu'il résulte du texte et que je le soutiens (ὡς τὰ γράμματά φησιν καὶ ἐγώ) ; mais on peut s'y tromper (τάχα δ' ἄν τις οἰηθεῖ ἄλλο εἶναι), et c'est ce qui est arrivé aux auteurs des inscriptions suivantes (τὰ ὕστερον γράμματα ἀναθέντες), "Rien de trop (Μηδὲν ἄγαν)", et "Caution appelle malheur (Ἐγγύη πάρα δ' ἄτη)" : comme ils voyaient dans le "Connais-toi toi-même (Γνωθὶ σαυτόν)" un conseil et non un salut du dieu (ἀλλ' οὐ τῶν εἰσιόντων ἕνεκεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρόσρησιν), ils ont voulu apporter à leur tour part de bons conseils (χρησίμους ἀναθεῖεν) et ils en ont fait des inscriptions dédicatoires (ταῦτα γράψαντες ἀνέθεσαν). »²

Platon se propose encore une fois d'interpréter la parole delphique, puisque son sens n'est pas immédiatement clair et que le dieu a prononcé cette parole en qualité de devin (ὡς μάντις). En effet, cette parole nous invitant à nous connaître nous-mêmes ne doit pas être comprise comme un salut ordinaire qui nous enjoindrait de nous réjouir, écrit Platon. Le précepte qui nous invite à nous connaître est certes, dans un premier temps, un appel à la modestie qui nous dirait quelque chose comme : « ne te crois pas trop savant tant que tu ne te connais pas toi-même ». Et il ne faut pas oublier en effet qu'il ne s'agit pas en première instance d'un salut d'égal à égal : ce salut est divin ou sacré (ἱερὸν), il nous vient d'en haut, et en un sens il méprise les hommes et leur suffisance. C'est donc d'abord la mesure d'une excellence supérieure qui est présentée ici : « ne te réjouis pas de ton savoir, petit humain, du moins tant que tu ne connais pas toi-même », pourrait-on également l'entendre. Ce n'est qu'à ce stade (lorsque tu te connaîtras toi-même) que tu pourras véritablement te réjouir et que tu seras apparenté au divin. Bref, l'homme ne doit pas se réjouir d'être homme, d'être humain, trop humain, s'il ne cherche pas à dépasser sa condition ou à accomplir le meilleur dont elle dispose, la part divine de l'homme.

Et c'est en ce sens que se seraient trompés les auteurs des autres inscriptions delphiques qui n'ont pas suffisamment interprété à sa juste profondeur le « connais-toi toi-même » ; formule qui n'est donc pas un simple conseil de prudence (comme le pensait la tradition³) mais une salutation divine ou sacrée.

¹ Un salut ainsi supérieur au sens où il est « d'origine divine », ou « sacré ».

² PLATON, *Charmide*, 164c-165b, traduction A. Croiset, Paris : Les Belles Lettres, 1921.

³ Mais comme ce sera encore, plus tard, le cas de Plutarque comme nous l'avons vu.

Ainsi, assez étonnamment, l'interprétation platonicienne¹ semble construire ici une distance entre ce précepte et celui qui nous dit « rien de trop » (μηδὲν ἄγαν). La connaissance de soi ne serait donc pas simplement un appel à la modestie, un conseil prônant d'éviter l'ὑβρις. C'est un salut (χαῖρε) du dieu. Or si le dieu nous salue, c'est qu'il reconnaît effectivement cette parenté de l'homme avec sa propre condition. Ce n'est donc pas un conseil qui nous dirait « sois sage », au sens où Socrate entendait dans l'*Apologie* la reconnaissance de l'ignorance humaine, mais plutôt un salut qui signifie qu'il faut tendre vers la sagesse pour accomplir ce que l'humain dispose de meilleur. Il faut donc entendre dans ce salut, qui est en même temps un appel à philosopher, une formule qui signifierait davantage : « apprends quelle est ta véritable condition », c'est-à-dire « connais-toi toi-même » en tant qu'homme, mais en tant que la condition humaine peut et doit s'apparenter à la condition divine. Ce salut est une invitation à prendre conscience de ce qu'il y a de divin en l'homme. Le manque de mesure consiste donc aussi à tenir une vision étriquée de l'homme et à ne pas le porter vers ce qu'il a de plus noble et de meilleur.

De façon congruente, Socrate s'examinait lui-même dans le texte du *Phèdre* sur lequel nous nous sommes attardés et concluait en se demandant s'il était, à la ressemblance de Typhon (monstre aux cent têtes), très compliqué et enfumé d'orgueil, ou s'il était un animal plus paisible, « dont la nature participe à une certaine destinée divine et dépourvue d'orgueil (θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον) »². Est-ce qu'il est plus proche de la bête ou d'une nature divine ?³ Il faut voir que Socrate, conscient de son ignorance, montre au moins une certaine

¹ Et ce précepte demande bien à être interprété, du moins dans son contenu, comme le rappelle M.F. HAZEBROUCQ (*La folie humaine et ses remèdes*, Paris : Vrin, 1997, p. 235). Elle estime comme nous que « l'origine divine du précepte n'est pas non plus la reprise philosophique du thème de la modération comme connaissance de ses limites et des limites de sa connaissance : loin d'inviter à reconnaître le connaissable et l'inconnaissable, elle incite au contraire à réduire les autres savoirs et à rabaisser leur prétention à penser les "grandes choses" comme ils pensent les "petites". » (*Ibid*, p. 236).

² PLATON, *Phèdre*, 230d, traduction L. Robin.

³ Il y a sans aucun doute ici un clin d'œil à l'énigme que le Sphinx propose à Œdipe. La réponse bien connue – « c'est l'homme » –, nous invite également à nous demander ce qu'est l'homme. On se souviendra d'ailleurs que l'*Œdipe-roi* s'ouvre quasiment sur une référence à Delphes, puisqu'Œdipe dit au prêtre de Zeus qu'il avait envoyé Créon « à Pythô, chez Phœbos, demander ce que je devais dire ou faire pour sauvegarder notre ville » (SOPHOCLE, *Œdipe roi*). On peut alors faire un pas de plus dans l'interprétation de l'énigme proposée par le Sphinx et comprendre que l'homme n'est en réalité véritablement homme que lorsqu'il marche sur deux pieds, ce par quoi il sort précisément de la condition animale qui rampe sur quatre membre. Grâce à Pseudo-Apollodore, on sait que le Sphinx est le fils d'Échidna et de Typhon, précisément, et c'est lui qui interroge Œdipe sur la condition humaine mais aussi sur l'homme qu'il est, lui qui est également devenu par son acte une sorte de monstre (PS.-APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 5, 8, traduction de J.-C. Carrière et B. Massonie, *La Bibliothèque d'Apollodore traduire, annotée et commentée*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1991). On se reportera à l'interprétation intéressante qu'en donne Karel Thein dans un texte où il rapproche l'énigme de Sophocle de l'*Alcibiade* de Platon, puisqu'on y trouve dans les deux œuvres « la même tension entre le savoir générique au sujet de l'espèce humaine (parmi les autres espèces mortelles) et la connaissance de soi (parmi les autres hommes). » (THEIN, « L'âme, l'homme et la connaissance de soi dans le *Premier Alcibiade* », *χώρα*, REAM, 9-10, 2011-2012, pp. 171-202, citation p. 174).

modestie et n'est donc pas enfumé d'orgueil comme Typhon¹. La connaissance de soi, c'est aussi l'opposé de l'ὑβρις de Typhon, qui doit en fait qualifier les σοφοί (les soi-disant sages qui veulent rendre compte de tout de manière matérielle). Pas d'ὑβρις donc, mais pas non plus de modestie à outrance si l'homme ne doit être ravalé au rang de la bête. Socrate n'a pas encore fait le travail d'assimilation au divin, comme, de son propre aveu, il ne se connaît pas lui-même, mais il est bien apparenté au divin. L'homme participe bien du divin, et le texte emploie le terme que Platon utilise le plus souvent pour signifier la participation (μετέχειν)².

En réalité, c'est donc selon nous autant de la nature humaine en général qu'il est question ici que de Socrate. La connaissance de soi renvoie à ce stade à un niveau spécifique, une connaissance de l'être humain, qui sera d'ailleurs très utile pour la rhétorique si celle-ci doit conduire les âmes et pour cela les connaître. L'homme est-il donc plutôt du côté de la bête ou du divin ? La réponse ne peut être simple puisque, comme l'expliquera le mythe, notre vie dépendra de la qualité de notre contemplation des réalités qui rejaillira sur la qualité de notre âme. Et c'est bien de cela qu'il est question, de connaître l'âme (Platon dira que cela consiste justement à savoir si elle est simple ou multiple, etc.). Or, l'âme humaine est comme Éros, elle est un entre-deux, un intermédiaire et elle est ainsi susceptible de participer de la bête, si elle oublie ce qu'elle a vu, comme de participer du divin si elle s'en souvient et tend vers celui-ci.

C'est ainsi qu'un peu plus loin dans le dialogue, cette tension que constitue la condition humaine va se retrouver spatialisée dans un mouvement d'ici vers là-bas (vocabulaire qui sera d'ailleurs cher à Plotin qui fait de l'assimilation au divin le cœur de la philosophie platonicienne). Chez Platon³, ce mouvement d'ici vers là-bas est naturellement provoqué, dans l'âme philosophe, par la vue de la beauté. Ainsi, après avoir rappelé le processus de la réminiscence⁴, Platon écrit :

¹ Que l'homme soit capable d'être l'animal le plus paisible ou un Typhon, c'est en effet l'alternative posée par la fin de ce texte. Mais Socrate interroge ici la possibilité de l'homme en lui d'être l'un ou l'autre, et il est clair que l'on ne saurait ranger Socrate lui-même du côté de Typhon, bien qu'il ne soit sans doute pas non plus l'animal le plus paisible. Dixsaut dit à ce propos que « L'impératif delphique se transforme en interrogation et prend la forme d'une alternative – bête sauvage, ou animal doux et apprivoisé ayant part au divin – qui n'était nullement impliquée par le "connais-toi toi-même". C'est une interprétation, une interprétation proprement socratique, comme le montre la traduction de "connaître" par "examiner". Socrate envoie donc promener hippocentaures, chimères ou gorgones en disant que ce sont "des choses étrangères". Toutes cependant ne le sont pas : la créature nommée « homme » peut être proche parente de Typhon. (...) les mythes de Platon (...) présentent à des hommes qui ne se connaissent pas eux-mêmes un moyen de lire l'instabilité de leur espèce et l'incertitude de leur nature. Tel est le but des mythes de réincarnation, et de celui du *Politique* : l'animal paisible et domestiqué vivant à l'âge de Kronos devient, quand le monde est laissé à lui-même, bête sauvage et d'autant plus sauvage qu'elle est techniquement plus intelligente. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 195-196). Penser la connaissance de soi comme nous amenant à considérer deux pôles aussi opposés pouvant incarner la vie humaine, comme une tension entre deux existences contradictoires, est en effet selon nous également une initiative platonicienne.

² PLATON, *Phèdre*, 230d.

³ Comme d'ailleurs chez Plotin dans le *Traité sur le Beau*.

⁴ PLATON, *Phèdre*, 249b-c.

« C'est en usant droitement de pareils moyens de se ressouvenir qu'un homme, dont l'initiation à de parfaits mystères est toujours parfaite (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος), est seul à devenir réellement parfait (τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται). »¹

Platon reprend le vocabulaire des Mystères parce que la philosophie est une initiation, en l'occurrence une initiation à la beauté et que seule la vue de la véritable beauté fait que l'initié peut devenir réellement parfait, comme le disait également Diotime dans le *Banquet*. La beauté nous rend apparemment fou, au moins aux yeux de la foule, qui n'y est pas initiée, de la même manière que ceux qui pratiquent la religion des mystères peuvent paraître étranges. Ce faisant, l'apparition de cette beauté rend également l'âme philosophe légère :

« Ainsi donc, c'est ici qu'en est venu tout notre discours sur la quatrième folie (τῆς τετάρτης μανίας) ; lorsque quelqu'un voit la beauté d'ici (ὅταν τὸ τῆδὲ τις ὄρῶν κάλλος), se remémorant la vraie (τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος), il acquiert des ailes (πτερῶται), et impatient aussi de s'envoler mais impuissant à le faire (ἀναπτερούμενός τε καὶ προθυμούμενος ἀναπτέσθαι ἀδυνατῶν δέ), portant son regard vers le haut comme l'oiseau et négligeant ce qui est en bas (ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν), c'est à cause de cela qu'il est taxé de fou (αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος) »².

Aussi, pourquoi Platon nous parle-t-il ici de la beauté en particulier ? Il est certes question de l'amour dans le dialogue, mais il y a une autre raison de privilégier l'exemple de la remontée de la beauté sensible au Beau véritable, puisqu'il s'agit de la Forme la plus « visible » ou « sensible » dans le sensible³, dans ce qui est objet des sens. À la vue de la beauté, l'âme est prise d'effroi, elle se transcende ou du moins elle tend à dépasser sa condition liée au corps pour retrouver sa nature véritable et originelle. Cette Forme est si resplendissante⁴ dans le sensible qu'elle arrache l'âme à cette terre pour la porter vers là-bas, vers le lieu où elle pourrait contempler cette beauté pure ou sans mélange, cette beauté qui n'est que beauté et rien d'autre. Toujours dans le langage du mythe, Platon a fait de l'âme un char ailé, alliant un cocher et des chevaux⁵. Or la vision de la beauté a un effet sur la nature de l'âme : celle-ci refait ses ailes, elle est rendue légère. Et l'âme qui se rappelle du beau est prise d'un désir nostalgique, d'une nostalgie qui ne vient toutefois pas de la mémoire (μνήμη) de notre enfance, mais d'une réminiscence (ἀνάμνησις), puisque l'on regrette notre vraie nature et notre ancienne condition, celle qui précédait notre incorporation. On comprend que l'âme soit désireuse, voire impatiente de s'envoler, l'impatience de se porter d'ici vers là-bas à cette vue traduisant le désir de l'âme philosophe qui entraperçoit sa patrie et qui veut y retourner. Mais elle reste incapable de le faire parce qu'elle est liée à un corps dans sa condition actuelle, ce pourquoi l'on va se porter pour le

¹ PLATON, *Phèdre*, 249c, traduction Léon Robin.

² PLATON, *Phèdre*, 249d, traduction Létitia Mouze.

³ Elle était « resplendissante à voir (ἰδεῖν λαμπρόν) » (*Phèdre* 250b, traduction Léon Robin) lorsque nous suivions les dieux, de sorte qu'elle a également plus de visibilité que les autres Formes dans le sensible et qu'elle est donc un moyen privilégié pour susciter la réminiscence.

⁴ Λαμπρόν.

⁵ PLATON, *Phèdre*, 246a-d.

moment d'ici vers là-bas via le corps¹, en regardant vers là-bas, vers le haut comme l'oiseau (ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω).

Deux remarques de vocabulaire nous semblent ici importantes : on voit bien ce mouvement de l'ici vers là-bas, comme le texte est rythmé par cette opposition : le bas (κάτω) correspondant à l'ici (τὸ τῆδέ) et la haut (ἄνω) correspondant au là-bas. Mais il faut noter aussi² le préfixe ἀνα répété trois fois de suite³ et qui signifie à la fois en grec le haut mais également « en arrière ». Platon joue ainsi sur l'ambiguïté du terme, puisque ce qui est en haut désigne également pour nous notre origine, notre patrie véritable avant que nous chutions de notre proximité avec l'intelligible.

Quelques pages plus loin, Socrate expliquera que cette dimension de hauteur correspondant au lieu divin nous est accessible en suivant le dieu et en l'imitant le plus possible⁴. Dans et par l'*éros*, on imite également le divin en en reproduisant une image (ἄγαλμα)⁵, c'est-à-dire en incitant l'être aimé à ressembler le plus possible au dieu que l'on veut suivre⁶ :

« Ceux-là donc, dis-je, qui dépendent de Zeus, cherchent un aimé dont l'âme provienne du cortège de Zeus. Ils examinent s'il a la nature d'un philosophe et d'un chef (εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν), et lorsque l'ayant trouvé, ils en sont épris, ils font tout pour qu'il soit bien tel (πᾶν ποιῶσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται). »⁷

L'amour véritable se porte vers un certain naturel, mais ne se contente pas de cette trouvaille, puisqu'il doit s'épancher dans l'accomplissement de l'autre dont on se soucie⁸. Par cette folie philosophique (sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant), les hommes sont donc apparentés à la divinité. À ce stade, lorsque l'on a compris que la connaissance de soi comme homme devait prendre en compte la part divine de l'humain, ce que la vie humaine, dans ce qu'elle a d'individuel, doit alors accomplir, c'est une véritable assimilation au divin.

¹ Ce qui ne contredit pas non plus l'analyse que nous avons faite du *Phédon*. L'âme pense via le corps dans un premier temps avant de s'élever vers la Forme du Beau qu'elle devra saisir par elle-même, conformément à la leçon que donne Diotime à Socrate dans le *Banquet* (211c-212a). C'est donc la philosophie qui nous rend divin et cette activité dialectique par laquelle notre regard psychique sur les choses se précise nous transforme en retour et nous assimile au divin.

² Comme me l'a fait remarquer Anne Merker.

³ ἀναμνησκόμενος ; ἀναπτερούμενός ; ἀναπτέσθαι ; et renvoyant également au ἄνω, le haut vers lequel regarde l'oiseau.

⁴ « en rapport avec chacun des dieux dont chacun fut le choreute (καθ'ἕκαστον θεὸν οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής), c'est à honorer ce dieu-là, à l'imiter le plus complètement possible, que se passe la vie (ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆ) » (PLATON, *Phèdre*, 252d).

⁵ PLATON, *Phèdre*, 252c.

⁶ C'était, selon nous, ce que se proposait de faire Socrate vis-à-vis d'Alcibiade.

⁷ PLATON, *Phèdre*, 252e, traduction Léon Robin.

⁸ « Les compagnons d'Apollon, et de chacun des dieux, marchant à la suite de leur dieu, cherchent le chéri dont la nature leur convient (ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι). Et, lorsqu'ils l'ont trouvé, imitant eux-mêmes leur dieu (μιμούμενοι αὐτοῦ), ils persuadent leur chéri, règlent sa conduite et le guident vers l'activité de ce dieu et tout ce qui le caractérise, pour autant qu'il en a la capacité ; ils ne sont ni envieux ni d'une malveillance indigne d'un homme libre à l'égard de leur chéri, mais c'est à leur ressembler eux-mêmes et au dieu qu'ils honorent, totalement et en même temps, qu'ils s'efforcent le plus possible de les amener (εἰς ὁμοίότητα αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν) » (PLATON, *Phèdre*, 253b-c, traduction Léon Robin).

Le néoplatonisme fera de cet impératif le but et le cœur de l'éthique platonicienne, à raison selon nous. Encore une fois, loin de creuser la distance entre l'humain et le divin, Platon au contraire pense leur parenté. C'est dans le *Théétète* qu'est formulée le plus clairement cette nécessité, pour l'homme qui souhaite devenir pleinement homme, de s'assimiler au divin :

« SOCRATE – Mais il est impossible que les maux disparaissent (οὐτ'ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν) Théodore ; car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη). Il est tout aussi impossible qu'il ait son siège parmi les dieux (ἐν θεοῖς) : c'est donc la nature mortelle et le lieu d'ici-bas (θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον) que parcourt fatalement sa ronde. Cela montre quel effort s'impose (πειρᾶσθαι) : il faut s'évader au plus vite d'ici-bas vers là-haut (χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα). L'évasion (φυγὴ), c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) : or on s'assimile en devenant juste et pieux avec le concours de la pensée (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). (...) Deux paradigmes (παραδειγμάτων), cher ami, sont dressés au sein de la réalité : l'un divin qui est on ne peut plus heureux (τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου), l'autre privé du Divin, qui est on ne peut plus misérable (τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου). Les hommes, faute de voir qu'il en est ainsi, victimes de leur sottise et d'une déraison sans bornes, ne s'aperçoivent pas que, par les actions injustes (τὰς ἀδίκους πράξεις), ils se font semblables (ὁμοιούμενοι) à l'un et dissemblables (ἀνομοιούμενοι) de l'autre : c'est de quoi ils paient la peine en vivant une existence qui est l'image du modèle auquel ils se font semblables (τὸν εἰκότα βίον ᾧ ὁμοιοῦνται). Or, s'il nous arrive de leur dire que, s'ils ne se débarrassent point de leur habileté, ainsi, une fois qu'ils seront morts, le lieu qui là-bas est pur de tout ce qui est mal ne les recevra point ; tandis que, dans ce monde-ci (ἐνθάδε), ils auront toujours une existence qui ressemblera à ce qu'ils sont eux-mêmes (τὴν αὐτοῖς ὁμοιότητα τῆς διαγωγῆς ἀεὶ ἔξουσι), méchants faisant société à des méchants (κακοὶ κακοῖς συνόντες), eh bien, ce sont là, certes, des propos que, avec la parfaite conviction de leur habileté et de leur astuce, ils jugeront sortis de la bouche de quelques insensés ! »¹

Les premières lignes du texte répondent encore à la thèse de Protagoras qui a été longuement réfutée. De celle-ci s'ensuivait qu'aucune chose en soi n'existait, puisque la vérité était dans chaque sensation et devenait ainsi relative au sujet percevant et au moment où il percevait. Inversement ici, c'est sur la doctrine des philosophes que le texte fait fond, puisqu'est affirmé d'emblée la réalité du bien,

¹ PLATON, *Théétète*, 176a-177a, traduction Auguste Diès modifiée.

nécessaire contraire à l'existence du mal¹. Deux paradigmes (παραδειγμάτων) sont donc dressés au sein de la réalité : l'un bon, l'autre mauvais, l'un divin et immortel, l'autre mortel. Ces deux paradigmes sont ici distingués dans une perspective éthique : il faut s'évader d'ici vers là-bas au plus vite (χρή ένθένδε έκεισε φεύγειν ότι τάχιστα)². Il est impératif d'agir ainsi « au plus vite (τάχιστα) », car tant qu'on ne cherche pas à le faire, on s'expose à la corruption du mal³. La vie humaine est ainsi polarisée, ou plutôt est-elle en tension entre deux pôles, de sorte qu'elle ne saurait rester indifférente ou en équilibre⁴. Cette évasion n'est également possible qu'au prix d'un effort ou d'une épreuve⁵, d'une tension de soi vers cet au-delà de

¹ La question peut se poser ici de cette existence du mal, même s'il faut commencer par rappeler que le texte parle des maux (τὰ κακά) et non du mal. Faut-il penser alors cette existence en un sens faible, comme négatif du Bien, auquel cas les maux ne seraient la conséquence que d'une privation du Bien, ce qui peut s'appuyer sur le fait que le paradigme mauvais est associé à la nécessité dans ce texte ? Narcy nous met toutefois en garde contre un rapprochement de celui-ci avec le *Timée* (PLATON, *Théétète*, traduction Michel Narcy, note 273). Par ailleurs, bien que cette hypothèse soit sulfureuse, on peut également envisager, à la suite de M. Dixsaut (*Platon et la question de l'âme*, p. 207), qu'il y ait bien une Forme du Mal, comme nous invite à le faire un texte de la *République* : « du juste et de l'injuste, du bien et du mal (άγαθοῦ και κακού) et de toutes les Idées (πάντων τῶν είδῶν), on peut dire la même chose : chacune en elle-même est une, mais du fait qu'elles se présentent partout mélangées à des actions, des corps, et les unes avec les autres, chacune paraît plusieurs. » (PLATON, *République*, 476a). Est-ce qu'il s'agit d'un vocabulaire employé par Platon en passant ou est-ce qu'il faut réellement penser une Forme du mal chez Platon ? Il est certain que le Mal, s'il en existe bien une Forme, n'en est pas moins difficile à concevoir, parce qu'il se présente sous bien des aspects, comme il existe beaucoup plus de maux que de biens (*République*, 370b-c). Aussi, même dans ce passage du *Théétète*, Socrate nous invite bien à comprendre le mal comme un contraire du Bien, comme il y est en effet question de contrariété (ὑπεναντίον) en 176a. Ce faisant, Platon n'ouvre-t-il pas la voie à une caractérisation positive du mal comme contraire et non simple privation du Bien ? Pour reprendre la topologie du *Théétète*, le bas n'est pas la simple privation du haut, il en est le contraire au sens où il désigne une direction. On peut alors penser, à titre d'hypothèse et dans cette voie ouverte par M. Dixsaut, que la nécessité, comprise en effet comme résistance à l'ordonnement divin et donc au Bien, soit mauvaise parce qu'elle participe de la Forme du Mal, et non simplement par indétermination. Ce qui résiste au Bien ne serait pas simplement un moindre bien, mais un mal sans être pour autant le Mal, puisque la nécessité ne ferait alors que participer à la Forme du mal sans s'y identifier pleinement. Évidemment, toute la difficulté de cette solution, c'est d'accepter qu'une Forme puisse être alors cause d'indétermination, ce qui est, à tout le moins, paradoxal.

² Thème qui est, pour le coup, largement critiqué par Nietzsche, puisqu'il nous invite à reconnaître l'apparence comme réelle et qu'on ne fuit le monde que par ressentiment (Cf. *Aurore* I, 43 et surtout *Crépuscule des Idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 2).

³ Et c'est ainsi que commence l'ère du sérieux devant la vie qui va confiner par la suite dans un mépris de celle-ci : « *La fuite des meilleurs hors du monde fut un grand malheur. À partir de Socrate : l'individu se prit tout à coup trop au sérieux.* » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 6 [13]).

⁴ Sur cet aspect, on peut se référer aux belles pages que J.-L. Chrétien consacre au mythe du *Phèdre* sur lequel nous allons revenir un peu plus loin : « Les dieux ne peuvent pas s'éloigner de l'être, car rien ne peut les soustraire à la proximité qui les constitue ; les animaux ne peuvent pas s'éloigner de l'être, car leur regard n'étant pas tourné vers lui, ils n'en sont ni proches ni lointains. L'homme seul est proche de l'être de façon telle qu'il puisse s'en éloigner. Et il s'en éloigne sans que cet éloignement puisse abolir toute proximité, auquel cas il cesserait d'être homme. » (CHRÉTIEN, *L'effroi du beau*, Paris : Les éditions du cerf, 2011, p. 41).

⁵ Un « effort s'impose (πειρᾶσθαι) » (PLATON, *Théétète*, 176a).

soi que constitue le paradigme divin¹. Dans un langage que l'on emprunterait en partie au *Zarathoustra* de Nietzsche², on pourrait dire que Platon pense déjà l'homme comme une corde tendue entre la bête et le divin, s'il participe soit de l'un soit de l'autre. À moins qu'il ne tende vers le divin, l'homme sera ramené vers la bête³. C'est ainsi par cet effort que l'on fait la preuve de notre condition quasi-divine, puisque cet effort assimile l'homme au dieu (dans la mesure où l'homme peut participer du divin). Mais si l'existence humaine est en tension, il faut comprendre également que la connaissance de soi ne consiste donc pas à trouver sa place entre la bête et le dieu, et à se contenter (par modestie) de cette position, la nature humaine n'ayant pas une place fixe assignée dans le κόσμος entre la bête

¹ Tension de soi qui doit aboutir à une véritable transformation de soi, puisqu'il faut commencer par nier, voire haïr le soi que l'on est actuellement afin de le dépasser, comme le dit également le *Théétète* : « ils se haïront et se fuiront eux-mêmes vers la philosophie (αὐτοὺς δὲ μισήσουσι καὶ φεύξονται ἀφ' ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν), afin qu'en devenant autres ils se défassent de ceux qu'ils étaient auparavant (ἴν' ἄλλοι γενόμενοι ἀπαλλαγῶσι τῶν οἱ πρότερον ἦσαν) » (PLATON, *Théétète*, 168a, traduit par Anne Merker dans *Une morale pour les mortels*, note 44 p. 255). Chez Nietzsche également, on retrouvera thématiquement un tel dégoût de l'homme, dégoût qui est un bon moteur pour que l'homme cherche à se dépasser et que parvienne le surhumain.

² NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue de Zarathoustra, § 4.

³ Mais il faut bien voir ainsi que l'humain n'est jamais un pôle mais seulement un moyen terme. Comme le dit bien M. Dixsaut au sujet de l'homme, « son autorité, à proprement parler, moins autorité de l'humain sur le bestial que du divin sur l'animal » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, chapitre I, § 4, p. 76). Il y a donc bien une scission première en l'homme entre le divin et l'animal, de sorte que l'individu humain est nécessairement en tension avec lui-même. L'auteure continue en disant que « Des deux natures présentes en la nature de l'homme, l'une est animale et l'autre, la *philosophos phusis*, n'est pas spécifiquement humaine. Elle est part éternelle et divine » (*Ibid.*).

et le dieu¹. Cette position ne serait de toute façon pas tenable, puisque le paradigme divin ne saurait tolérer du mal en son sein. La nature humaine est une tension et chaque individu va s'assimiler à un des deux pôles, mais la pente naturelle (au sens de « commune » ici) de l'homme le ramène vers la bête². Il faut donc faire un *effort* sur soi pour s'affranchir de cette pente naturelle et retrouver sa véritable nature, sa nature originelle, si l'on est bien une plante céleste comme le dit encore le *Timée*. Comprendre que l'homme a une mesure divine ne consiste pas à lui dénier toute mesure mais à lui rendre sa véritable mesure. On comprend donc également que l'homme véritable ne saurait tolérer du mal en son âme et être complaisant envers les hommes méchants, puisque l'on va s'assimiler à l'objet de notre fréquentation.

Ce paradigme mauvais qu'il faut donc fuir, on le trouvait également dans le texte des *Lois* au sujet de la philautie, puisqu'il s'agissait bien, pour être un grand homme, de fuir l'amour excessif que l'on se porte³. Le paradigme mauvais représente les maux et tout ce qui est cause de malheur chez les hommes ; or nous avons vu que l'amour excessif de soi était en effet la cause première de nos fautes. Le mal est cette fois, dans le *Théétète*, spatialisé, il est ce qui est en bas (τόνδε τὸν τόπον), ou en ce monde-ci (ἐνθάδε). Le *Phédon* nous invitait aussi à fuir le mal humain en s'attachant au divin, puisque c'est par cet élan même vers le divin que le philosophe pouvait s'arracher à la condition humaine :

¹ Comme l'écrit encore Dixsaut, « L'homme ne peut, en tant qu'homme, se prévaloir d'aucune différence spécifique, d'aucune essence ou nature *propre*. (...) Il n'existe donc aucune supériorité de l'humain sur l'animal, si ce n'est que l'homme peut aller plus loin, dans la férocité comme dans la douceur, que n'importe laquelle des espèces animales : "si par hasard l'éducation se trouve être droite, et le naturel heureux, l'homme peut devenir le plus doux des animaux, c'est-à-dire le plus divin ; mais si la culture n'est ni suffisante ni convenable ce sera l'animal le plus féroce que la terre ait porté." (*Lois* 766a). Entre les bêtes fauves, tyrans et incurables, et les hommes divins, les philosophes, il n'y a pas de juste milieu, pas d'hommes, mais seulement des degrés variables et précaires d'humanisation, qui restent en fait des degrés dans l'animalité. L'humanité de ceux qui ne sont pas eux-mêmes gouvernés par la part divine est une humanité fragile, que seul un double lien (divin, humain) – *Politique* 309c sqq. – pourra empêcher de dégénérer en inhumanité féroce ou infra-humanité trop molle. Car l'humain qui n'est rien qu'humain c'est l'appivoisé, le bien réglé du dehors et par les lois. S'il représente une unité harmonieuse, un conflit résolu et apaisé, il n'équivaut en rien à un juste milieu, ou plutôt, il ne vaut que ce que vaut, pour Platon, le juste milieu. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre I, § 4, p. 77). Or, précisément, c'est selon Dixsaut l'un des points de rapprochements possibles avec Nietzsche que de revendiquer ainsi l'absence de nature fixe, d'assiette stable pour l'homme : « Pour retrouver cette hauteur ironique, cette absence totale d'humanisme et de moralisme dans l'approche de l'homme, il faudra attendre Nietzsche, attendre que l'homme soit pensé à nouveau comme une bête monstrueuse et contradictoire – corde tendue entre deux abîmes, tension entre l'humain et du surhumain. » (*Idem.*). Rappelons en effet que pour le philosophe allemand, l'homme est l'animal qui ne s'est pas encore fixé : « L'homme connaît, comme toute autre espèce animale, une surabondance de ratés, de malades, d'êtres en dégénérescence, d'infirmités, nécessairement en proie à la souffrance ; les cas de réussite sont toujours l'exception, chez l'homme aussi et même, eu égard au fait que l'homme est l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable, l'exception rarement vérifiée. » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 62).

² Comme le dit Dodds à propos de Platon, « tout le monde, le philosophe excepté, est sur le point de devenir sous-humain » (DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris : Flammarion, 1977, p. 213).

³ « Aussi tout homme doit-il fuir l'amour excessif qu'il se porte à lui-même (Διὸ πάντα ἄνθρωπον κρῆ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν) » (PLATON, *Les Lois*, 732b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau).

« elle (l'âme philosophe) met les passions au calme, elle s'attache aux pas du raisonnement et ne cesse d'être présente en lui ; elle prend le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion, pour spectacle et aussi pour aliment, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre tant que dure sa vie, et qu'elle doit en outre, après la fin de celle-ci, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et assorti, se débarrassant ainsi de l'humaine misère (τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν¹) ! »²

Mais si l'évasion consiste à s'assimiler au dieu « dans la mesure du possible (κατὰ τὸ δυνατόν) », comme le précise le *Théétète*, on se retrouve devant une difficulté que nous avons rapidement signalée. Ainsi, comment va-t-on s'assimiler au divin, voir dans la perfection divine le modèle à imiter, sans tomber dans une forme d'ὑβρις, sans se prendre pour un dieu alors que l'on n'en est pas un ?³ Cela empêcherait et préviendrait en effet toute tentative d'assimilation au dieu, parce

¹ Littéralement : « du mal humain ».

² PLATON, *Phédon*, 84a-b, traduction Léon Robin. La distinction des deux paradigmes, divin et humain, pourrait nous donner à croire que l'humain est entièrement mauvais, qu'il n'est qu'« humain trop humain », ce que refuse également le *Phédon* lorsqu'il présente l'origine de la misanthropie, montrant négativement que l'homme n'est pas haïssable, puisque la misanthropie est un mauvais jugement ou un jugement précipité : « D'où vient en effet que s'insinue en nous la "misanthropie" (*misanthrôpia*) ? De ce qu'on a mis en quelque'un une robuste confiance ; de ce qu'on admet chez l'homme en question une nature entièrement franche, saine loyale ; puis de ce qu'un peu plus tard on en vient à découvrir qu'il est aussi pervers que déloyal, et derechef que c'est un autre homme ; quand on est maintes fois passé par cette épreuve, principalement par la faute de ceux qu'on pouvait considérer comme ses plus intimes et ses meilleurs amis, on finit, après tant et tant de froissements, par prendre en haine tout ce qui est homme, par estimer que rien de rien n'y est sain, sans exception. (...) N'est-il pas vrai que c'est mal agir ? qu'évidemment, en se conduisant ainsi, on avait, sans s'y connaître dans les questions qui concernent l'homme, la prétention d'user des hommes ? Sans doute en effet, si on en usait en connaissance de cause et comme le comporte l'objet, alors on estimerait que, bons ou méchants, ceux qui le sont tout à fait sont en petit nombre les uns comme les autres, tandis que l'entre-deux, c'est la majorité. » (PLATON, *Phédon*, 89d-90a) Cela pourrait rentrer en contradiction avec notre analyse du *Théétète* selon laquelle on s'assimile forcément à l'un des deux paradigmes. Mais en réalité, ce que signifie ce texte, c'est que les hommes foncièrement méchants, les incurables, sont une minorité. Cela n'empêche pas en revanche que la majorité, que l'entre-deux s'assimile davantage au paradigme mauvais parce qu'elle est complaisante et qu'elle tombe ainsi dans l'humain trop humain. Les seuls qui s'assimilent au paradigme divin sont la minorité des hommes réellement bons ; le philosophe est un homme rare.

³ Pendant l'écriture de sa 4^{ème} *Inactuelle*, Nietzsche note de manière similaire : « La vanité est le penchant involontaire à se donner pour un individu quand on n'en est pas un ; c'est-à-dire à se donner pour indépendant quand on est en dépendance. La sagesse est le contraire : elle se donne pour dépendante, alors qu'elle est indépendante. » (*Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes 3 [24]*).

qu'on verrait alors dans l'humain trop humain¹, dans l'humain médiocre, immédiatement un dieu (et c'était justement le tort de Protagoras que de faire de l'homme la mesure de toutes choses). Socrate précise bien en passant que « l'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu *dans la mesure du possible* (κατὰ τὸ δυνατόν) », il n'y a jamais coïncidence et identité parfaite avec le divin. L'énoncé était quasiment identique dans la suite du passage du *Phèdre* que l'on a cité quelques pages plus haut, l'aimé devant rendre son amant « autant que possible semblable à son dieu (ὡς δυνατόν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ) »². On peut donc s'apparenter au dieu mais non devenir, dès cette vie, un dieu³. Pindare louait également l'homme qui cherchait une vieille sereine (vieillesse qui le conduira au terme de ses jours) sans se prendre pour un immortel :

« Celui qui sait entretenir son opulence et qui à des biens abondants ajoute la gloire, que celui-là ne prétende pas devenir un dieu (μὴ μάτεύση θεὸς γενέσθαι) ! »⁴

Chez Platon également, l'homme reste donc toujours en tension entre la bête et le divin. Son effort pour ressembler à ce dernier, son évasion doit être sans cesse répétée⁵. Or c'est justement en philosophant que l'on va poursuivre cet effort. Le

¹ Notion qui désigne de manière générale les processus infra-conscients qui sont à la source des valeurs, notamment morales, chez Nietzsche. Nous désignons par celle-ci chez Platon la manière dont l'homme se rabaisse sur ce qui est uniquement humain en lui, en oubliant sa part divine (tout en étant conscient que c'est précisément ce à quoi s'attache Nietzsche, ramenant ainsi des valeurs morales prétendument issues de quelque chose de divin en nous à des affects bien humains). J. Laurent note que « la notion de "nature humaine" (*anthrôpinè phusis*) est une notion négative chez Platon ; l'adjectif *anthrôpinè* indique la faiblesse ou la contradiction d'une condition qui a besoin d'un soutien ou d'un éclairage pour que sa conduite devienne efficace et paisible. À la fin du *Lachès*, Nicias reproche à Lachès d'avoir un comportement trop humain, c'est-à-dire de s'ignorer lui-même (...). La caractéristique première de l'humain est ici l'oubli de soi, ou plutôt une sorte de certitude naïve de soi qui nous fait nous intéresser à tout plus qu'à nous-mêmes, et aux autres (à leurs affaires et à leurs jugements) en particulier. Le regard vers soi inaugure en ce sens la philosophie, si ce regard n'est pas narcissiquement satisfait de soi, mais, au contraire, inquiet, en attente d'une pratique qui nous fortifie et nous constitue en propre. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 168).

² PLATON, *Phèdre*, 253a.

³ Seul un passage du *Phèdre* semble indiquer que cette assimilation soit effectivement possible, puisque l'homme qui vivrait un certain nombre de vies philosophiques finira par devenir l'âme d'un astre. C'est en tout cas la lecture que propose Luc Brisson du « décret d'Adrastée » (248c-249b). Il défend cette thèse dans son article « Le corps des dieux », in *Les dieux de Platon*, Jérôme Laurent (éd.), Presses Universitaires de Caen, 2003. Mais on est alors dans le régime du mythe et nous pensons que Platon est toujours davantage soucieux de marquer une différence entre les deux conditions, quoique cette différence soit devenue, sous sa plume, minimale.

⁴ PINDARE, *Olympiques*, V, vers 28-29.

⁵ De ce point de vue, on a bien une proximité entre Platon et le Zarathoustra de Nietzsche, selon lequel l'effort sur soi pour se dépasser soi-même et devenir soi doit sans cesse être recommencé. Plotin, pour qui l'homme est véritablement susceptible de devenir un dieu, omettra cette mention (« dans la mesure du possible ») quand il reproduira ce texte, quasiment à l'identique au chapitre 1 du *Traité* 19 : « Puisque les maux sont ici-bas et circulent nécessairement en ce lieu-ci, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut fuir cet endroit. Mais en quoi cette fuite consiste-t-elle ? À se rendre semblable au dieu, dit-il. Or c'est ce qui se produira si nous devenons justes et pieux avec prudence et, d'une manière générale, si nous sommes vertueux » ; ainsi l'homme vertueux est devenu « purement et simplement un dieu » (chapitre 6). Il y a bien chez Plotin un moment où l'individu est devenu véritablement lui-même, une possibilité de devenir un dieu, qui d'une certaine manière arrête le mouvement du devenir soi.

moyen de cette évasion, c'est ainsi de « devenir juste et pieux au moyen de la pensée (δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) ». Cette évasion consiste en un *devenir*, il faut se transformer soi-même, devenir soi et cette transformation se fait au moyen de la contemplation et de l'imitation de l'intelligible, et particulièrement par le fait de devenir juste et pieux ce qui suppose la connaissance de ces Formes intelligibles. La pensée est donc nécessaire puisque c'est bien au moyen de la pensée (μετὰ φρονήσεως) que l'on devient divin. La pensée n'est ainsi jamais qualifiée de théorique par distinction avec un domaine pratique au sens d'éthique¹. Toute contemplation est un devenir, une assimilation si l'on ne peut s'empêcher d'imiter ce que l'on contemple, *a fortiori* ce qu'on admire. L'épreuve de l'assimilation au divin n'est pas une épreuve athlétique comme c'était le cas dans la poésie pindarique où l'homme célébré comme divin s'était rendu tel par ses actes. Ici, c'est par la connaissance et la pensée tout d'abord que l'on va pouvoir se rendre divin, de sorte que c'est bien la connaissance de soi qui va déboucher sur une transformation de soi.

Cette connaissance nous conduit toutefois à acquérir des vertus, puisque l'on imite le divin en étant juste et pieux (pour une piété traditionnelle, vouloir imiter le divin serait tout au contraire parfaitement impie !²). En devenant réellement juste, l'homme ressemble comme rien d'autre n'en est capable au dieu³. Il y a donc une réelle proximité et parenté de la nature humaine (au moins dans son potentiel) avec la divinité. Nous participons à la fois au règne animal et au divin⁴.

¹ De ce point de vue, le discours de Platon n'est pas particulièrement original puisqu'il s'intègre parfaitement à la conception antique de la philosophie. Comme le remarque bien P. Hadot : « Philosophie et discours philosophiques se présentent ainsi à la fois comme incommensurables et inséparables. Incommensurables, tout d'abord, parce que, pour les Anciens, on est philosophe non pas en fonction de l'originalité ou de l'abondance du discours philosophique que l'on a inventé ou développé, mais en fonction de la manière dont on vit. Il s'agit avant tout de devenir meilleur. Et le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode de vie. » (HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 266).

² On comprend qu'elles aient une place particulière ici comme elles nous mettent immédiatement en présence du divin.

³ Dans le *Politique*, c'est en donnant une bonne opinion sur le juste également que la science royale réalisera dans les âmes assez bien nées et bien dressées quelque chose de divin : « L'ETRANGER – Elle assemble d'abord, suivant les parentés, la partie éternelle de leur âme avec un fil divin, puis, après cette partie divine, assemble la partie animale avec des fils humains.

SOCRATE LE JEUNE – Que veux-tu dire encore par là ?

L'ETRANGER – Si, à propos du beau, du bien, du juste et de leurs contraires, une opinion réellement vraie et ferme vient à s'établir dans les âmes, je dis que c'est quelque chose de divin réalisé dans une race démonique (ἐν δαίμονίῳ γίγνεσθαι γένει). » (PLATON, *Le politique*, 309a-c, traduction Auguste Diès, systématiquement ensuite). Dixsaut note à ce propos que « Les gouvernés ne se ressouviennent de la part éternelle de leur âme que si le gouvernant est capable de leur faire croire qu'ils en ont une, de telle sorte qu'ils deviennent capables de se reconnaître une parenté avec quiconque en possède une semblable, quelles que soient par ailleurs les dissemblances. La compatibilité des éléments de la cité passe par cette croyance à l'existence d'une part divine commune à l'âme de tous les hommes. De presque tous : des vertueux, des naturellement éducatibles, mais non des autres. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 236).

⁴ À propos du dernier dialogue de Platon qui cherche dans le divin la mesure de l'humain, J. Laurent note que « l'originalité du livre VI des *Lois* est de ne pas dire que l'homme est "meilleur" purement et simplement, mais bien au contraire qu'il est en puissance ce qu'il y a de meilleur *et* ce qu'il y a de pire, le plus divin *et* le plus bestial, avant que l'éducation ne le forme et ne transforme la démesure égoïste en amour de l'ordre et donc de la Cité. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 19).

Cette dualité essentielle de notre nature nous place dans une position inconfortable, instable, comme nous sommes toujours tiraillés entre les deux¹. La vie est alors un véritable combat de soi-même (comme dieu) avec soi-même (comme bête) dans lequel il s'agit à chaque instant de se dominer et de se surmonter soi-même. « C'est à cela que se juge la véritable habileté d'un homme (ὡς ἀληθῶς δεινότης) ou bien sa nullité, son manque absolu de valeur humaine (οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία) »². La véritable habileté d'un homme est jugée à l'aune de sa capacité à s'assimiler au divin et à son degré d'assimilation à celui-ci. À l'encontre de l'habileté selon la foule qui est toute humaine et jugée par un tribunal humain, Platon propose de juger de l'habileté d'un homme à la mesure du paradigme divin puisqu'encore une fois, « pour nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses »³. Au contraire, son « manque absolu de valeur humaine »⁴ doit être ici compris dans le sens d'une infra-humanité, d'une sous-humanité si on oublie la part divine en nous. L'homme est une tension entre la bête et le divin, l'individu ne peut tenir des deux, il s'assimile forcément à l'un ou à l'autre. Or, s'il s'assimile au Bien, il devient homme au sens le plus noble du terme, s'il ne le fait pas, il s'assimile à la bête, au paradigme mortel et mauvais, et donc manque de valeur humaine parce qu'il est dépourvu de ce qui fait justement la valeur et la dignité de l'homme.

« C'est cela dont la connaissance est sagesse et vertu (τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετή), dont l'ignorance est bêtise et vice manifeste (ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής). »⁵

Le « cela » (τούτου) renvoie au fait que la divinité est parfaitement juste. C'est cette connaissance qui constitue la véritable sagesse, à l'opposé de la soi-disant sagesse populaire, trop humaine, qui consiste à croire que tout se vaut (Protagoras), mais aussi à ces contes de vieilles femmes qui disent qu'il suffit d'avoir bonne réputation. Il s'agit également d'une véritable sagesse parce qu'elle est un savoir stable : le dieu est dieu et rien que dieu, bon et seulement bon⁶. Les deux paradigmes sont fixés. Contrairement à ce que prétend la théologie traditionnelle, il n'y a pas d'errance du divin (ce pourquoi il faut justement imiter leurs mouvements). Il faut donc mesurer l'homme à l'aune du divin, c'est-à-dire à son aptitude à être juste autant que possible, à la façon du dieu.

Conformément à l'objection de Cébès qui voulait que seul l'homme insensé accepte de mourir et de fuir ainsi le patronage divin, il faut comprendre que cette fuite du *Théétète* a une direction inverse, puisqu'elle consiste au contraire à se mettre sous ce patronage⁷. La véritable autonomie du philosophe n'est pas une séparation d'avec le divin, elle n'est pas un athéisme, au sens que Levinas donne à

¹ Dixsaut écrit qu'« Il n'y a pas de vie "médiane", si l'on entend par là que la vie des hommes serait intermédiaire entre celle des vivants en général et celle des dieux. Comme toujours, chez Platon, il n'y a pas de niveau strictement humain : l'homme ne peut que basculer du côté de l'animal ou de celui du dieu. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 80).

² PLATON, *Théétète*, 176c, traduction Auguste Diès.

³ PLATON, *Lois*, Livre IV, 716c, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁴ Ou plus sobrement son « inhumanité » pourrait-on traduire, mais les deux sens sont similaires et on est bien de toute façon dans une réflexion éthique.

⁵ PLATON, *Théétète*, 176c, traduction Auguste Diès.

⁶ Nous y reviendrons dans le premier chapitre de la partie suivante.

⁷ C'est en revanche la fuite d'Alcibiade devant Socrate qui l'incite à avoir honte et à s'occuper de lui-même qui exprime bien cette attitude de l'insensé (*Banquet*, 216a-c).

ce terme : l'athéisme désignant alors une manière de s'exclure et de se comprendre comme auto-suffisant¹. Au contraire, la fuite platonicienne est autonomisation progressive par imitation de ce modèle divin qui est lui-même autonome, au sens où son mouvement est le moins perturbé par ce qui lui est extérieur.

L'insensé veut fuir cette vie s'il comprend que nous sommes la propriété des dieux. C'est bien de cela qu'il est question également pour le philosophe d'une certaine manière, lui qui veut fuir cette vie trop humaine². Mais c'est à la condition de comprendre que cette servitude des dieux doit s'accomplir dans une assimilation à ceux-ci qui a justement pour condition finale la mort, comme séparation de l'âme et du corps. Dès cette vie cependant, la fuite telle que comprise par le *Théétète* consiste à reconnaître cette direction divine et à la suivre le mieux possible. Elle n'est donc pas une fuite par le fait de se donner la mort, mais par le fait de vivre le plus possible en conformité avec la vie que mènent nos maîtres³. Tandis que l'insensé veut se donner la mort pour tenter (vainement) de fuir la direction divine, le philosophe veut vivre pour se rendre le plus possible capable de suivre cette direction. Ce qui relie donc les deux fuites ou évasions, c'est qu'il faut en fait les comprendre de manière métaphorique : il ne s'agit pas dans le *Phédon* de fuir immédiatement le monde, au sens de se donner la mort, mais de privilégier la pensée et donc l'activité de l'âme sur celle du corps. Il ne s'agit pas non plus dans le *Théétète* de se donner la mort pour échapper au mal qui existera toujours dans ce monde, mais de comprendre qu'une fuite du mauvais paradigme vers le Bien est possible dès notre existence terrestre à condition d'imiter le divin.

Si donc le philosophe ne devra pas s'irriter de sortir de la tutelle des dieux par la mort, contrairement à ce qu'objecte Cébès, c'est qu'il aura d'abord accepté cette tutelle et en aura fait le bon usage, puisqu'il aura fait de lui-même, dans la mesure du possible, un dieu, et qu'il n'aura alors plus besoin de cette tutelle pour bien se conduire⁴. C'est l'insensé qui devrait au contraire se désoler de la mort, puisque n'ayant pas acquis cette disposition, il sera sans direction et perdu une fois qu'il aura échappé à cette tutelle. Ce sera pour sa part « un manque de réflexion de s'enfuir » ; à l'inverse de la fuite du *Théétète* où il est dit que c'est au contraire « au moyen de la réflexion » que l'on peut s'évader. C'était également dans le *Phédon* en privilégiant la pensée que l'on pouvait fuir d'ici vers là-bas. On l'a vu, c'est par la pensée que l'âme se fait divine et devient réellement apparentée aux Formes. On

¹ « On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. » (LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris : Le livre de Poche, 1971, p. 52).

² C'est d'ailleurs précisément ce que lui reproche Calliclès : « cet homme, aussi doué soit-il, ne pourra jamais être autre chose qu'un sous-homme, qui cherche à fuir le centre de la Cité, la place des débats publics, "là où, dit le poète, les hommes se rendent remarquables" » (PLATON, *Gorgias*, 485d, traduction Monique-Canto Sperber).

³ Comme me l'a fait remarquer Anne Merker, *Phugè* signifie à la fois la fuite et l'exil, de sorte que cet exil du philosophe, toujours en-dehors de la cité dans laquelle il a pourtant à vivre, marque encore une fois l'*atopie* de celui-ci (nous développerons cette notion dans le prochain chapitre).

⁴ Socrate répond d'ailleurs à Cébès (63b-c) que c'est justement parce qu'il ne croit pas fuir ces bons maîtres en mourant qu'il se réjouit de mourir, mais au contraire parce qu'il pense les rejoindre effectivement. La fuite du mal se réalise effectivement dans la mort également parce que les âmes ne sont plus toutes mélangées, mais que les hommes bons sont auprès des hommes bons, les mauvais des hommes mauvais.

retrouve ainsi dans le *Phédon* les deux paradigmes du *Théétète* et la question de la fuite, puisque l'âme se disperse lorsqu'elle se laisse entraîner par le corps et s'unifie au contraire lorsqu'elle pense ce qui est et s'y assimile :

« Quand par contre, sache-le, elle est en elle-même et par elle-même (αὐτὴ καθ' αὐτήν) dans cet examen (σκοπή), c'est là-bas (ἐκεῖσε) qu'elle s'élanche, dans la direction de ce qui est pur, qui possède toujours l'existence, qui ne meurt point, qui se comporte toujours de même façon ; en raison de sa parenté (συγγενής) avec lui, c'est toujours auprès de lui qu'elle vient prendre la place à laquelle lui donne droit toute réalisation de son existence en elle-même et par elle-même ; de ce coup elle s'arrête d'errer et, au voisinage des objets dont il s'agit, elle conserve elle aussi toujours son identité et sa même façon d'être : c'est qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte. Or cet état de l'âme, n'est-ce pas ce que nous avons appelé pensée (φρόνησις) ? »¹

La vie oublieuse d'elle-même est une ivresse. La vie sobre consiste au contraire dans un examen de soi-même par soi-même, c'est-à-dire au moyen de l'âme seule et donc de la pensée, examen grâce auquel elle s'élanche vers ce qui lui ressemble. La connaissance de soi est toujours solidaire de la connaissance des Formes.

Conformément à la leçon du *Phédon* et au texte cité du *Théétète*, c'est grâce à la pensée mais aussi paradoxalement à la tempérance que l'homme va être capable d'imiter le divin :

« Ayant contemplé les mouvements périodiques de l'intelligence dans le Ciel (ἵνα τὰς ἐν οὐρανῶ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους), nous les utiliserons, en les transportant aux mouvements de notre propre pensée (χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως), lesquels sont de même nature (συγγενεῖς ἐκείναις οὐσας), mais troublés (τεταραγμένους), alors que les mouvements célestes ne connaissent pas de trouble (ἀταράκτοις). Ayant étudié à fond ces mouvements célestes, participant à la rectitude naturelle des raisonnements (λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες), imitant les mouvements divins qui ne comportent absolument aucune erreur (μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας), nous pourrions stabiliser les nôtres, qui ne cessent point d'errer (τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένους καταστησαίμεθα). »²

Il s'agit de répercuter ces mouvements parfaits que sont les mouvements célestes dans notre âme, mais cela n'est évidemment possible que parce qu'il y a bien une parenté entre l'homme et le κόσμος, entre l'âme et le monde, entre l'âme humaine et celle du monde. Les mouvements sont de même nature (συγγενεῖς ἐκείναις οὐσας), les nôtres étant simplement troublés (τεταραγμένους). La tempérance va donc consister précisément en une maîtrise de soi, une maîtrise des mouvements psychiques, sur le modèle du mouvement des astres, de sorte qu'une certaine connaissance de monde est bien nécessaire à une maîtrise parfaite de soi. S'il ne faut pas d'emblée fuir vers le monde mais commencer par se connaître soi-même et ramener ainsi le regard vers soi, il n'empêche que la vertu véritable et ainsi le devenir soi ne peuvent être atteints qu'à la condition de connaître également ce qui fait la perfection du monde. Cela nous permet alors de donner tout son sens à la phrase du *Phèdre* selon laquelle on ne peut véritablement connaître la nature de l'âme sans connaître la nature du tout, l'âme étant une

¹ PLATON, *Phédon* 79c-d, traduction Léon Robin.

² PLATON, *Timée*, 47b-c, traduction Albert Rivaud.

partie du tout mais étant également à l'image de ce *Pan* qu'est l'Univers. C'est ainsi ce qui ressort de la façon dont sont fabriquées les âmes dans le *Timée* :

« Mais, si je les faisais naître moi-même (ἐμοῦ δὲ ταῦτα γινόμενα)¹, si elles participaient de la vie (βίου μετασχόντα) par moi, elles seraient égales aux dieux (θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν). Afin donc que, d'une part, ces êtres-là soient mortels, et que d'autre part le Tout soit vraiment le Tout (ἵνα οὖν θνητά τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦ), appliquez-vous² selon votre nature (τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς) à fabriquer des êtres vivants. Imitiez l'action de mon pouvoir (μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν), lors de votre propre naissance (περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν). Et, quant à la partie de ces êtres qui doit porter le même nom que les immortels (καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει), quant à la partie qu'on nomme divine et qui commande (θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν) en ceux d'entre eux, qui voudront toujours vous suivre et suivre la justice (ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δικῆ), j'en préparerai moi-même et je vous en donnerai la semence et le commencement (σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω). Pour le reste, ajoutant à cette partie immortelle une partie mortelle (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες), fabriquez des vivants, faites les naître (γεννᾶτε), donnez-leur la nourriture, faites les croître, et quand ils périront, recevez-les de nouveau près de vous. »³

Nous avons donc une part divine sans toutefois être un dieu. C'est la raison pour laquelle nos âmes sont fabriquées par les aides du démiurge qui prennent modèle sur le travail de leur père afin de réaliser un travail approchant. Mais ce travail ne reste qu'approchant et il en ressort que nous avons une proximité avec les dieux sans toutefois les évaluer. L'argument qui explique la raison de la naissance de ces âmes imparfaites est celui de la richesse du kosmos qu'elles permettent : le Tout ne serait pas vraiment le Tout, le monde ne serait pas vraiment complet⁴, s'il n'y avait aussi des âmes moins parfaites et comportant une partie mortelle (celle qui nous est donnée par ces aides). Mais ce qu'il y a de plus divin en nous, ce par quoi on s'apparente réellement au dieu, c'est le démiurge lui-même qui en donne la semence et le commencement. Ce mythe est pour Platon une manière de traduire la tension de notre nature entre un pôle divin d'une part, et un pôle terrestre de l'autre, puisque nous sommes à la fois mortels et immortels. Connaître l'univers nous permet donc également de nous connaître comme faisant partie d'un tout auquel nous ressemblons et auquel nous devons tâcher de nous apparenter le plus possible.

Cette espèce divine de l'âme est ainsi l'espèce originaire, puisque c'est d'elle dont nous sommes d'abord doté. Le démiurge nous en a fait don comme d'un cadeau, puisque c'est par elle que nous sommes véritablement divins, ce pourquoi la connaissance de soi devra se tourner prioritairement vers celle-ci :

« Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous (περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῶν ψυχῆς), il faut en faire la remarque suivante. Le dieu (θεός) en a fait cadeau à chacun de nous (ἐκάστω δέδωκεν) comme d'un génie divin (δαίμονα). »⁵

Nous l'avons vu, l'immortalité n'est pas acquise une fois pour toutes, c'est quelque chose qu'il faut cultiver par les discours vrais. Il faut entretenir la partie

¹ Le démiurge parle de la fabrication des âmes des vivants.

² Le « vous » renvoie aux aides du démiurge.

³ PLATON, *Timée* 41c-d, traduction Alber Rivaud.

⁴ C'est le sens du grec τέλειος que l'on rend par « parfait » mais qui signifie aussi bien « complet », toute perfection ne pouvant être atteinte que parce que rien ne manque.

⁵ PLATON, *Timée* 90a, traduction Albert Rivaud.

divine de notre âme pour éviter qu'elle ne s'atrophie et que ce tout qu'est l'âme ne retombe pas vers le sol en oubliant sa première naissance, son origine. L'espèce pensante de notre âme est la principale (κυριωτάτου), elle est maîtresse en nous (c'est également le sens de κύριος), mais il s'agit pour nous d'en faire véritablement la maîtresse, de la privilégier et de lui donner la préséance sur les autres.

Ainsi pouvons nous désormais donner toute sa profondeur à la leçon finale de l'*Alcibiade* qui nous disait que faire de la connaissance de soi une connaissance de l'âme ne suffisait pas. Le vrai soi, c'est n'est même pas toute l'âme. Nous l'avons signalé sans regarder encore de près le texte : nous sommes ramenés à la connaissance de soi par l'altérité¹ et nous allons voir que la conversion nous invite à nous soucier de nous-mêmes et ultimement à voir dans le divin un reflet parfait de ce que nous pourrions devenir :

« SOCRATE – Comment pourrions-nous maintenant savoir le plus clairement possible ce qu'est "soi-même (αὐτὸ)" ? Il semble que lorsque nous le saurons (ἐπειδὴ τοῦτο γνόντες), nous nous connaissons nous-mêmes (ἡμᾶς αὐτοὺς γνωσόμεθα). Mais par les dieux, cette heureuse parole de l'inscription delphique (τοῦ Δελφικοῦ γράμματος) que nous rappellerions à l'instant, ne la comprenons-nous pas ?

ALCIBIADE – Qu'as-tu à l'esprit en disant cela Socrate ?

SOCRATE – Je vais t'expliquer ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes, si ce n'est la vue. »²

La vue n'est ici évidemment qu'un paradigme³. On y a insisté, ce n'est pas en se regardant soi-même que l'on risque de découvrir notre vrai soi. L'œil ne verrait ainsi jamais que nos habits, ou au mieux notre corps. Il s'agit donc bien de ramener le regard vers soi, mais avant tout de se voir avec l'œil de l'âme et non plus avec notre organe corporel. La sentence delphique est ainsi une invitation à la conversion et on ne la comprend jamais aussi bien que dans la rencontre d'autrui, de sorte que pour se connaître soi-même, il faudra reconnaître ce soi-même dans

¹ Cette dimension sera essentielle chez Aristote, mais nous pensons qu'elle ne l'est en réalité pas autant chez Platon, comme nous allons le défendre un peu plus loin. P. Aubenque écrit ainsi à propos d'Aristote que « la condition humaine, en effet, est telle que la connaissance de soi est illusoire, et devient complaisance à soi, si elle ne passe par la médiation de l'autre » (*La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, p. 182). Il faut toutefois noter qu'il commente alors un texte que l'on n'attribue aujourd'hui plus à Aristote, puisqu'il s'agit de la *Grande morale* où l'on peut lire que « nous ne pouvons pas nous contempler nous-mêmes à partir de nous-mêmes... De même que, lorsque nous voulons contempler notre visage, nous le faisons en regardant dans un miroir, de même, lorsque nous voulons nous connaître nous-même, nous nous connaissons en nous voyant dans un ami. Car l'ami, disons-nous, est un autre nous-même » (*Grande morale*, 1213a, citée par Aubenque, *ibid.*).

² PLATON, *Alcibiade* 132c-d, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau.

³ Cela dit, tout en n'étant qu'un paradigme, la formule « regarde-toi » ou « vois-tu » dit bien quelque chose, c'est-à-dire que c'est par la relation et donc ici grâce à la présence d'autrui que l'on va se manifester. Jérôme Laurent note à ce propos qu'il « est remarquable en ce sens que l'*Alcibiade* propose comme interprétation du précepte de Delphes la formule "vois-toi toi-même" (ἰδὲ σαυτόν, 132d 6) pour indiquer que le jeune homme ne connaîtra son âme qu'en la montrant à une autre âme dans le dialogue. Le θαυμάζειν est une qualité du regard qui permet qu'au-delà du savoir empirique des choses l'homme soit attentif à leur apparaître même. Ainsi l'*Alcibiade* ne propose pas tant une définition de l'homme qu'une manière de voir l'homme. Se connaître n'est pas ici décliner une identité ou indiquer une essence mais savoir que l'homme est visible, non pas par la matérialité de son corps, mais par le souffle de la parole où l'âme se manifeste. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 86).

l'autre. Ce texte a souvent donné lieu à des contresens. Contrairement à une interprétation reçue, l'œil n'est pas le miroir de l'âme, il ne s'agit pas de percevoir l'âme humaine à travers le regard de l'autre. On a affaire ici à une analogie et comme l'a remarqué Jean-François Pradeau :

« cette analogie signifie que, tout comme l'on voit dans l'œil d'un autre homme ce qu'est l'excellence de tout œil (la pupille, qui est le véritable sujet de la vision), de même on doit apercevoir dans l'âme d'un autre homme ce qu'est l'excellence de toute âme (l'intellect, le *voûç*, qui est le véritable sujet de la réflexion). Il n'est pas plus question ici de connaître l'œil que l'âme, mais simplement d'apercevoir ce que chacun d'eux fait le mieux, ce qu'est leur excellence propre. L'exemple spéculaire de la vision doit donc simplement servir à désigner l'équivalent en l'âme de la pupille, c'est-à-dire ce qui en elle fait ce qu'elle fait le mieux. Or, ce que l'âme fait le mieux, à tel point qu'elle le fait divinement, c'est réfléchir : si l'âme est un œil, l'intellect est sa pupille. »¹

Le paradigme établit donc que la connaissance et le soin de soi-même ne peuvent être l'une et l'autre envisagés qu'à la condition d'apercevoir ce qui, en l'œil comme en l'âme, est le principe de leur excellence. Il ne faudrait donc pas croire naïvement que la présence d'autrui serait nécessaire à la connaissance de soi parce qu'il nous percevrait mieux que nous – lui qui ne nous aime certes pas d'emblée et de manière aveugle – et pourrait ainsi nous dire qui nous sommes. En réalité, il faut donc voir ici qu'autrui n'est qu'un miroir, une image comparative et devient ainsi une occasion de reconnaître l'excellence dont nous sommes capables. Il ne s'agit donc pas davantage de connaître autrui mais de reconnaître ce qui fait l'excellence humaine en général. Cette rencontre n'est donc que l'occasion d'un retour sur soi, d'une conversion vers la partie de soi qui doit nous importer. Il ne s'agit donc pas de se perdre dans l'extériorité mais de se saisir de l'expérience extérieure pour faire retour sur soi². Autrui joue en effet ici le même rôle qu'un miroir pour l'œil, mais ce à quoi il nous renvoie n'est pas visible puisqu'il nous renvoie en vérité à la reconnaissance de ce que nous partageons et qui fait l'organe de la connaissance, c'est-à-dire la pensée³. La sentence delphique nous amène ainsi, selon ce texte, à un niveau spécifique et elle doit être reconnaissance de ce que l'être humain est fondamentalement, c'est-à-dire un être capable de pensée.

¹ PRADEAU, *Platon, l'imitation de la philosophie*, p. 93.

² La figure d'autrui va nous reconduire ainsi à celle du divin qu'il faut retrouver en nous, ce que note Jérôme Laurent dans une lecture dont nous contesterons (ou du moins nuancerons) toutefois plus loin l'un des aspects : « Dans l'*Alcibiade*, Platon montre que l'*autos* proprement humain n'est pas connu par une introspection solitaire, mais par le mouvement même du dialogue. C'est dire que le soi est à la fois impersonnel et empirique. (...) La tâche de la philosophie, la fuite dont parle le *Théétète* à propos de l'*homoiôsis théô*, est donc que l'homme oublie l'extériorité pour se soucier de ce qu'il voit dans le Dieu. L'homme n'est pas pour Platon *imago Dei*, mais une image de lui, qui est son *agalma* véritable, se découvre dans le dieu. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 168-169).

³ Anne Merker écrit encore à ce propos : « Le soin de soi et l'amour de soi sont donc, dans leur radicalité stricte, un soin de la pensée, un attachement pour la pensée elle-même, qui vise à la rendre meilleure. C'est dans cette perspective que le "connais-toi toi-même" du temple de Delphes a pu devenir avec Socrate une sagesse réflexive qui porte sur soi *en tant qu'on sait* ou ne *sait pas*, c'est-à-dire une connaissance de son *noûs*, de l'état dans lequel il se trouve. Car le *noûs*, puissance de savoir dont l'activité est plus ou moins effective, est le soi. » Le *noûs* n'est donc pas qu'une faculté, qui nous rendrait immédiatement divin du fait de la posséder, c'est également une activité et il faut penser pour être véritablement soi : « Ce qui fait être le *noûs* dans la plénitude de ce qu'il est, c'est la philosophie. » (MERKER, *Une morale pour les mortels*, p. 253).

C'est ce qui fait sa dignité et même ce qui fait qu'il excède d'une certaine manière le règne animal, puisque cette pensée l'apparente à la divinité :

« SOCRATE – Eh bien alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même (ψυχή εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὐτήν), doit porter son regard sur une âme (εἰς ψυχὴν αὐτῆ βλεπτέον) et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme (καὶ μάλιστα εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή), le savoir (σοφία), ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable.

ALCIBIADE – C'est ce qu'il me semble, Socrate.

SOCRATE – Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin (θειότερον) que ce qui a trait à la pensée et à la réflexion (περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν) ?

ALCIBIADE – Nous ne le pouvons pas.

SOCRATE – C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme (Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς), et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin (καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς), le dieu et la réflexion (θεόν τε καὶ φρόνησιν), on serait alors au plus près de se connaître soi-même (οὔτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα).

ALCIBIADE – C'est ce qu'il semble. »¹

On comprend aussi que cette connaissance de soi soit à ce point difficile, puisqu'elle suppose, dans sa forme accomplie, la connaissance de l'ensemble du divin, ce qui confirme une nouvelle fois que l'on ne peut se connaître entièrement sans connaître le tout. La course est circulaire ici : la connaissance de soi nous ramène vers soi et vers la prise en compte du divin en soi qui doit finalement rejaiillir vers la transformation de nous-même. En effet, Socrate dit que l'on est alors qu' « au plus près de se connaître soi-même (ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα) ». Cette connaissance de soi comme apparenté au divin ne suffira donc pas et il faudra faire un travail sur soi pour s'y assimiler. Nous pensons que la véritable connaissance de soi, que le degré final, désigne en réalité la connaissance de soi comme apparenté au divin², c'est-à-dire la connaissance de l'âme et plus particulièrement de l'intellect, à savoir la σοφία. Le précepte delphique est bien une invitation à la sagesse, mais si nous l'avons d'abord reconnu comme cette sagesse traditionnelle qui nous invitait à comprendre de manière tranchée la différence de l'espèce divine et de l'espèce humaine (et un premier degré de connaissance de soi est en effet un appel à la modestie), nous voyons que le dernier degré de la connaissance de soi prend le contre-pied exact de cette tradition, puisque la sagesse consiste ultimement à nous reconnaître comme divins.

C'est seulement à ce stade que l'on comprend la leçon ultime de l'*Alcibiade* et la raison pour laquelle Socrate lui disait que la connaissance de soi était nécessaire pour faire de la politique. Dans la *République*, Platon en effet articule le modèle

¹ PLATON, *Alcibiade* 133b-c, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau.

² Et ce n'est qu'à ce stade que la philautie trouve authentiquement son objet et que le désir se comble véritablement : « La philautie authentique n'est donc pas narcissisme, fascination qui enchaîne à l'illusion de sa propre image, lien qui nous immobilise par une fausse coïncidence sans distance du soi désirable et du soi désirant. Elle est tension et accession à l'être vrai d'un soi qui n'est plus humain (...). Le désir pour soi-même est une relation à soi médiatisée par la transcendance du bien : on ne se désire soi-même qu'en tant que bon, le soi *désiré* est précisément le soi dans son accomplissement, ce qui est la négation du soi *désirant*, qui est par définition un soi défailant » (MERKER, *Ibid*, p. 254).

divin et la politique et nous venons de voir que la connaissance de soi était la condition de la connaissance du divin :

« SOCRATE – Celui-là, en effet, mon cher Adimante, qui garde l'esprit réellement tourné vers les êtres qui sont n'a pas vraiment le loisir d'abaisser le regard vers les affaires des hommes (σχολή τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς οὓσο τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας), ni de se remplir d'envie et de malveillance en combattant contre eux (μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι). Bien au contraire, en regardant et en contemplant ces êtres bien ordonnés et éternellement disposés selon cet ordre (εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταῦτ' ἀεὶ ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμενους), ces êtres qui ne commettent pas davantage l'injustice qu'ils ne la subissent les uns des autres (οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων) et qui subsistent dans cette harmonie ordonnée selon la raison (κόσμος δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα), les philosophes les imitent et cherchent le plus possible à leur ressembler (ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι). À moins que tu ne croies qu'il y ait moyen pour quelqu'un qui vit en présence de ce qu'il admire, d'éviter de l'imiter (τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτω τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μινεῖσθαι ἐκεῖνο) ?

ADIMANTE – C'est impossible, dit-il. »¹

À propos du philosophe qui est appelé à gouverner la cité, Platon nous dit ici de manière un peu surprenante qu'il n'abaisse pas « le regard vers les affaires des hommes ». Le politique platonicien n'a donc pas du tout à être dans l'ère du temps, à comprendre les envies de ses concitoyens d'ici et maintenant. Il ne gouverne pas à l'aune d'une mesure humaine telle que définie par Protagoras, c'est-à-dire toujours changeante et variant d'un individu à l'autre. Et on retrouve ici encore cette spatialisation, déjà marquée dans le *Théétète* et le *Phèdre*, entre le domaine de l'humain trop humain, les affaires humaines qui sont en bas (κάτω). Le philosophe, qui n'a donc rien au départ d'un homme politique, fuit les affaires humaines, n'ayant aucun loisir de s'y attarder, de sorte qu'il n'a pas même l'occasion de devenir méchant, puisqu'il ne fréquente aucunement les hommes méchants. C'est ainsi dire qu'il aura fait ce détour par la connaissance du divin, nécessaire à la connaissance de ce qui convient aux âmes, si l'on veut en prendre soin. Celui-ci est en effet tout entier tourné vers le divin, de sorte que, devenu politicien, il gouverne et édicte des lois à l'aune d'une mesure divine : « l'esprit réellement tourné vers les êtres qui sont ».

Il y a incertitude sur ce qui est précisément désigné par ces êtres ici. Leroux s'empresse de dire qu'il s'agit des Formes². Pradeau pense le réfuter³ en disant qu'il n'y aurait pas de sens à dire des Formes qu'elles ne commettent pas d'injustice les unes à l'égard des autres ni à dire qu'on cherche à leur ressembler, ce pourquoi Platon viserait ici nécessairement la divinité⁴. Ainsi, ce à quoi on cherche à ressembler en revanche quand on est philosophe, c'est aux astres qui sont autarciques, autonomes et qui ont des mouvements parfaitement réguliers, c'est-à-dire qu'ils sont tempérants. On peut toutefois nuancer cette réfutation en rappelant que le *Phédon* a fait de l'âme une réalité invisible, similaire donc aux

¹ PLATON, *République*, 500b-c, traduction Georges Leroux.

² PLATON, *République*, Flammarion, note 93.

³ En critiquant le lecteur pressé qui croit voir tout de suite une allusion aux réalités véritables, c'est-à-dire aux idées ou aux formes (PRADEAU, *L'imitation de la philosophie*, p. 121).

⁴ Nous donnons raison globalement à J.-F. Pradeau même si nous allons quelque peu le nuancer. Plotin lit en tout cas également ainsi Platon (cf. *Traité* 51, chapitre 6).

réalités invisibles auxquelles il faut tâcher de s'assimiler plus encore. Or les astres sont bel et bien visibles puisque le cadeau que nous ont fait les dieux en nous donnant la vue, c'est précisément la possibilité de voir les mouvements circulaires des astres dans le ciel et ainsi la possibilité, pour les hommes, de se constituer une astronomie¹. Nous pouvons ainsi penser que ces êtres réellement divins vers lesquels le philosophe porte son regard (que ce soit son regard corporel ou celui de l'âme) peuvent désigner indifféremment les astres et les Formes intelligibles.

C'est bien à partir d'un tel modèle que l'on va ensuite administrer la cité. Comme l'écrit Platon, le philosophe va s'attacher à imiter le divin en le contemplant, parce qu'il n'est pas possible « pour quelqu'un qui vit en présence de ce qu'il admire, d'éviter de l'imiter (τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτω τις ὀμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μνεῖσθαι ἐκεῖνο) ». On imite forcément ce qu'on contemple, *a fortiori* ce qu'on admire, de sorte que toute contemplation est immédiatement une transformation de soi. D'où la nécessité extrême de purger la cité de toutes les images du vice qu'on y rencontre, à commencer par ces pseudo-modèles que sont les dieux traditionnels tels qu'on les voit représentés au théâtre. Inversement, c'est en représentant adéquatement les dieux dans la cité qu'on fera de la vie civique une occasion sans cesse répétée de s'apparenter au divin :

« SOCRATE – C'est ainsi que le philosophe, qui vit en présence de ce qui est divin et harmonieux, devient lui-même divin et harmonieux (Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὃ γὰρ φιλόσοφος ὀμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος... γίγνεται), autant qu'il est possible à un être humain de l'être (εἰς τὸ δυνατόν ἀθρώπων). »²

Encore une fois, Platon marque ici la proximité de l'humain et du divin sans toutefois les identifier, par cette nuance du εἰς τὸ δυνατόν. Le texte se poursuit ainsi :

« SOCRATE – Si donc, repris-je, il se trouve contraint de mettre en pratique, en les ramenant au niveau des mœurs humaines, les choses qu'il a vues là-bas, et de prendre position à la fois en public et en privé, au lieu de se concentrer sur sa propre formation, crois-tu qu'il deviendra un médiocre artisan de la modération, et de la justice, et de toute vertu qui concerne le peuple ?

ADIMANTE – Pas le moins du monde, dit-il.

SOCRATE – Mais si pour la plupart les gens prennent conscience que nous disons la vérité au sujet du philosophe, demeureront-ils hostiles aux philosophes et se méfieront-ils de nous quand nous affirmons qu'une cité ne connaîtra jamais autrement le bonheur si l'esquisse n'en a été tracée par ces artistes peintres qui travaillent selon le modèle divin (οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι) ?

ADIMANTE – Ils ne seront pas hostiles, dit-il, à condition qu'ils en prennent conscience. »³

Puisque le philosophe, naturellement, n'abaisse jamais le regard vers les affaires humaines, il va falloir l'y contraindre s'il doit gouverner. Mais une difficulté subsiste ici : celle de l'hétérogénéité et de la grande distance qui sépare les deux modèles ou paradigmes, puisqu'on a d'un côté le modèle divin et de l'autre les affaires humaines. Comment, dès lors, imprégner la cité du modèle divin si les affaires humaines sont trop étrangères à ce modèle ? c'est-à-dire si les hommes

¹ PLATON, *Timée*, 47a-b, traduction Albert Rivaud.

² PLATON, *République*, 500c, traduction Georges Leroux.

³ PLATON, *République*, 500d-e, traduction Georges Leroux.

tels qu'ils se conduisent à l'heure actuelle sont trop imperméables à la justice ? C'est la difficulté que doit affronter le philosophe. Loin des affaires humaines, le philosophe peut presque devenir dieu, mais il doit selon Platon réagir sur la cité et la rendre vertueuse à son tour. Or, s'il essaie d'imprégner de justice la cité démocratique athénienne, rétive qu'elle est à la philosophie, sa peine risque d'être vaine. On aura de nouveau une pseudo-justice, altérée par les hommes qui doivent la composer (puisque la justice est l'effet d'ensemble que produit la cité lorsque chacun accomplit sa fonction propre et que les autres vertus cardinales y sont présentes : *sophia* chez les philosophes, courage chez les gardiens, et modération chez le peuple mais aussi dans le reste de la cité¹).

Ce qu'il convient de faire, c'est donc d'aplanir les caractères de la cité, de faire table rase des mœurs qui y sont pour l'instant établies². Si l'on pense à la peinture, on comprend en effet la nécessité de partir d'une toile blanche avant de commencer à peindre. C'est également de cette façon que Platon décrit la *χώρα* dans le *Timée*, le lieu où se reflètent les formes et dont la réflexion produit le sensible, et qui doit être le plus neutre possible pour devenir un bon miroir³. Pour que cette réflexion soit la meilleure possible, pour que la vertu soit le plus adéquatement présente dans la cité, il faut que la surface sur laquelle elle se reflète soit la plus neutre, la plus lisse possible. Il faut que rien de contraire à la justice ne vienne entraver sa réflexion. À la manière du démiurge qui prend modèle sur le divin pour informer notre monde, le philosophe doit ordonner les affaires humaines en ayant sous les yeux ce même modèle :

« ils regarderont souvent des deux côtés (ἐκατέρως' ἀποβλέποιεν), d'abord vers ce qui est juste par nature comme vers ce qui est beau et modéré (πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σωφρον), et vers tout ce qui est du même genre, et puis ensuite en direction de ce qu'ils voudraient incorporer chez les êtres humains (πρὸς ἐκεῖνο αὖ ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐνποιοῖεν). De cette façon, en mélangeant et en broyant les diverses occupations, ils produiraient la représentation humaine (τὸ ἀνδρείκελον), en se fondant sur cela même qu'Homère a appelé forme divine et représentation divine (θεοειδές τε καὶ θεοείκελον), lorsqu'elle s'est produite dans l'humanité (ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόνεον). (...) Et je pense que tantôt ils effaceront certains traits, tantôt ils les dessineront à nouveau, jusqu'à ce qu'ils aient rendu les caractères humains le plus possible agréables au dieu (μάλιστα ἀνθρώπεια ἦθη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλή ποιήσειαν). »⁴

On comprend maintenant l'analogie que propose Socrate avec la peinture⁵ : il s'agit bien pour les gouvernants qui doivent produire la représentation humaine de façonner une image à partir d'un modèle. Il s'agit donc de faire en sorte que l'image ressemble le plus à celui-ci. La politique ressemble bien à l'œuvre du démiurge qui façonne le monde en contemplant les Formes. Le philosophe gouverne ainsi en imitant l'action de ce dieu qu'est le démiurge dans le *Timée*, puisque celui-ci informe le monde sensible à partir du modèle intelligible. Comme le modèle contemplé est divin, l'œuvre réalisée aura aussi quelque chose de divin de sorte que les hommes réalisés, le naturel de ces hommes ainsi que l'éducation qui leur est proposée, auront part au divin.

¹ PLATON, *République*, livre IV.

² PLATON, *République*, 501a.

³ PLATON, *Timée*, 50e.

⁴ PLATON, *République*, 501b-c, traduction Georges Leroux.

⁵ PLATON, *République*, 501b.

Enfin, cette représentation plaira alors aux dieux (comme si la nature s'arrêtait pour admirer le tableau que l'on a fait d'elle), dieux qui reconnaissent leur parenté avec le produit que l'on a dérivé d'eux en les contemplant. Alors, comme disait déjà le *Charmide*, le dieu peut véritablement nous saluer et le « connais-toi toi-même » ne consiste pas tant en un appel à l'humilité qu'en la reconnaissance d'une proximité. Cette proximité est de nouveau marquée à la toute fin de la *République* puisque l'homme juste est ainsi devenu également un ami pour le dieu :

« Ainsi, nous serons des amis pour nous-mêmes et aussi pour les dieux (αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς), durant notre séjour terrestre autant qu'après, lorsque le temps sera venu de récolter les trophées de la justice, à l'instar de ces athlètes victorieux qui défilent au stade (οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι). »¹

Paradoxalement et contrairement à ceux de la piété traditionnelle, les dieux estiment donc chez Platon ceux qui cherchent à leur ressembler², de sorte que l'aspiration au divin, du moins lorsqu'elle n'est pas infondée et qu'elle n'est pas le fruit d'une ignorance de soi (qui se transforme alors en ὕβρις), est louée par les dieux. Chez Pindare, les dieux aiment également les hommes victorieux aux Jeux³. Il y a sans doute ici, de la part de Platon, une allusion tacite au poète. Mais chez le philosophe, il est évident que l'acquisition de la justice intérieure est bien plus importante et estimable que cette victoire sportive. Ainsi, si Platon récupère sur ce point un motif pindarique, il convient de remarquer qu'il déplace l'effort et la victoire manifestés à l'occasion d'une épreuve athlétique sur le plan de l'existence. C'est par notre manière de mener notre existence tout entière que nous pouvons susciter l'approbation divine, et non seulement par le fait de se montrer vertueux le temps d'une compétition sportive, aussi célèbre soit-elle.

Nous voudrions désormais montrer que, bien qu'il aille évidemment plus loin que son adversaire comme il le qualifie par ailleurs, Nietzsche est finalement dans le sillage de Platon vis-à-vis de cette question de la nature humaine en tension. Ainsi, loin de se construire sur ce point contre Platon, Nietzsche prolonge d'une certaine manière l'effort fait par le philosophe pour dépasser une opposition binaire de l'humain et du divin⁴. Si la *Naissance de la tragédie* critique la tendance socratique en tant qu'elle reste absolument enfermée dans l'idéal apollinien du respect de la mesure humaine, nous avons vu qu'il était difficile d'enfermer Platon lui-même dans un tel idéal.

¹ PLATON, *République*, 621c, traduction Leroux.

² PLATON, *République*, 501c. Dans le texte du *Gorgias* que nous avons cité au début de ce chapitre, Socrate disait inversement que l'homme démesuré ne pouvait être aimé des dieux : « En effet, l'homme qui vivrait ainsi ne pourrait être aimé ni par un homme ni par un dieu. » (492a). Enfin, dans les dernières pages de la *République*, Socrate réitère ce constat par deux fois : « Celui qui met son cœur à vouloir devenir juste et qui cherche par l'exercice de la vertu à se rendre, autant que cela est possible à un homme, semblable à un dieu, celui-là ne saurait jamais devenir l'objet de la négligence des dieux. » (613a-b) ; de sorte que, si nous suivons le bon chemin, en nous remémorant cette histoire relative aux âmes qui doivent choisir leur destin et que nous suivons la justice, nous « serons des amis pour nous-mêmes et aussi pour les dieux. » (621c).

³ Pindare divinise les athlètes du présent en leur donnant une gloire immortelle, qui les rend plus qu'humains, point sur lequel insistera encore Nietzsche dans la lecture qu'il fait du poète : « L'élévation du présent au monstrueux et à l'éternel, par exemple chez Pindare. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [85]).

⁴ Divin dont il convient toujours de garder en tête qu'il a une dimension métaphorique chez Nietzsche.

Cette mesure très haute accordée à l'espèce humaine, qui pourrait paraître démesurée à un regard non instruit, est justement selon Nietzsche symptomatique de la force des Grecs¹ :

« La mesure des Grecs dans l'usage des sens, le boire et le manger et le plaisir qu'ils y prenaient : les jeux olympiques et la divinisation des vainqueurs – cela montre ce qu'ils étaient. »²

La mesure des Grecs, tels qu'elle se lit selon Nietzsche dans la divinisation des vainqueurs aux Jeux, est donc tout sauf la mesure que veut imposer Solon aux hommes, avec son impératif μήδὲν ἄγαν. Il ne s'agit certainement pas de ramener l'homme, et en particulier cet individu exceptionnel qui remporte une victoire olympique, à la modestie, mais bien au contraire de manifester sa proximité avec le divin. Ainsi, ne faut-il pas entendre cette « mesure » dans le sens traditionnel d'une sobriété, et Nietzsche note un peu plus loin :

« La sobriété manque aux Grecs. Sensibilité exagérée, vie nerveuse et cérébrale anormalement développée, violence et passion de la volonté. »³

De son côté, avec la question du dionysiaque, Nietzsche va évidemment franchir un pas supplémentaire par rapport à Platon, puisque l'homme habité par cette tendance va se sentir comme un dieu et va vouloir rivaliser avec les dieux⁴.

¹ Parmi lesquels il faudra donc selon nous ranger Platon, quoique Nietzsche l'oppose, aux côtés de Socrate, aux penseurs qui les ont précédés.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 5 [78].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [81].

⁴ Ce qui n'était pas le cas chez Platon, encore moins chez les Grecs de manière générale : « Le Grec est envieux (*Der Grieche ist neidisch*) et ressent ce trait non comme un défaut, mais comme l'influence d'une divinité bienfaisante : quel abîme entre son jugement moral et le nôtre ! Parce qu'il est envieux, il sent également à chaque excès (*Übermass*) d'honneur, de richesse, d'éclat et de bonheur, l'œil envieux d'un dieu (*das neidische Auge eines Gottes*) se poser sur lui et il craint cette envie. Elle lui rappelle alors la vanité de toute destinée humaine, son bonheur l'épouvante, il en offre la meilleure part en sacrifice et s'incline devant l'envie du dieu (*beugt er sich vor dem göttlichen Neide*) ! Mais cette conception ne le détourne nullement de ses dieux : sa portée en est au contraire limitée de sorte que l'homme ne puisse jamais avoir l'audace de risquer une joute avec les dieux, lui dont l'âme brûle d'envie à l'égard de tout autre vivant. » (NIETZSCHE, *L'État chez les Grecs*, p. 195-196). De manière générale, Nietzsche estime que la conception grecque du divin, contrairement à celle du christianisme, est en faveur de la vie : « Le monde grec des dieux est un voile flottant qui recouvrait l'épouvante suprême. Ce sont les artistes de la vie ; ils ont leurs dieux pour pouvoir vivre, non pour s'aliéner vis-à-vis de la vie. Importance de l'idéalisme des vivants en faveur de la vie. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Naissance de la tragédie*, 3 [62]).

C'est donc contre la morale que Nietzsche se dira le disciple de Dionysos¹, de même que Platon, sans le dire, s'inscrivait lui aussi, selon notre lecture, contre la sagesse traditionnelle (σωφροσύνη), ou tout du moins dans un rapport transgressif vis-à-vis de celle-ci.

Nietzsche voit ainsi dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle un véritable hymne à l'impiété². En effet, Prométhée était celui qui refuse cette séparation nette de l'humain et du divin en offrant aux hommes ce qui était le privilège des dieux³. Chez Eschyle, Prométhée est ce « Dieu que n'effraie pas le courroux des dieux, <qui a>, en livrant leurs honneurs aux hommes, transgressé le droit »⁴. Prométhée fait ainsi preuve d'audace (τόλμα), terme qui caractérise bien souvent l'impiété pour les Grecs⁵ :

« Seul, j'ai eu cette audace ; j'ai libéré les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus, écrasés, dans l'Hadès. »⁶

Pour contrer cette audace et après qu'il ait été puni, c'est Océan qui s'adresse à Prométhée en le rappelant à son bon sens et à la sagesse traditionnelle :

« OCEAN – Je vois, Prométhée, et je veux même te donner le seul conseil qui convienne ici, si avisé que tu sois déjà : connais-toi toi-même, et, t'adaptant aux faits, prends des façons nouvelles, puisqu'un maître nouveau commande chez les dieux. Si tu te mets à lancer de la sorte des mots rudes et acérés, Zeus pourrait bien t'entendre, si loin et si haut qu'il trône, et le courroux dont tu souffres à cette heure ne plus te paraître un jour qu'un simple jeu d'enfant. Allons, infortuné, laisse là ta colère, et cherche à t'affranchir de ces tourments. Je te semble peut-être ne dire là que des vieilleries. Il n'en reste pas moins qu'ici tu reçois, Prométhée, le salaire d'un langage trop hautain. Et pourtant tu n'es pas humble encore, tu ne cèdes pas à la souffrance, et à tes maux présents tu entends en ajouter d'autres. Si tu acceptes mes leçons, tu cesseras de

¹ « En effet, qu'est-ce que le dionysiaque ? – Il y a dans ce livre une réponse à cette question, – ici parle quelqu'un "qui sait", l'initié et le disciple de son dieu. » ; puis, au § 5 : « En effet, le livre entier ne connaît qu'un sens et qu'un arrière-sens artistique derrière tout ce qui advient – un "dieu" si l'on veut, mais qui n'est assurément rien d'autre qu'un dieu-artiste (*Künstler-Gott*), tout à fait insouciant (*unbedenlichen*) et immoral (*unmoralischen*), et qui, lorsqu'il construit aussi bien que lorsqu'il détruit, et dans le bien comme dans le mal, veut éprouver semblablement son plaisir et sa souveraineté ; un dieu qui, lorsqu'il crée des mondes, se délivre de la *détresse* qu'engendrent la plénitude et l'*excès de plénitude* (*Ueberfülle*), de la *souffrance* qu'engendrent les contradictions qui se pressent en lui. (...) Ainsi c'est *contre* la morale que mon instinct s'est tourné à cette époque, dans ce livre discutable ; un instinct qui intercédait en faveur de la vie, et qui se forgea une contre-doctrine et une contre-évaluation fondamentale de la vie, purement artistique, *antichrétienne*. Comment la nommer ? En philologue et en homme de mots, je la baptisai, non sans quelque liberté – car qui saurait le véritable nom de l'Antéchrist ? – du nom d'un dieu grec : je l'appelai *dionysiaque*. » (NIETZSCHE, *Essai d'autocritique*, § 4).

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 9.

³ Ce que l'on retrouve également chez Platon, dans le mythe du *Protagoras*, où ce cadeau devient la vergogne et la justice (321b-c). Chez Eschyle, Hermès dit ainsi à Prométhée : « Toi – oui, toi, le malin, le hargneux entre les hargneux, l'offenseur des dieux, qui as aux éphémères livré leurs privilèges, le voleur du feu » (ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1966, vers 944-946).

⁴ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, vers 29-30.

⁵ On retrouve ce concept largement déployé chez Plotin puisqu'il signifie, dans les *Ennéades*, le caractère de l'âme qui oublie et s'éloigne de son principe, du dieu auquel elle doit l'existence, comme par exemple au chapitre 1 du *Traité 10*.

⁶ ESCHYLE, *Idem*, vers 234-235.

regimber contre l'aiguillon. Considère qu'il s'agit d'un dur monarque, dont le pouvoir n'a pas de comptes à rendre. »¹

On perçoit encore une fois ici toute l'originalité de Platon qui a fait de la connaissance de soi une connaissance du divin en nous. Selon Eschyle, le précepte delphique est à l'opposé de l'attitude de Prométhée qui tend à confondre les conditions humaines et divines. Prométhée est celui qui voudrait détrôner les dieux et qui ne reconnaît aucune supériorité à Zeus². Le châtement qu'il subit doit avertir les mortels que nul ne saurait se prendre pour un dieu ou rivaliser avec eux sans en subir des conséquences.

Il n'est donc pas du tout étonnant, selon nous, que Nietzsche se soit intéressé très tôt à la figure de Prométhée, qui l'a fasciné alors même qu'il était étudiant à Pforta. Il écrivait ainsi à Pinder en 1859 :

« Je suis en ce moment vivement intéressé par le thème de Prométhée, et j'aimerais beaucoup que nous notions, l'un et l'autre, les pensées qui nous viendront sur cette question. Pour commencer, il faut que tu te fasses, à l'aide de tous les ouvrages, dictionnaires, mythologies et autres, que tu trouveras, une idée aussi complète que possible de la vie de ce héros, ainsi que tous les mythes qui se rapportent à lui »³.

Rappelons encore que la page de titre de la *Naissance de la tragédie* comporte une vignette représentant « Prométhée délivré de ses liens »⁴. Dans la *Naissance de la tragédie*, Prométhée n'est plus un dieu mais la représentation sous forme divine de l'homme qui veut s'élever à une stature titanesque⁵, l'individu qui veut sortir de ses limites et ainsi transcender sa condition. Mais il est aussi celui qui veut accorder un privilège divin aux hommes, la condition que les dieux ont accordée à ceux-ci n'étant pas suffisante pour lui :

« En raison de son amour titanesque (*titanenhaften Liebe*) pour l'humanité, Prométhée se devait d'être déchiré par les vautours »⁶.

Prométhée porte aux hommes un amour titanesque, c'est-à-dire disproportionné puisque le titan est également une figure de l'entre-deux. L'homme titanesque est celui qui veut faire la guerre aux dieux et qui pense pouvoir prendre leur place. Le titanesque amour pour l'homme est synonyme de démesure. Mais surtout, le *Prométhée* d'Eschyle montre bien un personnage dont les souffrances sont la conséquence d'un homme démesuré dans son amour pour les hommes, qui leur a fait cadeau d'un don divin, d'un don qu'ils ne méritent pas et qui n'est pas de leur condition⁷. La démesure, c'est donc également ce que

¹ *Idem*, vers 307-330.

² *Idem*, vers 938-940 : « Pour moi, je me soucie de Zeus encore moins que de rien. Qu'il agisse et règne à sa guise pendant ce court délai : il ne sera pas longtemps le maître des dieux. »

³ JANZ, *Nietzsche, Biographie, Tome 1*, traduit par M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, Paris : Gallimard, 1984, p. 74.

⁴ NIETZSCHE, *Correspondance II*, Lettre 171 à Fitzsch, datée du 27 septembre 1871.

⁵ Comme Nietzsche l'écrira plus tard en effet, « Les dieux sont des tours poétiques, des ruses de poètes » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Flammarion, Paris, 2006, p. 174).

⁶ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 4.

⁷ Selon Nietzsche, Prométhée a également libéré les hommes du joug des dieux en nous rendant immortel, en faisant de nous des individus autocentrés : « Prométhée a détourné de la mort le regard des humains, chacun se tient pour un individu immortel, et en effet il vit autrement qu'un maillon de la chaîne. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 38 [1]).

Nietzsche nomme le « dionysiaque »¹. Et l'homme est devant ce choix : « la souffrance ou la connaissance », le dionysiaque ou l'apollinien, la connaissance étant entendue ici comme connaissance de soi :

« L'artiste grec en particulier avait à l'égard de ces divinités le sentiment obscur d'une dépendance réciproque : c'est précisément ce sentiment que le *Prométhée* d'Eschyle exprime de manière symbolique. L'artiste titanique trouvait en lui-même la croyance obstinée en sa capacité de créer des hommes et d'anéantir du moins les dieux olympiens : ce en vertu de sa sagesse supérieure, qu'il était cependant contraint d'expié en endurant une souffrance éternelle. »²

Selon Nietzsche, Eschyle abandonne la sagesse traditionnelle grecque (σωφροσύνη) pour une sagesse supérieure (*seine höhere Weisheit*), pour un regard supérieur qui voit plus loin, au-delà de la condition strictement humaine, et qui veut que les hommes se dépassent. L'artiste titanique veut créer des hommes, au sens où il veut permettre la naissance d'hommes nouveaux et supérieurs à ceux que l'on a connus jusqu'alors, ce qui était précisément la prétention de Prométhée. Cette sagesse coïncide avec un crépuscule des dieux³ au sens où le divin n'est plus hors de portée. Ce crépuscule ne signifie pas tant une chute des dieux qu'un réhaussement de l'humain, qu'un dépassement de l'humain qui ne respecte plus sa condition de simple mortel⁴. L'artiste sait, toutefois, que cela ne se fera pas sans souffrance et qu'en abandonnant l'idéal traditionnel de la connaissance de soi, il risque une souffrance éternelle (*ewiges Leiden*) :

« Ainsi le premier problème philosophique met d'emblée en place entre homme et dieu (*zwischen Mensch und Gott*) une contradiction (*Widerspruch*) douloureuse et insoluble, qu'il pousse tel un bloc rocheux au seuil de toute culture. Ce que l'homme

¹ « La *démésure* se révélait comme vérité, et la contradiction, la volupté née de la douleur, s'exprimait depuis le cœur de la nature. Et ainsi, partout où pénétrait le dionysiaque, l'apollinien se trouvait aboli et annihilé. Mais il est certain aussi que, là où celui-ci résistait à un premier assaut, l'autorité et la majesté du dieu de Delphes se montraient plus rigides et plus menaçantes que jamais. Je ne peux de fait m'expliquer l'État *dorien*, et l'art dorique, qu'en tant que camp militaire permanent de l'apollinien : seule une lutte incessante contre l'essence titanique-barbare du dionysiaque pouvait faire perdurer un art obstinément aride et retranché dans ses remparts, une éducation aussi guerrière et austère, un État aussi cruel et impitoyable. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 4, traduction Céline Denat).

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 9.

³ Dont un trouvera un lointain écho dans le titre de l'ouvrage de Nietzsche le *Crépuscule des idoles*. Mais chez Nietzsche, ce crépuscule signifie dès la période de la *Naissance de la tragédie* la rupture avec la morale grecque traditionnelle et l'exigence de mesure : « dans l'oubli de soi (*in der Selbstvergessenheit*) propre aux états dionysiaques (*der dionysischen Zustände*), l'individu (*das Individuum*) disparut avec ses limites et ses mesures (*mit seinen Grenzen und Maassen*) : un crépuscule des dieux approchait (*eine Götterdämmerung stand nahe bevor*). » (NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*, p. 60).

⁴ Selon Nietzsche, les Grecs sont en réalité à ce point démesurés qu'ils seraient tous jaloux des dieux, s'ils sentaient qu'ils avaient un talent suffisant pour paraître exceptionnels : « D'où vient donc la *jalousie envers les dieux* ? On ne croit pas à un bonheur calme et paisible, mais seulement à un bonheur démesuré. Les Grecs devaient se sentir mal à l'aise, leur âme était trop légèrement blessée : ils étaient amers au spectacle du bonheur. Voilà qui est *grec*. Autour d'un talent exceptionnel, la troupe des jaloux devaient être aussitôt énorme : lui arrivait-il un malheur, on disait "ah ! ah ! trop de démesure". Chacun aurait eu la même démesure s'il avait eu le talent ; et chacun aurait bien voulu jouer un peu le dieu qui envoie le malheur. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 5 [120]).

reçoit de meilleur et de plus haut en partage (*theilhaftig*¹), il l'acquiert grâce à un sacrilège dont il lui faut alors encore accepter les suites, à savoir le flot entier de souffrances et de chagrins dont les divinités offensées frappent la noble et ambitieuse race humaine – comme elles le doivent »².

Ce problème philosophique, qui est celui de la place de l'homme, nous renvoie donc à une contradiction entre l'homme et le divin, mais aussi à une contestation (l'allemand « *Widerspruch* » signifie autant la contestation que la contradiction), et ainsi à une rivalité entre l'homme et les dieux. La divinité se venge alors des hommes qui refusent ainsi leur place en leur donnant leur lot de souffrance. La sagesse grecque refusait cet ἀγών, puisque la sagesse consistait à chercher un bonheur humain et à éviter les souffrances dans lesquelles nous mène inévitablement ὄβρις. Chez Pindare, nous verrons les hommes rivaliser entre eux et gagner ainsi l'estime des dieux parce qu'ils se contentent de cette rivalité entre hommes, même si celle-ci les rend divins. Eschyle franchit, selon Nietzsche, un pas supplémentaire en voulant créer des hommes qui ne sont pas inférieurs aux dieux, puisque la race humaine est ambitieuse et noble. Le prométhéen est en effet précisément une tendance à la démesure. Nietzsche poursuit ainsi un peu plus loin :

« Qui comprend ce noyau le plus intime de l'histoire de Prométhée – à savoir la nécessité du sacrilège qui s'impose à l'individu doué d'aspirations titanesques – ne peut que ressentir également le caractère non apollinien de cette représentation pessimiste ; car Apollon veut précisément apporter aux individus (*die Einzelwesen*) la quiétude, en traçant entre eux des limites (*Grenzlinien*) dont il leur rappelle sans cesse, en exigeant la connaissance de soi (*der Selbsterkenntnis*) et la mesure (*des Maasses*), qu'elles sont les lois les plus sacrées au monde. »³

Ce caractère prométhéen, c'est donc précisément la tendance dionysiaque qui l'exprime dans la *Naissance de la tragédie* et Nietzsche dit bien par moments que le dionysiaque représente la vérité du monde alors que l'apollinien n'en reste qu'à l'apparence :

« Le but le plus profond d'une culture tournée vers l'apparence et la mesure ne peut être que la dissimulation de la vérité. L'infatigable chercheur qui se trouvait à son service s'entendait crier, comme le titan trop puissant, l'avertissement d'un μηδὲν ἄγαν. Prométhée est un exemple qui montre au monde grec à quel point l'exigence excessive de connaissance humaine (*die übergrosse Förderung menschlicher Erkenntnis*) est préjudiciable à celui qui la formule comme à ce qui en est l'objet. Celui qui veut avec sa sagesse (*mit seiner Weisheit*) résister devant le dieu (*vor dem Gotte bestehen*), doit comme Hésiode μέτρον ἔχειν σοφίης.

C'est dans un monde ainsi construit, ainsi artistement protégé, que pénétra le ton extatique des fêtes de Dionysos, où se révélait toute la démesure de la nature à la fois dans la joie, la souffrance et la connaissance. Tout ce qui jusque-là avait valu comme limite, comme détermination de la mesure, s'avéra une apparence artificielle : la "démesure (*Übermass*)" se révéla être la vérité (*Wahrheit*). »⁴

¹ Terme qui fait écho à la parenté de l'homme et du divin dans les textes que nous avons analysés chez Platon.

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 9

³ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 9.

⁴ NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*, p. 59.

Il y a un écart, une tension, voire une contradiction (au moins au départ) entre la tendance apollinienne que l'on peut identifier à la connaissance de soi (en un premier sens, c'est-à-dire posséder des limites humaines bien définies), et la tendance dionysiaque qui veut plus, qui veut s'arracher à ses limites. L'homme qui se sent capable de ces extases et de ces extériorisations inouïes conserve difficilement de la modestie, car seul celui qui sait est contraint de se contenter de la mesure humaine. L'enthousiaste ignorant, lui, est sans limites. La force de l'enthousiasme nous amène à nous prendre pour un dieu, au sens littéral comme si un dieu était en nous, et donc à nous croire sans limite, ce pourquoi l'on comprend très facilement qu'il risque de confiner rapidement à l'ὕβρις¹. Comme le note encore Céline Denat dans son introduction à la *Naissance de la tragédie* :

« le dionysiaque se caractérise par l'abolition des limites et de l'individualité, donc par la perte de soi, qui fait place au sentiment d'une union avec la totalité naturelle, par-delà les séparations et les oppositions inhérentes à la réalité empirique. (...) ² *L'homme dionysiaque se sent lui-même "comme un dieu", élevé au-dessus des limites inhérentes à l'existence humaine individuelle* »³.

Nietzsche écrivait ainsi dès le premier paragraphe qu'un tel homme se sentait comme un dieu, mais également un peu plus loin :

« Ainsi ensorcelé, l'exalté dionysiaque se voit lui-même comme satyre, *et comme satyre en retour il voit le dieu (schaut er den Gott)*, c'est-à-dire que du sein de sa métamorphose il voit hors de lui une vision nouvelle, qui est l'accomplissement apollinien (*als apollinische Vollendung*) de son état (*seines Zustandes*). »⁴

Paradoxalement, le dionysiaque, qui coïncide avec une véritable métamorphose ou transformation (nous pouvons ainsi traduire *Verwandlung*), accomplit l'apollinien, puisqu'il est finalement l'occasion de se saisir dans une belle apparence ou une image divine.

On aurait, malgré cela, d'un côté la tendance apollinienne qui s'exprime et dont l'expression est un impératif de modestie, prônant la connaissance de soi, celle-ci coïncidant pour l'individu humain avec le fait de se reconnaître des limites bien humaines et à percevoir nettement, à partir de là, ce qui le distingue de l'espèce divine ; de l'autre, la tendance dionysiaque, consistant à dépasser ses limites et à s'ouvrir à un horizon plus qu'humain. L'individu se perd alors, il fait vaciller ce qui le caractérisait comme un individu. Il se perd pour s'unir avec le tout (divinité comprise). Il y aurait ainsi pour l'individu un moment d'oubli de soi, de perte de soi nécessaire au dépassement de soi :

¹ Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur cette conception schopenhauerienne du génie, qui nourrit également ce culte de la belle individualité, même s'il tend à l'anéantir paradoxalement lorsqu'elle atteint son point d'arrivée.

² Quelques lignes plus haut, C. Denat écrivait que « Là où Apollon symbolisait le principe d'individuation, Dionysos représente à l'inverse la dissolution de celui-ci, et par conséquent une expérience au sein de laquelle l'individu, dans l'instant où il se perd lui-même, devient aussi autre et davantage que lui-même. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, Introduction, p. 33).

³ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, Introduction, p. 33.

⁴ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, traduction C. Denat, § 8.

« ces émotions dionysiaques s'éveillent, et leur intensification fait que la subjectivité (*das Subjective*) s'évanouit dans un complet oubli de soi (*völliger Selbstvergessenheit*). »¹

Mais à partir de la dissolution, de l'oubli ou du mépris de son individualité première, l'homme qui possède une stature titanesque, tout habité qu'il est du dionysiaque, peut se sentir comme un dieu².

Nous avons donc vu comment pouvait s'opposer d'un côté l'apollinien, le respect de la mesure et des limites humaines qui nous procurent la quiétude, une vie tranquille dans le respect de la condition humaine, et de l'autre le prométhéen que Nietzsche va identifier au dionysiaque, l'aspiration titanesque de celui qui voit dans l'homme une possibilité supérieure et qui refuse la distinction tranchée entre deux mondes, celui des hommes et celui des dieux.

Nietzsche va évidemment plus loin que Platon, puisqu'il assume et accepte l'ὑβρις dans *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, dont le § 7 montre l'admiration qu'il éprouve pour la figure d'Héraclite. Nietzsche fait ainsi d'Héraclite un penseur de l'ὑβρις, notion qu'il perçoit comme étant au cœur de la philosophie héraclitéenne. Là où une interprétation classique de l'oracle de Delphes et de la sagesse grecque en général fait de la démesure le pire des vices, la figure d'Héraclite telle que la conçoit Nietzsche se place en porte-à-faux. Chez le Nietzsche interprète d'Héraclite en effet, l'ὑβρις devient même une valeur, une tendance spontanée du vivant qu'il faut cultiver et qui serait quasiment synonyme de « volonté de puissance » avant la lettre. Nietzsche nous enjoint en effet de vivre dangereusement et de ne pas se contenter de ce que l'on est (de l'humain en nous), mais de repousser nos limites, c'est-à-dire de friser la démesure :

« Ce mot dangereux, l'*hybris*, est en fait la pierre de touche de tout héraclitéen. [...] Ce monde est-il le lieu de la culpabilité, de l'iniquité, de la contradiction, de la souffrance ? Oui, s'écrie Héraclite, pour l'homme enfermé dans ses limites (*den beschränkten Menschen*) et qui ne les voit pas dans leur ensemble, mais non pour le dieu qui voit le monde dans sa continuité. Pour lui, tout ce qui tend à se contredire converge en une harmonie, invisible en effet au regard de l'homme ordinaire, et cependant intelligible pour celui qui, comme Héraclite, s'apparente au dieu contemplatif. Pas une once d'iniquité ne subsiste sous son regard de feu, dans le monde qui s'étend autour de lui. »³

La connaissance de soi, le fait pour un homme d'être « enfermé dans ses limites », nous conduit à une existence misérable, coupable, et pleine de souffrance. Le dieu voit plus loin, il faut porter – comme Zarathoustra le fera – son regard vers le surhumain, au-delà des limites humaines.

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 1.

² Ce motif du dionysiaque anticipe en partie le dépassement de soi, tel qu'il sera thématiqué dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Dans cette œuvre, le « devenir soi » devient absolument synonyme d'un « dépassement de soi », qui doit d'ailleurs être renouvelé à l'infini : « Et voilà le secret que ma vie m'a confiée : "Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui est contraint de se surmonter à l'infini." » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006, « De la victoire sur soi »).

³ *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, in *F. Nietzsche, Œuvres complètes I** Ecrits posthumes 1870-1873*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Micher Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, Paris, p. 235-236.

Et c'est à la condition d'un tel regard que l'on sera capable de voir dans le monde autre chose qu'une telle souffrance. On pourra alors porter un regard affirmateur et créateur. Il n'est donc pas uniquement question, chez le Nietzsche héraclitéen, d'accepter la contradiction et de ne voir dans le monde que du non-sens. Bien au contraire, le fait de dépasser ses limites sera l'occasion de redécouvrir ou d'instaurer une nouvelle harmonie¹.

Selon la lecture que nous proposons des Dialogues de Platon, le fait de trouver en soi une nouvelle harmonie constitue également le but de la connaissance de soi. On a vu en effet qu'il y avait un premier niveau de connaissance de soi par lequel il fallait entendre que l'on n'est pas immédiatement un dieu. Se connaître soi-même consiste ainsi d'abord à nous délivrer d'une ignorance : se défier de l'orgueil spontané de l'homme qui nous conduit à nous estimer plus qu'on ne le devrait, à l'image d'Alcibiade qui veut faire résonner son nom dans toute la Grèce alors qu'il ne possède pas encore les qualités nécessaires pour devenir celui qu'il affirme pourtant déjà être, c'est-à-dire un véritable homme politique capable de diriger une cité. Mais il y a ensuite un second niveau de la connaissance de soi qui consiste à rechercher les limites humaines du côté du divin, à s'assimiler aux dieux, et enfin à se connaître dans ce que l'on a de meilleur une fois cette transformation opérée. Ce n'est qu'à ce stade que l'âme humaine trouve sa véritable harmonie et que les espèces qui la constituent prennent une direction commune. Dans l'*Alcibiade*, la connaissance de soi comme âme doit ainsi déboucher sur un soin de soi.

Conclusion

Ainsi, nous avons commencé par mentionner deux écueils qui menacent toute vie humaine : soit voir trop grand et se prendre pour un dieu, soit avoir une vue trop étroite et mesquine, de sorte que l'on rate l'humain pleinement humain. Ce chapitre nous amène à conclure que seule la connaissance de soi permet d'orienter et d'encadrer correctement le devenir soi. Cela ne signifie pas pour autant que la connaissance de soi diminuerait l'humain, mais qu'elle lui permet, chez Platon tout du moins, de ne pas se perdre dans un horizon mal compris.

De ce point de vue, nous estimons que Nietzsche et Platon se rejoignent en ce qu'ils pensent l'homme comme une tension vers un au-delà de l'humain à strictement parler, et ne se contentent pas d'une mesure traditionnelle. Nous allons même jusqu'à soutenir que Platon est plus proche de Nietzsche sur plusieurs points, dans les textes que nous avons analysés, que de la morale grecque traditionnelle que nous avons rappelée d'abord. Pindare a pu jouer un rôle important ici et avoir une influence tant sur Platon que sur Nietzsche, dans la mesure où il pense un γένοϛ qui relie l'humanité au divin, de sorte que notre véritable nature, celle à laquelle nous devons aspirer, ne saurait être strictement humaine.

Nous avons vu également que la connaissance de soi passait par un certain nombre de degrés qui sont sans doute autant d'étapes nécessaires chez Platon : depuis la connaissance de soi comprise comme nécessaire modération et prise en compte de l'ignorance, jusqu'à la connaissance comme âme apparentée au divin et dans son processus même d'assimilation à celui-ci. Nous avons remarqué également que cette connaissance de ce qui revient à l'humain (pour le premier

¹ Ce qu'ont su faire les Grecs, comme nous le verrons dans notre dernière partie.

degré) ou de ce qui nous apparente au divin (pour un degré avancé) pouvait concerner tant l'homme que l'individu. Nous avons jusqu'ici simplement esquissé cette hésitation mais il nous faut désormais l'affronter. Ainsi, si la connaissance de soi peut nous amener à viser un universel en tant que Forme de l'homme, elle peut aussi viser l'individu particulier, d'autant plus lorsqu'elle vise le philosophe qui est devenu proprement lui-même.

CHAPITRE 2 – L'INDIVIDUALITE : SOI-MEME COMME NUL AUTRE, DE L'ATOPIE SOCRATIQUE A L'INACTUALITE NIETZSCHEENNE

Ainsi, après avoir montré que Platon comme Nietzsche ne se contentaient pas d'une mesure proprement humaine, ou que l'homme ne pouvait se contenter d'une mesure moyenne mais devait travailler à son dépassement, il nous faut voir que cette option de vie n'est envisagée et pratiquée que par peu. Aussi, nous voudrions ici rapprocher Nietzsche et Platon par leur posture aristocratique, puisque que chez chacun, le philosophe est un homme à part. Encore une fois, la philosophie qui se dégage des Dialogues n'est pas du tout selon nous une philosophie de l'abnégation ; le soi n'y est pas décrié, et nous en voulons pour preuve le soin que met Platon à dessiner le portrait si singulier de Socrate.

Pour des raisons différentes que nous allons préciser ensuite, Nietzsche ne conçoit pas non plus en Socrate qu'une figure de la plèbe (quoique cette accusation soit la plus célèbre), et il peut même écrire à son égard :

« *Socrate*, pour l'avouer une bonne fois, m'est si proche que j'ai presque toujours un combat à livrer avec lui. »¹

Cet aveu nietzschéen de sa proximité avec Socrate nous conduit à penser qu'il ne saurait y avoir de « *pathos de la distance* »² vis-a-vis de celui-ci, mais au contraire une telle proximité qu'il lui faut faire effort pour maintenir ou construire une distance entre eux. D'une certaine manière, Socrate est bien ici conçu comme

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Schopenhauer éducateur*, Fragments posthumes (début 1874-printemps 1876), 6 <3>. De manière assez surprenante, comme la tendance socratique est précisément qualifiée par ailleurs d'une tendance scientifique hostile au génie créateur, Socrate est qualifié de génie dans la *III^e Inactuelle*, ce pourquoi il n'aurait pu survivre à cette époque d'animosité à l'égard du génie : « C'est pourquoi les conditions de la naissance du génie *ne se sont pas améliorées* à l'époque moderne, et l'animosité à l'endroit des hommes originaux s'est accrue au point que Socrate n'aurait pas pu vivre chez nous, et qu'en tout cas il n'aurait pas atteint soixante-dix ans. » (§ 6). Mais il faut voir, plus généralement, que le jugement de Nietzsche oscille tout au long de son œuvre à propos de Socrate, comme à propos de Platon. Alors qu'il était à l'époque de la *Naissance de la tragédie* la figure de la connaissance pure, le représentant de l'instinct de la connaissance, Socrate est loué dans l'un des derniers textes de Nietzsche pour avoir précisément mis l'éthique personnelle au centre de la philosophie, alors que les présocratiques ne s'occupaient précisément que de l'impersonnel, en l'occurrence de la connaissance du monde : « on peut éventuellement se rappeler cet Athénien qui faisait également la guerre à la pure "scientificité", Socrate, qui, jusque dans le domaine des problèmes, éleva l'égoïsme personnel à la morale » (NIETZSCHE, *L'antéchrist*, § 20). L'égoïsme est pris sous la plume de Nietzsche en un sens positif, puisqu'il signifie tout d'abord le fait de s'occuper de soi et de ne pas se perdre dans les idéaux impersonnels ou dans la pitié pour autrui. Ici, Socrate ne défend donc pas du tout une morale de l'abnégation (qui sera toujours avant tout celle du christianisme) mais une morale égoïste (ce qui n'a rien d'un oxymore chez Nietzsche), en tant qu'elle met le soi au centre.

² Ce *pathos* exprime l'authenticité du soi qui veut être lui-même par rapport à la masse qu'il faut regarder si ce n'est de haut, du moins de loin. On peut se référer sur ce point par exemple au *Crépuscule des idoles* : « L' "égalité", un certain accroissement réel de similitude dont la théorie des "droits égaux" n'est que l'expression, est un trait essentiel du déclin : le clivage séparant homme et homme, classe et classe, la multiplicité des types, la volonté d'être soi-même, de sortir du lot, ce que j'appelle *pathos de la distance*, est propre à toute époque forte. » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 37).

un philosophe authentique, voire comme un modèle au sens au moins où il aura été pleinement lui-même, et ce envers et contre tout, jusqu'à en mourir.

§ 1 - L'individualité

Nous verrons ainsi que l'on n'est véritablement soi-même, selon Nietzsche, que lorsque l'on est parfaitement individuel, et notre lecture des Dialogues tâchera d'en faire un nouveau point de rapprochement avec Platon. Dans *La Naissance de la tragédie*, le processus consistant à devenir soi se nomme une « individuation »¹, en tant qu'il « particularise » chacun. Mais cette vision apollinienne et particularisante est en partie critiquée dans cette œuvre, en tant qu'elle ne s'attache qu'à un aspect de la réalité (puisqu'elle est aveugle à l'expérience unitaire offerte par le dionysiaque). Nous verrons toutefois, notamment en lisant les *Considérations inactuelles*, que le fait de se rendre individuel est un aspect essentiel de l'éthique du « devenir-soi ».

Il nous faut toutefois d'abord revenir sur le concept d'individu :

« Étymologiquement, "individu" semble d'abord dire le simple état de ce qui ne peut être divisé et qui constitue comme tel une simple unité, tandis que "personne", à partir de son étymologie, dit à la fois un personnage identifiable et quelqu'un qui se cache derrière ce masque, un retrait mystérieux derrière une figure bien dessinée, un être qui excède ce qui peut être dévisagé de lui. L'individu est ce qui ne diffère d'un autre individu au sein d'une même espèce qu' "en nombre" comme une unité abstraite, quand la personne se voit immédiatement reconnaître une personnalité, une profondeur et une unicité que l'individu ne recèle pas. »²

Anne Merker montre ensuite que le concept d'individu recèle davantage de complexité que ne pourrait le laisser croire cette simple analyse étymologique. Nous privilégierons toutefois le terme d'individualité à celui de personnalité dans notre travail, pour la simple raison que Nietzsche parle bien davantage de la première et qu'il y lit également la caractéristique d'un individu unique, qui n'a rien à voir avec les autres, justement parce que l'individualité exprime la

¹ Jung, qui voue une véritable admiration au philosophe, écrira dans le sillage de Nietzsche : « La voie de l'individuation signifie : tendre à devenir un être réellement individuel et, dans la mesure où nous entendons par individualité la forme de notre unicité la plus intime, notre unicité dernière et irrévocable, il s'agit de *la réalisation de son Soi*, dans ce qu'il a de plus personnel et de plus rebelle à toute comparaison. On pourrait donc traduire le mot d'"individuation" par "réalisation de soi-même", "réalisation de son Soi". » (JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, traduit par R. Cahen, Paris : Gallimard, 1964, p. 115). La notion d'individuation a toute une histoire et aura subie de profonds remaniements. Une des premières conceptualisations essentielles est évidemment celle de Leibniz, et on se référera par exemple aux *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, dans lequel il écrit que « l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose » (LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, chapitre III, § 6, Paris : Flammarion, 1990). L'emploi qu'en fera encore Jung au xx^e siècle est bel et bien hérité de Nietzsche, qui l'hérite lui-même de Schopenhauer (on se référera par exemple à ce sujet aux § 30, 54, 55, 66, 67 et 68 du *Monde comme volonté et représentation*).

² A. MERKER, « Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique », dans *La personne*, Cahier philosophique de Strasbourg n° 31, 2012, p. 74.

grandeur¹. Contrairement à l'étymologie grecque qui en fait d'abord un simple *atomon*², un atome interchangeable, nous penserons, à partir du concept d'individualité, la manière dont un individu en vient à se distinguer du tout, voire, à la limite, de l'espèce qui semble au départ le contenir. L'individualité du philosophe va ainsi se révéler telle que ce dernier pousse la spécificité humaine à la limite, son espèce à la frontière qui est la sienne (chez Platon, l'humain à la limite du divin, comme nous l'avons vu). Ainsi, dès à présent, le caractère premier du philosophe, et particulièrement en la figure de Socrate, va nous apparaître comme étant, si ce n'est son incompréhensibilité, du moins son indéfinissabilité.

L'atopie

En effet, concernant l'atopie du philosophe, nous allons voir que la caractérisation qu'en offre Nietzsche n'est pas du tout contraire à celle que l'on trouve dans les Dialogues. À la fin du § 13 de la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche revient ainsi sur la figure de Socrate en ces termes :

« puisqu'il était énigmatique, inclassable, inexplicable, on aurait pu le conduire au-delà des frontières, sans qu'aucune postérité ait le droit d'accuser les Athéniens d'un acte déshonorant. »³

Description à laquelle viendra faire écho un fragment très tardif et à la lecture duquel on est forcément tenté de voir dans la figure de Socrate (surtout telle qu'il apparaît dans *l'Apologie* de Platon) un de ces grands hommes dangereux que le bon sens de la société veut exiler ou tuer :

« Il y a du bon sens à lutter contre les *grands hommes*. Ils sont dangereux⁴ ; ils sont des accidents, des exceptions, des orages, assez forts pour mettre en question ce qui fut

¹ De la même manière que Wotling parle à propos de Nietzsche d'un « égoïsme sans ego » (WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, chapitre 8, p. 251-284), nous pourrions parler ici d'une individualité sans individu, puisqu'aussi bien, « Le concept d'"individu" est faux » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes XI*, 34 [123]). Nous verrons toutefois dans notre prochain chapitre que les choses ne sont pas aussi simples dans les textes de la période qui nous occupe, de sorte que l'on pourra s'autoriser à parler également d'individu.

² L'atomicité sera aussi synonyme de la permanence, puisque les atomes sont précisément insécables et Nietzsche voudra, dans *Par-delà bien et mal*, porter le coup de grâce à l'hypothèse chrétienne d'une telle âme indestructible qui constituerait la personne : « on doit également commencer par porter le coup de grâce à cet autre atomisme, plus néfaste, celui que le christianisme a le mieux et le plus longuement enseigné, l'*atomisme de l'âme*. Qu'on me permette de désigner par ce terme la croyance qui tient l'âme pour quelque chose d'indestructible, d'éternel, d'indivisible, pour une monade, pour un *atomon* : voilà la croyance qu'il faut expulser de la science ! » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 12).

³ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 13, traduction Céline Denat. Nietzsche écrit encore bien plus tard que « la "nature supérieure" du grand homme réside dans sa différence, dans son incommunicabilité, dans sa "distance" hiérarchique » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes XIV*, 16 [39]).

⁴ Nietzsche écrit également pour lui-même : « Tout ce qui est grand, surtout le nouveau, est dangereux ; le plus souvent cela se manifeste comme si rien d'autre n'était légitime. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, *Fragments posthumes* 32 [54]). Hadot écrivait aussi que « Précisément cette rupture du philosophe avec les conduites de la vie quotidienne est ressentie fortement par les non-philosophes. Chez les auteurs comiques ou satiriques, les philosophes apparaissent comme des personnages bizarres, sinon dangereux. » (HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, Paris : Allia, 2015, p. 28). On songera évidemment à ce propos à la représentation que donne Aristophane de Socrate dans les *Nuées*.

long à construire et à assurer sur ses bases, ils sont des “hommes-points d’interrogation” à l’égard de ce qu’on croit fermement. Ces explosifs, ne pas se contenter de les faire sauter sans dégâts, mais s’il y a moyen, *prévenir* leur naissance et leur accumulation : c’est ce que suggère l’instinct de toute société civilisée. »¹

La figure de l’inclassable, du grand homme, met inévitablement en crise une société et ses valeurs. Il y a donc un certain « bon sens » à son exclusion, ou en tout cas est-il naturel qu’une société lutte contre ce type d’hommes et veuille les écarter, puisqu’ils mettent en péril son état actuel d’existence. Mais on voit en même temps que le philosophe n’est pas du tout celui qui défend le bon sens, puisque cette description pourrait tout à fait correspondre à Nietzsche également et qu’il s’est lui-même efforcé, non pas de « prévenir la naissance » de tels hommes, mais tout au contraire de penser les meilleures conditions de son apparition.

Socrate incarne ainsi parfaitement cet homme « point d’interrogation » en ceci qu’il ne cesse d’interroger ses concitoyens sur leur manière de vivre, ce qui lui valait d’être comparé à un taon qui réveille Athènes². On comprend donc que ceux qui défendaient les valeurs athéniennes d’alors aient voulu se défendre en attaquant Socrate pour le mettre hors d’état de nuire et que cela se termine par l’alternative d’un exil ou d’une mise à mort du philosophe.

Les critiques ultérieures de Socrate, que l’on trouvera sous la plume de Nietzsche, ne sauraient ainsi effacer cet aspect d’individualité qu’il reconnaît au philosophe grec, et il est évident que Nietzsche a du être sensible à la manière dont Platon a su peindre la personnalité de Socrate.

C’est en effet dans les Dialogues de Platon que l’atopie socratique est si régulièrement mise en avant. Léon Robin explique ainsi cette caractéristique :

« Au sens propre : celui qui ne suit pas les sentiers battus et dont l’originalité ingénue (*atopia*) déconcerte »³.

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes XIV*, 16 [9].

² PLATON, *Apologie de Socrate*, 30e. Paradoxalement, Socrate peut paraître sous la plume de Nietzsche à la fois plébéien et grand, puisque sa prétention à l’égalité pouvait aller à contre-courant de la pratique des vieux athéniens conservateurs (alors que cette même prétention est aujourd’hui celle du troupeau et de la haine contre la grandeur). Il écrira ainsi dans *Par-delà bien et mal* : « J’ai de plus en plus le sentiment que le philosophe, pour être *nécessairement* un homme du demain et de l’après-demain, s’est toujours trouvé et *devait* se trouver en contradiction avec son aujourd’hui : son ennemi fut à tout coup l’idéal de l’aujourd’hui. Jusqu’à présent, tous ces extraordinaires promoteurs de l’homme que l’on appelle des philosophes et qui se sentent eux-mêmes rarement amis de la sagesse, mais plutôt bouffons déplaisants et points d’interrogation dangereux –, ont trouvé leur tâche, leur dure tâche, non voulue, inéluctable, mais finalement la grandeur de leur tâche dans le fait d’être la mauvaise conscience de leur temps. En soumettant précisément les *vertus de leur temps* à la vivisection et en leur plaçant le scalpel sur la poitrine, ils trahirent ce qui était leur secret : découvrir une *nouvelle* grandeur de l’homme, un chemin nouveau, jamais foulé, menant à l’accroissement de sa grandeur. (...) À l’époque de Socrate, parmi des hommes dont l’instinct à tous était fatigué, parmi les vieux Athéniens conservateurs qui se laissaient aller – “au bonheur” selon leurs dires, au plaisir selon leurs actes – tout en conservant en permanence aux lèvres les vieilles paroles pleines de faste auxquelles leur vie ne leur donnait plus droit depuis longtemps, c’était peut-être l’*ironie* qui était requise pour accéder à la grandeur d’âme, cette méchante assurance socratique de vieux médecin et de vieux plébéien qui incisait impitoyablement sa propre chair, comme la chair et le cœur “noble”, en lançant un coup d’œil qui disait de manière suffisamment intelligible : “Ne jouez pas la comédie avec moi ! Sur ce point – nous sommes égaux !” » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 212).

³ PLATON, *Phèdre*, Les Belles Lettres, note 4, p. 5-6.

Il faut, paradoxalement, concevoir l'atopie comme une qualité transitive, qui peut se transmettre, dans une certaine mesure, de maître à disciple. Ainsi, si Socrate est qualifié d'*atopos* par ses disciples, il faut voir également qu'il provoque un sentiment d'atopie chez ceux-ci qui se trouvent déconcertés généralement par ses propos ou sa simple présence. C'est ce qui ressort par exemple du sentiment qu'éprouve Phédon venu assister à la mort de Socrate :

« Non, sincèrement, j'étais envahi par un sentiment déconcertant (ἄτοπόν τί μοι πάθος), curieux mélange où entrait certes du plaisir, mais aussi de la douleur quand me revenait à l'esprit que cet homme-là, tout à l'heure, allait cesser de vivre. »¹

L'atopie n'est donc pas simplement quelque chose que l'on peut posséder ou être pleinement, c'est aussi une qualité dont on peut pâtir quand on la rencontre chez autrui. Ce type de structure n'est guère étonnant dans les Dialogues, puisque c'est la manière dont fonctionne la participation platonicienne et cela explique l'importance de la fréquentation elle-même dans la relation de maître à disciple. Mais, pour en revenir à Socrate lui-même, il est évident qu'il incarne, aux yeux de Platon, plus que tout autre cette atopie. Lorsque, dans le *Banquet*, Alcibiade fait l'éloge de Socrate, il insiste fortement sur cette particularité :

« Il y aurait assurément beaucoup d'autres choses qui seraient à louer chez Socrate, et des choses admirables ! Peut-être cependant, dans les autres domaines de l'activité, y a-t-il d'autres hommes dont on en pourrait dire autant. Mais ce qui en lui n'a pas son pareil (τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι), ni parmi les gens du passé, ni parmi ceux d'aujourd'hui, voilà ce qui est digne d'une admiration sans réserve ! »²

En effet, Socrate sort nettement des sentiers battus. Il existe normalement, dit Alcibiade, des classes d'hommes, des types idéaux auxquels correspondent les individus. Il y a, par exemple, le type du grand général noble et courageux (avec ses représentants : Achille, ou le chef spartiate Brasidas), ou encore le type de l'homme d'État avisé (dont l'étalon contemporain est Périclès). Bref, tous les grands hommes de la Grèce peuvent être reconnus comme appartenant à une certaine classe. On les connaît en les rattachant à d'autres qui leur ressemblent :

« Ainsi, par exemple, de ce que fut Achille on pourrait trouver une image dans Brasidas et d'autres ; ou bien encore de ce qu'est Périclès, dans Nestor, dans Aténor, et ce ne sont pas les seuls ; pour les autres aussi c'est de la même manière qu'on s'en ferait une image. Mais, pour ce qu'est ce bonhomme-ci, et à quel point il est déroutant (ἀτοπίαν) aussi bien dans sa personne que par ses propos, impossible de rien trouver qui en approche (οὐδ' ἔγγυς ἂν εὔροι τις ζητῶν) ; on peut chercher, et parmi les gens d'aujourd'hui, et parmi ceux du passé ! »³

Selon Alcibiade, donc, Socrate ne rentre dans aucune classe, ce qui le rend particulièrement difficile à identifier. Aussi, si une certaine admiration peut être suscitée par le fait d'incarner parfaitement une vertu (le courage) ou une catégorie d'homme (le soldat), Socrate suscite une admiration bien plus grande encore, précisément parce que l'on ne peut le rattacher à rien d'existant, à aucune limite qui pourrait arrêter ce sentiment. L'admiration est alors suscitée par une forme d'incompréhension, puisqu'elle n'a ici pas de prise à laquelle se raccrocher. On comprend donc aisément aussi que son atopie rende Socrate si séduisant aux yeux

¹ PLATON, *Phédon*, 59a, traduction Monique Dixsaut.

² PLATON, *Banquet*, 221c, traduction Léon Robin.

³ PLATON, *Banquet*, 221c-d, traduction Léon Robin.

d'Alcibiade comme de beaucoup d'autres. En effet, Socrate n'a pas son pareil (τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι)¹.

Est-ce toutefois que cette atopie signifie une particularité en soi ? Est-ce que Socrate n'a rien à voir avec d'autres philosophes ? Ou est-ce qu'elle n'est une particularité incompréhensible que dans les yeux de la foule ou d'un esprit rétif à la philosophie ? Nous allons nous attacher à montrer que les deux propositions sont vraies chez Platon : d'abord la foule ne peut comprendre la nature du philosophe puisque son modèle – le divin – lui échappe, mais il faut également confesser que le philosophe s'incarne dans une individualité qui lui donne une particularité plus prononcée qu'aucun autre individu.

Pour Robin, la personnalité de Socrate a quelque chose d'un « secret »², il y a en lui « quelque chose d'extraordinaire, un “merveilleux” qui s'impose, mais qu'on ne s'explique pas »³. C'est ce que recouvre sa nature de Silène puisqu'entr'ouvert, il révèle une indéniable beauté⁴. La question que nous posions se comprend désormais ainsi : Socrate n'est-il une énigme que pour celui qui n'est pas initié à la philosophie, qui ne comprend pas pourquoi Socrate est si séduisant et manque donc sa beauté intérieure, ou est-il une énigme en soi ? Pour Robin, cette atopie socratique dans le discours d'Alcibiade révèle surtout l'*aporia* de son esprit⁵, le fait qu'il butte à classer et à comprendre Socrate. Mais nous ne pensons pas que la réponse puisse être aussi simple. Platon joue bien sur ce registre d'un Socrate à la personnalité biface, comme en tension, comme un paradoxe (il est à la fois beau et laid) et dont il est difficile de savoir ce qu'il est. À la fin du texte du *Phèdre* que nous avons commenté dans le chapitre précédent et dans lequel Socrate disait qu'il devait occuper tout son loisir à se connaître lui-même, à savoir notamment s'il était plus proche de la bête, celui-ci s'interroge ainsi :

« me demandant si je suis une bête fauve plus compliquée et plus enfumée d'orgueil que Typhon, ou bien l'animal le plus doux et le plus honnête, participant d'une nature

¹ Hadot ira à ce propos jusqu'à faire ainsi de Socrate « le premier individu de l'histoire de la pensée occidentale » (HADOT, *Éloge de Socrate*, p. 39). Aussi belle et tentante que soit cette thèse pour notre propos, nous estimons toutefois qu'elle est excessive. Il est difficile en effet de ne pas reconnaître au moins déjà les individualités homériques qui ont peut-être constituées des classes d'hommes plutôt qu'elles n'étaient constituées par elles. Mais, là où celles-ci incarnent quelque chose d'assez définissable (Achille comme représentant ou étalon du courage sans doute, Ulysse de la ruse), Socrate peut nous paraître davantage énigmatique en effet.

² PLATON, *Banquet*, Les Belles Lettres, Notice p. CIII. Nous lirons un peu plus loin un texte dans lequel Socrate se demande s'il n'est pas une étrange sorte d'animal, or ce n'est peut-être pas anodin que Platon compare ainsi son maître à d'autres espèces plutôt qu'à d'autres hommes. Selon Elisabeth De Fontenay, le silence des bêtes est précisément le silence d'un secret, d'une vie qui se montre et se dérobe tout à la fois, sans que l'on ne puisse jamais la cerner tout à fait (*Le silence des bêtes*, Paris : Fayard, 1998, voir notamment le chapitre I : « Acheminement vers leur non-parole » ; on peut lire aussi à ce propos le très bel essai de J.-C. Bailly, *Le versant animal*).

³ PLATON, *Banquet*, Les Belles Lettres, Notice p. CIII.

⁴ PLATON, *Banquet*, 216e-217a.

⁵ PLATON, *Banquet*, Notice p. CIII.

divine et dépourvu de cette fumée d'orgueil (θείας τινός καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον). »¹

On pouvait lire dans cette opposition la tension de la nature humaine : d'un côté l'orgueil, de l'autre la participation à la nature divine qui se fait sans orgueil. Mais remarquons que Socrate se compare tout de même ici à des êtres fabuleux comme le Typhon, ce qui renvoie encore une fois à son atopie². Alcibiade le compare également dans le *Banquet* à des bêtes extraordinaires (Silène, Satyre...), justement parce qu'il n'a pas de point de comparaison existant.

On lisait aussi dans cet extrait du *Phèdre* une opposition nettement marquée entre l'*atopos* et le *sophos*, et le philosophe sera donc du côté de l'*atopos* puisqu'il reconnaît, contre ces prétendus sages que se disent être les savants physiciens, qu'il n'y a pas parmi les hommes de véritables *sophoi* comme le conclura le *Phèdre*, et ce nom ne conviendra donc qu'aux dieux³. En réalité, cette atopie, du moins dans le cas du philosophe, est justement le signe de cette parenté avec le divin. Cette atopie philosophique est en effet également bien marquée encore dans le *Théétète*, lorsque Platon fait dire à Socrate : « je suis tout à fait bizarre (ἀτοπώτατός εἰμι) »⁴. Atopie à laquelle viendra faire écho le portrait de Thalès dans la suite du dialogue et sur lequel nous allons revenir. Il faut d'ailleurs remarquer que Thalès n'est pas un physicien au sens de ceux qui se prennent dans

¹ PLATON, *Phèdre*, 230a, traduction Léon Robin. Jérôme Laurent montre bien également que l'homme, ou Socrate, n'est ni tout à fait d'un côté – de la pure simplicité –, ni de l'autre, puisqu'il n'est pas non plus absolument multiple : « Socrate oppose deux types : celui de la "bête" complexe et emportée et celui de l'animal paisible et simple. Selon une figure chiasmique, le compliqué va avec les désirs et la sérénité avec la simplicité : on pourrait encore y voir une rivalité entre le multiple et l'unité. Socrate ne traduit pas le "connais-toi toi-même" en "quel homme suis-je ?" ou "qui suis-je ?", mais en "quel sorte d'animal suis-je ?". Toujours dans le *Phèdre*, la réponse qu'apporte le mythe de l'attelage ailé pour décrire la nature de l'âme montre que l'âme n'est ni absolument simple, ni extrêmement complexe » (LAURENT, « L'animalité de l'homme selon Platon », dans *Revista Archaï*, 11, juillet 2013, p. 79-90, citation p. 81).

² Dixsaut remarque ainsi que « dans le *Phèdre*, l'impératif ("connais-toi toi-même") laisse place à l'interrogatif et la maxime delphique prend la forme d'une alternative – bête sauvage ou animal doux et apprivoisé ayant part au divin – qui n'était nullement impliquée par le "connais-toi toi-même". C'est une interprétation, une interprétation proprement socratique (ou socratico-platonicienne) comme le prouve le fait que "connaître" est immédiatement repris par "examiner". Socrate envoie donc promener hippocentaures, chimères ou gorgones en disant que ce sont "des choses étrangères". Elles ne doivent pas l'être tant que cela : la créature nommée "homme" peut être proche parente de Typhon. La figure de Typhon est le symbole de ce qu'il y a d'inhumain en l'homme, mais en l'homme il y a aussi du divin. L'image tracée dans le livre IX de la *République* nous montre en effet que l'âme d'un homme est habitée par des forces sauvages et folles – une hydre aux cent têtes, un lion – mais que s'y trouve également une puissance divine et douce, un homme, mais tout petit. L'issue de l'affrontement entre ces forces contradictoires n'est jamais assurée, de sorte que ce n'est pas nécessairement une âme humaine qui se trouve à l'intérieur d'un corps à figure d'homme. Ce qui dans le *Phèdre* est présenté par Socrate comme une alternative est dans la *République* une coexistence de fait qui confère à l'homme une nature en rien moins monstrueuse que l'hippocentaure. La façon dont les mythes représentent certaines pulsions abominables peut donc nous apprendre quelque chose sur notre âme. Se connaître soi-même c'est connaître son âme, et connaître son âme c'est d'abord connaître ce qu'est une âme d'homme, savoir que ce qui caractérise l'âme humaine est son "pouvoir d'incliner dans le sens de telle ou telle nature animale" (cf. *Pol.* 309e, *Lois* 766a). » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 250).

³ PLATON, *Phèdre*, 278d.

⁴ PLATON, *Théétète*, 149a, traduction Auguste Diès.

le *Phèdre* pour des sages mais un astronome et que l'astronomie, comme on l'a vu cette fois avec le *Timée*, nous met directement en présence du divin, ce en quoi elle est parente de la philosophie.

Folie et responsabilité individuelle

Est-ce qu'il ne convient pas alors de rapprocher cette forme radicale d'individualité dont fait preuve Socrate d'une certaine forme de folie ? Platon opère bien dans le *Phèdre* un tel rapprochement entre la folie divine et la philosophie¹. La folie consiste en un état qui est immédiatement reconnu comme mettant l'homme à la marge. Le fou, s'il n'est mis au ban de la société, est en tout cas considéré comme différent et à la limite de ce que la norme sociale peut tolérer². Mais il faut sans doute distinguer la folie apparente de celle qui est perçue par le commun des mortels et qui ne désigne qu'une différence incompréhensible³. Le philosophe est-il vraiment fou ou ne l'est-il qu'aux yeux du non-philosophe ? C'est cette seconde réponse qui semble ressortir du *Politique*, lorsque l'Étranger d'Élée dit :

¹ On retrouvera cette conception chez Schopenhauer qui thématise également ce rapprochement : « Le génie et la folie ont un côté par lequel ils se touchent et même par lequel ils se pénètrent (...). Platon exprime aussi cette idée dans le mythe déjà cité de la caverne, lorsqu'il dit (*Rép.*, VII) : "Ceux qui sont sortis de la caverne et qui ont vu la vraie lumière du soleil, les choses réellement existantes (les Idées), ne pourront plus rien voir, une fois qu'ils y seront rentrés ; ils ne distingueront plus les ombres de la caverne, car leurs yeux auront été déshabitués de l'obscurité ; ils deviendront, à cause de leurs méprises, la raillerie de leurs compagnons qui n'auront jamais quitté ni la caverne ni les ombres." Dans le *Phèdre* il dit positivement que sans un peu de folie il n'y a point de vrai poète ; il prétend même que l'on passe pour un fou, dès que des choses éphémères on dégage les idées éternelles. » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 246). Comme on l'a rappelé dans notre première partie, l'individu véritable, s'il n'est pas continument génial, paraît, lorsqu'il l'est, fou et surhumain. Ainsi, selon Schopenhauer : l'attention nécessaire au génie se relâche périodiquement, ce qui fait qu'il est régulièrement aussi dans la même situation que l'homme ordinaire : « On a pour cette raison considéré de tout temps l'action du génie comme une inspiration, et même, ainsi que le nom l'indique, on y a vu l'œuvre d'un être surhumain, différent de l'individu lui-même dont il ne prend possession que périodiquement. » (*Idem*, p. 244).

² La foule condamne en bloc la folie, or, s'il y a bien une folie purement humaine qui fait que l'être humain perd sa raison et tombe dans une existence toute animale (*Timée* 86b-87b, puis 90a-92c), il y a aussi une folie divine, exposée notamment dans les pages 265a-b du *Phèdre*.

³ L. Mouze écrit ainsi, dans l'introduction à sa récente traduction du *Sophiste* : « il est tout aussi difficile d'identifier un philosophe que de reconnaître un dieu, parce que la plupart du temps on ignore ce qu'est réellement un philosophe. Un philosophe, aux yeux de la foule ignorante, apparaît tantôt comme un sophiste, tantôt comme un politique : son identité de philosophe n'est pas perçue comme telle. » (PLATON, *Le Sophiste*, Introduction, traduction et notes par L. Mouze, Paris : Le livre de poche, 2019, p. 14). Dans le *Sophiste*, Socrate dit en effet à propos du γένοϛ des êtres que Théodore a qualifié de philosophes en parlant de l'étranger (216c) : « ces hommes (j'entends ceux qui sont philosophes non par feinte mais réellement), apparaissant, du fait de l'ignorance des autres, sous des formes diverses, "parcourent les cités", en observant depuis leur hauteur la vie des gens d'en bas ; et tandis qu'ils semblent à certains indignes de la moindre considération, à d'autres au contraire ils semblent dotés de la plus grande valeur : tantôt ils apparaissent comme des politiques, tantôt comme des sophistes, et d'autres fois encore il y en a à qui ils pourraient donner l'impression d'être complètement fous. » (PLATON, *Sophiste*, 216c-d, traduction L. Mouze).

« car chez tout le monde, l'étrangeté résulte de l'ignorance (τὸ γὰρ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει). »¹

Il nous semble toutefois assez manifeste que les deux réponses conviennent chez Platon et doivent être données ensemble. Le philosophe paraît complètement fou au commun des mortels en raison de leur ignorance du modèle divin (ce que nous aurons l'occasion de vérifier en lisant le *Théétète*) mais il faut bien reconnaître que c'est une certaine folie qui nous met en présence de ce modèle. Ainsi, l'âme qui opère ce mouvement d'ici vers là-bas, mouvement que nous avons repéré notamment dans le *Théétète* et dans le *Phèdre*, apparaît comme folle.

Dans ce second dialogue, l'homme devenu parfait par le moyen de la réminiscence² apparaît comme fou à la foule, parce qu'elle s'en tient à la vision de la beauté sensible sans être transportée vers son origine. Elle s'en tient à la surface sans comprendre la profondeur d'où cette beauté tire sa puissance. À l'inverse, cet homme divin décline le rapport commun au beau en délaissant le corps de l'aimé pour aller vers le beau lui-même :

« Mais, comme il se tient à l'écart des occupations humaines (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων) et qu'il s'intéresse à ce qui est divin (πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος), la foule considère qu'il a la tête dérangée (νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν), alors qu'il est possédé par un dieu mais la foule ne s'en rend pas compte (ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς). »³

Ce qui est considéré ici par la foule comme une folie délirante et irrationnelle n'en est en réalité pas une, puisqu'il s'agit d'une possession divine. Le philosophe ne déraisonne pas, étant possédé par une raison divine. Il ne déraisonne donc qu'à l'égard d'une raison toute humaine. L'attitude du philosophe déroute comme il se désintéresse des affaires ou des occupations humaines. Ce désintérêt ne peut pas faire sens, en effet, si l'on ne connaît pas l'objet vers lequel se porte le philosophe. La vie philosophique semble aberrante lorsque l'on croit qu'elle est sans objet. La foule ne comprend pas qu'on puisse désirer la beauté du jeune homme sans le corps de celui-ci. Or, cette incompréhension vient de l'ignorance de la cause véritable de la beauté du jeune homme, à savoir le Beau lui-même. Mais, comme nous l'avons signalé, il ne faudrait pas croire que le philosophe n'est fou qu'aux yeux de la foule, c'est bien dans la bouche de Socrate lui-même que cette attitude est comprise comme une folie, même si elle est la plus belle des folies et le meilleur des enthousiasmes :

« si bien que de tous les transports divins, elle est le meilleur et celui qui résulte des causes les meilleures (ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀριστη τε καὶ ἐξ

¹ PLATON, *Politique* 291b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Le *Sophiste* dit également que le philosophe est difficile à voir, particulièrement pour la foule parce que « les yeux de l'âme de la plupart sont incapables de supporter la vue de ce qui est divin. » (PLATON, *Sophiste*, 254a-b, traduction L. Mouze). En ce sens, Dixsaut écrit : « Son analyse des causes de la folie permet à Platon de retourner l'accusation de folie à l'égard des philosophes contre tous ceux qui la portent. Ceux qui jugent le philosophe fou au nom de leur bon sens sont eux-mêmes conduits par des forces folles, la *mania* est de leur côté, et le philosophe paraît fou à des fous. Mais cela, évidemment, c'est le philosophe qui le dit (...). Cependant, lorsqu'il attribue une folie congénitale à ceux qui le nomment fou, le philosophe ne se prévaut pas de son bon sens. Car le remède à la folie humaine, trop humaine, ce n'est pas selon lui le bon sens, mais une autre sorte de folie, la sienne. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 110).

² PLATON, *Phèdre*, 249c.

³ PLATON, *Phèdre*, 249c-d, traduction Léon Robin.

ἀρίστων), pour celui dont elle s'empare et pour celui qui participe d'elle (τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς), et c'est parce qu'il participe de cette folie (ταύτης μετέχων τῆς μανίας) que celui qui aime les beaux garçons est appelé amoureux fou. »¹

On pourrait ainsi distinguer deux façons de comprendre cette folie, celle qui aux yeux des philosophes est tout à fait positive en ceci qu'elle signifie un transport divin, et celle qui est appréhendée négativement par ceux qui n'en comprennent pas l'objet et qui n'y voient que déraison. Comme nous avons commencé à l'esquisser dans notre première partie, cette déraison n'en est toutefois pas vraiment une, si le dieu prête sa raison à celui qu'il possède, à l'être enthousiaste. Même la divination de la Pythie n'est pas absolument alogique si l'on en croit Jean-François Pradeau, puisque la raison du dieu supplée selon lui à la raison de l'homme enthousiaste². Cependant, il nous faut nuancer ici, puisqu'il ne s'agit pas d'opposer absolument raison et folie (antonime que conserve la lecture de Jean-François Pradeau). Telle qu'analysée dans le *Phèdre*, ce n'est pas une raison que la divinité confère aux poètes mais bien une folie, quoiqu'il faille se garder de penser que la folie soit absolument irrationnelle, puisqu'elle peut nous porter vers un contenu lui-même rationnel. Ainsi, nous ne pensons pas que cette *mania* philosophique demeure alogique jusqu'à son terme. S'il y a folie, ce n'est que dans un premier temps, puisqu'en effet la folie érotique provoquée par la beauté sensible réveille l'âme en la reconduisant aux visions de Jadis (selon l'expression du *Phèdre*) et en provoquant la réminiscence. La raison sort alors d'abord de ses gonds devant cette beauté, mais elle devra travailler dans un deuxième temps à comprendre cette beauté elle-même. Pour cela, le philosophe doit donc bien être dans son bon sens, et une fois que le philosophe est « constitué », qu'il connaît pour ainsi dire la vérité, cette folie du philosophe n'en a en réalité plus que l'apparence aux yeux de la foule, comme l'exprime bien le *Théétète*. Cette folie n'est qu'une mécompréhension de la figure du philosophe dans le regard de la foule. Bref, s'il y a folie véritable à l'origine de la philosophie, la philosophie va bien dans un second temps dépasser cette folie pour rendre raison du phénomène.

Simplement, cette possession, aussi divine soit-elle, paraît pure folie à l'homme qui est dans son « bon sens », dont il est question dans le *Phèdre*. Ce bon sens peut signifier en l'occurrence une attitude terre-à-terre, ici c'est un bon sens tout humain, qui s'interdit de comprendre qu'une raison supérieure et divine soit possible ou du moins accessible à l'homme. Nous l'avons vu, c'est la négligence des choses d'en bas qui vaut au philosophe d'être considéré comme fou par la foule. Comme le dit encore le *Phèdre* :

« Car, comme cela a été dit, toute âme humaine a par nature contemplé les êtres (πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα) ; sans quoi elle ne serait pas venu dans ce vivant-là (ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον). Se remémorer à partir de ce qui est ici les choses de là-bas n'est facile pour aucune âme (Ἀναμνησθεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾶδιον ἀπάσῃ), ni pour celles qui ont vu brièvement autrefois ce qui est là-bas (οὔτε ὄσαι βραχέως εἶδον τότε τάκεῖ), ni pour celles qui, tombées ici, ont le malheur d'être entraînées vers l'injustice par certaines fréquentations (δεῦρο πεσοῦσαι, εδυστύχησαν ὥστε, ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι), et d'oublier les choses sacrées qu'elles avaient vu alors (λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν) ; il n'en reste donc qu'un petit nombre auxquelles appartienne une mémoire

¹ PLATON, *Phèdre*, 249d-e, traduction Létitia Mouze.

² PRADEAU, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Aubier, Paris, 2009, p. 42.

suffisante (ὀλίγοι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἰκανῶς πάρεστιν). Mais alors, lorsqu'elles voient quelque chose qui ressemble à ce qui est là-bas, elles sont en état de choc et ne s'appartiennent plus (ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίνονται). Mais elles ne comprennent pas ce qu'elles éprouvent faute d'en avoir eu une perception suffisante (Ὁ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἰκανῶς διαισθάνεσθαι). »¹

On l'a vu, dès lors qu'elle est un don divin, ce transport qu'est la folie est bénéfique, et cette quatrième sorte de folie est la meilleure parce qu'elle nous mène d'ici vers là-bas et nous rend ainsi philosophes². Mais cette folie n'est pas commune et il ne faudrait pas se hâter de penser que tous les fous, que tous les originaux, que tous ceux qui déraisonnent soient des philosophes incompris. La difficulté auquel on est confronté ici, c'est que seule l'âme philosophe, parce qu'elle peut juger à l'aune du modèle divin, est capable de discriminer une mauvaise folie d'un enthousiasme authentiquement philosophe. Cette folie ne concerne que les éléments les meilleurs, peu nombreux (ὀλίγοι) parce que seules les âmes philosophes, celles dont le mythe dit qu'elles se sont gorgées des réalités véritables, sont capables de cet effort. On comprend également que la *République* insiste sur la nécessité de trouver une bonne mémoire chez le naturel philosophe, même s'il ne s'agit pas seulement de pouvoir se remémorer ce qu'il va apprendre pendant son cursus, mais également d'être capable de faire preuve de réminiscence. La connaissance de soi signifie ici une réminiscence du modèle divin et de notre nature originelle, connaissance qui doit aboutir dans un effort pour s'y rendre de nouveau semblable, tandis qu'une vie ratée est une vie oublieuse de ces visions de jadis. C'est toutefois à l'occasion d'un choc, choc qui va provoquer l'enthousiasme de sorte que l'âme du philosophe ne se maîtrisera plus elle-même, que celle-ci va pouvoir être transportée vers la beauté véritable. Ce choc à la vue du beau se produit chez toutes les âmes humaines³, puisque toutes ont vu le Beau avant leur incorporation. Mais, alors que chez les âmes oublieuses elle ne

¹ PLATON, *Phèdre*, 249d-250b, traduction Léon Robin.

² Nietzsche valorisera ainsi, dans la période dite intermédiaire, cette proposition de Platon selon laquelle la folie peut être favorable à la culture (Cf. *Aurore*, I, 14 ; *Humain, trop humain*, 164).

³ Socrate a expliqué un peu avant que lors des réincorporations successives, jamais une âme de bête qui n'avait pas été auparavant un homme ne pouvait venir dans un corps d'homme par une réincarnation. Mais il faut préciser toutefois que les âmes, avant leur première incarnation, ne sont pas des âmes humaines. Seules les âmes qui ont vu quelque chose peuvent s'incarner dans un corps humain. Et c'est le cas systématiquement pour la première incarnation. C'est donc bien par le corps que l'humain est humain et non seulement par le νοῦς. Avant la première incarnation, ce n'est pas un attelage humain, mais un autre type d'âme qui existe. Seules les âmes qui sont devenues des hommes en s'incarnant ont vu au préalable la réalité véritable et elles seules sont donc capables de devenir philosophes puisqu'il ne s'agit pas ici de devenir autre mais de retrouver sa vraie nature. Encore une fois, l'homme est une plante céleste selon le *Timée*, c'est-à-dire que cette vision de l'être véritable réagit sur le corps qui est approprié à l'homme, sur sa station verticale qui lui permet, comme l'oiseau, de porter le regard vers le haut et de contempler les révolutions célestes, l'astronomie étant selon le même dialogue à l'origine de la philosophie. On comprend donc pourquoi toutes les âmes non humaines (qui ne se sont pas incarnées dans un corps d'homme parce qu'elles n'avaient pas les affinités nécessaires avec ce type de corps) sont exclues de ce type de transport divin, transport qui est donc synonyme davantage d'un retour chez soi, comme Ulysse à Ithaque, que d'un voyage vers l'inconnu, de la même façon que la connaissance de soi doit nous ramener finalement vers notre vrai soi, vers ce soi qui fait la divinité de notre nature, et non vers une altérité véritable.

provoque d'autre réaction qu'un appétit sexuel, cette vision bouscule plus encore les âmes qui sont capables d'en comprendre la provenance. C'est en effet chez les âmes capables de reconnaître leur origine que cette vision provoquera un véritable choc, transformant leur manière de vivre en les rendant folles, c'est-à-dire philosophes. Paradoxalement, la connaissance de soi nous mène alors ici vers un abandon de soi¹. Mais encore une fois, loin de n'être qu'une dialectique froide et purement rationnelle, la philosophie se traduit dans le *Phèdre* avant tout comme un *éros*. Le philosophe ne consent d'abord à cet effort que parce qu'il est animé d'un désir très puissant, qu'il est amoureux du beau, qu'il est un amoureux fou et, qu'habité par cette folie, il est impatient de retrouver la beauté véritable.

Mais il reste alors à expliquer pourquoi certaines âmes sont davantage réceptives au beau et plus susceptibles d'être transportées. Si tout un chacun était transporté un jour ou l'autre, la foule ne s'étonnerait plus du philosophe, or elle le fait. Comment la foule, si oublieuse soit-elle du beau véritable, ne peut-elle s'en rappeler alors qu'elle l'a contemplé elle-même et qu'elle voit l'effort du philosophe pour remonter vers lui ? Parmi les âmes humaines, très peu sont capables d'opérer ce retour parce que la réminiscence n'est pas chose aisée. Ce n'est pas un processus automatique, comme le montre la scène de l'esclave dans le *Ménon*². Il ne suffit pas que l'âme se rappelle passivement du Beau à l'occasion de la vue de la chose belle pour le voir véritablement, il faut encore qu'elle fasse effort et le définisse par la dialectique en tendant ensuite rationnellement vers lui. S'il est faux de penser que la philosophie serait d'abord, avec Platon, une activité entièrement rationnelle, il ne faut pas minimiser non plus la part de travail qui revient au λόγος et à la δίανοια de l'âme dans l'appréhension de l'intelligible. Dans le cadre du mythe du *Phèdre*, Platon peut expliquer cela par la qualité de la vision qu'ont eu les différentes âmes. En effet, certaines suivaient Zeus, d'autres Arès, etc., et en fonction du chef de file, elles ont pu voir plus ou moins bien, s'approcher plus ou moins de l'intelligible pour le contempler³.

Mais le sens du mythe ici, c'est que la qualité de la vision dépend de la vie que l'âme a menée lors de ses existences précédentes. Les âmes choisissent leur vie, écrit Platon dans le *Phèdre*⁴, ce qui n'est pas sans poser problème, puisque Platon affirme dans le *Timée* que le démiurge a créé les âmes égales à la première

¹ Même si à la différence de Schopenhauer, Platon ne conçoit pas tant cet abandon de soi comme un oubli de soi mais plutôt comme une reconnaissance du divin en soi, ce qui nous invite donc à porter le soi au niveau du divin plutôt qu'à le détruire.

² Le fait de se ressouvenir ne produit pas un savoir tout fait et cette réminiscence doit être secondée par un travail de ces souvenirs (PLATON, *Ménon*, 81a-86c).

³ PLATON, *Phèdre*, 246d-249b.

⁴ « Or, à la millième année, pour celles-ci comme pour celles-là, le moment est venu de tirer au sort et, à la fois, de choisir leur deuxième existence, le choix de cette existence dépendant de la volonté de chacune (αἰροῦνται ὃν ἂν θέλη ἐκάστη) » (PLATON, *Phèdre*, 249b). On remarquera toutefois déjà ici qu'il s'agit de la deuxième existence (δευτέρου βίου), comme d'ailleurs dans le mythe d'Er à la fin de la *République* sur lequel nous allons revenir.

génération et il est donc tout sauf évident de comprendre cette croisée des chemins¹ :

« Puis, ayant combiné le tout, il le partagea en un nombre d'Âmes égal à celui des astres (διεἴλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις). Il distribua ces âmes dans les astres chacune à chacun (ἔνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον) : il les y plaça comme dans un char et il leur enseigna la nature du Tout (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν). Il leur notifia les lois fatales : que la première naissance (γένεσις πρώτη) serait établie identique pour tous les êtres (ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν), afin que nul ne fût moins bien traité par lui (ἵνα μή τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ)... »²

Il y a autant d'âmes qu'il y a d'astres afin que chacun puisse devenir l'âme d'un astre et se rendre divin. En droit, tout le monde est susceptible de s'assimiler au divin même si bien peu y parviennent dans les faits. Chacun connaît, potentiellement, la nature du Tout, connaissance à laquelle nous avons vu que la connaissance de soi devait ultimement nous renvoyer. Chacun a en lui cette connaissance et il dépend de lui de la redécouvrir. L'important dans la règle d'égalité prononcée à la fin du texte, c'est que les âmes ne soient pas traitées inégalement *par le dieu*, c'est-à-dire que l'inégalité que l'on constate dans le temps doit être leur fait même. L'individu doit être la cause de son propre dommage.

C'est bien également le sens du mythe d'Er à la fin de la *République* :

« “Parole de la vierge Lachésis, fille de Nécessité. Âmes éphémères (Ψυχὰὶ ἐφήμεροι), voici le commencement d'un nouveau cycle qui pour une race mortelle sera porteur de mort. Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort (Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται), mais c'est vous qui choisirez un démon (ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε). Que le premier à être tiré au sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. De la vertu, personne n'est le maître (Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον), chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande (ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει). La responsabilité appartient à celui qui choisit (Αἰτία ἐλομένου). Le dieu quant à lui, n'est pas responsable (θεὸς ἀναίτιος).” »³

Lachésis s'adresse aux « âmes éphémères (Ψυχὰὶ ἐφήμεροι) » et non à celles des dieux qui vivent toujours de la même vie excellente. Ce ne sont que les premières qui sont véritablement susceptibles de (mauvais) choix. Pour cause ici, le choix ne se fait qu'au moment de la mort et du changement de vie, lorsque l'on choisit son destin futur. Or les dieux sont immortels et ne connaissent pas ce moment. En revanche, bien que Socrate se demandait dans le *Phédon* si nous étions les jouets des dieux⁴, il faut voir que les « démons », l'élément directeur de notre vie, ne nous sont pas imposés. Nous choisissons le principe qui dirigera notre vie : « Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort (Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται), mais

¹ Les différences de nature sont attestées tant par Platon que par Pindare : « Mais nous ne respirons pas tous pour avoir une même fortune ; le sort divers auquel nous sommes liés nous en empêche. » (PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 4-6). Pindare écrit encore : « Nous mourrons tous pareillement ; mais notre sort n'est pas semblable. Le plus ambitieux reste trop petit pour atteindre la résidence où les Dieux siègent sur un sol d'airain. Le cheval ailé, Pégase, renversa, quand il voulut aller jusqu'aux demeures du ciel et pénétrer dans le conseil de Zeus, son maître Bellérophon. Les joies qui sont contraires à la justice, la fin la plus amère les attend. À nous, dieu aux cheveux d'or, ô Loxias, veuille accorder, en tes jeux, à Pythô aussi, une couronne fleurie. » (PINDARE, *Isthmiques*, VII, v. 57-72).

² PLATON, *Timée*, 41c-e., traduction Albert Rivaud.

³ PLATON, *République*, 617d-e, traduction Georges Leroux.

⁴ Ils sont nos gardiens (PLATON, *Phédon*, 62b).

c'est vous qui choisirez un démon (ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε). » Cependant, on voit également d'emblée que les vies humaines sont distinguées à partir d'une évaluation éthique, puisque certaines participent plus ou moins à la vertu. Et on pressent également que ces choix ne se feront pas à neuf, dans une parfaite indifférence, puisque l'on ne choisira une vie vertueuse que parce que l'on honore déjà la vertu dans notre âme¹. Nos choix sont, chez Platon, d'abord le fruit de nos caractères, ce que souligne bien le choix de la destinée que l'on prend pour soi :

« Er dit aussi que ce choix des vies par chaque âme individuelle (ὡς ἕκασται αἱ ψυχὰι ἤροῦντο τοὺς βίους) constituait un spectacle qui méritait d'être vu (τὴν θέαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν). C'était en effet à la fois pitoyable, drôle et surprenant. Dans la plupart des cas, le choix découlait des habitudes de vie de leur existence antérieure (τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι). »²

Pas d'indifférence donc, on ne choisit pas par caprice, mais en fonction de ce que nous sommes. Il s'agit encore une fois d'exempter le dieu du mal humain : l'individu est responsable de son propre tourment. Si en effet l'individu possède dans son âme un naturel bon ou mauvais, on pourrait penser que la qualité de sa vie est d'une certaine manière toute tracée d'avance³. Il faut donc qu'à un moment, nous ayons eu le choix. Er dira un peu plus loin, à propos du premier qui choisit, qu'il fit le choix d'une vie tyrannique sans en « avoir suffisamment examiné les conséquences »⁴ :

« Quand il put prendre le temps de l'examiner cependant, il se frappa la poitrine et gémit sur le choix qu'il venait de faire. Oublieux des paroles du proclamateur, qui l'en avaient averti, il ne voulut pas reconnaître qu'il était lui-même responsable de ces maux, et il en blâma le hasard, les démons et tout sauf lui-même. »⁵

¹ Comme le dit encore le livre X des *Lois* : « À coup sûr, c'est en fonction de ce dessein universel que le roi a pris ses dispositions pour déterminer quelle est la place et quelles peuvent bien être les régions où doit successivement résider telle ou telle espèce d'âme, selon ce que chaque fois elle devient. Quant au devenir de ce caractère, elle en a laissé la responsabilité aux souhaits que chacun de nous peut avoir. C'est en effet selon le sens de son désir et selon la qualité de son âme que, dans chaque occasion, chacun de nous prend, la plupart du temps, telle ou telle voie et tel ou tel caractère. » (PLATON, *Les Lois*, 904a-c, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau). Comme l'admettent L. Brisson et J.F. Pradeau, la dernière phrase est traduite imparfaitement parce que le texte est difficile à établir (PLATON, *Les Lois*, Flammarion, note 102, p. 351). Mais ce qui ne laisse en revanche pas de doute, c'est que dans un discours qui a pour tâche de combattre l'athéisme, il est impensable de laisser la responsabilité des caractères à la divinité. C'est l'homme, en fonction de ses désirs et de la qualité de son âme, qui choisit son caractère, qui devient bon ou mauvais. Le même dialogue dit un peu plus loin : « Ainsi donc, tous ceux qui ont une âme en partage ont en eux-mêmes la cause de leur changement, et ce changement les emporte ainsi suivant l'ordre et la loi du destin. » (904c). Le problème reste toutefois entier, puisque l'homme ne fait encore ce choix qu'en fonction de la qualité de son âme et il reste à vérifier que les dieux sont nullement responsables du choix initial qui nous a donné telle ou telle âme.

² PLATON, *République*, 619e-620a, traduction Georges Leroux (systématiquement ensuite).

³ Même s'il faudrait nuancer quelque peu, puisqu'on a vu qu'un tempérament philosophe pouvait tourner à la tyrannie dans un mauvais régime.

⁴ PLATON, *République*, 619b ; en l'occurrence, qu'il serait amené à manger ses propres enfants. Nous allons y revenir, mais la connaissance de soi, comme connaissance de l'être humain et des différentes vies qu'il est susceptible de recouvrir, consiste justement en une intelligence de ce type qui comprend suffisamment une âme pour savoir quelle sorte de choix elle sera amené à faire.

⁵ PLATON, *République*, 619c.

L'âme tyrannique est particulièrement oublieuse, tandis que l'âme philosophe est celle qui s'efforce de connaître le genre humain et les différentes vies que celui-ci est susceptible de recouvrir. À partir de là, cette dernière devra s'efforcer de se rappeler quelles sont les meilleures vies et quelles sont les pires. Pourvu d'une estime de lui-même excessive et mal placée, le tyran blâmera tout le monde pour ce mauvais choix excepté lui-même. Platon marque bien la reponsabilité humaine dans le fait que l'individu choisit véritablement son sort, semble-t-il en toute connaissance de cause, puisqu'il ne fait pas son choix à l'aveugle mais le prend parmi des modèles de vie qui sont bien établis devant lui :

« Et quand chacun eut ramassé son sort, il sut clairement le rang qui lui était échu pour choisir. Après cela, il poursuivit en plaçant devant eux, étalés sur le sol, les modèles de vie (τὰ τῶν βίων παραδείγματα), le nombre en était de beaucoup supérieur à celui des âmes présentes (πολὸν πλείω τῶν παρόντων). Il y en avait de toutes sortes (εἶναι δὲ παντοδαπά). On y trouvait en effet les vies de tous les animaux et la totalité des existences humaines (ζῴων τε γὰρ πάντων βίους καὶ δὴ καὶ τοὺς ἀνθρωπίλους ἅπαντας). On trouvait parmi les vies humaines des vies de tyran, certaines dans leur entièreté, d'autres interrompues au milieu et s'achevant dans la pauvreté, l'exil, la mendicité. Il y avait aussi des vies d'hommes renommés, soit pour leur aspect physique, leur beauté ou leur force et leur combativité, soit pour leurs origines et les vertus de leurs ancêtres. Il y avait également des vies d'hommes obscurs à tous égards, et il en allait de même pour les vies de femmes. L'arrangement particulier de l'âme n'y figurait cependant pas, du fait que celle-ci allait nécessairement devenir différente selon le choix qu'elle ferait (Ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἀλλοίαν γίνεσθαι). Mais les autres caractéristiques de la vie étaient mélangées les unes aux autres, avec la richesse et la pauvreté, la maladie et la santé, et il y avait aussi des conditions qui occupaient une position médiane entre ces extrêmes. »¹

Les âmes ont bien, d'une certaine façon, un véritable choix, puisque celui-ci est « large », le nombre de vies possibles étant bien plus grand que le nombre des âmes. L'âme humaine est susceptible de s'incarner dans une infinité de modes de vie. Cependant, cette richesse n'est qu'apparente, puisque bien peu de vies lui permettront de s'accomplir parfaitement. Seule la τάξις, l'arrangement, la disposition, voire la hiérarchie de l'âme² philosophe rendra celle-ci parfaitement heureuse. Et au moment de ce choix, l'âme ne connaît pas la structure qui sera la sienne à partir de celui-ci puisque ce choix va, selon ce texte, la transformer. On ne perçoit alors que l'apparence du type de vie qui est proposé, le métier que l'on fera, etc., sans avoir sous les yeux le plus important, à savoir le type d'âme que l'on sera³. Seule une âme exercée à la connaissance de soi, qui connaît l'être humain en

¹ PLATON, *République*, 617e-618b.

² Ce qui renvoie évidemment à la structure de l'âme juste, présentée au livre IV de la *République*.

³ « La plus belle des recherches, Calliclès, est de se demander quelle sorte d'homme il faut (*khre*) être, de quoi on doit s'occuper, et jusqu'à quel point, qu'on soit jeune ou vieux. » (PLATON, *Gorgias*, 487e-488a, traduction Monique-Canto Sperber). Dixsaut note à ce propos : « L'impératif énoncé par Socrate ne porte pas sur l'agir, mais sur l'être, il ne s'énonce ni comme une obligation ni comme une interdiction mais indique la "convenance durable" d'une recherche, et de la plus belle. La *République* en ajoute un autre : savoir quelle sorte d'homme il faut faire pousser, former, discipliner. S'il rencontre un régime qui lui est favorable, celui que son naturel pousse à philosopher accroîtra (*auxesetai*) encore sa grandeur, "et, grâce aux caractères qui lui sont propres, sauvera ceux qui sont communs" (*kai meta tôn idiôn ta koina sôsei*). » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 253).

général ainsi que les différentes facettes qu'il est susceptible de recouvrir, sera peut-être capable de discerner la vie psychique qui se dissimule derrière le modèle de vie proposé.

Et, encore une fois, les âmes font ce choix en fonction de la structure qui est présentement la leur, de sorte que l'âme d'un Spartiate, par exemple, a de bonnes chances de choisir à nouveau une âme combative et fouguese. Le changement est certes possible et Platon montre bien que l'âme peut faire le choix d'une vie opposée à celle qu'elle a vécue, ayant souffert par exemple de la mendicité et choisissant une vie de luxe en conséquence. Mais ce changement est donc également fonction de ce que nous sommes parce que nous ne faisons ce choix que pour échapper aux conséquences de la vie que l'on a menée précédemment. Nous pourrions alors assez facilement nous convaincre que, quoique le sort en soit jeté, celui-ci est juste, puisque que notre bonheur ou notre malheur ne dépend pas du hasard mais de ce que nous sommes et de ce que nous avons fait auparavant pour devenir ainsi. Notre responsabilité est bien engagée dans ce nouveau choix de vie puisque nous avons causé notre propre bonheur ou notre propre malheur. Ainsi n'y a-t-il pas véritablement de difficulté pour les naissances successives, puisque la forme de vie qui sera la nôtre dépendra du type de vie que l'on aura menée précédemment.

Le problème est très délicat en revanche à propos de la première naissance (γένεσις πρώτη). Si nous choisissons notre destin lorsque nous mourons en fonction de ce que nous sommes, il faut reconnaître que la responsabilité des dieux reste engagée pour nous avoir fait tels que nous sommes. Il pourrait donc apparaître crucial de montrer que la divinité n'est pas intervenue sur notre individualité. La première naissance était ainsi établie dans le *Timée* littéralement μία πᾶσιν, « une pour tous », ou « identique pour tous »¹. Il serait en effet tout à fait injuste que les hommes n'aient pas été d'abord créés identiques. Mais alors, on ne comprend pas pourquoi certains vont faire le bien quand d'autres feront le mal. La question ou le problème est donc le suivant : qu'est-ce ce qui a provoqué au départ ces différents choix de vie qu'ont faits les âmes et qui ont fait d'elles ce qu'elles sont, qui leur a donné leur caractère ?

Il est très difficile de résoudre cette difficulté à partir des Dialogues. Dans le texte du *Phèdre* que nous avons cité², si les âmes choisissent leur vie, elles choisissent la manière dont elles vont vivre, par exemple en choisissant de suivre tous les plaisirs qui viennent du corps, plutôt que ceux qui sont propres à l'âme. L'âme a des plaisirs qui lui sont appropriés, et donc les plaisirs dont elle se nourrit³, cette nourriture, réagit sur l'âme. Or, certaines âmes ont vu brièvement ce qui est là-bas (βραχέως εἶδον τότε τάκεῖ⁴), d'autres sont tombées ici, entraînées par de mauvaises fréquentations, parce qu'on imite ceux que l'on fréquente. Mais Socrate précise qu'il s'agit ici de malchance⁵, puisque aussi bien chez Platon, nul n'est méchant volontairement. Cette chute de l'âme désigne donc évidemment l'incorporation et il va s'agir dans cette vie, lors de laquelle notre âme est unie à un corps, de retrouver ces choses sacrées que l'on a pourtant oubliées. Celles-ci

¹ PLATON, *Timée*, 41e, traduction Albert Rivaud.

² PLATON, *Phèdre*, 249c sq.

³ Le dialogue thématise constamment la τροφή propre à l'âme pour souligner la dimension de désir qui l'anime.

⁴ PLATON, *Phèdre*, 250a.

⁵ ἐδυστύχησαν.

désignent avant tout les Idées qu'il est nécessaire de connaître pour exercer la vertu : le Juste, le Bien... dont le mythe précisait qu'elles étaient ce qui est le plus précieux pour l'âme, parce que ce sont les Idées (et la Beauté de manière privilégiée) qui sont susceptibles de lui rendre sa véritable nature. Mais si les mauvaises fréquentations peuvent nous mener vers l'injustice, il faut comprendre réciproquement que les bonnes peuvent nous mener vers la justice. Cet amour philosophique est donc l'occasion d'une rencontre avec un autre qui va nous porter plus loin et plus haut que lui, vers le Beau qu'il regarde également. Les amoureux philosophes regardent ensemble dans une même direction, selon Platon, plutôt qu'ils ne se regardent l'un l'autre. Cet aspect semble alors quelque peu nuancer l'individualité du philosophe, puisque l'apprenti aime chez Socrate les qualités universalisables qu'il veut obtenir pour lui. Mais nous estimons, comme nous allons le montrer, qu'il y a aussi une manière d'incarner ces qualités, de les traduire dans le sensible et dans une individualité, ce qui fait que cette participation à la vertu n'estompe pas l'atopie socratique, mais la fait au contraire ressortir et la met en lumière.

Cela étant dit, il faut encore admettre que bien peu sont capables de reconnaître la vertu à travers l'exemple du philosophe, comme le concède le *Phèdre*. Mais il y a tout de même des philosophes, sans quoi ce texte serait décourageant :

« Il n'en reste donc qu'un petit nombre auxquelles appartienne une mémoire suffisante (ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἰκανῶς πάρεστιν). »¹

Certaines âmes se souviennent et plutôt que de les moquer comme le fait la foule à présent, les autres âmes feraient mieux de les fréquenter afin que celles-ci les aident à se souvenir des visions de Jadis. Le philosophe qui se souvient dédaigne la beauté de la jeune fille, qui n'est que l'occasion pour lui de se souvenir de la beauté véritable. L'âme qui se souvient est prise de frisson, saisie qu'elle est par l'effroi du Beau, ce qui fait que devant cette vision, les âmes en effet ne s'appartiennent plus, puisqu'elles sont enthousiastes, c'est-à-dire qu'elles appartiennent au dieu Éros, au sens où elles sont sous son pouvoir². Les autres réagissent aussi à la vue de la beauté et sont également en état de choc, mais là où l'âme du philosophe se souvient, celles-là ignorent la cause de cette passion. Elles ne comprennent pas leur état parce qu'elles ne peuvent se rappeler à cette occasion du Beau véritable, faute de l'avoir vu suffisamment, d'en avoir eu une perception suffisante.

Pour celles qui se souviennent, il faut passer d'une reconnaissance du Beau à une transformation de soi en quelque chose de beau, ce qui constitue une véritable épreuve, une lutte ou une joute :

« Là, l'effort et la joute sont extrêmes pour l'âme (Ἐνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυκῆ πρόκειται). »³

¹ PLATON, *Phèdre*, 250a, traduction Léon Robin. À l'inverse de l'âme tyrannique dont on a vu qu'elle était la plus oublieuse, l'âme au naturel philosophe sera celle qui se rappelle le mieux des visions de jadis

² À la vue de la beauté, l'âme « est tout d'abord saisie d'un frisson et quelque chose l'envahit sourdement de ses effrois de jadis (πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων) » (PLATON, *Phèdre*, 251a).

³ PLATON, *Phèdre*, 247b, traduction Léon Robin.

C'est en tout cas la lutte ou la joute capitale, puisque c'est par celle-ci, via l'ascension vers le Beau, que l'âme sera susceptible de redevenir véritablement elle-même et de recouvrer sa perfection originelle. Mais il s'agit donc également de l'épreuve par laquelle une âme se révèle elle-même. J.-L. Chrétien commente ce passage de manière intéressante par rapport à la difficulté que nous avons signalée :

« L'épreuve se fonde dans la communauté déchirée et déséquilibrée des possibilités d'être humaines, mais aussi dans la limitation mystérieuse de la puissance singulière. Le mythe du *Phèdre* n'aborde pas seulement l'être de l'homme absolument, mais aussi le surgissement de l'individualité. Il n'est fait ici allusion à aucune inégalité originelle des âmes humaines. À chacun selon sa vision de l'Être. Chacun sera selon ce qu'il aura aperçu des idées, il sera ce qu'aura été son regard sur l'Être, ample ou étroit. Mais cette vision même dépend d'un pouvoir dont l'origine reste mystérieuse. D'où vient que, certaines âmes sur les autres l'emportent dans ce combat, chaotique et comme frénétique, à l'orée du ciel ? L'issue de cette lutte où chacun lutte pour quelque chose de plus important que sa vie même, pour son être qui consiste à voir l'Être, cette issue est-elle à la mesure de leur vaillance ? Dans quelle épreuve antérieure cette vaillance pourrait-elle avoir été acquise ? Tout semble ici scandaleux et immoral. Qu'est-ce que cette *suntukhia*, cette mauvaise chance, ce malheur, cette contingence de la mauvaise rencontre, à laquelle Platon attribue la chute de l'âme dans la pesanteur de l'oubli (...) ? Le hasard du combat.

Cela, qui ne peut être directement transposé en termes philosophiques, marque la profondeur des mythes platoniciens. En apparence dégagée de toute contrainte, la fiction mythique ne dissout ni ne volatilise la facticité, mais reconnaît et figure une facticité première, originaire, irréductible, comme le tirage au sort et la limitation du choix dans le mythe d'Er (*République* X, 617d sq.). Tout homme possède la plénitude des possibilités d'être humaines – et ici, comme dans la *République*, le degré de la puissance, dans le *Phèdre*, chaque fois différent. Les possibilités sont toujours finies et définies, sans qu'un choix préside à leur définition, mais le choix y déploiera dans tous les cas sa puissance propre. Telle est la facticité originaire, précédant toute expérience et la rendant possible. Le mythe ne répond à la question originaire de l'individualité, distincte de celle de la personnalité, laquelle apparaîtra par les choix successifs dans les réincarnations, qu'en lui laissant tout son poids de mystère. »¹

Il serait trop simple en effet de croire que Platon ne nous parle, à travers ce mythe de la chute, que de la manière dont l'homme naît de manière générique. Cette naissance là ne pose pas de problème, du moins pas de difficulté que la lettre du texte de Platon ne nous permette de résoudre assez aisément. Il en va tout autrement de l'apparition de l'individualité. Nous l'avons dit, nous arrivons à la même conclusion que J.-L. Chrétien selon laquelle l'apparition de l'individualité reste tout à fait mystérieuse chez Platon. L'auteur la distingue ici de la personnalité, notion tout à fait compréhensible, puisque la personnalité d'un individu s'enrichit de chaque vie, de chaque choix, etc. En revanche, ce que nous avons appelé « la croisée de chemins », c'est-à-dire le fait que les âmes, à un moment donné, prennent des chemins différents alors qu'elles étaient identiques

¹ CHRETIEN, *L'effroi du beau*, p. 49-50.

au départ, reste un mystère dans la lettre des écrits de Platon¹. Mais il ne faut peut-être pas s'étonner tant que cela du fait que Platon fasse remonter cette croisée à la « *suntukhia*, cette mauvaise chance, ce malheur, cette contingence de la mauvaise rencontre ». De ce point de vue, Platon est tout à fait grec et l'on ne saurait taire la puissance de cette notion dans toute la littérature hellénique², mais particulièrement dans les cosmogonies, dont le *Timée* reste un exemple même si ce discours n'est assimilable à aucun autre.

Dans son chapitre nommé « L'individualité des âmes »³, V. Goldschmidt propose bien une interprétation de cette difficulté, mais elle ne peut se faire qu'en allant plus loin que la lettre même des Dialogues. L'hétérogénéité et la différence de valeur des âmes ne poserait selon lui aucun problème dans un monde causé par le hasard⁴, mais puisque la causalité intelligente domine dans le *kosmos* platonicien, il faut que cette répartition inégale de valeur puisse devenir intelligible pour nous, les hommes, puisque nous sommes en l'occurrence les premiers concernés. Selon le commentateur, c'est la causalité errante et non la causalité intelligible qui va causer cette différenciation des caractères, cette individualisation des âmes, ce qui explique que cela ne réponde pas à une justice. La causalité intelligible est celle qui sort des mains du démiurge et qui explique donc la partie divine de notre âme. Mais ensuite, c'est la nécessité aveugle qui pose les lois des réincarnations⁵ et c'est donc celle-ci qui est « coupable » de l'adjonction de la partie mortelle de notre âme qui sera l'occasion de la faute. Ce modèle nous paraît convaincant puisqu'il permet d'excuser le démiurge de l'injustice de la répartition des âmes, mais également de dire que cette adjonction n'est pas encore l'injustice, mais seulement l'occasion du vice. Cela dit, ce point ne règle pas tout à fait le problème selon nous puisque, si l'on comprend ainsi que le mal apparaisse, on ne comprend pas pourquoi certaines âmes feront le mal plus que d'autres. En réalité, c'est bien encore le hasard qui va être la cause de ces différences, hasard que comprend aussi cette notion d'ἀνάγκη que l'on traduit par « nécessité »,

¹ Dixsaut écrit que « Le fantastique du récit sert à introduire la distance permettant de comprendre que rien n'est plus fantastique que ce que les hommes font de leur âme et de leur vie, que la façon dont ils s'emprisonnent eux-mêmes par ignorance, que les tortures que leur folie inflige aux autres et à eux-mêmes. (...) Le mythe fait ainsi ce qu'aucune autre parole ne peut faire : montrer l'incompréhensible et d'un même mouvement le soustraire à toute exigence de justification ou d'explication. Le choix d'une vie est inintelligible même pour celui qui le fait, et qui en est néanmoins responsable. Ce choix a été précédé d'une infinité d'autres, le moment d'un premier choix est proprement indéterminable, on a toujours déjà choisi avant de choisir ce qu'on veut faire de son âme et de soi-même. Mais qui fait ce choix, qui est responsable de préférer ce qu'il préfère sans savoir pourquoi il le préfère ? Un ignorant, certes, mais cette ignorance l'a-t-il choisie ? Et pourquoi l'aurait-il choisie, sinon par ignorance ? Il y a là quelque chose d'inexplicable, et le propre du mythe est justement de donner à voir l'inquiétante étrangeté du plus familier. Moyennant quoi il laisse ouverte l'alternative : s'efforcer de donner du sens ou s'accommoder du non-sens. » (DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 259-260).

² P. Vidal-Naquet écrit par exemple à propos de Thucydide que « son œuvre montre la *gnômê* (la prévision raisonnable) aux prises avec la *tychê* (le hasard), cette Tychê qui deviendra la grande déesse des cités hellénistiques. » (VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir*, Paris : La Découverte, 2005.)

³ GOLDSCHMIDT, « L'individualité des âmes », dans *Platonisme et pensée contemporaine*, p. 83-91.

⁴ Hasard que ne supprime jamais l'artisanat.

⁵ PLATON, *Timée*, 41e.

puisque cette nécessité est justement aveugle¹. La déviation ne se fait pas d'abord, le démiurge nous créant tous égaux, mais ensuite et l'inégalité et l'individualité s'accroissent par les réincarnations successives. Mais si cette lecture permet d'excuser le dieu du mal que commettent les hommes, ce mal humain n'est pas davantage le fait des hommes, en tout cas au départ, puisqu'il dépend d'une nécessité qui leur échappe. Il permet d'excuser le dieu de la présence du vice dans le monde, il ne permet pas pour autant d'accuser l'homme de son propre malheur.

Cela étant dit, nous lisons ensuite un véritable retournement dans le chapitre de Goldschmidt, retournement qui nous intéresse particulièrement. Arrivé à ce point, l'auteur se demande en effet si le salut de l'âme consiste en conséquence à se désindividualiser, afin que l'âme retrouve sa perfection originelle, qui serait la même pour toutes les âmes². Cette lecture est vraie selon Goldschmidt dans une certaine mesure, et, on l'a vu, Platon condamne l'individualisme sans frein de Calliclès de même qu'il est critique à l'égard d'un amour de soi aveugle³. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'âme immortelle soit dépourvue de caractère propre. La pluralité des âmes, au départ indistincte, va se diversifier finalement dès la distribution des âmes dans les astres auxquels elles sont rattachées et qui les initient au spectacle des réalités divines⁴. C'est finalement dans cette distribution que réside d'abord, selon l'auteur, pour les âmes, le principe d'individuation. Dès lors, on peut comprendre que cette individuation ou individualisation ne soit plus une faute ou une dégradation et que la différenciation des âmes ne se traduise pas immédiatement par une différence de valeur. Aussi devient-il tout à fait acceptable que cette différenciation se fasse à peine sortis des mains du démiurge, quoiqu'il nous ait créés égaux. Les âmes (qui deviendront ensuite des âmes humaines lors de l'incorporation) peuvent tout à fait être égales dans la différence parce que leur excellence n'est pas semblable, la diversité des âmes humaines étant analogue à la diversité des astres.

Alors que je lui faisais part de mon hypothèse selon laquelle l'identité de la première naissance signifiait une égalité des âmes, mais qu'il pouvait y avoir de l'hétérogénéité au sein même de cette identité égalitaire, Anne Merker m'a

¹ Le *Phèdre* dira également que la déchéance de l'âme lui vient soit de n'avoir pas su garder son équilibre ce qui l'empêche de bien contempler le vrai lors des révolutions célestes à la suite des dieux (247b), soit du fait d'être victime d'une malchance qui la rend oublieuse de ces visions et qui finit par pervertir sa nature.

² C'est également ce qu'estime Brisson, qui écrit dans un ouvrage récent que « L'identité individuelle doit se dissoudre dans l'universel, qui est l'objet de l'intellect. "Se connaître soi-même", la fameuse injonction se trouvant dans le temple d'Apollon à Delphes et devenue la maxime de Socrate (*Alcibiade* 124b), c'est se souvenir non pas d'expériences particulières faites dans le monde sensible, mais de la saisie de l'intelligible. Par suite, se connaître soi-même, c'est dissoudre l'individuel dans l'universel. Se connaître soi-même, ce n'est donc pas faire œuvre d'introspection, comme on pourrait le croire, mais être capable de juger de la qualité de son rapport avec l'intelligible. A la limite donc, l'individualité d'une âme se définit comme la proportion de son activité intellectuelle en regard du soin qu'elle a dû apporter au corps dont elle a la charge (*Phédon* 79b-c). Plus une âme s'est consacrée à la connaissance de l'intelligible, meilleure elle est ; et c'est ce qui la rend heureuse. » (*Platon, l'écrivain qui inventa la philosophie*, Paris, Les éditions du Cerf, 2017, p. 207). Nous contesterons plus loin cette lecture.

³ S'il faut reconnaître que Platon condamne l'égoïsme sans borne et nous invite à une certaine modération, nous allons montrer dans le paragraphe suivant qu'il n'invite pas du tout pour autant les âmes à se désindividualiser.

⁴ PLATON, *Timée*, 49e ; *Phèdre*, 248a-c.

intelligemment suggéré que l'artisanat ne produisait en effet pas les choses à l'identique (quoique tous les bols d'un artisan aient par ailleurs la même valeur). Le dieu que Platon qualifie d' "artisan", qui est pensé comme un démiurge (δημιουργος)¹ dans le *Timée*, ne produit donc pas nécessairement les âmes à l'identique, ou de telle sorte qu'elles soient interchangeable². C'est même leur diversité qui fait la richesse du monde, afin que le tout soit bien le Tout, que le monde soit bien un « Cosmos au vrai sens du terme, <qu'il> soit diversifié dans sa totalité »³.

Il y a donc finalement selon Goldschmidt deux niveaux de différenciation des caractères, un premier niveau qu'il faut replacer avant l'incorporation, alors que nous suivions le cortège des dieux (et le *Phèdre* insistait bien sur le fait que l'âme qui ressemblait à Zeus suivait alors Zeus, de même pour Arès et ainsi de suite), puis un niveau plus empirique, puisque les âmes tombées dans les corps subissent désormais l'action de la causalité errante pesant ainsi sur leur caractère qui était d'abord également bon, de sorte qu'elle va faire dévier certaines âmes. L'inégalité qui en résulte est en revanche bien une inégalité de valeur et celle-ci risque en effet de s'accroître à mesure des incorporations successives. Elle se traduit ultimement par une capacité plus ou moins grande à reconnaître la beauté dans toute sa profondeur et à se porter vers la cause de celle-ci lorsqu'on la rencontre dans le sensible.

En conclusion du passage du *Phèdre* que l'on a longuement commenté dans les pages précédentes, il faut donc reconnaître que si la vision de la beauté provoque un enthousiasme philosophique dans l'âme de certains qui comprennent ce qui leur arrive, elle provoque en revanche un choc sans réelle conséquence chez ceux qui négligent cet état, dans lequel ils ne voient alors qu'une folie passagère, et qui manquent ainsi l'occasion de se porter d'ici vers là-bas.

Ce transport provoqué par la folie amoureuse, on le retrouve présenté dans le *Théétète* comme typique de l'attitude philosophique, mais également comme une attitude ridicule aux yeux de la foule. En effet, à la manière de Thalès qui néglige les affaires d'ici-bas, tout porté qu'il est vers l'astronomie (le mouvement de son âme l'en détachant), l'âme philosophe ou folle paraît ridicule à ceux qui ne connaissent pas l'objet par excellence de la philosophie, à savoir l'intelligible. Cela vaut au philosophe d'être taxé de fou par la foule qui ne voit pas qu'il est en réalité enthousiaste et possédé par une folie qui est une faveur divine. Pour redonner à ces pages capitales toute leur profondeur, il convient toutefois de revenir au début du dialogue qui les prépare.

Théétète, qui possède une acuité et une vivacité d'esprit sans être porté à la colère⁴, a tout du naturel philosophe. Euclide rapporte ainsi que Socrate trouvait sa nature admirable⁵, ce que l'on retrouve dans le récit puisque Théodore dit également que, de tous les jeunes gens qu'il a fréquentés, il n'avait constaté chez

¹ « lorsqu'il fabrique le monde, le démiurge accomplit les gestes d'un métallurgiste, d'un forgeron et même d'un peintre ; et quand il fabrique l'homme, il fait œuvre de potier, de modelleur de cire et de vannier » (L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Dictionnaire Platon*, p. 40).

² Nous verrons que Nietzsche insiste précisément sur le fait que seul celui qui devient ce qu'il est sort d'une existence où l'homme ressemble à une telle marchandise (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1).

³ PLATON, *Timée*, 40a, traduction Albert Rivaud.

⁴ PLATON, *Théétète*, 144a.

⁵ PLATON, *Théétète*, 142c.

aucun « une si merveilleuse nature (θαυμαστῶς εἶ πεφυκότα) »¹. À l'annonce de la discussion prometteuse qui doit s'en suivre, Socrate qualifie le type de Théétète de « noble race d'hommes (Γεννικὸν λέγεις τὸν ἄνδρα) »². Enfin, à propos de celui qui s'était apparemment conduit de manière admirable dans la bataille qui l'emporterait, conduite qui lui aura valu « force éloges », Terpsion dit :

« À cela, rien d'étonnant. Le surprenant serait beaucoup plutôt qu'il ne fût point ce qu'il est (ἀλλὰ πολὺ θαυμαστότερον εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν). »³

Le courage sera ainsi l'une des qualités qui permettent à un homme de se montrer égal à lui-même (ici de ne pas être pris en défaut) dans l'adversité. Ce texte confirme ainsi également que l'espèce humaine, malgré une naissance commune, n'est pas uniforme dans les faits. Il y a des types d'hommes différents et parmi ces types, un genre ou une race doit être privilégiée aux yeux de Platon : celle qui est la plus à même de produire des philosophes. Et Socrate insiste, comme on l'a rappelé également, sur sa qualité d'atopie dans le dialogue⁴, atopie qu'il faut sans doute attribuer dans ce contexte au type même du philosophe et non plus seulement à un trait qui ferait de lui un personnage absolument unique⁵.

Suite à la ressemblance de visage attestée entre Socrate et Théétète (Théétète fournit ainsi également à Socrate un double dans lequel il peut se voir lui-même), Socrate souhaite examiner l'âme de Théétète. Si le parallèle entre eux est complet, qu'il ne se limite pas à la laideur du visage mais qu'il existe également entre leurs âmes une semblable beauté, ce sera également l'occasion pour chacun de mieux se connaître lui-même, conformément à ce que permet l'altérité découverte dans l'*Alcibiade* :

« Pour l'heure donc, mon cher Théétète, à toi de découvrir ton âme (σοὶ μὲν ἐπιδεικνύναι), à moi de l'examiner (έμοι δὲ σκοπεῖσθαι) »⁶.

Théétète doit découvrir son âme à Socrate en pensant, c'est-à-dire ici concrètement en se prêtant à la discussion. Si en effet la pensée consiste en un dialogue de l'âme avec elle-même, cette dernière se donne particulièrement à voir lorsqu'elle pratique la dialectique et qu'elle manifeste ainsi sa capacité à exercer sa fonction propre. Socrate pourra alors examiner l'aptitude philosophique de Théétète par le biais du jeu des questions et des réponses, en mettant en œuvre sa qualité de maïeuticien.

À cet éloge de la nature de Théétète répond donc plus loin dans le dialogue la description des philosophes⁷, dont l'attitude étonnante face au monde s'incarne particulièrement en Thalès. La description de Théétète préparait en effet le portrait de Thalès, puisque le premier possédait également une certaine maîtrise des savoirs que doit posséder le philosophe platonicien. Il n'est pas peintre, mais géomètre, astronome, calculateur, musicien, et maître en tout ce qui touche à

¹ PLATON, *Théétète*, 144a, traduction Auguste Diès (systématiquement ensuite).

² PLATON, *Théétète*, 144d.

³ PLATON, *Théétète*, 142b, traduction Auguste Diès (systématiquement ensuite).

⁴ PLATON, *Théétète*, 149a.

⁵ Nous reviendrons sur cette question dans le paragraphe suivant.

⁶ PLATON, *Théétète*, 145b ; le texte ne mentionne pas la notion d'âme, mais nous avons conservé la traduction d'A. Diès puisque c'est bien l'âme de Théétète qu'il s'agit de révéler (cf. les lignes précédentes).

⁷ PLATON, *Théétète*, 172c-177c.

l'éducation¹. Platon incarne ainsi son idéal philosophique dans des individualités, de sorte que le modèle du philosophe n'est certainement pas un idéal abstrait, inatteignable. Il y a eu des philosophes et sans doute que Thalès, comme Socrate, en fut un aux yeux de Platon. Si Théétète ressemble véritablement, c'est-à-dire psychiquement à Socrate², peut-être pourra-t-il en devenir un à son tour puisqu'il dispose du bon naturel, et, au moins pour le temps du dialogue, d'un bon maître.

L'éloge des philosophes que se propose de faire le dialogue commence bien toutefois négativement comme une détermination de la folie philosophique, folie qui confine au ridicule au regard du commun des mortels. La page 172c marque particulièrement l'attitude risible, du moins pour la foule, des philosophes devant les tribunaux humains³. Mais il va très vite s'avérer que ces habiles qui ont passé leur jeunesse dans les tribunaux et les plaidoieries sont « par rapport à ceux qui furent nourris dans la philosophie et dans les études qu'elle inspire, comme des gens éduqués à servir comparés à des gens libres (ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι). »⁴

Aussi puissants que les sophistes se prétendent dans le *Gorgias*, il n'empêche qu'ils mettent leur *logos* au service d'autrui (et pas uniquement d'eux-mêmes, ne serait-ce que pour recevoir un salaire), que ce soit pour accuser ou pour défendre au tribunal. Socrate, lui, ne sait certes pas y faire au tribunal, mais il a eu tout son loisir pour lui et pour s'occuper de lui. Le sophiste croit pouvoir servir les autres (même si ce service est toujours intéressé) sans jamais s'être occupé de son âme et s'être rendu ainsi capable de savoir ce qui est bon pour les autres, d'où la réfutation par Socrate de Polos, qui lui montre qu'il vaut mieux subir l'injustice plutôt que de la commettre⁵. Sans ce savoir concernant l'âme, la fameuse technique sophistique n'est ainsi d'aucune utilité. Cette figure de l'homme libre⁶ nous renvoie également à l'image du philosophe détaché de ces liens qui fixent encore ses anciens compagnons au fond de la caverne⁷, mais Platon mentionne également une science des hommes libres⁸, science qui sera l'objet du philosophe dialecticien.

¹ PLATON, *Théétète*, 145a.

² Ce qui se vérifiera en 185e puisque Socrate le dira véritablement beau, comme il parle bien.

³ « en toute vraisemblance, les gens qui, aux recherches philosophiques, ont longtemps occupé leur vie, quand ils viendront devant les tribunaux, y feront figure de rhéteurs bien risibles (εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες). » (PLATON, *Théétète*, 172c, traduction A. Diès).

⁴ PLATON, *Théétète*, 172c-d.

⁵ PLATON, *Gorgias*, 469c.

⁶ À son propos et dans notre sens, Dixsaut note que « la liberté est chez Platon un terme ambivalent, et en son sens véritable elle se confond avec la vertu aristocratique. L'homme libre du *Théétète* est "inactuel" en langage nietzschéen, être libre signifiant pouvoir répondre de soi, vaincre (ou surmonter) au dehors et au dedans de soi tout ce en quoi on ne pourrait se reconnaître. Prêter ici à Platon un langage nietzschéen est d'autant plus justifié que la traduction du langage politique de Platon dans "son" langage est constante chez Nietzsche : égalité veut dire médiocrité, justice hiérarchie, divin surhumain... » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 288).

⁷ PLATON, *République*, 514a sq.

⁸ Voir par exemple *Théétète*, 172b.

Le philosophe, tel que le présente le *Théétète*, est ainsi un homme libre parce qu'il a du temps pour lui¹, ce qui nous rappelle l'extrait du *Phèdre*, analysé longuement dans le chapitre précédent, dans lequel Socrate expliquait que l'inscription delphique lui commandait de garder son temps précieusement pour s'occuper de lui-même. Les autres, les non-philosophes et particulièrement les sophistes, sont sous le joug de la nécessité, dans l'urgence des affaires :

« Les autres ne parlent jamais qu'en gens à qui le loisir manque (έν άσχολία τε άει λέγουσι) : l'eau qui s'écoule devant eux n'attend pas »².

Ils sont semblables à la seule réalité qu'ils connaissent : le devenir. Mais cela signifie également qu'ils sont pressés d'écrire leurs discours, les affaires des tribunaux ne pouvant pas attendre, de sorte qu'ils n'ont aucun loisir à consacrer à eux-mêmes et n'auront donc jamais la possibilité de se connaître eux-mêmes³. Un certain mépris, au moins passager, pour les affaires humaines est donc nécessaire à la connaissance de soi⁴. La connaissance de soi suppose du temps, et même que l'on y consacre toute sa vie comme voulait sans doute le dire le texte cité des *Lois*⁵. Il faut donc à cette fin pouvoir étendre ses discours autant que possible. Le philosophe n'est alors pas seulement atopique par nature, il l'est aussi par les conditions de vie⁶ qui sont les siennes. De ce point de vue, le philosophe apparaîtra déjà atopique par son désintéret des affaires de la cité, lui qui ne doit s'intéresser, au moins pour un temps, qu'à lui-même. Mais, c'est que le philosophe a conscience que cette étude seule permet une vie réussie.

Le philosophe, entièrement consacré à rechercher la sagesse, ignore ainsi pour sa part jusqu'au chemin de l'agora, du tribunal et de tout ce qui concerne la délibération commune dans la cité⁷. De ce point de vue, le philosophe apparaît à son tour comme un ignorant, mais c'est uniquement aux yeux de la foule qu'il paraît tel :

« Et qu'il ignore tout cela, lui-même ne le sait point (ταυτα πάντ' ούδ' ότι ούκ οίδεν, οίδεν) ; car s'il s'en abstient, ce n'est point par gloriole : c'est qu'en réalité son corps seul a, dans la ville, localisation et séjour (τω όντι τώ σώμα μόνον έν τη πόλει κείται αύτοϋ και έπιδημεί). Sa pensée, pour qui tout cela n'est que mesquineries et néant, dont elle ne tient compte (ή δέ διάνοια, ταυτα πάντα ήγησαμένη σμικρά και ούδέν), promène partout son vol, comme dit Pindare (άτιμάσσασα πανταχή πέτεται κατά Πίνδαρον), "sondant les abîmes de la terre (τά τε γās ύπένερθε)" et mesurant ses étendues (και τά έπίπεδα γεωμετρούσα), "au terme des profondeurs célestes (ούρανοϋ θ' ύπερ)" poursuivant la marche des astres (άστρονομοϋσα), et, de chaque

¹ « point ne leur importe longueur ou brièveté dans l'argument, pourvu seulement qu'ils atteignent le vrai » (*Théétète*, 172d) ; à quoi vient faire écho la *République*, lorsque Glaucon dit à Socrate que la mesure des discussions philosophiques (qui engagent en l'occurrence la question de l'existence la meilleure) est la vie entière (450b).

² PLATON, *Théétète*, 172d-e.

³ PLATON, *Théétète*, 172e : « ils n'ont point la liberté d'étendre à leur gré le sujet de leur discours : la nécessité est là ».

⁴ Ce que l'on a montré en travaillant la problématique de la conversion dans le chapitre précédent.

⁵ PLATON, *Les Lois*, 923a.

⁶ Il a du loisir, sans pour autant avoir nécessairement une grande richesse. Si la pauvreté de Socrate a pu être exagérée, il n'était pas un homme riche pour autant et jamais Platon ne le qualifie absolument d'autarcique (voir le dernier chapitre de Dorion dans *L'autre Socrate* : « L'impossible autarcie du Socrate de Platon », p. 428-448).

⁷ PLATON, *Théétète*, 173c-d.

réalité, scrutant la nature en son détail et son ensemble (καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρεθνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὄλου), sans que jamais elle se laisse redescendre à ce qui est immédiatement proche (εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα). »¹

Ces pages préparent déjà celles qui vont suivre et que l'on a commentées au sujet de l'assimilation au divin et montrent la hauteur qu'est capable de prendre l'âme philosophe par rapport à celle du commun des mortels. La pensée du philosophe ne mesure pas les choses terrestres de façon immanente, ou en en restant à un point de vue humain, mais « au terme des profondeurs célestes (οὐρανοῦ θ' ὑπερ) », de sorte que c'est le divin qui donne sa mesure au terrestre. On est ici sorti de la mesure protagoréenne selon laquelle tout homme se vaut, pour chercher un critère de différenciation au-delà de l'humain. Mais ce que le philosophe astronome ignore, c'est donc uniquement ce qui n'importe aucunement pour la valeur d'une vie humaine, alors qu'il se consacre à la seule chose absolument estimable : la connaissance du divin. Seul son corps reste donc dans la cité, son âme étant ailleurs par sa pensée qui le porte vers le divin. Il poursuit et accompagne les révolutions des astres et, ce faisant, répercute dans son âme les mouvements observés, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Jamais cette âme philosophe ne se laisse redescendre dans la cité volontairement², dans la terre-à-terre, dans les affaires humaines, ce qui rend le philosophe malhabile et sujet de moquerie parce qu'il ne sait pas comment on s'y conduit.

Ce désintéret pour ce à quoi tous les autres hommes se passionnent le met ainsi évidemment à part, mais en fait également un objet de raillerie. C'est ce qui ressort de l'exemple de Thalès, moqué par la servante thrace alors qu'il est tombé dans un puits comme son regard était tout entier porté vers les astres³. Mais la servante ne se moque de lui que faute de comprendre que la réalité ainsi contemplée est la vraie et que ce qu'elle tient pour la seule réalité n'est qu'un reflet⁴. Apparemment, le philosophe ne semble pas connaître les individus⁵, il ne connaît pas ses proches, mais cherche à connaître la Forme, le « ce que c'est » de l'homme :

« Cette raillerie vaut contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher (Ταυτόν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι). C'est que, réellement, un tel être ne connaît ni proche ni voisin (Τῷ γὰρ ὄντι τὸν τοιοῦτον ὁ μὲν πλησίον καὶ ὁ γείτων λέληθεν), ne sait ni ce que fait celui-ci (οὐ μόνον ὅτι πράττει), ni même s'il est homme ou s'il appartient à quelque bétail (ἀλλ' ὀλίγου καὶ εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἢ τι ἄλλο θρέμμα). Mais qu'est-ce que l'homme (τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος), par quoi une telle nature doit se distinguer des autres en son activité ou sa passivité propres (τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν), voilà quelle est sa

¹ PLATON, *Théétète*, 173e-174a.

² Ce pourquoi il faudra l'y forcer dans la *République*, 347b-c ; puis livre VII.

³ Anne Merker remarque de manière intéressante que cette parole de la servante Thrace est en réalité très proche du geste de Socrate que nous avons analysé dans le *Phèdre*. Ce que dit la servante Thrace ici (qu'il faille faire attention à ses pieds avant de chercher au bout de la Terre) est aussi plein de bon sens. Il y a donc peut-être un jeu d'écriture qui est une sorte de retour à l'envoyeur à Thalès, qui fait partie de ceux qui ont écrit le *gnothi sauton* sur le temple de Delphes, lui qui cherche ici les étoiles au lieu de se connaître lui-même.

⁴ PLATON, *Théétète*, 174b-c.

⁵ Nous verrons plus loin qu'il n'en va pas ainsi et devons remettre ce passage dans son contexte d'une description du philosophe en miroir de celle du sophiste qui est uniquement pris dans les affaires humaines. Nous défendrons alors l'idée que le philosophe est en réalité au contraire le seul à pouvoir connaître véritablement les individus pour ce qu'ils sont.

recherche et l'investigation à laquelle il consacre ses peines (ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος). »¹

Le philosophe vit ainsi comme un étranger sur Terre. Il ignore et méprise d'une certaine manière tout ce qui est proche². Il ne connaît pas ses voisins puisqu'il ne les reconnaît pas même comme des voisins, c'est-à-dire comme des hommes valant autant que lui qui cherche son voisinage du côté de la divinité. Du moins ne recherche-t-il sa mesure que dans un modèle qui les dépasse et se distingue-t-il ainsi de tous ceux qui n'ont leur mesure qu'en eux-mêmes. Il ignore ce qu'ils font de la même façon qu'il ignore les affaires humaines. La quête du philosophe ne consiste donc pas seulement à chercher à connaître l'être humain de manière abstraite mais également à comprendre ce qu'il est en le différenciant des autres êtres. Ce qui distingue l'homme, ce sera en effet avant tout une activité particulière : la contemplation. Il ne cherche pas à connaître son voisin mais ce que doit être l'homme, et, comme on y a insisté dans le chapitre précédent, cette recherche va l'amener aux portes du divin, puisque l'on ne saurait connaître réellement l'être humain sans avoir en même temps sous les yeux le paradigme divin. Mais il faut donc voir également que cette activité ne distingue pas seulement l'homme des autres êtres vivants qui n'ont point part à la contemplation, puisqu'elle différencie en même temps le type du philosophe (celui qui dans les faits prend part à la contemplation), des autres hommes qui ne regardent que ce qui est devant eux, que ce que l'on peut toucher, comme ces Fils de la terre que nous présente le *Sophiste*³.

Devant la place publique et devant le reste des hommes, ce n'est donc pas seulement aux yeux de la servante thrace ou dans le privé que le philosophe apparaît ridicule, mais au regard de tous⁴. Néanmoins, il n'est jamais ridicule que face au concret, à ce qui est devant lui et qu'il faut toucher. Si, au contraire, quelqu'un cherche à le suivre lorsqu'il parle des réalités vraies et sans s'y être entraîné, c'est lui qui paraîtra ridicule et inhabile⁵. La soi-disant liberté terrestre des hommes habiles devant les tribunaux n'a donc d'égal que leur incapacité dialectique et leur ignorance de la vérité. Le premier paraît bien parler devant les tribunaux, écouté qu'il est par d'autres ignorants, tandis que le philosophe sait « s'adapter à l'harmonie des discours pour dignement chanter la réalité de vie que vivent et les dieux et les mortels bienheureux (ἁρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ). »⁶ Le philosophe est un homme libre par cette conscience de la parenté qui gouverne les deux modèles de vie et ainsi par la connaissance du modèle divin qui doit orienter la vie humaine en lieu et place des querelles que se tiennent les hommes devant les tribunaux. Théodore répond ainsi à Socrate :

¹ PLATON, *Théétète*, 174a-b.

² Nietzsche traduira d'une certaine manière cette attitude nécessaire au philosophe par un *pathos* de la distance.

³ PLATON, *Sophiste*, 246d-247e.

⁴ PLATON, *Théétète*, 174c-175b.

⁵ PLATON, *Théétète*, 175b-176a. Comme me l'a fait remarquer Anne Merker, il y a en réalité davantage qu'une inversion du ridicule quelque chose comme un surmontement de celui-ci par le philosophe. Ce dernier surmonte le ridicule et analyse le sens même du ridicule pour voir qu'il s'évapore au profit d'un autre affect : la pitié de celui qui est incapable d'accéder à la folie philosophique.

⁶ PLATON, *Théétète*, 175e-176a.

« Si, Socrate, tu pouvais tous (πάντας) les persuader de ce que tu dis là comme tu me persuades moi, il y aurait une plus grande paix et de moindres maux parmi les hommes (πλείων ἂν εἰρήνη καὶ κακὰ ἐλάττω κατ' ἀνθρώπους εἴη). »¹

On retrouve le projet que l'on avait vu dans la *République* d'une réhabilitation de la figure du philosophe qui saurait régner droitement et donner une unité à la cité (et ainsi la pacifier). Les deux dialogues insistent sur l'apparent ridicule du philosophe. Mais ceux qui sont habiles, au contraire, par leur injustice et les procès qu'ils gagnent au tribunal, sont causes de la στάσις, de la discorde et de la guerre civile.

Après avoir rappelé qu'il y a deux modèles de vie, l'un divin et l'autre mauvais, Socrate montre donc que notre bonheur ou notre malheur est ainsi absolument fonction de l'existence que l'on mène :

« C'est pourtant chose, excellent ami, qui n'est guère facile à persuader : que ce n'est point pour les raisons prêchées par la foule qu'on doit fuir la méchanceté et rechercher la vertu, cultivant celle-ci, évitant celle-là, pour ne point se donner réputation de méchant, mais gagner réputation d'homme de bien. Voilà bien où, moi, je vois, suivant le dicton, un conte de vieille femme (γραῶν ὕθλος). Mais, la vérité, la voici. La divinité n'est, sous aucun rapport et d'aucune façon, injuste : elle est au contraire tout ce qui peut être le plus juste, et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son exemple, est devenu le plus juste possible. C'est à cela que se juge la véritable habileté d'un homme, ou bien sa nullité, son manque absolu de valeur humaine (Περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία). C'est cela dont la connaissance est sagesse et vertu véritable (Ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή), dont l'ignorance est bêtise et vice manifeste (ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής). Tous ces autres semblants d'habileté et de sagesse (αἱ δ' ἄλλαι δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφαί), dans les divers pouvoirs politiques, n'aboutissent qu'à la force brutale (ἐν μὲν πολιτικαῖς δυναστείαις γιγνόμεναι φορτικά) et, dans les arts, au vil métier (ἐν δὲ τέχναις βάνουσοι). À celui qui commet l'injustice et pratique l'impiété en ses discours ou ses actes (Τῷ οὖν ἀδικοῦντι καὶ ἀνόσια λέγοντι ἢ πράττοντι), mieux vaut donc infiniment ne point concéder qu'il soit à redouter pour son astuce (μακρῶ ἄριστ' ἔχει τὸ μὴ συγχωρεῖν δεινῶ ὑπὸ πανουργίας εἶναι) : effectivement le reproche qu'on en fait à ces gens-là est pour eux un honneur ; ils l'entendent en ce sens qu'ils ne sont point des verbes-creux (οὐ λῆροί εἰσι), fardeaux inutiles de la terre (γῆς ἄλλως ἄχθη), mais bien les hommes que doivent être, en une cité, ceux qui prétendent y vivre saufs. Il faut donc dire ce qui est vrai : d'autant plus sont-ils ce qu'ils ne se figurent pas être, qu'ils se figurent moins l'être. Ils ignorent, en effet, de quelle punition se paie l'injustice (ἀγνοοῦσι γὰρ ζημίαν ἀδικίας), et c'est ce qu'il est le moins permis d'ignorer (ὃ δεῖ ἥκιστα ἀγνοεῖν). Cette punition n'est point, en effet, ce qu'eux pensent : ces coups, ces morts, auxquels échappent parfois totalement ceux qui commettent l'injustice, mais la peine à laquelle il est impossible de se dérober (ἦν ἀδύνατον ἐκφυγεῖν) ! »²

On passe ainsi à la perspective éthique du rapport entre vertu et bonheur. Il est difficile de persuader la foule qu'il faut être vertueux pour ce qu'est la vertu en elle-même. Le discours commun que combat Platon consiste à dire que la vertu est nuisible pour ce qu'elle est vraiment, mais bénéfique par sa réputation – c'est ce que Socrate qualifie ici de conte de vieille femme (γραῶν ὕθλος). Il faudrait selon ce discours, comme le prince de Machiavel, se parer d'un semblant de vertu sans être

¹ PLATON, *Théétète*, 176a, traduction Auguste Diès modifiée.

² PLATON, *Théétète*, 176b-e, traduction Auguste Diès modifiée.

vertueux en vérité¹. On est donc toujours dans la même difficulté que la *République* : convaincre que la vie philosophique est bonne en elle-même. Il y a donc une critique ici de l'attention à la réputation qui nous conduit à nous abîmer dans notre image plutôt que d'avoir en vue le vrai soi. La foule croit que la vertu de la vie philosophique n'est utile que de réputation parce que le commun des hommes ne s'attache justement qu'à l'extérieur (la réputation) et ne perçoit pas qu'on s'assimile vraiment, qu'on se rend similaire à ce que l'on fréquente. Ce pourquoi une vie passée sans chercher à comprendre et contempler la justice est *nécessairement* une vie mauvaise.

À cette mesure-là (à la mesure du divin), celui qui est fort devant les tribunaux et qui retourne la loi dans tous les sens, ce sophiste-là (Protagoras par exemple²) est le pire des hommes, puisqu'il est justement celui qui se targue d'être le plus injuste. Il concrétise en un sens ce paradigme mauvais, il en est l'incarnation. Ces sophistes sont donc des « verbes-creux (λῆροι³) » parce que leurs discours (pourtant longs et abondants) ne font pas sens en raison de leur ignorance du bien. Et ils sont des « fardeaux inutiles de la Terre (γῆς ἄλλως ἄχθη) » parce qu'ils ne trouvent pas leur place, leur fonction au sein du Tout. Ils sont semblables à des virus, mauvais et inutiles, qui engendrent un risque de contamination pour tous. Les sophistes se croient les plus habiles alors qu'ils sont les moins habiles en vérité, à l'aune de la mesure véritable de l'habileté : la sagesse et la justice véritables. Ils seraient sans doute les plus habiles dans un monde sans dieux, où il y

¹ Ce jugement selon lequel la vertu est bonne de réputation sans l'être réellement pour elle-même est donc intemporel. Machiavel conseille ainsi au prince d'user surtout d'une semblance de vertu, tout en pouvant se défaire de la vertu elle-même dès lors que les circonstances l'exigent : « Combien il est louable, pour un prince, de garder sa foi et de vivre avec intégrité et non avec ruse, chacun l'entend ; néanmoins, on voit par expérience, de notre temps, que ces princes ont fait de grandes choses qui ont peu tenu compte de leur foi et qui ont su, par la ruse, circonvenir les esprits des hommes ; et à la fin ils l'ont emporté sur ceux qui se sont fondés sur la loyauté. (...) et celui qui a le mieux su user du renard, a le mieux réussi. Mais cette nature, il est nécessaire de savoir bien la colorer et d'être grand simulateur et dissimulateur (...). Pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir, dans les faits, toutes les qualités susdites, mais il est bien nécessaire de paraître les avoir ; et même, j'oserai dire ceci : si on les a et les observe toujours, elles sont dommageables et si l'on paraît les avoir, elles sont utiles ; par exemple paraître pitoyable, fidèle, humain, droit, religieux, et l'être, mais avoir l'esprit bâti de telle sorte que, s'il faut ne pas l'être, tu puisses et saches devenir le contraire. » (MACHIAVEL, *Le Prince*, XVIII "De quelle façon les princes doivent garder leur foi", traduit par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris : PUF, 2000, p. 149-153).

² Mais cela vaudrait sans doute plus encore pour un Calliclès ou encore un Thrasymaque.

³ Le λῆρος signifie le bavardage mais également la sottise et le radotage, ce qui identifie finalement le discours des sophistes au conte de vieille femme (γραῶν ὕθλος), parole que l'on répète sans en vérifier la teneur.

aurait seulement le paradigme mauvais¹, mais de même que l'existence du bien implique celle du mal, de même celle du mal (du paradigme bestial) implique l'existence du bien et donc des dieux. Ces sophistes sont donc les moins habiles (les pires des hommes) alors et justement parce qu'ils s'efforcent d'être les meilleurs à leur mesure qui n'en est pourtant pas une.

Cette faute est donc le fait d'une ignorance : « ils ignorent, en effet, de quelle punition se paie l'injustice (ἀγνοοῦσι γὰρ ζημίαν ἀδικίας) ». Leur ignorance est déjà marquée du fait que leur conduite (prétendument la seule qui nous préserve de cette punition) qui consiste à subir l'injustice est en fait celle qui nous garantit d'être punis. Cette punition est en effet immédiate et inévitable, elle est nécessaire, puisque c'est leur vie même en tant qu'ils se sont assimilés au mauvais paradigme². Platon précisait alors que le paradigme divin est heureux, et même on ne peut plus heureux, c'est-à-dire heureux comme un dieu, tandis que le paradigme privé du divin (le lieu où se déroule l'existence de l'homme qui ne reconnaît pas la mesure divine) est on ne peut plus misérable. Les sophistes ne tiennent en fait pas compte de l'âme. Cette ignorance les conduit à méconnaître que toute imitation est une assimilation, que les actes injustes déstructurent l'âme ou lui donnent une disposition injuste. Encore une fois, le texte répète que l'on s'assimile nécessairement (même s'il y a des degrés) à l'un des deux paradigmes : « par les actes injustes, ils se font semblables à l'un et dissemblables de l'autre (τῷ μὲν ὁμοιοῦμενοι διὰ τὰς ἀδίκους πράξεις τῷ δὲ ἀνομοιοῦμενοι) »³. L'homme injuste perd sa ressemblance avec le premier paradigme, il s'éloigne de plus en plus de ce qu'il était originellement. Lui aussi possédait bien une parenté avec le divin, mais faute de la travailler, celle-ci finit par s'estomper. Le divin ne saurait en effet tolérer de mal en son sein, de sorte que l'homme perd sa qualité de divin lorsqu'il devient véritablement mauvais.

Cette peine qu'il est impossible de fuir (ἦν ἀδύνατον ἐκφυγεῖν), puisque c'est leur vie même qui est pénible désormais, est la conséquence de ne pas avoir fui plutôt le mauvais paradigme. Leur peine, c'est donc d'une part leur existence

¹ Dixsaut note ainsi que « Celui en effet qui a sa mesure, son critère en lui-même (*Théétète* 178b) n'est, contrairement à ce qu'il croit, rien moins que libre, suspendu qu'il est toujours au verdict d'un juge, d'un spectateur, de l'opinion commune "qui se tient comme un maître" en face de lui (173c). Sa parole a toujours la forme d'un plaidoyer, et si tout coule, si tout est convention, Polemos est bien roi, et la controverse l'essence de tout discours. (...) Seul celui qui a sa mesure hors de soi, dans quelque chose de divin et de plus haut que lui, dans l'autre et non pas en lui-même, n'a pas besoin de critère et n'attend pas de verdict. (...) La liberté du philosophe – libre vis-à-vis de toute espèce de juge – consiste d'abord à évaluer de haut, à changer de mesure sans même le savoir (173e). Libre vis-à-vis des autres, celui qui a passé son temps dans la philosophia l'est aussi vis-à-vis de lui-même, alors que pour les autres "leurs conflits jamais ne porte sur autre chose mais toujours sur eux-mêmes" (172e). Le philosophe parle dans le détachement de soi, relié par son désir à cet ailleurs qui est véritablement autre. La hauteur, la liberté, sont la mesure propre à la philosophia, la seule juste mesure. (...) Dans le *Théétète* cette liberté est déterminée comme indépendance (vis-à-vis du jugement d'autrui), détachement (par rapport à soi-même, si par soi-même on entend ses affaires, ses biens, voire sa vie), et comme loisir. (...) Mesure incomparable et sans critère, cette différence pure est la différence pure d'un savoir incomparable et sans critère. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre VI, § 1, p. 302).

² PLATON, *Théétète*, 176e-177a.

³ PLATON, *Théétète*, 176e-177a.

même¹ (une existence injuste est nécessairement malheureuse parce qu'elle est esclave d'elle-même) et, d'autre part, le sort qui leur est réservé après la mort, dont nous parlent les mythes eschatologiques de Platon². Dans la mort en effet, ces deux paradigmes sont localisés : il y a un lieu bon et un lieu mauvais, et chaque âme va dans le lieu qui lui ressemble³. Dans ce monde-ci cette fois, les méchants font sociétés avec des méchants, on s'assimile à ce qu'on fréquente et inversement, on fréquente ce à quoi on s'est assimilé. Qui se ressemble s'assemble. Toute complaisance envers l'injustice nous rend nous-mêmes injustes. Mais il s'opère alors finalement ici un renversement du ridicule : le ridicule ne vise plus le philosophe mais le fait de faire le savant, de vouloir connaître le reste avant que de se connaître soi-même. Le non-philosophe ne perçoit dans la parole philosophique que des propos insensés parce qu'il est lui-même insensé⁴.

On retrouve également ce vocabulaire du ridicule, plus que récurrent dans ces pages du *Théétète*, au livre VII de la *République*. L'ignorance dont fait preuve la foule vaut alors au philosophe, qui s'est élevé jusqu'à la connaissance du divin et particulièrement à la forme du Bien, l'incompréhension et l'hostilité de ses compagnons de détention :

« – Alors va, repris-je, partage aussi ma pensée sur ceci et ne t'étonne pas que ceux qui sont allés là-bas ne consentent pas à s'adonner aux affaires des hommes (μη θαυμάσης ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀμθρώπων πράττειν), mais que leurs âmes n'éprouvent toujours d'attraction que pour ce qui est en-haut (ἀλλ' ἄνω αἰεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχὰι διατρίβειν). Qu'il en soit ainsi n'est sans doute rien que de naturel, si vraiment là aussi les choses se passent conformément à l'image que nous venons d'esquisser.

– Tout à fait naturel, en effet, dit-il.

– Mais alors, trouves-tu là quelque raison de t'étonner si quelqu'un, qui est passé des contemplations divines aux malheurs humains (εἰ ἀπὸ θείων... θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ), se montre malhabile et apparaît bien ridicule (ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος), lorsque encore ébloui et avant d'avoir pu s'habituer suffisamment à l'obscurité ambiante, il se trouve forcé, devant les tribunaux ou dans quelque autre lieu, de polémiquer au sujet des ombres de ce qui est juste, ou encore des figurines dont ce sont les ombres, et d'entrer en compétition sur la question de savoir comment ces choses peuvent être comprises par ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ?

¹ « Leur punition, c'est leur vie même, conforme à l'exemplaire auquel ils se font ressemblants (Ὁῦ δὴ τίνουσι δίκην ζῶντες τὸν εἰκότα βίον ᾧ ὁμοιοῦνται) » (PLATON, *Théétète* 177a).

² Voir notamment les fins du *Gorgias* et de la *République*.

³ Voir sur ce point les p. 176-178 que Dixsaut consacre en introduction au *Phédon* de Platon (Flammarion).

⁴ PLATON, *Théétète*, 176a. L'accusation de folie peut ainsi être également renversée, puisque le philosophe qui connaît le modèle véritable de la vie humaine ne comprend pas non plus qu'on puisse vivre en ne faisant pas de philosophie : « Pour un tel homme, la vie quotidienne, telle qu'elle est organisée et vécue par les autres hommes, doit nécessairement apparaître comme anormale, comme un état de folie, d'inconscience, d'ignorance de la réalité. Et pourtant il lui faut bien vivre cette vie de tous les jours, dans laquelle il se sent étranger et dans laquelle les autres le perçoivent comme un étranger. » (HADOT, *Éloge de la philosophie antique*, Paris : Allia, 2015, p. 33).

– Ce n'est d'aucune manière étonnant, dit-il. »¹

Cette difficulté que rencontre le philosophe lorsqu'il veut parler de parler des ombres de la réalité véritable alors qu'il est tout tourné vers l'être, c'était évidemment celle de Socrate dans l'*Apologie*. Elle signifie particulièrement la difficulté qu'a le philosophe de faire entendre sa parole dans un milieu qui lui est bien souvent hostile, à savoir la démocratie, puisque ce régime est par essence rétif à toute hiérarchie. Tout *logos* se vaut ici de sorte que c'est davantage la quantité de bruit qu'il faut écouter puisqu'aucune parole ne saurait, semble-t-il, avoir de qualité particulière. La foule n'étant pas philosophe, rivée qu'elle est aux ombres de la vérité, ne peut entendre la parole vraie. Parce qu'il est philosophe, Socrate est donc nécessairement atopique dans la démocratie athénienne, sa parole étant par essence inadéquate au lieu de sa réception.

C'est ainsi que P. Ismard commente la question du tumulte démocratique², du θόρυβος qui empêche le philosophe de s'exprimer dans l'*Apologie*³, ce qui est une façon platonicienne de marquer l'*atopie* de la parole socratique qui n'est pas ici, dans la démocratie athénienne et sans doute particulièrement dans les tribunaux où règne la parole sophistique, dans son élément. Socrate confessait en effet d'emblée ne pas savoir parler comme il faut devant un tribunal. Il était alors décrit comme aussi maladroit que Thalès, ne sachant pas comment il convient de se comporter en un tel lieu. Platon n'est donc pas seulement un critique de la démocratie par ressentiment, parce qu'elle aurait tué son maître. Il la critique

¹ PLATON, *République*, 517c-e, traduction Georges Leroux. La même ignorance est encore marquée dans le *Sophiste*, où l'on retrouve le vocabulaire de la lumière pour exprimer l'aveuglement de la foule eu égard au philosophe. Après le portrait du philosophe dialecticien (253b-e), l'Étranger le compare avec le sophiste. La difficulté à trouver ce dernier provient du lieu où il se cache : « l'obscurité du non-être » (254a). « Quant au philosophe, c'est à la forme de l'être que s'appliquent perpétuellement ses raisonnements, et c'est grâce à l'éclat dont resplendit cette région qu'il n'est, lui non plus, nullement facile à voir. C'est que les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé vers le divin (τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα). » (254a-b). L'homme vulgaire ne peut comprendre l'assimilation au divin parce qu'il n'a pas la force d'en contempler le modèle. Il s'agit en l'occurrence des Formes, de l'intelligible et des liaisons réciproques des Formes entre elles. Cette vision à laquelle le vulgaire n'a point part est alors l'intellection, la vision métaphorique du νοῦς.

² « La plaidoirie de Socrate s'adressait autant aux juges qu'à l'ensemble des spectateurs qui intervenaient d'une manière ou d'une autre dans les débats. L'écriture platonicienne souligne d'ailleurs la pression qu'exerce le bruit des spectateurs sur la plaidoirie de Socrate. La mention dans le texte de l'*Apologie* des adresses de Socrate au public n'a rien d'innocent. Ce que condamne indirectement Platon n'est autre que le *thorubos* (tumulte) qui caractérise l'exercice de la parole dans les instances démocratiques et qui empêche Socrate de parler librement. Chez la plupart des orateurs de l'époque classique, le *thorubos* est présenté comme un moyen de contrôle légitime de la part du peuple à l'égard des orateurs, dont la parole ne saurait s'épanouir hors de la pression constante de l'assemblée populaire. En insistant sur ce tapage qui accompagnait la plaidoirie de Socrate, Platon met clairement en scène l'inadéquation de la parole philosophique à l'espace démocratique, et on ne s'étonnera pas que dans la cité des *Lois*, le philosophe proscrive le *thorubos*. » (P. ISMARD, *L'événement Socrate*, Paris : Flammarion, 2013, p. 62-63). On se référera également à ce propos à L. MOUZE, « Les effets du *logos* socratique » (*Op. cit.*, en particulier les pages 22-26) et plus généralement à l'œuvre de P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris : Vrin, 2006.

³ « Et vous autres, rappelez-vous, que je vous ai, en commençant, recommandé de ne pas m'interrompre en faisant du tapage (θορυβεῖν), si je parle chaque fois comme j'ai l'habitude de le faire (ἐὰν ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ τοὺς λόγους ποιῶμαι). » (PLATON, *Apologie de Socrate*, 27a-27b, traduction Luc Brisson).

surtout parce qu'il a conscience que ce régime politique est par essence inadéquat et hostile à la figure du philosophe et que sa parole ne saurait ainsi s'y faire entendre.

On pourrait tout à fait ajouter que ce régime démocratique est hostile également au philosophe parce qu'il est hostile à l'individualité qu'il incarne. Mais si Socrate incarne la philosophie lorsqu'il questionne les hommes, il faut voir ici également que ce n'est pas n'importe qui que le philosophe interroge. On se représente parfois Socrate en train d'interroger le tout un chacun au marché d'Athènes, mais c'est en réalité l'élite athénienne qu'il questionne, ceux que l'on estime les meilleurs dans leur domaine. Et il apparaît finalement que le philosophe est plus élitiste que l'élite elle-même, comme on va le voir dans *l'Alcibiade*.

Les grands hommes

On l'a vu, Socrate voit le désir qui dévore Alcibiade comme une qualité potentielle, et c'est pour cette raison même qu'Alcibiade a besoin du philosophe. Il peut devenir lui-même philosophe et un bon politique, s'il est bien guidé, mais il peut aussi devenir un tyran et une catastrophe politique dans le cas contraire¹. En un sens, Alcibiade a d'ailleurs montré quelque chose de ses qualités dès le début du dialogue : c'est positif qu'Alcibiade se soit détourné de ses prétendants et n'ait jamais succombé à leur désir parce que cela signifie qu'il attend, qu'il veut autre chose, qu'il veut plus que cette médiocrité qu'il découvre à Athènes. Comme l'écrit encore B. Lévy, « Alcibiade désire donc de la hauteur (...), il se détache de la comédie humaine qui se joue autour de lui »². En réalité, c'est Socrate qui va lui montrer ce que signifie vraiment cette hauteur en lui présentant le type d'homme auquel il doit se confronter.

¹ Ce qui sera le cas concernant Alcibiade, lui qui précisément n'aura pas pris le temps de se connaître lui-même et se sera précipité vers une vie pleine de péripéties malheureuses : « cette vie d'aventures ne se déroule pas dans une atmosphère ordinaire. La guerre du Péloponnèse, dans laquelle il joue un rôle décisif, fut un des tournants majeurs de l'histoire grecque : commencée alors qu'Athènes était au faite de sa puissance et de son rayonnement, elle s'acheva par un écrasement complet : Athènes perdit son empire et sa flotte ; c'en fut fini du siècle des grands tragiques et de la gloire. Or Alcibiade avait présidé à toutes les décisions importantes, et ce dans les deux camps : il porte donc dans ce bouleversement une responsabilité indéniable. Il mourut d'ailleurs l'année même de la défaite athénienne. À tous égards, par conséquent, son aventure personnelle est comme entrelacée aux moments cruciaux de l'histoire athénienne. (...) On peut même dire que la vie d'Alcibiade a ouvert, dès le ve siècle, deux problèmes de politique, qui sont encore d'actualité aujourd'hui. D'abord, il a incarné l'impérialisme athénien, dans sa forme extrême et conquérante, et dans les imprudences qui menèrent à sa ruine. Toute réflexion sur l'esprit de conquête gagne donc à méditer sur son exemple, qu'éclairent, à cet égard, les analyses de Thucydide. D'autre part, il a incarné, et poussé à l'extrême l'image des ambitions personnelles prenant le pas sur l'intérêt commun. Il a, en cela, illustré l'analyse de Thucydide, montrant comment les successeurs de Périclès, faute de s'imposer par leurs mérites comme il l'avait fait, furent amenés à flatter le peuple et à recourir aux intrigues personnelles, néfastes pour la collectivité. Toute réflexion sur les problèmes de la démocratie en général gagne donc à se pencher sur les rocambolesques aventures d'Alcibiade, éclairées, ici encore, par les analyses de Thucydide ou des philosophes du iv^e siècle. Alcibiade est un cas unique et qui sort de l'ordinaire : il est aussi un exemple type, qui peut servir, à chaque instant, de vivante leçon. » (ROMILLY, *Alcibiade*, p. 9-11).

² LEVY, *L'Alcibiade*, p. 73.

Socrate commençait par dévoiler à Alcibiade son ignorance en lui montrant qu'elle le rendait incapable de s'occuper correctement de l'occupation à laquelle il se destine. Comme souvent face à ses interlocuteurs, Socrate lui demande alors sur quel savoir il fonde une telle prétention politique. S'il doit conseiller les athéniens, quel savoir possède-t-il que eux n'ont pas ?¹ Alcibiade estimait d'abord qu'il s'y connaissait en effet mieux qu'eux en matière politique, en toute chose qui concernait la cité². Mais, une fois réfuté par Socrate³, il finit par lui répondre que ses concurrents ne mettent en œuvre aucun savoir particulier⁴ et qu'il n'a donc rien à leur envier. Ils n'ont pas davantage de savoir que lui alors que, de son côté, il possède des aptitudes naturelles malgré son ignorance :

« S'ils étaient éduqués (Εἰ μὲν που ἦσαν πεπαιδευμένοι), il faudrait que celui qui entreprend de rivaliser avec eux se soit instruit et exercé pour les affronter (ἔδει ἂν τὸν ἐπιχειροῦντα αὐτοῖς ἀνταγωνίζεσθαι μαθόντα καὶ ἀσκήσαντα ἰέναι), comme des athlètes (ὡς ἐπ' ἀθλητάς). Mais puisqu'ils sont venus aux affaires de la cité sans préparation (νῦν δ' ἐπειδὴ καὶ οὗτοι ἰδιωτικῶς ἔχοντες ἐηλύθασιν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως), est-il besoin de s'exercer et de chercher à apprendre (τί δεῖ ἀσκεῖν καὶ μαθάνοντα πράγματα ἔχειν) ? Car, pour moi, je sais bien que, par mes aptitudes naturelles (ἐγὼ γὰρ εἴ οἶδ' ὅτι τούτων τῆ γε φύσει), je leur serai bien supérieur (πάνυ πολὺ περιέσομαι). »⁵

Alcibiade est ici plein d'un désir agonistique, il veut rivaliser (ἀνταγωνίζεσθαι), à la manière des athlètes dont nous parle Pindare. Or, une telle prétention à la supériorité lui vient selon lui de ses aptitudes naturelles. Il nous paraît intéressant que Socrate ne réfute pas ensuite le fait qu'Alcibiade possède des qualités naturelles, mais concentre sa critique sur l'ignorance de celui-ci quant aux affaires politiques. Et, lorsque le philosophe ira chercher des modèles politiques en Perse, c'est justement par la noblesse de leur race qu'il motivera d'abord ce détour. La description de l'excellence perse⁶ se fonde en effet surtout sur la majesté de leur race, sur l'excellence de leur lignée et sur des considérations de richesse, de sorte que Platon pourrait sembler faire entièrement fond sur une vertu aristocratique, telle que Pindare pourrait la défendre. Toutefois, Socrate montre au cœur de cette description⁷ que les Perses bénéficient également d'une excellente éducation et que celle-ci suppose un savoir, préparant ce qui constitue selon nous la leçon du dialogue, à savoir qu'il faut adjoindre à l'excellence du naturel une connaissance de l'excellence humaine, mais également une connaissance de l'excellence qui convient à ce naturel.

¹ PLATON, *Alcibiade*, 106c.

² PLATON, *Alcibiade*, 107d.

³ *Idem*, 112d, puis 117d.

⁴ « Je pense, Socrate, que les Athéniens et les autres Grecs délibèrent rarement de ce qui est plus juste ou plus injuste ; ils pensent que ce sont là des évidences (τὰ μὲν γὰρ τοιαῦτα ἡγοῦνται δῆλα εἶναι) » (*Idem*, 113c-d). De même qu'Alcibiade s'est avéré négliger la connaissance de soi pour se précipiter vers l'action, de même les Athéniens négligent-ils la connaissance du juste pour agir, en conséquence de quoi ils agiront nécessairement de manière aveugle : « Ainsi, laissant ces considérations, ils examinent ce qu'il conviendra de faire (ἔασαντες οὖν περὶ αὐτῶν σκοποῦσιν ὁπότερα συνοίσει πράξασιν). » (113d, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau).

⁵ *Idem*, 119b-c, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau.

⁶ *Idem*, 121a-124a.

⁷ *Idem*, 121e-122b.

Pour en revenir au texte cité, on pourrait toutefois qualifier de démocratique le raisonnement dont fait preuve Alcibiade, au sens où il se compare à la moyenne, en l'occurrence la moyenne des politiques de son temps, et où il estime qu'il est capable de jouer un rôle majeur dans la politique athénienne, dans la mesure où ses pairs n'ont pas davantage de compétence que lui-même¹. Même en admettant que ses qualités naturelles le rendent meilleur que ces concitoyens athéniens, Socrate l'invite à se comparer à ceux avec qui il aura vraiment à lutter, à savoir ces adversaires d'Athènes que sont les Lacédémoniens et le Grand roi², afin de voir s'il peut être meilleur qu'eux³. Ainsi, pour Socrate, nos vrais concurrents ne sont pas nos contemporains⁴ parmi lesquels nous avons à vivre mais les meilleurs, les ἀριστοι. On se place alors d'un point de vue aristocratique, du point de vue des meilleurs. C'est à eux qu'il convient de se comparer, puisque c'est l'excellence qui doit servir d'étalon et non une moyenne contextuelle, la moyenne d'une époque, celle des hommes d'ici et de maintenant. C'est encore le combat platonicien contre le relativisme qui est réactivé dans ce discours. La mesure de l'excellence ne peut être dégagée, abstraite d'une situation particulière. Conformément au propos de la *République*, rien d'imparfait ne saurait servir de mesure pour quoi que ce soit⁵, ce pourquoi la seule véritable mesure est le dieu lui-même.

Cela étant dit, en l'absence ou en l'attente de cette connaissance, Socrate demande bien à Alcibiade de se comparer à ceux qui sembleraient être de plus grands politiques, parce qu'ils bénéficient d'une excellente éducation, plutôt que de se comparer aux Athéniens. Même ce soi-disant grand homme politique que fut Périclès ne peut servir ainsi de modèle, puisqu'il faut bien admettre que le savoir politique lui échappe d'une certaine manière, comme il n'a su le transmettre⁶.

¹ Platon ne refuse d'ailleurs pas, ici, toute compétence à la foule, puisque le grand nombre est compétent pour les choses où tout le monde tombe immédiatement d'accord, là où il n'y a pas dissension (au contraire de la politique), comme par exemple dans l'apprentissage du langage (*Alcibiade*, 111a). Mais précisément, dans ce cas, le grand nombre enseigne quelque chose qu'il sait, ce pourquoi on peut se fier à son enseignement. Pour le reste, ce ne sont pas des maîtres sérieux et ils sont donc incapables d'enseigner quoi que ce soit (110e). Le grand nombre est donc incapable d'emprunter le chemin de la connaissance de soi, de connaître l'être humain : « Si maintenant nous voulions savoir non seulement ce que sont les hommes (εἰδέναι μὴ μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν), mais encore lesquels sont sains ou malades (ἀλλ' ὅποιοι ὑγιεῖνοι ἢ νοσώδεις), le grand nombre serait-il capable d'être notre maître (ἄρ' ἰκανοὶ ἂν ἡμῖν ἦσαν διδάσκαλοι οἱ πολλοί) ? » (PLATON, *Alcibiade*, 111e, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau).

² PLATON, *Alcibiade*, 120a.

³ PLATON, *Alcibiade*, 119e.

⁴ Aucun homme, parmi les contemporains d'Alcibiade et de Socrate, ne saurait être un véritable concurrent pour ce qui est de la politique (hormis peut-être Socrate lui-même, qui exerce une véritable action politique en tant qu'il se soucie de l'âme de ses concitoyens, mais il ne le fait paradoxalement que de manière privée). Périclès est en effet toujours décrié puisqu'il n'a su rendre ses fils vertueux ni rendre ses concitoyens meilleurs. Le seul exemple positif donné par Socrate est à notre connaissance Aristide (homme d'État et général athénien né à la fin du VI^e siècle), dans le *Gorgias*. On comprend toutefois cette rareté « car (dit Socrate), vivre une vie de justice, est une chose difficile, Calliclès, et qui mérite bien des éloges. Peu nombreux sont les hommes qui le font. Car s'il y a eu, ici même et aussi bien ailleurs, des hommes qui ont su exécuter en toute justice les tâches que leur confiait la Cité, je pense qu'il y en aura encore. Or, il y en eut un, un homme tout à fait illustre, et honoré par tous les Grecs, c'était Aristide, fils de Lysimaque. Mais sinon, bien cher Calliclès, la plupart des hommes puissants sont des hommes mauvais. » (PLATON, *Gorgias*, 526a-b, traduction M. Canto-Sperber).

⁵ ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον (PLATON, *République*, VI, 504c).

⁶ PLATON, *Alcibiade* 118e.

Il convient donc d'abord de se comparer aux rois des Lacédémoniens et des Perses et il est intéressant que Socrate invite Alcibiade à imiter ceux-ci et qu'il les prend ainsi, au moins temporairement, comme mesure :

« Est-il donc parfaitement digne de toi de te satisfaire d'être meilleur que nos soldats et de ne pas regarder vers les chefs de nos adversaires pour voir si tu peux être meilleur qu'eux, en les observant et en t'exerçant à les imiter (πρὸς τοὺς τῶν ἀντιπάλων ἡγεμόνας ἀποβλέπειν, εἴ ποτε ἐκείνων βελτίων γένοιο, σκοποῦντα καὶ ἀσκοῦντα πρὸς ἐκείνους) ? »¹

Il s'agit donc de chercher à devenir meilleur que les meilleurs (paradoxalement en imitant ceux-ci d'abord), ce par quoi Platon retrouve cette réalité sociale caractéristique de la Grèce antique qu'est la joute, de l'ἀγών, particulièrement cher à Pindare². Mais l'on ne saurait rivaliser avec eux si nous ne possédons pas le naturel qui nous le permet. Si nous voulons nous lancer dans la politique, prévient Socrate :

« Prends donc garde que, pour la majesté de la race, nous ne soyons inférieurs, et aussi pour l'éducation (ἀλλ' ὄρα μὴ τοῦ τε γένους ὄγκῳ ἐλαττώμεθα τῶν ἀνδρῶν καὶ τῇ ἄλλῃ τροφῇ). »³

Il y a donc une double condition ici : d'une part, ce que Socrate nomme la « majesté de la race », c'est-à-dire un naturel noble, un bon γένος au sens de Pindare⁴ (et de ce point de vue, Alcibiade est bien pourvu), mais il faut aussi une éducation, que quelque chose vienne nourrir⁵ ou prendre soin de ce naturel. Platon refuse ici de s'inscrire dans une posture éthique qui ferait de l'inné et du sang la condition nécessaire mais suffisante pour bien agir. Il faudra posséder un naturel philosophe mais aussi une bonne éducation pour déployer à partir de là ce naturel (comme on y a insisté dans le chapitre précédant). La connaissance de soi comme connaissance du potentiel devra ainsi déboucher sur un soin de soi pour actualiser ce potentiel et se rendre véritablement apte à diriger la cité. C'est ce travail qu'Alcibiade n'a pas encore effectué et c'est la raison pour laquelle Socrate souhaite le voir différer sa carrière. Mais ce qui nous importe désormais, c'est l'insistance que met Platon sur les grands hommes qui sont comme des modèles à imiter, ou qu'il faudrait chercher à surpasser. Nous aurons l'occasion de voir que c'est précisément ce qui constitue le moteur du devenir soi chez Pindare. En revenant à Pindare, Nietzsche ne s'opposera donc pas, ici non plus, à Platon.

¹ PLATON, *Alcibiade*, 119e, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau.

² Et Alcibiade réinterprète également ainsi le précepte delphique lorsqu'il se compare aux autres pour connaître sa différence, pour voir et montrer à Socrate ce qu'il a de plus. Il s'agit donc de vaincre les meilleurs, volonté qu'admire Pindare dans le caractère héroïque : « tous les jeunes gens de ton âge qui se sont présentés, tu les a vaincus, et dans ton pays, et dans la belle vallée que dominent les collines de Nisos. Je me réjouis de voir qu'en toute ville on combat pour le prix des exploits (Χαίρω δ' ὅτι ἐσλοῖσι μάρναται πέρι πᾶσα πόλις). » (PINDARE, *Néméennes*, V, vers 84-86).

³ PLATON, *Alcibiade*, 121b, traduction Maurice Croizet.

⁴ Comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Simplement, là où Platon met l'accent sur l'éducation, Pindare met au contraire l'accent sur les qualités naturelles, comme le rappelle A. Puech : « le succès ne s'acquiert pas uniquement par l'éducation ; bien au contraire, il dépend d'abord et surtout des dons naturels et ceux-ci sont le privilège des bonnes races. L'esprit profondément aristocratique de Pindare a confiance en la transmission des vertus héréditaires dans les familles qui réunissent la noblesse et l'opulence, qu'il n'imagine pas d'ailleurs séparées. » (PINDARE, *Olympiques*, Notice générale, p. 9-10).

⁵ C'est le terme τροφή qui est rendue ici par une « éducation ».

L'inactualité

Nous voudrions désormais montrer que la grandeur nietzschéenne est une forme d'inactualité, puisque le grand homme n'est pas le représentant de son époque¹, et que, de ce point de vue, l'inactualité rencontre la définition platonicienne de Socrate comme atopique.

Ce décalage du philosophe par rapport aux mœurs de son temps, que l'on a décelé dans l'atopie socratique, trouve ainsi un certain écho dans l'inactualité nietzschéenne et Socrate est manifestement pour Nietzsche un grand homme, un individu original et ainsi un inactuel :

« on ne reconnaît manifestement pas que les grands hommes sont les cimes pour lesquelles tout le reste existe. Les conditions permettant l'apparition du génie ne se sont nullement *améliorées* mais *détériorées*. Refus général des individus originaux. Chez nous Socrate n'aurait pas pu devenir septuagénaire. »²

Selon Nietzsche, et comme nous allons pouvoir le vérifier, le grand homme est dangereux et donc, pour le moins, déprécié, mais il est en même temps ce qui doit être visé et ce qui donne sa valeur à l'existence. L'originalité de Socrate était telle, selon lui, qu'il n'aurait pu atteindre les soixante-dix ans s'il avait vécu au XX^e siècle allemand, ce qui est dire en même temps encore une fois que les V^e et IV^e siècles avant Jésus-Christ étaient plus favorables, du moins en Grèce, à l'apparition de telles individualités. Nietzsche confirme dans un autre fragment que l'individualité ou l'originalité est encore plus rare à son époque, ou en tout cas plus difficile à assumer :

« Il devient extraordinairement difficile aux hommes de soutenir l'originalité. »³

Si, à n'en pas douter, le concept d'inactualité prépare celui d'« esprit libre » que la plume de Nietzsche privilégiera à partir d'*Humain, trop humain*, c'est précisément parce que l'inactualité suppose un certain décalage qui permet une liberté en même temps qu'il en est l'expression :

« On qualifie d'esprit libre quelqu'un qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de sa provenance, de son milieu, de sa classe et de sa fonction ou en raison des opinions qui prédominent à son époque. Il est l'exception, les esprits liés sont la règle »⁴.

Dans ses *Considérations inactuelles*, Nietzsche cherche ainsi à prendre une distance critique vis-à-vis de la culture du XIX^e siècle allemand, afin d'être capable

¹ Nietzsche écrira dans *Par-delà bien et mal* que « c'est le fait d'être noble, de vouloir être à part, de pouvoir être autre, de rester seul et de devoir vivre en ne dépendant que de soi-même qu'implique le concept de "grandeur" » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 212).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [15].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [17].

⁴ NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, I, § 225, traduction P. Wotling. Comme le rappellent Céline Denat et Patrick Wotling, « La notion d'esprit libre, dont de nombreux commentateurs font une innovation caractéristique d'*Humain, trop humain* est en réalité présente dès l'époque de *La naissance de la tragédie*. Dans le cadre de cette première apparition, elle est le plus souvent utilisée au pluriel, et opposée à l'attitude superficielle, non critique. Elle désigne plus précisément la capacité à reconnaître les illusions qui constituent le fond de la vie humaine, y compris les illusions attachées à la valorisation du savoir. » (*Dictionnaire Nietzsche*, p. 118-119). On se reportera sur cette question au *Fragments posthumes, Naissance de la tragédie*, 5 [26] en particulier.

d'en mesurer la valeur¹. À cette fin, le philosophe comme l'artiste créateur ne doivent pas être les simples produits de leur pays mais voir plus loin, de sorte que l'inactuel prépare les figures de l'esprit libre et de Zarathoustra en tant qu'il prépare la venue du surhumain :

« Mais, en règle générale, l'élan secourable est trop irrésistible chez cet artiste créateur, trop vaste l'horizon de son amour de l'humanité pour que son regard doive s'arrêter aux barrières de la réalité nationale. Ses pensées, comme celles de tout grand et bon Allemand, vont *au-delà de ce qui est allemand*, et la langue de son art ne s'adresse pas à des peuples, elle s'adresse à des hommes. *Mais à des hommes de l'avenir.* »²

L'inactualité doit ainsi servir à Nietzsche à voir et penser par-delà ou « *au-delà de ce qui est allemand* », sans s'arrêter à une frontière spatiale ou temporelle, et ainsi à se rendre capable de mesurer le présent autant que de préparer l'avenir³.

¹ Comme le précise Wotling, « 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. » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris : PUF, 2016, p. 39-40). Nietzsche définit en effet sa tâche dès cette période : « Ma mission : comprendre *la cohésion interne et la nécessité de toute culture véritable*. Les moyens pour protéger et guérir une civilisation, la relation entre celle-ci et le génie populaire. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [33], traduit par Wotling, *Ibid*).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 10.

³ P. Wotling note encore : « Ce que l'on remarque d'emblée, en outre, c'est la nature en apparence négative de l'inactualité : si la *Naissance de la tragédie* offre, selon *Ecce homo*, un cas emblématique d'inactualité, c'est en raison de son total désintéressement pour ce qui passionne les contemporains : en l'occurrence la guerre franco-prussienne et l'ambition politique de l'Allemagne, son aspiration à accéder enfin à la puissance et à l'influence. Nietzsche tourne le dos à la Bismarck pour s'intéresser à la Grèce archaïque, qui n'intéresse personne (hormis quelques érudits). Être *unzeitgemäß*, inactuel, c'est d'abord en effet s'opposer à ce qui est à la mode ; c'est refuser le conformisme, la soumission grégaire aux lubies collectives du moment, c'est refuser de se prosterner devant le nouveau, bref refuser d'éprouver la qualification de "moderne" comme un argument qui devrait emporter l'adhésion par principe. » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », p. 11-12). Mais l'inactuel ne se détourne d'abord que pour repenser les valeurs, ce qui fait que ce détour n'est pas un abandon de l'humanité à elle-même : « Il ne s'agit pas tant de critiquer le présent que de donner forme à l'avenir, ce qui constitue le but véritable, dont l'inactualité n'est que le moyen » (*Idem*, p. 126). La tâche des *Inactuelles* n'est donc pas uniquement critique, il ne s'agissait pas seulement de réfuter mais de penser la possibilité d'un autre type d'homme. De ce point de vue, le projet des *Inactuelles* est bien d'inspiration platonicienne. Dixsaut lie également Platon et Nietzsche à ce propos : « Les vertus démystifiées par Platon ne sont pas les mêmes que celles attaquées par Nietzsche, mais tous deux assignent aux philosophes une tâche semblable : "être la mauvaise conscience de leur temps", soumettre "*les vertus de leur temps* à la vivisection" afin de découvrir "une nouvelle grandeur de l'homme". "Chaque fois, ils dévoilèrent combien d'hypocrisie, de commodité paresseuse, de laisser-aller et d'avachissement, combien de mensonge se dissimulait sous le type que la moralité de leur temps vénérât le plus" ; Nietzsche conclut : "c'était peut-être l'ironie, cette méchante assurance socratique de vieux médecin et de vieux plébéien, qui était requise pour accéder à la grandeur d'âme" (*Par-delà bien et mal*, § 212). Ici encore, la ligne est droite, du Socrate de Platon vers Nietzsche, et elle est reconnue par Nietzsche comme telle. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 264-265).

Simplement, on ne saurait réduire cette dimension d'inactualité à une simple marginalité par rapport aux valeurs ambiantes, puisqu'il ne s'agit pas simplement de penser et de vivre autrement, mais également de substituer au modèle ambiant un autre modèle. Cela se fera ultimement chez Nietzsche par la vertu du psychologue, puisqu'il faudra analyser les pulsions qui sont à l'œuvre dans l'actualité (en l'occurrence, pour Nietzsche, l'Allemagne du XIX^e siècle) pour pouvoir en critiquer la valeur¹. La tâche de l'esprit libre est ainsi également d'évaluer son époque, ce qui se fera sentir chez Nietzsche particulièrement dans *Par-delà bien et mal*².

Mais cette dimension critique permise par l'inactualité est bien présente dès la période bâloise de Nietzsche. L'une des critiques qui ressort le plus alors, c'est ainsi que la culture actuelle étouffe l'individualité :

« ainsi l'humanité ajoute-t-elle encore à tous ses maux celui de la *convention*, c'est-à-dire un accord en paroles et en actes sans un accord du sentiment. De même que dans la course vers l'aval de tout art on arrive à un point où ses moyens et ses formes acquièrent, dans leur foisonnement maladif, une prépondérance tyrannique sur les jeunes âmes des artistes et fait d'eux leurs esclaves, ainsi est-on devenu, dans le déclin des langues, l'esclave des mots ; sous cette contrainte, nul n'est plus à même de se montrer tel qu'il est, de parler naïvement, et bien peu parviennent à sauvegarder leur

¹ « L'inactualité n'est toutefois pas un simple mouvement d'humeur ; elle ne consiste pas à revendiquer, par provocation ou par anticonformisme, une opinion minoritaire, voire marginale. Pour préciser la caractérisation précédente, il faut noter qu'elle consiste à détecter les vices (ou les vertus hypertrophiées, ce qui revient au même) propres à l'époque présente. C'est sur ce point que met clairement l'accent la Préface de la seconde *Considération inactuelle* : "Inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique, parce que je pense même que nous sommes tous rongés de fièvre historique, et que nous devrions tout au moins nous en rendre compte." L'objet central des *Considérations inactuelles* est bien, de manière générale, de repérer les symptômes de dégénérescence de la culture » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », p. 12). C. Denat note également de manière intéressante que l'inactuel ne doit pas être absolument hors de son temps pour cela. Commentant la formule nietzschéenne selon laquelle les hommes inactuels sont ceux dont « la patrie est ailleurs que dans le temps présent », ceux qui ne sont donc pas « entièrement le fruit du temps présent » (*Considérations inactuelles*, IV, § 1), elle écrit que « l'inactuel n'est pas celui qui s'abstrait totalement de son époque, au point d'en venir à l'oublier, à l'ignorer – comment, sinon, pourrait-il tenter de l'évaluer et de s'en faire le médecin ? Mais il est capable cependant de ne pas dépendre "entièrement" de l'époque et de la culture qui sont les siennes, ce qui n'est possible qu'à une condition : être capable de se rapporter à d'autres époques, à d'autres cultures, dont les spécificités et les différences lui permettront justement d'autant mieux de mettre en lumière les particularités, et le cas échéant les déficiences, de la sienne propre. L'homme inactuel n'est donc pas l'homme intemporel – celui qui s'abstrairait non seulement de son temps, mais de la temporalité même –, mais à l'inverse celui qui est capable d'entretenir un rapport diversifié aux(x) temps, parce qu'il a appris à connaître et apprécier des époques variées, parfois lointaines, et étrangères les unes aux autres. » (DENAT, *Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, p. 101).

² Wotling note encore à propos de cet ouvrage que « dans ces conditions, on est en mesure de comprendre que la philosophie de l'esprit libre, la philosophie par-delà bien et mal, désignera tout autre chose que la marginalité à l'égard de la morale régnante : il s'agit bien de reconnaître que l'ensemble de la civilisation européenne est fondée sur ces valeurs morales, et de comprendre qu'en les interrogeant et en les critiquant, c'est la totalité des activités et manifestations de la vie humaine telle qu'elle est organisée dans cette culture que l'on interroge et critique » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Introduction par P. Wotling, p. 17). Il ne s'agira toutefois pas d'en rester à la phase critique de l'actualité mais de se donner les moyens de rectifier les erreurs, comme le dit encore le commentateur (*Ibid*, p. 21).

individualité dans la lutte contre une culture qui croit démontrer sa réussite non en se montrant accueillante aux besoins et aux sentiments clairs, mais en embobinant l'individu dans des "concepts clairs" et en lui enseignant à penser correctement : comme si cela avait une valeur quelconque de faire de quelqu'un un être pensant et raisonnant correctement sans être parvenu auparavant à lui apprendre à sentir de façon correcte ! »¹

La convention empêche précisément l'individu d'être ce qu'il est, ou même ici de « se montrer tel qu'il est »² puisqu'on lui apprend une manière de parler et de penser qu'il doit maîtriser avant tout, même au détriment de sentiments naturels qui pourraient s'avérer bons³. Lorsque la culture est mauvaise, au sens au moins ici où elle norme nettement les individus, elle n'est pas du tout ce qui permet l'éclosion de l'individualité mais bien au contraire ce qui la brime et l'atrophie. De telles civilisations en déclin ou décadentes ont ainsi perdu leur vitalité et finissent par scléroser ce qui a d'abord porté leur culture à leur apogée (la langue, les arts, etc.). L'individu ne doit pas être le représentant abstrait et par son enveloppe externe d'une culture à laquelle il appartiendrait factuellement. L'individualité véritable doit au contraire être en accord avec elle par « sentiment », par une conviction profonde parce que cette culture ferait écho à quelque chose en lui.

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 5. Nous reviendrons dans notre dernier chapitre également sur toutes les institutions qui empêchent l'individu de devenir qui il est. C'est notamment le cas de l'État et de tous les idéaux dans lesquels l'individu vise à se réaliser dans quelque chose de plus grand que lui mais qui, par là, s'oublie : « Et lorsque ceux qui sont apparemment plus favorisés se consomment en fait dans l'agitation et la fuite devant eux-mêmes pour ne voir à aucun prix l'essence naturellement mauvaise des choses, par exemple de l'État ou du travail ou de la propriété – qui pourrait les envier ! » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [24]).

² Il faudra donc s'arracher à l'âme moderne si l'époque moderne est marquée par la décadence : « Et soudain la tâche de l'art moderne apparaît distinctement : l'abrutissement ou l'ivresse ! Endormir ou étourdir ! Amener la conscience, d'une manière ou d'une autre, à l'inconscience ! Aider l'âme moderne à se débarrasser de son sentiment de culpabilité et non à retrouver celui de son innocence ! Et cela, au moins par moments ! Défendre l'homme à ses propres yeux en le contraignant en lui-même à se taire, à ne pas entendre ! – Le petit nombre de ceux qui ont, ne fût-ce qu'une fois, réellement éprouvé ce qu'est cette tâche infamante entre toutes par laquelle l'art se trouve effroyablement déshonoré, aura l'âme à jamais débordante de lamentation et d'apitoiement : mais aussi d'une nostalgie nouvelle et toute-puissante. Celui qui voudrait délivrer l'art, restaurer sa sainteté inviolée, devrait auparavant s'être lui-même libéré de l'âme moderne : ce n'est que fort de cette innocence qu'il serait en droit de retrouver l'innocence de l'art, et il lui faut se soumettre à deux prodigieuses purifications. S'il triomphait alors, il parlerait aux hommes avec son art affranchi et d'une âme délivrée, alors seulement il affronterait le plus grand péril, le combat le plus inouï ; les hommes préféreraient le déchirer, lui et son art, plutôt que d'avouer qu'ils meurent de honte devant eux. Il se pourrait que la rédemption de l'art, seul rayon de clarté que l'on puisse espérer à l'époque moderne, demeurât un événement pour quelques âmes solitaires, tandis que la plupart continueraient imperturbables à fixer du regard la flamme vacillante et fumeuse de l'art tels qu'ils le conçoivent : ils ne *veulent* pas la lumière, mais l'aveuglement, ils *haïssent* la lumière... qui se fait sur eux-mêmes. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 6).

³ La référence à Emerson est sans aucun doute dans l'esprit de Nietzsche sur ces questions : « la société conspire contre la virilité de chacun de ses membres afin de mieux garantir à chacun son pain quotidien, les actionnaires s'accordent pour enlever, à celui-là même qui mange, liberté et culture. La vertu la plus prisée est le conformisme. Elle n'a qu'aversion pour la confiance en soi. Elle n'aime pas les réalités et les créateurs, mais les noms et les usages. Celui qui voudrait être un homme doit être non conformiste. » (EMERSON, *De la confiance en soi*, p. 90).

Mais il nous faut également commencer par voir ce qui distingue ces deux attitudes que sont l'atopie et l'inactualité : alors que Socrate ne saurait être autre qu'atopique, étant ce qu'il est, puisque c'est sa personnalité même qui le rend tel, Nietzsche travaille aussi à son inactualité. On peut tout à fait articuler la question de l'inactualité à celle du devenir soi, puisque c'est en devenant soi que l'on deviendra véritablement inactuel (voire en se dépassant soi-même que l'on dépassera son temps par la même occasion), ou inversement, en se faisant inactuel que l'on sera véritablement soi-même, à l'abri du conformisme ambiant¹. C'est désormais la vocation du philosophe chez le jeune Nietzsche, que d'interroger son temps en le mettant à distance². Ce temps présent offre en effet au philosophe un miroir dans lequel se réfléchir mais contre lequel il doit lui-même venir s'inscrire en porte-à-faux, comme un contre-modèle :

« Imaginez le philosophe voyageant et arrivant chez les Grecs – voilà ce qu'il en est de ces pré-platoniciens : ils sont comme des étrangers, des étrangers frappés d'étonnement.

On n'est philosophe qu'à l'étranger : et le philosophe doit tout d'abord ressentir comme étranger ce qui lui est le plus proche.

Hérodote parmi les étrangers – Héraclite parmi les Grecs. L'historien et le géographe parmi les étrangers, le philosophe chez lui. Nul n'est prophète dans son pays. Dans l'élément natal, on ne comprend pas ce qu'il s'y trouve d'extraordinaire. »³

Le philosophe doit prendre, si ce n'est de la hauteur, du moins de la distance par rapport à son propre milieu environnant. Cette distance est nécessaire à tout jugement axiologique, mais avant cela à toute compréhension véritable d'une époque. Le philosophe est un étranger dans son propre pays, mais parce qu'il doit se rendre étranger à celui-ci pour être en mesure de l'interroger. Cela ne signifie pas forcément pour autant qu'il pense nécessairement de manière atemporelle,

¹ Patrick Wotling note ainsi : « si cette exigence d'inactualité définit d'emblée une détermination majeure du philosophe pour Nietzsche, c'est parce qu'elle traduit la condition fondamentale qui commande la réalisation de sa tâche : la nécessité de se dépasser soi-même pour être à la hauteur de cette dernière, de devenir pleinement lui-même en rejetant ce qui en lui ne le caractérise pas en propre mais n'appartient qu'à l'époque, et contrarie sa mission. » (*Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction de D. Astor, p. 488).

² Il écrit également à la même époque : « À l'opposé de la presse – des *opineurs publics* – nous, les *instructeurs publics*. Nous portons les *soucis immortels du peuple* – nous devons être libres de ses soucis passagers, temporels. Décrire la tâche de la nouvelle génération de philosophes. L'exigence de se vaincre soi-même, c'est-à-dire de vaincre le *saeculare*, l'esprit du temps. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [7]).

³ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 23 [23].

hors du temps¹, comme chez Augustin, parce qu'il devrait philosopher de façon universelle², même si l'on retrouve des traces de cette attitude dans la manière dont Nietzsche dépeint Héraclite, l'astre sans atmosphère :

« Héraclite était orgueilleux (*stolz*) ; et lorsqu'il est question d'orgueil chez un philosophe, il s'agit d'un grand orgueil (*eine grossen Stolz*). L'activité du philosophe ne le signale jamais à l'attention d'un "public", à l'approbation des masses et au cœur enthousiaste de ses contemporains. Faire route en solitaire fait partie de la condition de philosophe. Son don est plus rare, en un certain sens le moins naturel qui soit, c'est en cela qu'il exclut même les dons proches du sein et qu'il leur est hostile. Les murs de la solitude (*Die Mauer seiner Selbstgenugsamkeit*) dont il se satisfait doivent être de diamant pour n'être pas détruits ni battus en brèche, car tout fait mouvement contre lui. Son voyage vers l'immortalité est plus pénible et plus contrarié que tout autre. Et pourtant nul ne peut prétendre à une foi plus assurée de parvenir à son but, sinon précisément le philosophe – parce qu'il ne sait absolument pas où séjourner si ce n'est sur les ailes largement déployées de toutes les époques. En effet, le fait de ne pas prendre en considération le moment et l'instant présents appartient à l'essence du grand tempérament philosophique (*der grossen philosophischen Natur*). Il possède la

¹ L'inactuel est simplement hors de son temps : « Il demeure qu'en première approche, la figure initiale sous laquelle Nietzsche décrit le philosophe authentique présente cette caractéristique de se définir par un certain type de rapport à la temporalité : le philosophe est hors du présent ; et ce parce que l'univers contemporain, prétendument cultivé, se révèle pauvre et déficient. Le terme d'inactuels s'applique à "tous ceux qui ne se sentent pas citoyens de ce temps" (*CIn III*, § 1) tout en étant "fils de leur temps" (*CIn III*, § 3), à ceux dont la "patrie est ailleurs que dans le temps présent" (*CIn IV*, § 1). » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », p. 115-116). Le commentateur note par ailleurs que « la notion d'inactuel offre l'une des toutes premières caractérisations du philosophe authentique, tel qu'il s'agit de le repenser. Cette figuration joue sur l'image de la temporalité pour indiquer un décalage, hautement revendiqué, entre les problèmes qui occupent le penseur (et au premier titre, Nietzsche lui-même) et les intérêts privilégiés par ses contemporains. Le terme "inactuel" s'applique donc à un individu qui à cet égard se trouve en porte-à-faux par rapport à son époque, en d'autres termes, qui n'est pas de son temps, ou qui est en dehors de son temps au sens où il n'en partage ni les priorités ni les intérêts communément admis. Il ne faut donc pas se méprendre sur ce que signifie cette référence imagée à la temporalité : le décalage qui fait l'inactualité tient à une appréciation divergente de l'importance réelle des questions qui occupent le devant de la scène pour une société donnée ; il n'exprime en rien une nostalgie passiste ou un désir d'en revenir à un état historique ancien. » (*Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction de D. Astor, p. 486-487). Nous l'avons déjà évoqué (mais ce point sera crucial pour notre travail) : l'un de ces idéaux partagés par l'époque contemporaine de Nietzsche est l'admiration pour la science historique et pour la connaissance en générale, sans que cette dernière ne soit aucunement liée à l'action. En ce qui concerne la dernière remarque de Wotling, il faut en effet remarquer que si la Grèce sert d'une certaine manière à Nietzsche de modèle pour repenser l'avenir allemand, ce n'est certainement pas au sens où il s'agirait de recopier la société grecque mais de comprendre le geste qu'ont su faire les Grecs face au même danger qui les menaçait. Cependant, il est évident que Nietzsche estime que le détour par la culture antique lui aura permis de mieux saisir son propre temps : « *Devenu étranger au présent*. – Il y a de grands avantages à se rendre une fois, dans une très forte mesure, étranger à son temps et à être en quelque sorte ramené de son rivage à l'océan des conceptions du monde passées. De là, en jetant un regard en direction de la côte, on embrasse du regard pour la première fois sa configuration complète, et l'on a l'avantage, si l'on s'en rapproche de nouveau, de mieux la comprendre dans son ensemble que ceux qui ne l'ont jamais quittée. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, § 616, traduction P. Wotling).

² Augustin dit en réalité précisément que l'éternité divine est en dehors du temps et qu'il faut donc chercher à connaître Dieu dans l'éternité. Voir sur ce point l'ensemble du livre XI des *Confessions*.

vérité, et la roue du temps a beau tourner, aller où bon lui semble, elle ne pourra jamais échapper à la vérité. »¹

L'orgueil d'Héraclite lui fut utile lorsqu'il permit d'affirmer sa vérité envers et contre tout et de se passer de toute approbation. On comprend l'indifférence au public et au temps de la part de celui qui estime avec assurance qu'il possède la vérité². Mais, tout en estimant que la vérité du « devenir » délivrée par Héraclite est pertinente de tout temps, Nietzsche ne fait pas du philosophe inactuel celui qui possède la vérité en soi. L'orgueil héraclitéen peut donc aussi le conduire à une posture excessive si elle emporte la conviction que sa vérité est universelle (auquel cas cet orgueil rejoint celui de Protagoras, tel qu'on l'a analysé dans le chapitre précédent). Nous estimons donc qu'il s'agit avec Nietzsche de penser hors de son temps pour pouvoir le questionner et penser contre son temps³. Cette posture philosophique de l'inactualité n'est donc pas tout à fait indifférente au temps dans lequel vit le philosophe, elle est bien une *posture*, une position atypique, certes, mais qui permet de proposer un contre-modèle et ainsi d'interroger pleinement le temps présent⁴. Nietzsche écrit précisément au début de la *II^e Inactuelle* qu'il s'agit « d'exercer une influence inactuelle (*unzeitgemäss*), c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir »⁵.

Il y a donc bien de ce point de vue une véritable convergence entre l'atopie socratique et l'inactualité nietzschéenne. Et cette contradiction du philosophe avec son temps, Nietzsche la lit également (à cette époque tout du moins) chez Schopenhauer ou Platon lui-même :

¹ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 8.

² Dans un fragment posthume de la même période, Nietzsche écrit aussi que « Ces philosophes grecs ont vaincu l'esprit du temps afin de pouvoir s'ouvrir à l'esprit de l'hellénisme : ils expriment le besoin de trouver une solution aux questions éternelles. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [9]). Contre Schopenhauer, le génie n'est pas tant le produit d'une intuition géniale que celui d'un dépassement de soi et de son époque. C'est ainsi que nous pensons comprendre un autre fragment :

« Que la production de grands exemplaires isolés
l'immense travail et l'activité sans trêve des hommes
Cela coûte dépassement encore plus qu'intuition ».

(NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [18]).

³ C'est d'ailleurs bien la posture même du philosophe platonicien telle que la définit la *République* selon Dixsaut : « Le philosophe n'est pas ce à quoi la différence s'attribue, il est la différence même, la différence sujet, la différence qui se différencie, l'écart qui se prend. (...) On ne différencie donc pas le philosophe : c'est le philosophe qui se discrimine lui-même, en philosophant. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, p. 248). On se rappellera également de l'atopie socratique qui a conduit Socrate hors des murs d'Athènes dans le *Phèdre*, afin de pouvoir en critiquer les valeurs mais également la « sagesse » des physiciens. Sans que cela ne s'applique véritablement à Socrate, Nietzsche dira de son côté : « Depuis toujours les véridiques, les esprits libres ont habité le désert, maîtres du désert ; mais dans les villes habitent les sages illustres, bien nourris, les animaux de trait » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des sages illustres »).

⁴ On n'oubliera pas non plus que la *II^e Considération inactuelle* est également dirigée contre les penseurs de son temps, puisque Nietzsche l'écrit en réaction à la philosophie hégélienne de l'histoire, tenue en grande estime en Allemagne, mais également à l'ouvrage « récemment paru (1868) et déjà célèbre du jeune Berlinoise Karl Robert Eduard von Hartmann, *La Philosophie de l'inconscient* » (JANZ, *Nietzsche, Biographie*, Tome 2, *Op. cit.*, p. 36). En s'en prenant ainsi à Hegel, Nietzsche s'inscrivait toutefois dans la continuité de Burckhardt qui « rejetait l'idée même d'une philosophie de l'histoire » (*Ibid.*).

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, Préface.

« Schopenhauer est en contradiction avec tout ce qui *pass*e aujourd'hui pour la "civilisation" : Platon, avec tout ce qu'*était* en ce temps-là civilisation. »¹

« Non historique ? Platon. »²

En ce qui concerne Schopenhauer, il est indubitable que le philosophe (du moins par son individualité et son inactualité) ait constitué pour Nietzsche un modèle à un moment de sa vie (de la même manière que ce fut le cas pour Wagner³) :

« Schopenhauer s'éduqua lui-même *contre* le temps, et dans le combat avec la conscience qu'il en prenait il se combattit lui-même. C'est ainsi qu'il tend à retourner à son noyau, là où il est génie et connaît l'humanité dans sa suprême puissance. À partir de là, il parle de l'existence en tant que génie et transfigurateur du monde, il parle du monde – et dit sa non-valeur, fût-ce celle du génie. Il est un modèle dans la manière par laquelle il arrive à lui et du même coup se dépasse lui-même. Chacun au fond est un génie dans la mesure où il existe *une* fois et jette un regard neuf sur les choses. Il *multiplie* la nature, il engendre par ce regard neuf. »⁴

Nous le disions d'emblée : il demeure peut-être cette différence entre l'inactualité nietzschéenne et l'atopie socratique que l'inactuel travaille à son inactualité. Schopenhauer s'est lui-même éduqué contre son temps, de sorte que cette prise de distance implique bien un effort, dont le terme peut signifier un dépassement de soi. Si la philosophie platonicienne nous invite également à un tel travail d'éducation de soi, il faut bien reconnaître, par contraste, qu'une figure comme celle de Socrate semble être immédiatement ou naturellement étrange et atypique, peut-être avant même toute éducation⁵. Schopenhauer constitue donc en tout cas pour Nietzsche un modèle du philosophe inactuel par cette prise de distance volontaire contre son temps⁶.

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 28 [6].

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 29 [147]. La non historicité de Platon peut lui être toutefois reprochée, par ailleurs, sur le plan même de l'esprit libre puisque, l'esprit libre est celui qui n'a pas besoin de certitude et qui pour cela refuse la fixité ou la stabilité.

³ « "Nous devons tous être des *génies*" Wagner. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 11 [31]) ; « Wagner est grand pour que nous soyons grands. » (*Idem*, 11 [36]). Pour le professeur Nietzsche qui le connaît depuis peu, Wagner est également « la plus évidente incarnation de ce que Schopenhauer appelle un génie » (Lettre à Rohde du 9 décembre 1868).

⁴ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 34 [8].

⁵ Il faudrait peut-être nuancer un peu ce point comme Socrate a sans doute eu des maîtres également. Si la Diotime du *Banquet* est une figure imaginaire, Platon semble bien suggérer ainsi que Socrate lui-même a été éduqué à la philosophie.

⁶ De l'aveu de Schopenhauer lui-même, c'est aussi le rapport que le public a entretenu avec son œuvre qui lui a permis cette inactualité : « Toute sympathie du public a un effet facilement troublant. Le blâme peut induire les esprits faibles à une fausse indulgence, les esprits vigoureux à une fausse exagération de leur opposition. L'éloge est encore plus dangereux, en ce qu'il nous incite à prêter du poids au jugement du panégyriste, et ainsi nous nous habituons à faire durer par notre acquiescement les applaudissements obtenus souvent à tort. L'inattention totale de mes contemporains m'a préservé des deux dangers. J'ai pu aimer, poursuivre, perfectionner dans une tranquillité complète mon œuvre pour elle seule, en me tenant à l'abri de toute influence extérieure, et mes contemporains me sont restés étrangers, comme je leur suis resté étranger moi-même. » (SCHOPENHAUER, *Parerga et paralipomena, « Remarques sur lui-même », traduit par A. Dietrich et J. Bourdeau, Paris : Laffont, 2020, p. 1049).*

Mais l'inactualité de l'individu véritable lui vient justement de ce qu'il pose sur le monde un regard unique, puisqu'il est le produit de cette individualité également unique. Chaque individu véritable a donc bien quelque chose à nous dire, en tant qu'il est détenteur d'un regard neuf que lui seul peut nous révéler.

Pour ce qui est du philosophe athénien, nous ne pensons pas que Nietzsche vise tant par là le Platon que l'on peint parfois épris d'immobilité, le Platon qui veut laisser une philosophie éternelle et toucher à la vérité et que Nietzsche critiquera ensuite longuement dans son oeuvre. Il semble bien que la référence soit ici positive. Platon est aussi, comme on l'a vu, celui qui est critique à l'endroit de son temps, qui regarde avec recul la démocratie et lui préfère même un modèle étranger, quoiqu'imparfait également, comme celui de Sparte¹. Platon est en tout cas celui qui dessine dans la figure de Socrate le philosophe antidémocratique en opposition franche avec son temps, mais aussi avec certaines valeurs traditionnelles grecques ainsi que les dieux qui les accompagnent. Il y a donc une claire opposition entre, d'une part, l'exigence du philosophe à être atypique ou inactuel et, de l'autre, la démocratie qui menace ces deux attitudes.

De son côté, Nietzsche n'est pas devenu antidémocratique avec les textes tardifs célèbres². Il semble avoir toujours eu une âme d'aristocrate. Et pour cause, deux références auront eu sur lui une influence majeure sur ce point. Il y a d'abord celle de Pindare, méprisant la foule³, tout attaché qu'il est à l'idéal dorien et dont la riche famille appartenait à l'aristocratie thébaine⁴. Selon A. Puech :

« Athènes n'était pas la ville qui incorporait véritablement son idéal. Toutes les influences de son éducation, toutes les tendances et les habitudes de son esprit l'orientaient vers l'aristocratie, vers les cités doriennes, vers les gouvernements où un respect établi de l'autorité maintenait un ordre régulier et traditionnel, plutôt que vers une démocratie éprise avant tout de liberté et aventureuse dans la recherche des nouveautés. Après Thèbes, sa patrie, et Delphes, qui était pour lui comme une seconde patrie, le pays où il semble avoir le mieux placé ses affections, c'était le pays d'Égine, fidèle à l'idéal dorien ; c'était cette île puissante par sa marine et son commerce, qu'il a connue longtemps en pleine prospérité et dont il a vu avec tristesse la décadence, à mesure que sa rivale grandissante, Athènes, lui ravissait tout ce qui faisait sa richesse et sa gloire. »⁵

Pindare était donc le champion d'un idéal aristocratique. Mais à côté de cette source poétique, on ne saurait taire ici l'influence de Schopenhauer sur Nietzsche :

¹ Ce qui se dessine très nettement au livre VIII de la *République* lorsque Platon décrit les dégénérescences successives des régimes et où Sparte est présentée comme la première forme de constitution dégénérée, quand la démocratie forme l'avant-dernier chaînon, précédant la tyrannie.

² Voir notamment *Par-delà bien et mal* § 242 dont la conclusion ressemble de manière frappante à l'avènement de la tyrannie à partir de la démocratie tel qu'on peut le lire chez Platon (*République* VIII).

³ Ce que l'on retrouve formulé également de manière générale dans la *XI^{ème} Pythique* : « Le peuple est médisant. La haute fortune provoque une jalousie digne d'elle, et dans l'ombre, le vilain gronde. » (PINDARE, *Pythiques*, XI, vers 44-47). Le peuple jaloux et déteste ainsi la grandeur, de sorte qu'il devient dangereux pour elle. Et comme le poète l'écrit encore : « Plus grande est la foule, plus aveugle est son cœur. » (PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 34-35).

⁴ Voir l'introduction d'A. Puech aux *Olympiques* de Pindare, p. II.

⁵ *Idem*, p. VIII-IX.

« N'oublions cependant pas qu'entre la hiérarchie établie par la nature et celle que la convention consacre, il y a un contraste criant ; il faudrait attendre la venue d'un âge d'or, pour voir chacun remis à sa vraie place. (...) »

Mais rien n'exercerait une plus heureuse influence sur l'esprit du public que la reconnaissance de cette *aristocratie intellectuelle de la nature*. [Pour être philosophe, pour] penser *avant* les autres, (...) il faut une supériorité marquée et innée que la nature confère seule et cela très rarement. »¹

Dans un texte cité plus haut, Nietzsche évoquait également cette convention qui empêche l'individu d'être lui-même. Schopenhauer en fait ici un instrument contre-nature, qui contredit « l'aristocratie intellectuelle de la nature », celle qui devrait mettre le philosophe en tête et au sommet de la hiérarchie. Seule la venue d'un « âge d'or » renverserait la convention pour remettre les choses dans l'ordre, ce qui est évidemment une réminiscence, non pas tant de l'aristocratie défendue par Pindare, que de la proposition platonicienne selon laquelle les philosophes doivent gouverner.

Ainsi, cet aristocratie pindarique, qui pointe encore dans *l'Alcibiade* de Platon, est partagé par Nietzsche dont la philosophie ne s'adresse bien sûr pas à tout un chacun. De ce point de vue, ce n'est donc pas seulement Pindare qui constitue une ressource grecque contre le démocratisme, mais également Platon. Dans un contexte différent, Nietzsche voue également une véritable admiration aux grands hommes, aux grands individus, parmi lesquels on pourra encore compter Schopenhauer ou Platon :

« Je m'imaginerais fort bien un degré de fierté et de respect de soi tel qu'il permette à un homme de dire à ses contemporains : "Prenez soin de moi, car j'ai quant à moi mieux à faire, je veux dire que j'ai à prendre soin de vous." Chez Platon et chez Schopenhauer, une telle grandeur de sentiment et d'expression de celui-ci ne surprendrait pas : c'est pourquoi ils pourraient même être des philosophes universitaires, comme Platon a été un temps philosophe de cour, sans avilir pour autant la dignité de la philosophie. Mais Kant déjà se montrait respectueux, servile et sans grandeur dans ses relations avec l'État, comme nous autres savants avons coutume de l'être ; de telle sorte qu'en tout cas, si la philosophie universitaire devait être un jour accusée, ce n'est pas lui qui pourrait la justifier. Mais s'il est des natures qui le pourraient – comme celles justement de Schopenhauer et de Platon –, je ne craindrais qu'une chose, c'est qu'ils n'en eussent jamais l'occasion parce qu'un État n'oserait jamais favoriser de tels hommes et les placer dans ces fonctions. »²

Le philosophe véritable ne saurait se montrer servile à quelque niveau que ce soit, ce qui fait qu'il ne saurait jamais devenir un outil de l'État sans perdre en partie sa qualité de philosophe. Nietzsche admire ici cette fierté du grand individu qui refuse par là même de s'effacer pour servir une cause moindre que la sienne propre. Mais plus que les États, ce sont justement ces individus qui comptent véritablement dans l'histoire et peut-être même d'une certaine manière sont-ils ce qui provoque le devenir, quoiqu'ils n'aient pas nécessairement de prise consciente sur celui-ci :

« Les individus sont les ponts sur lesquels repose le devenir. Toutes les qualités ne sont originellement que des *actions uniques*, puis des actions souvent répétées dans des cas semblables, enfin des habitudes. À toute action prend part l'essence entière de

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, Suppléments chapitre XV, p. 835-836.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 8.

l'individu et à une habitude correspond une transformation spécifique de l'individu. Tout est individuel dans un individu, jusqu'à la plus petite cellule ; ce qui signifie que la totalité prend part à toutes les expériences et à tous les passés. De là la possibilité de la *procréation*. »¹

Ce texte n'est pas évident à interpréter. Nietzsche semble dire qu'une qualité finit par se dessiner à partir d'actions uniques, qui sont le fait d'individus et que c'est par la répétition que ces actions deviennent des habitudes pour un individu et le transforment. Toutefois, il dit en même temps que toute l'essence d'un individu prend part dans cette action, et c'est ce qui fait que celle-ci est unique ou idiosyncrasique, puisque toute la vie de l'individu est d'une certaine manière investie dans cet acte. L'action est donc unique parce qu'elle est faite par un individu et qu'elle est ainsi le résultat de toutes les expériences qu'il a faites et qui le caractérisent désormais, de sorte qu'un autre individu ne saurait la réaliser précisément de la même façon. Surtout, les grands hommes sur lesquels repose le devenir (ce sont eux qui font l'histoire comme on va le voir un peu plus loin) sont ainsi parfaitement individuels : « Tout est individuel dans un individu, jusqu'à la plus petite cellule », motif auquel viendra faire écho le début de la 3^{ème} *Considération inactuelle* :

« Au fond tout homme sait très bien qu'il n'est au monde qu'une fois, à titre d'unicum, et que nul hasard, même le plus étrange, ne combinera une seconde fois une multiplicité aussi bizarrement bariolée dans ce tout unique qu'il est »².

Il ne saurait y avoir quoi que ce soit de grand qui soit la simple répétition du passé, quelque chose de conforme à l'existant. La grandeur, ou l'individualité engendre ou procréé et il faut comprendre cette procréation au sens fort, puisqu'il s'agit alors d'engendrer quelque chose de parfaitement individuel :

« Les individus supérieurs, ce sont les natures créatrices, les esprits les plus éminents moralement ou les plus utiles en quelque sens élevé, c'est-à-dire les types les plus purs, en qui l'humanité s'améliore. Le but de la communauté n'est pas que l'État existe à tout prix, mais que les exemplaires supérieurs puissent vivre et créer en son sein. (...) Quand un État ne peut plus exister d'une manière qui permette aux grandes individualités d'y vivre, alors on voit naître les terribles États où règnent la misère et le pillage, où les individus *les plus forts* se substituent aux *meilleurs*. (...) En un mot : le but de l'État est l'humanité noble, il réside en dehors de lui, l'État n'est qu'un *moyen*. »³

Si, comme on l'admettait au début de ce chapitre, Socrate est bel et bien selon le Nietzsche des *Inactuelles* à la fois un philosophe et un individu au sens fort, il faut bien admettre aussi que l'on puisse à la fois comprendre qu'un tel personnage dérange, mais qu'il faille également surmonter cette peur, puisque ces individus supérieurs sont la condition de l'amélioration de l'humanité et le but que doit se proposer l'État. Ce texte permet également de vérifier que la grandeur n'est pas, chez Nietzsche, synonyme de force brute, et ce dès les premières *Considérations inactuelles*. La supériorité de ces individus est synonyme de grandeur ou de noblesse, mais elle peut en effet être remplacée par la force dans des États qui ne prennent pas soin des exemplaires supérieurs ou qui ne leur permettent

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [187].

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1.

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 30 [8].

simplement pas d'éclorre. Ainsi, l'individu se perd-il aussi très facilement, chez Nietzsche, dans un idéal plus grand que lui et qui lui donnerait un sens par surplomb. Les grands individus ne vivent pas pour l'État, ce sera à l'inverse à l'État de tâcher de produire des individus supérieurs.

Sur ce point, Nietzsche est extrêmement proche de J. S. Mill qui écrit dans un ouvrage paru en 1859 :

« Il y a dans les croyances et les pratiques les meilleures une trop grande tendance à dégénérer en action mécanique ; et, sans cette succession de personnes dont l'originalité perpétuellement renouvelée entretient la vie de ces croyances et de ces pratiques, une telle matière morte ne résisterait guère au choc causé par une matière réellement vivante ; aussi n'y aurait-il alors aucune raison pour que la civilisation ne périsse pas, comme ce fut le cas de l'Empire byzantin. À la vérité, les hommes de génie sont et demeureront probablement toujours une faible minorité ; mais pour qu'il y en ait, encore faut-il entretenir le terreau dans lequel ils croissent. Le génie ne peut respirer librement que dans une *atmosphère* de liberté. Les hommes de génie sont, *ex vi termini*, plus "individuels" que les autres, et donc moins capables de se couler, sans que cette compression ne leur soit dommageable, dans les quelques moules que la société fournit à ses membres pour leur éviter la peine de se former un caractère. Si, par timidité, les hommes de génie se résignent à entrer dans un de ces moules, et à laisser s'atrophier cette partie d'eux-mêmes qui ne peut s'épanouir sous une telle pression, la société ne profitera guère de leur génie. Si en revanche, ils sont doués d'une grande force de caractère et brisent leurs chaînes, ils deviennent une cible pour la société qui, parce qu'elle n'a pas réussi à les réduire au lieu commun, se met alors à les montrer du doigt et à les traiter de "sauvages", de "fous" ou autres qualificatifs de ce genre – un peu comme si on se plaignait que le Niagara n'ait pas le flot paisible d'un canal hollandais. »¹

Toute société a besoin de rendre les individus qui la composent semblables dans une certaine mesure, de leur faire partager certaines croyances et manières de vivre. Toutefois, si elle ne laisse pas une certaine « atmosphère de liberté » à ceux-ci, elle tue dans l'œuf le génie et n'en permet plus l'apparition alors qu'elle a

¹ MILL, *De la liberté*, traduit par Laurence Lenglet, Paris : Gallimard, 1990, chapitre 3 : « De l'individualité comme l'un des éléments du bien-être ».

en justement besoin pour se reproduire et se renouveler¹. Une société qui se prive du dynamisme vital de ceux qui sortent du « moule » (à l'image du canal hollandais dans lequel on veut contenir les individus) est vouée à lentement périr. L'individu génial ne saurait tolérer toutefois cette contrainte, lui qui fait justement vaciller les normes sociales à l'image du Niagara qui ne reste pas tranquillement dans son lit². De façon parallèle, Nietzsche écrit :

« Le sens historique, lorsqu'il peut régner sans entraves et tire toutes les conséquences de sa domination, déracine l'avenir, parce qu'il détruit les illusions et enlève aux choses existantes l'atmosphère qui les entoure et dont elles ont besoin pour vivre. »³

Nous avons insisté également sur la nécessité, chez Platon, d'un terreau fertile pour que l'individu d'exception s'épanouisse et ne soit pas « gâché ». Dans sa 3^{ème} *Considération inactuelle*, Nietzsche évoque également « le danger le plus général

¹ De ce point de vue, le génie tel que le décrit Mill possède le même rôle que le héros antique, qui met en tension les valeurs d'une communauté tout en devant être reconnu par celle-ci pour pouvoir exister. Vernant écrit ainsi qu'il y a trois voies d'accès pour cerner la présence de l'individu en Grèce : « Seul l'individu héroïque, en acceptant d'affronter la mort dans la fleur de sa jeunesse, voit son nom se perpétuer en gloire de génération en génération. Sa figure singulière reste à jamais inscrite au centre de la vie commune. Pour cela, il lui a fallu s'isoler, s'opposer même au groupe des siens, se retrancher à l'écart de ses égaux et de ses chefs. Tel est le cas d'Achille. Mais cette distance ne fait pas de lui un renonçant, abandonnant la vie mondaine. Au contraire, en poussant à son extrême pointe la logique d'une vie humaine vouée à un idéal guerrier, il entraîne les valeurs mondaines, les pratiques sociales du combattant au-delà d'elles-mêmes. Aux normes usuelles, aux coutumes du groupe, il apporte, par la rigueur tendue de sa biographie, par son refus du compromis, par son exigence de perfection jusque dans la mort, une dimension nouvelle. Il instaure une forme d'honneur et d'excellence qui dépassent l'honneur et l'excellence ordinaires. Aux valeurs vitales, aux vertus sociales propres à ce monde-ci, mais sublimées, transmues à l'épreuve de la mort, il confère un éclat, une majesté, une solidité dont elles sont dénuées dans le cours normal de la vie et qui les font échapper à la destruction qui menace toute chose sur cette terre. Mais cette solidité, cet éclat, cette majesté, c'est le corps social lui-même qui les reconnaît, les fait siens et leur assure, dans les institutions, honneur et permanence. » (VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, p. 214-216).

² Nietzsche emploiera une image proche dans le *Crépuscule des idoles* pour qualifier son concept de génie : « Le génie – au travail, dans l'action – est nécessairement prodigue : *qu'il se dépense lui-même, c'est sa grandeur...* L'instinct d'autoconservation est comme suspendu ; la pression surpuissante du déferlement des forces lui interdit cette protection et cette prudence. (...) Il déferle, il déborde, il se consomme, il ne s'épargne pas, – avec fatalité, inéluctablement, involontairement, comme est involontaire la crue du fleuve qui sort de son lit. » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 44).

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 7.

que courent les hommes d'exception qui vivent dans une société attachée à la norme ordinaire »¹ ; et quelques lignes plus loin :

« Nos Hölderlin, nos Kleist, et combien d'autres, ont dépéri du fait de leur caractère insolite et ils n'ont pu supporter le climat de la prétendue culture allemande. Et seules des natures d'airain, comme Beethoven, Goethe, Schopenhauer et Wagner, peuvent tenir bon. Mais chez eux aussi l'effet de cette lutte, de cette crispation épuisante entre toutes se manifeste par bien des traits et des rides : leur respiration devient difficile et leur ton se fait souvent trop violent. »²

Aussi, lorsque Nietzsche évoque le type le plus pur, il ne faudrait donc pas croire pour autant que tous les individus supérieurs soient semblables, puisqu'ils sont justement individuels, mais ils appartiennent néanmoins à un type en cela qu'ils améliorent l'humanité³. Ils sont l'« humanité noble », notion dont on a vu qu'elle avait au moins un antécédant clair chez Pindare, mais qu'elle était également présente chez Platon. Toutefois, ce que signifiait également la problématique du devenir que l'on a vu apparaître sous la plume de Nietzsche un peu plus haut, c'est que les grands hommes provoquent également l'histoire, ils sont bien « le pont sur lequel repose le devenir » et ne sont certainement pas les jouets d'un idéal qui les dépasserait et qui se réaliserait malgré eux comme le pensait Hegel. Ce pont peut désigner notamment chez Nietzsche les philosophes présocratiques :

« Les Grecs ont créé les *types de philosophes* : que l'on pense à une communauté d'individus si divers, celle de Pythagore, Héraclite, Parménide, Démocrite, Protagoras, Socrate. Cette inventivité différencie les Grecs de tous les autres peuples : habituellement, un peuple ne produit qu'un *seul* type de philosophe destiné à durer. Pas même les Germains ne peuvent se mesurer à cette richesse. Tous ces hommes sont entiers, taillés dans un seul roc : leur pensée et leur caractère sont unis par une étroite nécessité. »⁴

¹ L'individualité est ainsi tiraillée entre deux écueils : s'oublier dans la norme ordinaire ou devenir un véritable tyran lorsque l'on ne se contente plus d'être un individu, mais que l'on aspire à être le seul véritable individu et que l'on ne tolère que ceux qui nous suivent. Ce second risque pointait notamment chez Alcibiade mais aussi chez Wagner selon Nietzsche, et ce, dès l'époque des *Inactuelles* : « La "fausse toute-puissance" développe quelque chose de "tyrannique" chez Wagner. Le sentiment d'être sans *héritier* (...). Le tyran ne tolère aucune autre individualité que la sienne et celle de ses familiers. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 32 [32]). Lorsque l'on n'a plus aucune mesure, il devient facile en effet de tomber dans la démesure : « L'une des particularités de Wagner est sa nature excessive et sans mesure. Il monte toujours jusqu'aux ultimes échelons de son énergie, de sa sensation, et croit qu'alors seulement il est dans la libre nature. » (*Ibid*, 33 [11]). On retrouve la même idée dans un fragment de la même période : « Une particularité de Wagner : liberté que rien n'enchaîne, démesure, il va jusqu'aux derniers degrés de sa force, de sa sensation. » (*Ibid*, 32 [15]). Mais nous verrons que cette particularité, celle qui nous conduit aux derniers degrés de notre force, peut également s'avérer positive dans le processus du devenir soi, puisque Wagner est bien pour Nietzsche, à l'époque des *Inactuelles*, un individu qui est devenu ce qu'il est véritablement.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3.

³ Nietzsche sera critique, dans le *Crépuscule des idoles* notamment, envers « ceux qui rendent l'humanité "meilleure" ». Mais il faut voir que cette critique ne tombe pas sur ces grands hommes, puisqu'ils ne veulent pas consciemment rendre meilleurs les autres hommes. Ce n'est que par leur existence et leur manière d'exister qu'ils le font incidemment. Le modèle qu'ils proposent est effectivement efficace pour nous inviter au dépassement de soi.

⁴ NIETZSCHE, *Les philosophes préplatoniciens, Leçon 1*, p. 82.

Les Grecs furent riches par leur diversité, créant ainsi plusieurs types de philosophes, de sorte que la notion même de communauté est limitée à leur propos. Il n'y a donc pas un seul type du philosophe, selon Nietzsche, mais bien plusieurs manières d'incarner dans sa vie et ses actions elles-mêmes la philosophie. Et l'on comprend, quelques pages plus loin, que ce peuple ait pu permettre l'éclosion de tant de grandes individualités également par la manière dont celui-ci les recevait (estime qui aura peut-être cessé à la jonction entre le ^v^e et le ^{iv}^e siècles face à Socrate, ou, du moins, qui se sera accompagnée de son contraire, à savoir d'une haine pour le type du philosophe) :

« Les Grecs ont une prédilection surprenante pour les grands hommes et c'est pourquoi le rang et la gloire de ces individus s'établissent avec une précocité incomparable. On a dit avec raison qu'une époque ne se caractérise pas tant par ses grands hommes que par sa manière de les reconnaître et de les honorer. »¹

Si la Grèce a ainsi vu apparaître autant de philosophes authentiques, c'est bien parce qu'elle était un terreau fertile par la manière dont elle laissait l'individualité s'épanouir. Les Grecs savaient ainsi apprécier et favoriser l'apparition des grandes individualités, à l'inverse du modèle chrétien qui leur aura succédé en occident :

« Manifestement la plupart des hommes *ne* se considèrent *pas du tout* comme des *individus* ; leur vie le montre. L'exigence chrétienne, que *chacun* ait en vue sa béatitude et elle *seule* est en contradiction avec la vie humaine en général, où chacun ne vit que comme un point parmi des points, non seulement pur et simple résultat des générations antérieures, mais encore ne vivant que dans la perspective des générations à venir. Il n'y a que trois formes d'existence dans lesquelles l'homme reste un individu : le philosophe, le saint et l'artiste. Regardez simplement avec quoi un homme de science met à mort sa propre vie : qu'est-ce que l'emploi de la particule grecque a à faire avec le sens de la vie ? – C'est ici encore que l'on peut voir qu'une foule d'hommes ne vivent proprement que pour préparer un homme véritable : par exemple les philologues comme préparation du philosophe, qui sait utiliser leur labeur de fourmis pour énoncer quelque chose sur la *valeur de la vie*. Car bien sûr, quand il n'y a aucune *direction*, la *plus grande partie* de ce labeur de fourmis est tout simplement *insensée* et superflue. »²

Le tort, ici selon Nietzsche, de la chrétienté aura été d'imposer une direction unique à l'ensemble des hommes, ce qui fait que tous les individus s'oublient dans un idéal qui les dépassent, ce qui ne saurait se faire qu'à proscrire leur

¹ *Ibid*, p. 83.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes 3* [63]. Le fragment suivant poursuit la critique du christianisme en montrant que la notion de « vocation » ne fait plus sens dans une idéologie où l'on n'existe et où l'on ne doit exister qu'en vue du prochain : « La plupart des hommes sont évidemment sur terre *par hasard* : en eux ne se montre aucune nécessité d'une espèce plus relevée. Ils font ceci ou cela, ils sont moyennement doués. Comme c'est étrange ! La manière dont ils vivent aujourd'hui montre qu'ils ne se tiennent eux-mêmes pour rien, ils se donnent du prix en se jetant dans des misères (que ce soit des passions mesquines ou les *quisquilie* du métier). Dans les prétendues "vocations" que chacun doit choisir, il y a une émouvante *modestie* des hommes : ils disent par là, nous sommes appelés pour le service et pour le bien de nos semblables, et le voisin de même, et son voisin aussi ; et ainsi chacun est au service de l'autre, aucun n'est appelé à exister pour soi-même, mais toujours de nouveau pour les autres ; nous avons ainsi une tortue posée sur une autre tortue, et celle-ci de nouveau sur une autre, et ainsi de suite. Si chacun a son but dans une autre, ainsi *l'existence de tous n'a aucun but en soi* ; et cet "*exister les uns pour les autres*" est la plus comique des comédies. » (*Idem*, 3 [64]).

individualité. Il y a cependant, même dans notre culture chrétienne, trois figures de résistances qui sont encore des moyens de conserver son individualité, à savoir « le philosophe, le saint et l'artiste ». On peut comprendre aisément deux de ces figures, puisqu'il n'y a selon Nietzsche « d'espérance que dans l'éducation », ce qui est proprement la tâche du philosophe, et de « consolation que dans l'art », ce que permet l'artiste¹. La figure du saint est plus étonnante, mais puisque la religion est « *l'amour au-delà de nous-même* », elle pourrait, malgré tous les risques qui l'environnent, s'intéresser aux hommes de demain².

Des hommes politiques sont toutefois également cités par Nietzsche au titre de grands hommes, mais sans doute estime-t-il qu'il n'est plus possible de l'être à son époque, et peut-être même aussi au moment où Platon écrit³. Et parmi ces types, le philosophe véritable est sans aucun doute la figure la plus rare :

« Le philosophe incarne la forme de grandeur la plus rare, car la connaissance n'a été donnée à l'homme qu'accessoirement, non comme un talent originel. Mais c'est justement pour cette raison qu'il représente le type suprême de la grandeur. »⁴

Cependant, malgré l'admiration que Nietzsche voue à Platon en privé, il n'en est pas moins critique envers celui-ci car il ne constitue plus un type « pur », c'est-à-dire qu'il ne possède plus un seul trait en particulier qui le rendrait parfaitement individuel, qu'il n'est plus fait d'un même bois, contrairement à ceux qui l'ont précédé :

« Maintenant, il me reste encore à expliquer en particulier pourquoi je forme un groupe de philosophes "préplatoniciens" et non pas de philosophes "présocratiques". Platon est le premier grand *caractère mixte*, autant par sa philosophie que par son type philosophique. Sa doctrine des Idées, qui rassemble des éléments socratiques, pythagoriciens et héraclitéens, ne peut absolument pas être qualifiée de conception originale. L'homme lui-même a réuni en soi les traits d'Héraclite, à la fierté royale, de Pythagore, législateur au mystère mélancolique et de Socrate, dialecticien connaisseur d'âmes. Tous les philosophes ultérieurs sont des philosophes mixtes comme lui. Au contraire, cette série des Préplatoniciens représente les types purs et non mêlés, aussi bien dans leurs philosophèmes que dans leurs caractères. Socrate est le dernier de cette série. »⁵

Autant Nietzsche admire-t-il les Grecs qui ont su assimiler tout un tas de traits qui leur venaient d'influences étrangères, autant cette multiplicité ou mixité du caractère apparaît ici comme un défaut. Nietzsche parle de préplatoniciens et non de présocratiques, puisque jusqu'à Socrate compris, tous les philosophes furent de parfaits individus, au sens grec d'*atomon*, de sorte que Nietzsche peut les comprendre comme de pures manifestations d'un seul trait de personnalité

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 5 [22].

² *Ibid.* Notons que dans ce fragment, Nietzsche parle au départ de *sa* religion, ce qui permet de comprendre qu'il y a une forme de sainteté pensée ici qui n'est pas nécessairement celui du saint chrétien.

³ « Dans son exigence du philosophe sur le trône, Platon formulait ce qui jadis avait été possible : il s'en avisa lorsque le temps de le réaliser était passé. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 6 [28]).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [195].

⁵ NIETZSCHE, *Les philosophes préplatoniciens*, textes établis d'après les manuscrits, par Paolo D'Iorio, présentés et annotés par Paolo D'Iorio & Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, *Leçon 1*, p. 84. Voir un passage très similaire dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 215.

(l'orgueil par exemple en ce qui concerne Héraclite). Par la combinaison d'influences étrangères, Platon serait ainsi parfaitement grec et non une exception de ce point de vue, tandis que les vrais individus exceptionnels ne combinent rien mais seraient parfaitement eux-mêmes de par leur simplicité. Évidemment, cette lecture nietzschéenne des caractères des philosophes préplatoniciens peut paraître un peu étrange et manquer quelque peu de fondement certain. Mais elle témoigne de ce que Nietzsche considère réellement comme une pure individualité.

L'un des présocratiques que le philosophe apprécie ainsi particulièrement fut Héraclite, l'individu plein d'orgueil, comme nous l'avons vu un peu plus haut. Nietzsche poursuit ainsi :

« Il importe de savoir que de tels hommes ont un jour existé. On ne parviendra jamais à imaginer l'orgueil d'Héraclite (*den Stolz des Heraklit*), par exemple comme une pure et simple possibilité. Il semble qu'en soi et par essence, toute aspiration à la connaissance soit éternellement insatisfaite et insatisfaisante. Aussi, personne ne pourrait croire, à moins d'en être instruit par l'histoire, à une si royale idée de soi (*so königliche Selbstachtung*), une si souveraine conviction d'être l'unique prétendant comblé de la vérité. De tels hommes vivent au sein de leur propre système solaire (*Sloche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem*) et c'est là qu'il faut aller les chercher. Un Pythagore, un Empédocle se traitaient eux-mêmes avec la même estime surhumaine (*behandelten sich selbst mit einer übermenschlichen Schätzung*) et, bien plus, non sans une crainte presque religieuse. Mais le lien de la pitié, joint à la profonde croyance en une migration des âmes et en l'unité de tout ce qui vit, les a ramenés vers les autres hommes, vers leur salut et leur rédemption. Mais on ne peut rien deviner de ce qu'a été le sentiment de solitude qui pénétrait l'ermite éphésien du temple d'Artémis, si l'on ne se retrouve pas soi-même pétrifié d'effroi dans la montagne la plus désertique et la plus sauvage. Il n'émane jamais de lui le sentiment tout-puissant des élans de la pitié, aucun désir d'aider, de guérir et de sauver. C'est un astre sans atmosphère (*Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre*). »¹

Tous les traits héraclitéens vont en effet dans le même sens : l'orgueil (*den Stolz*), une idée royale de soi (*so königliche Selbstachtung*), le fait que ce type d'individus vivent dans leur propre système solaire (*leben in ihrem eignen Sonnensystem*), comme un astre sans atmosphère (*ein Gestirn ohne Atmosphäre*). On comprend donc qu'une telle individualité n'emprunte en effet à personne, n'étant en contact de personne et vive selon des valeurs qu'elle a elle-même édifiées en les tenant pour la seule vérité. Toutefois, « le lien de la pitié, joint à la profonde croyance en une migration des âmes et en l'unité de tout ce qui vit, les a ramenés vers les autres hommes, vers leur salut et leur rédemption ». Nous avons en réalité affaire ici à une lecture des présocratiques qui semble encore assez teintée de schopenhauerisme, là où Nietzsche interprète en termes de « pitié »² le fait que Pythagore ou Empédocle n'aient pas vécu en parfaits solitaires à la manière d'Héraclite. On a affaire à de grandes individualités d'un côté, mais elles ne sombrent pas dans un égoïsme puisqu'elles sont ramenées vers les hommes par la pitié de l'autre. Ce sont cependant tous les trois de grands individus en ce qu'ils se traitaient eux-mêmes avec une estime surhumaine, s'estimant ainsi comme plus qu'humains. C'est cet orgueil, dont on a vu qu'il n'était pas toujours évident de le distinguer de l'ὑβρις, qui permet à l'homme d'être un pont, de provoquer le devenir, de vivre d'une certaine manière une existence autonome, comme un astre

¹ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 8.

² Schopenhauer en fait la seule voie d'accès à l'existence morale.

solitaire, qui n'est pas plus enclin à la pitié envers autrui qu'il n'a besoin de quoi que ce soit d'extérieur¹. Nietzsche a bien conscience, ce faisant, de mettre un peu du sien dans cette histoire grecque et d'avoir une approche de ces figures qui n'est pas tout à fait classique, puisqu'il s'intéresse ici avant tout à l'individualité des présocratiques davantage qu'aux idées qu'il défendaient :

« Ce sont les personnes qu'il faut peindre : comme j'ai peint Héraclite. Y entrelacer l'historique. »²

« Tout d'abord nous croyons à un philosophe. Puis nous nous disons : "il se trompe peut-être dans ses démonstrations, mais ses propositions sont vraies". Mais finalement : ce que disent les propositions est indifférent, la seule *nature* de l'homme vaut tous les systèmes. Dans ce qu'il enseigne il peut avoir tort cent fois, mais son être même a toujours raison ; et c'est à cela que nous voulons nous en tenir. Il y a quelque chose dans un philosophe qu'on ne peut jamais trouver dans une philosophie : la cause de bien des philosophies, le grand homme. »³

De son propre aveu, Nietzsche s'intéresse donc ici davantage à la personnalité du philosophe qu'à ses idées, et surtout, il a bien conscience de les « peindre », c'est-à-dire d'en produire une représentation mentale, ce qui suppose bien une activité de sa part et que les caractères qu'il leur attribue ne sont peut-être pas si manifestes à la lecture de leurs écrits. Si ces personnalités sont le sel de l'histoire, ce qu'il y a de précieux dans celle-ci, il faudra alors trouver le moyen de les produire, ce qui paraît d'autant plus difficile qu'elles ne correspondent justement pas à un type, mais que chacune est à elle-même son propre type.

Sans que cette difficulté ne soit ici posée par l'auteur, il va donc s'agir, chez Nietzsche comme chez Platon, de penser les meilleures conditions d'apparition du philosophe ou du grand homme (à ceci près que Platon ne met pas la cité au service du philosophe, mais le philosophe au service de la cité) :

« C'est la pensée fondamentale de la culture dans la mesure où celle-ci ne sait assigner qu'une seule tâche à chacun d'entre nous : favoriser la naissance du philosophe, de l'artiste et du saint en nous et en dehors de nous et travailler ainsi à l'achèvement de la nature. »⁴

La culture vise à se reproduire elle-même et à participer ainsi à l'achèvement de la nature, de sorte qu'une nature dépourvue de philosophes et d'artistes serait inachevée selon Nietzsche⁵. De ce point de vue, les Grecs sont un modèle¹ et doivent nous aider à repenser les conditions d'apparition du philosophe chez nous.

¹ Zarathoustra dira clairement que la recherche de soi implique la solitude : « Solitaire, tu suis le chemin qui mène à toi-même » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « L'offrande de miel »).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 6 [22].

³ *Idem*, 12 [7].

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 5.

⁵ À cette époque seulement où on lit encore l'influence de Schopenhauer. Certains textes célèbres viendront toutefois lui donner un écho tardif avec notamment cette formule du *Crépuscule des idôles* selon laquelle « Sans la musique, la vie serait une erreur » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, § 33).

On retrouve tout une série de fragments de la même période qui vont dans le sens de la célébration du génie des Grecs, génie dont il faut essayer d'approcher pour le comprendre et pouvoir espérer le reproduire :

« Seul m'intéresse le rapport du peuple à l'éducation de l'individu ; et certes il y a chez les Grecs quelque chose de très favorable au développement de l'individu, qui cependant ne vient pas de la *bonté* du peuple, mais du combat des instincts méchants. *On peut, grâce à d'heureuses découvertes, éduquer tout autrement le grand individu et de manière supérieure à ce qui n'a été jusqu'ici que le fait du hasard.* Là sont mes espoirs : l'élevage des hommes importants. »²

« Les Grecs sont intéressants, follement importants, parce qu'ils ont cette foule de grands individus. Comment était-ce possible ? C'est ce qu'on doit étudier. »³

« Là où quelque chose de grand apparaît et dure un peu nous pouvons observer auparavant un élevage soigneux, par exemple chez les Grecs. Comment se fait-il que tant d'hommes chez eux soient parvenus à la liberté ?

En Grèce, la *puissance de l'individu* est extraordinaire : fonder des cités, donner des lois. »⁴

« *Éduquer les éducateurs ! Mais les premiers doivent s'éduquer eux-mêmes !* Et c'est pour eux que j'écris. »⁵

« Les Grecs comme le seul peuple *génial* de l'histoire du monde »⁶.

« Les Grecs, le *génie* parmi les peuples. »⁷

On a ainsi la preuve du fait que le modèle grec était bon par les faits, c'est-à-dire par la quantité concrète d'individualités qu'ils ont réussi à produire. Le modèle grec est donc digne d'être étudié à ce titre et la connaissance de l'homme que l'on doit en retirer devrait nous permettre de favoriser l'apparition des grands hommes également à notre époque. Le peuple grec lui-même est ainsi génial en tant qu'il a permis l'apparition en son sein (peut-être toutefois malgré lui si l'on en croit le premier fragment cité) de tant d'individus géniaux. On voit bien à l'œuvre dans ces textes les deux influences majeures qui travaillent Nietzsche durant ces années, à savoir le modèle grec et la philosophie de Schopenhauer, puisque c'est

¹ Et ils doivent l'être parce qu'on ne trouve plus de modèles parmi nous. L'inactualité est rendue nécessaire par la pauvreté de l'actualité : « S'il est sur le champ évident qu'on ne peut former de nos jours ni un orateur ni un écrivain – parce qu'il n'existe précisément pas pour eux d'éducateurs – ; s'il est presque aussi évident qu'à l'heure actuelle un savant sera nécessairement perverti et dévié – parce que c'est la science, et donc une abstraction inhumaine qui doit l'éduquer –, posons-nous enfin cette question : où sont à vrai dire pour nous tous, savants et ignorants, grands et petits, nos célébrités et nos modèles moraux parmi nos contemporains, visible incarnation de toute morale créatrice en ce temps ? À quoi a abouti en définitive toute cette réflexion sur les questions morales dont toute société noble et évoluée s'est pourtant préoccupée de tout temps ? Il n'y a plus d'illustres modèles et il n'y a plus de réflexion de ce type. On vit en fait du capital de moralité accumulé par nos ancêtres et hérité d'eux, et que nous ne savons plus augmenter mais seulement dissiper. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 2).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 5 [11].

³ *Idem*, 5 [14].

⁴ *Idem*, 6 [40].

⁵ *Idem*, 5 [25].

⁶ *Idem*, 5 [65].

⁷ *Idem*, 5 [70].

bien la catégorie schopenhauerienne du génie que Nietzsche utilise pour penser ces personnalités grecques :

« “Voir toujours le général dans le particulier, tel est précisément le trait fondamental du génie” Schopenhauer. Qu’on pense à Pindare, à la Προμήθεια, etc. D’après Schopenhauer, la “lucidité” a d’abord ses racines dans la *clarté* avec laquelle les Grecs découvrent le monde et eux-mêmes, et en prennent ainsi conscience. »¹

Le génie grec, c’est alors avant tout celui de la lucidité face au monde, le génie étant plus généralement chez Schopenhauer celui qui voit le monde de manière parfaitement transparente, s’étant fait lui-même un parfait miroir du monde². Ce lien opéré par Nietzsche entre le grand homme et le génie ne saurait étonner le lecteur du *Monde* qui se souvient que Schopenhauer avait déjà fait du grand homme un génie :

« Aussi n’y a-t-il que ces individus d’espèce si rare et anormale, ces hommes dont le sérieux réside non dans les fins personnelles et pratiques, mais dans l’objectivité et dans la spéculation, qui soient capables de concevoir l’essence des choses et du monde, c’est-à-dire les vérités les plus hautes, et de les reproduire en quelque façon. Car le sérieux ainsi placé en dehors de l’individu, dans l’objectif, est chose étrangère, contraire à la nature, surnaturelle même ; c’est cependant pour l’homme le seul moyen d’être grand et de faire attribuer alors ses œuvres à un génie différent de lui, dont il serait possédé. Pour un tel homme, sculpture, poésie, pensée est une fin ; pour les autres, ce n’est qu’un moyen. Ceux-ci n’y cherchent que leur affaire, et en général ils savent réussir, parce qu’ils se plient aux goûts de leurs contemporains, prêts à en servir les besoins et les caprices : aussi vivent-ils presque toujours dans une situation heureuse. La situation de l’homme de génie est souvent, au contraire, très misérable : c’est qu’il sacrifie son bien être personnel à la fin objective, et il ne peut faire autrement, puisque c’est là qu’il place le sérieux. Les autres agissent en sens inverse : aussi sont-ils petits, tandis que le premier est grand. Son œuvre à lui est pour tous les temps, quoique plus d’une fois la postérité soit la première à en reconnaître seulement la valeur ; les autres vivent et meurent avec leur temps. En général n’est grand que celui dont l’activité, soit pratique, soit théorique, n’est pas la recherche d’un intérêt personnel, mais uniquement la poursuite d’une fin objective ; et alors il reste grand encore quand dans l’application cette fin serait une méprise et quand même un crime en devrait résulter. Ne pas songer à sa personne ni à son intérêt, voilà toujours et partout ce qui le fait grand. Petite au contraire est toute activité dirigée vers des fins personnelles ; car celui qu’une pareille vue met en mouvement ne se reconnaît et ne se retrouve soi-même que dans sa propre personne, dans cet individu d’une petitesse imperceptible. (...) C’est à cause de cette extension de sa sphère qu’on le nomme grand. Aussi ce noble attribut ne convient-il qu’au vrai héros, en quelque sens que ce soit, et au génie : il énonce que ces individus, contrairement à la nature humaine, n’ont pas cherché leur bien propre, qu’ils ont vécu non pour eux-mêmes, mais pour l’humanité entière. »³

¹ *Idem*, 5 [73].

² Conception dont Nietzsche hérite encore à l’époque des *Inactuelles* : « Une fois que ce moi est fondé en nous, que nous ne vivons plus ou presque plus en tant qu’individus mais en tant que nous sommes le vivant-conscient en général, il s’est aussi produit cette métamorphose à laquelle tout le jeu du devenir ne parvient jamais, et c’est la naissance de l’homme auquel tend la nature pour se contempler dans son miroir. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 34 [42]).

³ SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XXXI, p. 1114-1115.

Tout y est : le grand homme est ici paradoxalement chez Schopenhauer celui qui se défait de son individualité, ou du moins qui voit au-delà de son individualité, ce qui fait précisément sa grandeur, puisqu'il touche ainsi à l'universel et à l'intemporel, de sorte que sa vie est consacrée au progrès de l'humanité tout entière plutôt qu'à son bien propre. L'individu véritable est donc grand, selon Schopenhauer, par l'objet qui est le sien, et cet objet inaccessible à l'individu médiocre le rend suspect, anormal, en apparence fou¹. Toutefois, par rapport à ce que l'on disait précédemment, on voit que le grand homme est ici d'une certaine manière contre-nature, bien qu'il en soit le meilleur fruit. En sa personne en effet, l'entendement ne se fait plus au service de sa volonté et de ses intérêts personnels naturels, mais tend à l'objectivité et à comprendre le monde de manière désintéressée.

On ne saurait nier l'influence qu'aura exercé ce texte sur Nietzsche pendant la période bâloise. Chez celui-ci, on l'a vu, la tâche de la véritable éducation sera ainsi d'achever la nature, comme le disait le § 5 de la 3^{ème} *Inactuelle* cité un peu plus haut². Il faut donc bien voir également que dans tous les textes de cette époque, si Nietzsche utilise un vocabulaire et une conception qui semblent schopenhauerienne au premier abord, il retourne incidemment parfois contre son auteur sa propre philosophie, de sorte que, s'il est un disciple de Schopenhauer, il est toujours un dissident. De façon similaire, Nietzsche va se montrer critique envers les individus qui s'oublent dans un idéal plus grand qu'eux, critique sous laquelle tombe donc le grand homme tel que conçu par Schopenhauer.

On retrouve également un peu plus loin dans le texte de Nietzsche cette idée selon laquelle le philosophe, quoiqu'inactuel, ne doit pas pour autant vivre en se désintéressant totalement du présent, mais au contraire en agissant sur lui depuis sa position décentrée :

« Mais si nous laissons de côté toutes ces pensées d'un avenir lointain et d'un possible bouleversement du système d'éducation : que faudrait-il *présentement* souhaiter et, le cas échéant, procurer au philosophe en devenir, afin qu'il puisse prendre haleine et dans le cas le plus favorable jouir des conditions d'existence, non pas faciles, mais au

¹ Schopenhauer y insiste encore un peu plus loin : « L'intellect de l'homme raisonnable et judicieux est au contraire toujours à son poste, fixé sur les événements et les dispositions qu'ils réclament : en toute circonstance, il décidera et exécutera les mesures les plus convenables ; jamais il ne se laissera aller à ces excentricités, à ces méprises personnelles, à ces sottises même auxquelles le génie est exposé par la condition de son intellect, qui, loin d'être exclusivement le guide et le gardien de sa volonté, appartient plus ou moins à l'objectivité pure. (...) La parenté souvent signalée du génie et de la folie repose avant tout sur cette séparation essentielle au génie, mais pourtant contraire à la nature, de l'intellect d'avec la volonté. » (*Idem*, p. 1117-1118).

² On retrouve à la même période d'écriture de nombreux textes qui vont dans ce sens : « La notion esthétique du grand et du sublime : la tâche est de la réaliser par l'éducation. La civilisation dépend de la façon dont on définit ce qui est "grand" » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [51]). Mais si le fait de travailler à l'apparition des génies est la tâche que doit se donner toute éducation véritable, il faut comprendre également que c'est la nature qui produit originellement ses génies et ainsi la culture : « D'où vient ce qui nous pousse vers l'éducation, les connaissances, etc.? Les avantages pour la lutte de l'existence? *Immortalité* du génie, de la poussée vers le génie. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 32 [68]). Il y aurait donc une certaine naturalité de la poussée vers le génie, naturalité qui peut toutefois être entravée faute d'éducation : « La plus grande déchéance qui puisse frapper l'humanité, c'est un avortement des types de vie supérieurs. » (*Idem*, 6 [31]).

moins tolérables, de Schopenhauer ? Que faudrait-il en outre inventer pour donner plus de vraisemblance à son action sur les contemporains ? Quels obstacles faudrait-il lever pour qu'avant tout son modèle obtienne son plein effet, et que le philosophe de nouveau éduque des philosophes ? »¹

À l'image de la nature, le philosophe éducateur vise ainsi à connaître le monde et à le révéler, ce qui, dans une veine schopenhauerienne, est condition du salut². Le philosophe, quoiqu'il vive à part, n'en a pas moins un effet sur les autres hommes, par son statut même de modèle ou d'exemple :

« Le philosophe est philosophe d'abord pour lui-même, ensuite pour d'autres. Il n'est pas possible de l'être seulement pour soi tout seul. Car il est, en tant qu'homme, en contact avec d'autres hommes : et s'il est philosophe, il doit aussi l'être dans ces relations. Je veux dire que même s'il se sépare radicalement d'eux, s'il vit en ermite, il dispense ainsi un enseignement et donne un exemple, il est donc aussi philosophe pour d'autres. Il peut se conduire comme il veut, le fait qu'il est philosophe, par un côté, le tourne vers les hommes.

Le produit du philosophe est sa *vie* (d'abord, avant ses *œuvres*). C'est là son œuvre d'art. Toute œuvre d'art est tournée d'une part vers l'artiste, d'autre part vers les autres hommes. – Quels sont les effets du philosophe sur les non-philosophes et sur les autres philosophes ? »³

On voit à quel point ce texte s'applique bien au cas d'Héraclite, lui qui a voulu vivre caché et en ermite, mais dont la loi découverte du « devenir » s'appliquera à bien d'autres, et influencera jusqu'à Nietzsche. Bien avant P. Hadot ou M. Foucault,

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 7.

² « Qu'en engendrant le philosophe et l'artiste elle (la nature) veuille rendre l'existence intelligible et significative pour les hommes, c'est certain puisqu'elle aspire à sa propre rédemption » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 7). Par cet engendrement, la nature tend à permettre aux hommes de prendre conscience d'eux-mêmes, de ce qu'est la vie et de ce qui fait sa valeur : « La nature décoche le philosophe comme une flèche parmi les hommes, elle ne vise pas, mais elle espère que la flèche se fichera quelque part. Ce faisant, elle se trompe un nombre infini de fois et elle en est dépitée. Elle se comporte avec autant de prodigalité dans le domaine de la culture que dans celui des plantes et des semences » (*Ibid.*). Et l'on retrouve précisément le même projet que dans la *République* de Platon, à savoir permettre l'apparition et favoriser l'engendrement du philosophe en écartant tout ce qui l'en empêche : « Celui donc qui a reconnu ce qu'il y a de déraison dans la nature de cette époque doit réfléchir aux moyens d'y apporter quelques remèdes ; mais sa tâche sera de faire connaître Schopenhauer aux esprits libres et à ceux qui souffrent profondément de notre époque, de les rassembler et de produire à travers eux un courant dont la force aura à vaincre la gaucherie dont la nature fait preuve d'ordinaire, et aujourd'hui encore, dans l'utilisation du philosophe. De tels hommes comprendront que ce sont les mêmes résistances qui font obstacle à l'effet d'une grande philosophie et celle qui entrave la production d'un grand philosophe ; aussi, pourront-ils s'assigner comme but de préparer la renaissance de Schopenhauer, autrement dit celle du génie philosophique. Mais ce qui s'est opposé dès le début à l'effet et à la propagation de sa doctrine, ce qui entend en définitive faire échouer par tous les moyens cette renaissance du philosophe, c'est, pour le dire en deux mots, l'insanité de la nature humaine actuelle : raison pour laquelle tous les grands hommes en devenir doivent dépenser une énergie incroyable, seulement pour se sauver eux-mêmes de cette insanité. Le monde dans lequel ils entrent à présent est encombré de niaiseries ; nul besoin en vérité que ce soient uniquement des dogmes religieux, il y a aussi de ces notions creuses comme le "progrès", la "culture générale", le caractère "national", "l'Etat moderne", le "*Kulturkampf*" ; on peut même dire que toutes les paroles à la signification générale portent aujourd'hui un apprêt artificiel et antinaturel, aussi une postérité plus éclairée reprochera-t-elle le plus vivement à notre temps d'avoir été une parade de notre "santé". » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 7).

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 29 [205].

Nietzsche avait vu que la philosophie ancienne nous transformait, que le philosophe faisait de lui-même une œuvre et que ses « œuvres », ses écrits ou sa « théorie », étaient secondaires par rapport à l'attention qu'il portait sur sa vie même¹. C'est que la sagesse du philosophe découle en vérité de son individualité et du fait de l'avoir façonnée et non l'inverse². Qu'il le fasse volontairement ou non, le philosophe éduque bel et bien le genre humain en ce qu'il se propose comme un modèle, comme un type de grand homme, et que cette individualité va bien rayonner d'une certaine manière et rejaillir sur ses contemporains. Peu importe donc, comme le dit Nietzsche, que la philosophie de Platon se soit avérée fautive, l'important est que l'individualité « Platon » ait existé. Et même si tout ce que l'on apprenait dans l'Académie nous paraissait aujourd'hui comme un simple objet de curiosité historique, Platon aura également incarné la philosophie en voulant transformer d'autres hommes autour de lui et après lui en la personne de ses disciples. Ainsi, le philosophe, s'il n'est alors pas toujours qualifié de génie, est en tout cas celui qui le prépare et c'est alors à lui qu'appartient la tâche de l'éducation³ :

« Pour nous : le philosophe est pour toutes ces raisons le tribunal suprême de l'école. Prépare le génie : car nous n'avons pas de civilisation. »⁴

Malgré la critique que Nietzsche fait de Platon, il nous apparaît donc une certaine communauté de visée, puisque le philosophe doit chercher à produire les conditions d'une véritable civilisation⁵. Et si Nietzsche fait de Platon un être hybride⁶, il faut reconnaître que cette qualité ne le différencie pas essentiellement

¹ La vie du philosophe est une œuvre d'art. Néhamas a ainsi été bien inspiré lorsqu'il choisit d'intituler son commentaire sur Nietzsche *La vie comme littérature*.

² On y reviendra longuement dans notre dernier chapitre qui aura justement pour tâche d'étayer cette priorité de la pratique sur la théorie.

³ Le projet était proche également chez Platon puisqu'il s'agissait de faire devenir le plus beau possible et parfaitement eux-mêmes ceux dont l'éducation prend soin : « Or, se révéler capable de réaliser dans les corps comme dans les âmes toute la beauté et l'excellence possibles, tel est du moins le devoir absolu d'une éducation bien comprise » (PLATON, *Les Lois*, 788c).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 23 [14].

⁵ Bien que l'idée de la civilisation nietzschéenne (pour autant que l'on puisse la comprendre à travers ses textes) ne soit pas tout à fait la même que chez Platon. Un constat est indéniable en revanche pour nos deux auteurs : les conditions qui leurs sont contemporaines (le IV^e siècle grec pour Platon, le XIX^e siècle allemand pour Nietzsche) ne sont absolument pas favorables à l'apparition du philosophe.

⁶ « Après de telles considérations, on ne s'étonnera pas du fait que je parle des philosophes préplatoniciens comme d'une société cohérente, et que j'ai l'intention de leur consacrer entièrement cet ouvrage. Platon représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau ; ou, comme il est tout aussi juste de le dire, depuis Platon, il manque aux philosophes quelque chose d'essentiel lorsqu'on les compare à cette République des génies qui va de Thalès à Socrate. Si l'on veut être malveillant à l'égard de ces vieux maîtres, on peut dire d'eux qu'ils sont bornés, et de leurs épigones, Platon en tête, qu'ils sont plus complexes. Il serait plus juste et plus impartial de voir dans ces derniers des philosophes hybrides et dans les premiers les types purs. Platon lui-même fait figure de premier grand hybride, et cela est inscrit aussi bien dans sa personnalité que dans sa philosophie. Sa doctrine des Idées rassemble des éléments socratiques, pythagoriciens et héraclitéens ; c'est pourquoi il ne représente pas un type pur. Et même jusque dans sa personnalité se mêlent les traits caractéristiques de la distance et de la sérénité royales d'Héraclite, de la compassion mélancolique du législateur Pythagore, et de la dialectique de Socrate, le connaisseur d'âmes (*des seelenkundigen*). Tous les philosophes ultérieurs sont des hybrides comme lui » (NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 217).

des philosophes qui l'ont précédé, puisqu'il n'y a jamais que des différences de degré :

« Résultat : ce n'est qu'une question de *degré* et de *quantité* : tous les hommes sont artistes, philosophes, savants, etc.

Notre évaluation porte sur des quantités, non sur des qualités. Nous vénérons ce qui est *grand*. Il est vrai que c'est aussi l'*anormal*.

Car la vénération portée aux puissants effets des petites choses n'est que l'étonnement devant l'effet disproportionné des causes les plus infimes. C'est seulement lorsque nous additionnons de très nombreux effets et que nous les considérons comme une *unité*, que nous avons l'impression de la grandeur : c'est-à-dire que nous *produisons*, par cette unité, la grandeur.

Mais l'humanité ne croît que par la vénération de ce qui est à la fois *grand* et *rare*. Même ce qui ne l'est que de façon illusoire, comme par ex. le *miracle*, produit un tel effet. L'effroi est la meilleure part de l'humanité. »¹

Si les présocratiques ou plutôt les préplatoniciens ont ceci de quasi surhumain qu'ils ne présentent qu'une seule face, qu'un seul trait essentiel, Nietzsche n'en reconnaît pas moins ici que tous les hommes sont à la fois artistes, philosophes, savants, etc., ce qui vaut en particulier pour Platon qui incarne cette dualité du philosophe et de l'artiste, quoiqu'il ait réprimé cette seconde qualité sous l'influence de Socrate (à en croire Nietzsche). Si l'on est plus généreux envers Platon, on pourrait toutefois défendre que son écriture est aussi artistique que philosophique, auquel cas on peut estimer qu'il ait réussi à recomposer une unité individuelle par-delà son caractère hybride (à l'image des Grecs).

Ce texte peut d'abord paraître étonnant, puisque le début semble presque détruire toute identité individuelle, mais en réalité, ce n'est pas parce qu'il n'y a que des différences de degrés entre les âmes, que ces différences de composition (presque chimique) n'aboutissent pas à faire des individus très différents les uns des autres. Certaines pulsions sont simplement plus fortes chez certains individus que chez d'autres, et cela aboutit à des différences de caractères importantes. Nietzsche dit ailleurs que le philosophe tient autant de l'artiste que du scientifique, il sert donc très bien ici comme exemple d'homme qui n'est différent de l'un comme que l'autre que de degré.

Mais c'est bien l'unité qui fait la grandeur, et il y a donc sans doute plus de grandeur encore chez les préplatoniciens que chez Platon, du point de vue de Nietzsche. Il n'y a que l'*anormal* qui est grand, le normal c'est le médiocre, le démocratique. Mais l'*anormal* n'est pas d'essence différente du normal, il n'y a qu'une différence de degré et de quantité. Certaines pulsions sont simplement plus fortes, plus importantes chez l'individu anormal, et elles sont susceptibles de faire un grand homme. L'humanité ne grandit qu'à travers le respect du rare et du grand, c'est bien l'individu anormal qui permet à l'humanité de grandir, de repousser plus loin ses limites, de faire évoluer l'espèce en la dépassant en lui-même. L'impression de grandeur résulte d'un travail interprétatif, puisqu'il ne faut pas se limiter à la surface, sans quoi rien ne paraît grand, tout paraît égal (c'est comme cela que l'homme médiocre voit les choses), il faut ressaisir l'unité d'un tout, comprendre de quelles profondeurs naît le grand pour le voir comme grand.

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [80].

Le grand homme, c'est donc aussi et toujours l'homme différent, étrange et anormal, en d'autres termes, atypique.

Si les individus forment le pont sur lequel repose le devenir, c'est aussi parce que ce sont les grands hommes qui font l'histoire :

« Donc, c'est l'homme supérieur et expérimenté qui écrit l'histoire. Celui qui n'a pas eu dans sa vie des événements plus grands et plus sublimes que n'en ont eu ses semblables ne sera pas à même d'interpréter ce qu'il y a dans le passé de grand et de sublime. La parole du passé est toujours parole d'oracle (*ein Orakelspruch*). Vous ne l'entendrez que si vous êtes les constructeurs de l'avenir (*Baumeister der Zukunft*) et les interprètes du présent (*Wissende der Gegenwart*). On explique maintenant principalement l'extraordinaire influence, si lointaine et si profonde, des oracles de Delphes (*Delphi's*) par ce fait que les prêtres delphiens (*die delphischen Priester*) avaient une connaissance approfondie du passé. Du moment que vous regardez dans l'avenir, que vous vous imposez un but sublime, vous maîtrisez en même temps cet instinct analytique exubérant qui maintenant ravage pour vous le présent et qui rend presque impossible toute tranquillité, tout paisible développement, toute maturité. Élevez autour de vous le rempart d'un espoir sublime et vaste, d'une aspiration pleine d'espérance. Formez-vous une image (*Formt in euch ein Bild*), à quoi l'avenir doit correspondre et oubliez de croire que vous êtes des épigones, ce qui est une superstition. Vous aurez suffisamment à penser et à inventer, si vous pensez à cette vie à venir. Mais ne demandez pas à l'histoire de vous montrer le pourquoi et le comment. »¹

L'homme supérieur écrit l'histoire au double sens du terme, il l'a fait d'abord et cela permet qu'elle soit écrite ensuite. Jamais l'inférieur ne peut réellement comprendre le supérieur². Et c'est toute la difficulté de la notion de modèle, il faut qu'il y ait au moins un terrain commun, en termes platoniciens des qualités communes et un désir commun, pour que l'inférieur puisse dans une certaine mesure appréhender la supériorité du modèle et tendre vers elle. Chez Nietzsche, l'homme médiocre ne saurait comprendre le grand homme, puisqu'il faut avoir soi-même vécu de grands événements, avoir été soi-même éprouvé, pour pouvoir comprendre et écrire l'histoire comme celle-ci est portée d'abord par ces individualités. Si les individualités diffèrent, elles se ressemblent en revanche par leur grandeur, ce qui leur permet de se reconnaître entre elles et de se comprendre comme telles. L'homme commun en reste à une compréhension commune de l'histoire tandis que celui qui a de la grandeur en lui est capable d'interpréter ou du moins de savoir (*wissen*), de reconnaître ce qu'il y a de grand dans le passé. On peut être tenté de rapprocher la suite de ce qu'il convient de faire vis-à-vis de l'oracle de Delphes lui-même. Si la parole du passé est toujours parole d'oracle, il faut d'autant plus interpréter la parole oraculaire en vue du présent. L'individu ne doit pas comprendre le passé et ses prédécesseurs comme la seule norme possible mais doit ressaisir ce passé, dans ce qu'il a de meilleur et de plus élevé, pour

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 6.

² Seul celui qui est capable d'y être acteur est en droit de juger l'histoire, ce que dit encore Nietzsche dans le même paragraphe lorsqu'il écrit : « En tant que juges, il vous faudrait être placés plus haut que ceux que vous avez à juger, tandis que votre seule qualité c'est d'être arrivés plus tard. (...) *Ce n'est que par la plus grande force du présent que doit être interprété le passé* : ce n'est que par la plus forte tension de vos facultés les plus nobles que vous devinerez ce qui, dans le passé, est digne d'être connu et conservé, que vous devinerez ce qui est grand. L'égal par l'égal (*Gleiches durch Gleiches*) ! Autrement vous abaissez le passé à votre niveau (*Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder*). » (*Ibid.*).

former une image de l'avenir. Il ne faut en tout cas certainement pas se penser comme de simples épigones, comme les derniers maillons d'une chaîne, comme les successeurs ou les vulgaires imitateurs du passé, mais aspirer soi-même à la grandeur. Il s'agit d'interpréter le passé en vue de l'avenir pour pouvoir le créer et le transformer, ce qui explique que les grands hommes sont en effet les ponts sur lesquels reposent le devenir, que ce sont eux qui le font advenir :

« Si pourtant vous vous pénétrez de la vie des grands hommes, vous y trouverez ce commandement supérieur d'aspirer à la maternité et d'échapper à cette bruyante contrainte de l'éducation moderne qui trouve son profit à ne pas vous laisser mûrir, pour pouvoir vous dominer et vous exploiter. Et si vous avez besoin de consulter des biographies, ne choisissez pas celles qui portent le titre : *Monsieur Untel et son Temps*, mais préférez les études qui pourraient s'intituler : "Un lutteur qui combattit son temps". Abreuvez votre âme de Plutarque et osez croire en vous-mêmes en croyant à ses héros. Avec une centaine de ces hommes, élevez ainsi à l'encontre des idées modernes, je veux dire, avec des hommes qui ont atteint leur maturité et qui ont pris l'habitude de ce qui est héroïque, toute la bruyante culture inférieure de cet temps serait réduite à un silence éternel. »¹

C'est justement par la lecture et la vraie compréhension de la vie des grands hommes que l'on va échapper à la médiocrité, que l'on échappera également à la moyenne de son temps et à l'actualité. Il est intéressant également que Nietzsche dise de l'éducation moderne qu'elle est une « bruyante contrainte », ce que l'on peut rapprocher du *thorubos* démocratique analysé par Platon et qui empêche la parole du philosophe. Cette bruyante contrainte ici est l'inverse d'une véritable éducation, elle cherche à dominer et à exploiter de sorte qu'elle empêche les individus de devenir eux-mêmes et d'accéder ainsi à la grandeur. Le ressort pour s'extraire de ce milieu ambiant, c'est alors de s'inspirer de la vie des grands hommes, de chercher des modèles dans les héros antiques, notamment chez Plutarque et d'oser croire en soi par leur intermédiaire. Il ne s'agit donc là encore chez Nietzsche certainement pas d'un impératif visant à la modestie, puisqu'il faut croire en soi², en sa grandeur et imiter la grandeur des héros dont nous parle Plutarque pour se hisser soi-même à sa propre grandeur³. Mais celle-ci ne peut s'obtenir sans un combat, sans un certain *ἀγών* vis-à-vis des contemporains, sans s'écarter soi-même des idées modernes. L'histoire n'est certainement pas faite par ceux qui recherchent la moyenne d'une époque, qui regardent l'homme médiocre

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 6. Montaigne écrivait déjà à propos du mouvement qui doit nous amener à soi : « Jusques à ce que vous vous soiez rendu tel ; devant qui vous n'osiez clocher, et jusques à ce que vous ayez honte et respect de vous mesmes, *observentur species honestae animo* [remplissez-vous l'esprit d'images vertueuses], présentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristides, en la présence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes, et établissez les contrerolleurs de toutes vos intentions ; si elles se detraquent, leur reverence les remettra en train. » (MONTAIGNE, *Essais*, I, XXXIX, Paris : PUF, 1965, p. 247-248).

² Nietzsche n'a jamais renié son admiration pour Emerson qui a justement écrit un ouvrage intitulé *Sur la confiance en soi* : « Croire en votre propre pensée, croire que ce qui est vrai pour vous au plus secret de votre cœur est vrai pour tous les hommes – là est le génie. » (EMERSON, *La Confiance en soi*, traduction par M. Bégot, Paris : Editions Payot & Rivages, 2000, p. 85).

³ Puisque c'est seulement ainsi que nous pouvons aspirer à une véritable grandeur pour nous-mêmes, comme l'écrit encore Emerson dans un autre ouvrage : « Nous allons chercher des exemples de la Destinée dans Hérodote et Plutarque : mais nous en sommes nous-mêmes des exemples. » (EMERSON, *La destinée et les illusions*, Préface Paolo D'Iorio, traduit de l'anglais par Marie Dugard, Paris : Rivages, 2019, p. 76).

comme un échantillon représentatif de son temps en croyant que c'est lui qui fait l'histoire. Il faut déprécier « "Monsieur Untel et son Temps (Herr So und So und seine Zeit)" » et « préférer les études qui pourraient s'intituler : "Un lutteur qui combattit son temps (*ein Kämpfer gegen seine Zeit*)". » Il faut donc, paradoxalement, pour faire l'histoire de son temps, devenir étranger à celui-ci, en d'autres termes, devenir inactuel :

« Le génie n'a pas une vie heureuse, il se trouve en contradiction et en conflit avec son temps. »¹

Ainsi, tout comme Platon, Nietzsche oppose diametralement la masse et la culture de la masse aux individus :

« Il viendra un temps où l'on s'abstiendra sagement de tous les édifices du processus universel et aussi de vouloir faire l'histoire de l'humanité, un temps où l'on ne considérera plus les masses, mais où l'on reviendra aux individus, aux individus qui forment une sorte de pont sur le sombre fleuve du devenir. Ce n'est pas que ceux-ci continuent le processus historique, ils vivent au contraire en dehors des temps, contemporains en quelque sorte, grâce à l'histoire qui permet un tel concours, ils vivent comme cette "république des génies" dont parle une fois Schopenhauer ; un géant en appelle un autre, à travers les intervalles déserts des temps, sans qu'ils se laissent troubler par le vacarme des pygmées qui grouillent à leurs pieds, ils continuent leurs hautains colloques d'esprits. C'est à l'histoire qu'appartient la tâche de s'entremettre entre eux, de pousser toujours à nouveau la création des grands hommes, de donner des forces pour cette création. Non, le *but de l'humanité* ne peut

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes 5* [82]. Wotling note à ce propos : « À l'époque des *Considérations inactuelles*, le concept de culture est pensé en relation avec celui de génie, dont la production est le but de la culture. On aurait tort de conclure hâtivement à une évolution radicale de la pensée de Nietzsche. Son projet philosophique est déjà tout entier dans ces premières formulations. À l'époque dite de la maturité, Nietzsche précise sa tâche en décrivant les chemins qu'il entend prescrire à la culture : "Mon idée : les buts font défaut, et ces buts doivent être des individus !" (*Fragments posthumes XII, 7* [6]). Il existe toujours un lien essentiel entre la conception nietzschéenne de la culture et son rapport à la formation d'un certain type d'individu. La terminologie évolue dans le sens d'une recherche inlassable de précision, jamais dans le sens d'une révision, encore moins d'un abandon, du projet initial. » (WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 31-32). Si l'on peut être tenté de nuancer cette dernière assertion vis-à-vis de la figure du génie, il est tout à fait clair en revanche que ce problème de la culture et des conditions de l'apparition de la grandeur est en effet bien présent dès les *Inactuelles*. Le commentateur écrit encore : « l'esprit inactuel combat ce qui, dans le temps présent, l'empêche d'accomplir son plein épanouissement. Cette précision est d'une importance capitale, car elle révèle quelle est la logique selon laquelle s'élabore l'idée d'inactualité – et elle indique que le combat de l'inactuel n'est pas un combat contre l'erreur, qui demeurerait de facture classique, c'est-à-dire se définirait en conformité avec la problématique de la recherche de la vérité. Le Nietzsche des *Considérations inactuelles* ne critique pas, de fait, l'évolution de la culture allemande d'après 1870-1871 au nom de la vérité, mais au nom de la grandeur, caractérisée comme l'épanouissement de l'homme. Il existe donc un lien constitutif entre l'idée d'inactualité et l'idée de grandeur, cette dernière étant caractérisée par la liberté et l'accomplissement de soi, dans le paragraphe 3 de *Inactuelle* consacrée à Schopenhauer. Sous cet angle, la particularité des *Considérations inactuelles* n'est peut-être pas tant de présenter le philosophe selon la figure, qui peut sembler éphémère, de l'inactuel que de comprendre le souci de grandeur d'un point de vue personnel – celui du cas Nietzsche » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », p. 14-15).

pas être au bout de ses destinées, il ne peut s'atteindre que *dans ses types les plus élevés.* »¹

On l'a vu, l'humanité, pour autant qu'elle possède un but ou du moins quelque chose qui vaille la peine qu'elle existe, doit se réaliser selon Nietzsche dans ses types les plus élevés et non dans « les masses », le « vacarme des pygmées », équivalent du *thorubos* athénien². C'est ce qui fait du bruit pour rien, ce qui est sensationnel. Comme le génie, l'inactuel s'oppose à son temps mais également à la masse qui incarne toujours le temps présent. Nietzsche donne un peu plus loin une définition de la masse :

« Pour ma part, les masses ne me semblent mériter d'attention qu'à trois points de vue. Elles sont d'une part des copies diffuses des grands hommes, exécutées sur du mauvais papier et avec des plaques usées ; elles sont ensuite la résistance que rencontrent les grands et enfin les instruments dans la main des grands. »³

La masse singe d'une certaine manière les grands hommes, mais on pourrait arguer qu'en se constituant comme des copies diffuses de ceux-ci, elle nous permette malgré tout d'une certaine manière d'appréhender quelque chose de leur grandeur. Et en effet, même si Nietzsche tourne sa phrase de façon négative, il n'en admet pas moins ici que la masse mérite bien une certaine forme d'attention. On peut peut-être ainsi appréhender, même négativement, quelque chose de la grandeur du génie en regardant les masses. Celui-ci va se forger envers et contre elles parce que sa force, pour s'exprimer et s'exercer, a besoin d'une certaine résistance. Sans doute que, selon Nietzsche, Socrate n'aurait pas été Socrate, en tout cas n'aurait-il pas été aussi grand s'il n'avait pas été contrarié par le peuple athénien. Enfin, la masse pourra être instrumentalisée par les grands hommes pour parvenir à leurs fins.

Mais si l'on veut comprendre ce qui donne à l'humanité sa véritable valeur, il faut s'en détourner pour appréhender cette « république des génies »⁴, génies qui s'appellent les uns les autres, comme autant de modèles qui se préparent les uns

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 9. Nietzsche note peu après pour lui-même que « L'humanité doit apprendre à dispenser plus de soin à ses produits les plus nobles. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 34 [16]).

² Le vocabulaire de « la masse » chez Nietzsche est toujours parfaitement synonyme de l'expression « οἱ πολλοί » si présente dans les Dialogues de Platon et que l'on rend habituellement par « la foule ».

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 9.

⁴ Conception qui lui vient tout droit de Schopenhauer : « Mais, à d'autres moments, je me suis étonné comment, chez une telle race, ont pu naître tant de beaux arts, tant de sciences utiles, quoique provenant toujours des individualités, des exceptions ; comment les uns et les autres ont pu prendre racine, se maintenir et se perfectionner, et comment cette même race a fidèlement conservé et préservé de la destruction pendant deux ou trois mille ans, en les transcrivant et en les sauvegardant, les œuvres des grands esprits, Homère, Platon, Horace, etc., et cela au milieu de toutes les désolations et de toutes les horreurs de son histoire : preuve qu'elle reconnaissait la valeur de ces œuvres. (...) Ceux qui dépassent la mesure, et qu'on qualifie de génies, sont simplement les *lucida intervalla* de l'espèce humaine tout entière. Ils accomplissent en conséquence ce qui est complètement interdit aux autres. Leur originalité est donc par la même si grande, que non seulement leur diversité saute aux yeux des autres hommes ; mais même l'individualité de chacun d'entre eux a une si forte empreinte qu'entre tous les génies ayant existé il y a une différence complète de caractère et de facultés, en conséquence de laquelle chacun a fait au monde, par ses œuvres, un présent que celui-ci n'aurait jamais pu recevoir d'aucun autre génie. » (SCHOPENHAUER, *Esthétique et métaphysique*, p. 152-154).

les autres¹. Le véritable génie ne peut rester indifférent face à ceux qui font la véritable histoire de l'humanité et sa soif de grandeur est réveillée devant un tel spectacle. Ce spectacle a pour contre-point la banalité du temps actuel qui suscite avant tout le mépris du philosophe. De son propre aveu, l'inactualité nietzschéenne doit donc beaucoup également à la conception schopenhauerienne du génie :

¹ On peut se référer sur ce point également à un fragment posthume de la même période : « À bonne hauteur, tout se rejoint et coïncide – les pensées du philosophe, les œuvres de l'artiste et les bonnes actions. Il faut montrer comment toute la vie d'un peuple reflète en lignes impures et brouillées l'image que présentent ses plus grands génies : ceux-ci ne sont pas le produit de la masse, mais ils se répercutent dans la masse. Sinon, quelle est la relation ? 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 malhabiles. Ce sont aussi les forces éthiques d'une nation qui se manifestent dans ses génies. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [1]). Que cette conception nietzschéenne d'une histoire faite par les génies qui en sont les cimes lui vienne en partie de Schopenhauer est une évidence, mais il y a peut-être également ici une référence à Pindare qui plaçait les mots suivants dans la bouche de Hiéron : « Un grand risque ne veut pas d'un homme sans cœur (Ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἀνακτιν οὐ φῶτα λαμβάνει). Puisqu'il faut mourir, pourquoi s'asseoir dans l'ombre et consommer en vain une vieillesse ignorée, loin de tout ce qui fait la beauté de la vie ? Non, j'affronterai cette épreuve. À toi de m'accorder le succès désiré ! » (PINDARE, *Olympiques*, I, vers 129-136). Enfin, on trouve une conception similaire chez un autre auteur que prise Nietzsche, à savoir encore une fois Emerson : « Chaque homme véritable est à la fois cause, pays et époque. Il lui faut des espaces, des nombres infinis et l'infini du temps pour accomplir pleinement son dessein – et la postérité semble suivre ses pas comme une cohorte d'habitues. Que naisse un César et pendant des lustres nous avons un Empire romain. (...) toute l'histoire se ramène très facilement à la biographie de quelques personnalités ardentes et fortes. » (*De la confiance en soi*, p. 100-101).

« Caractéristique de Schopenhauer : l'être solitaire, dans la plus haute société. »¹

Et pour cause, Schopenhauer a incarné pleinement l'idéal d'inactualité, et même alors qu'une fine critique sourde commence à percer en filigrane dans ce texte à son égard, Nietzsche le présente encore dans la 3^{ème} *Inactuelle* comme une figure du philosophe nécessairement à l'écart, parce qu'il a besoin de cette distance pour juger de la valeur :

« Outre ces dangers de toute sa constitution auxquels Schopenhauer était exposé, qu'il eût vécu dans ce siècle ou dans un autre – il fut assailli par d'autres périls qui tenaient à son temps ; et cette distinction entre dangers constitutifs et dangers d'époque est essentielle pour comprendre ce qu'il y a d'exemplaire et d'éducateur dans la nature de Schopenhauer. Représentons-nous l'œil du philosophe posé sur l'existence : il veut de nouveau en déterminer la valeur. Car cela a toujours été le travail propre des grands penseurs de légiférer pour la mesure, la monnaie et le poids des choses. Quel obstacle pour lui quand l'humanité qu'il voit la plus proche n'est justement qu'un fruit médiocre dévoré de vers ! Pour être juste envers l'existence en général, combien lui

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [8]. C'est d'ailleurs, selon Schopenhauer lui-même, l'une des caractéristiques propres au génie : « De plus, le génie est essentiellement solitaire. Il est trop rare pour rencontrer facilement des semblables et trop différent des autres pour se mêler à eux. Chez eux c'est la volonté, chez lui c'est la connaissance qui l'emporte ; aussi leurs joies ne sont pas les siennes, comme ses joies ne sont pas les leurs. (...) Par là, et à cause de cette inégalité dans la marche de l'esprit, il sera impropre à penser en commun, c'est-à-dire à entrer en conversation avec les autres ; les autres, écrasés par sa supériorité, trouveront aussi peu de plaisir dans sa société que lui dans la leur. Ils se sentiront plus à l'aise avec leurs semblables, et il préférera aussi s'entretenir avec ses pareils, bien qu'il ne le puisse en général qu'à travers les œuvres laissées par eux. (...) À tous ces inconvénients s'ajoute encore un désaccord extérieur, car le génie, dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il crée même, est d'ordinaire en opposition et en lutte avec son temps. Les simples hommes de talent arrivent toujours au moment voulu ; car, animés par l'esprit de leur époque, appelés par les besoins de leur temps, ils ne sont capables que d'y satisfaire. Ils interviennent donc dans le développement progressif de leurs contemporains ou dans l'avancement graduel d'une science particulière, et ils trouvent là récompense et approbation. Mais la génération suivante ne peut plus goûter leurs œuvres ; celles-ci doivent céder la place à d'autres, qui ne font pas non plus défaut. Le génie, au contraire, traverse son temps, comme la comète croise les orbites des planètes, de sa course excentrique et étrangère à cette marche bien réglée qui se peut embrasser d'un seul coup d'œil. » (SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XXXI, p. 1120-1121). Cette conception restera la sienne jusqu'au bout, puisqu'il écrit encore dans son dernier texte : « L'homme intelligent aspirera avant tout à fuir toute douleur, toute tracasserie et à trouver le repos et les loisirs ; il recherchera donc une vie tranquille, modeste, abritée autant que possible contre les importuns ; après avoir entretenu pendant quelque temps des relations avec ce que l'on appelle les hommes, il préférera une existence retirée, et, si c'est un esprit tout à fait supérieur, il choisira la solitude. Car plus un homme possède en lui-même, moins il a besoin du monde extérieur et moins les autres peuvent lui être utiles. (...) C'est dans la solitude, là où chacun est réduit à ses propres ressources, que se montre ce qu'il a par lui-même ; là, l'imbécile, sous la pourpre, soupire écrasé par le fardeau éternel de sa misérable individualité, pendant que l'homme hautement doué, peuple et anime de ses pensées la contrée la plus déserte. » (*Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 22) ; et un peu plus loin : « Et tout d'abord toute société exige nécessairement un accommodement réciproque, une volonté d'harmonie : aussi, plus elle est nombreuse, plus elle devient fade. On ne peut être vraiment soi qu'aussi longtemps qu'on est seul ; qui n'aime donc pas la solitude n'aime pas la liberté, car on n'est libre qu'étant seul. Toute société a pour compagne inséparable la contrainte et réclame des sacrifices qui coûtent d'autant plus cher que la propre individualité est plus marquante. Par conséquent, chacun fuira, supportera ou chérira la solitude en proportion exacte de la valeur de son propre moi. » (*Idem*, p. 131).

faudra-t-il ajouter à la non-valeur du temps présent ! S'il est profitable de s'occuper de l'histoire des peuples passés ou étrangers, ce l'est d'autant plus pour le philosophe qui veut énoncer un jugement juste sur le sort de l'humanité, et donc non seulement sur le sort moyen, mais avant tout aussi sur le sort suprême qui peut échoir aux individus comme aux peuples entiers. Maintenant, tout présent s'impose avec insistance, il agit et détermine le regard, même si le philosophe ne le veut pas ; et dans le calcul d'ensemble il se trouvera involontairement chiffré trop haut. C'est pourquoi le philosophe doit estimer exactement son époque par comparaison avec d'autres et, tout en triomphant pour lui-même du présent, il doit aussi en triompher dans son image qu'il donne de la vie, c'est-à-dire le rendre imperceptible et en quelque sorte peindre sur lui. C'est une tâche très difficile, à peine possible. Le jugement des anciens philosophes grecs sur la valeur de l'existence en dit bien plus qu'un jugement moderne parce qu'ils avaient sous les yeux et autour d'eux la vie même dans une luxuriante perfection et que chez eux le sentiment du penseur ne s'égare pas comme chez nous dans le conflit du désir de liberté, beauté, grandeur de la vie, et l'instinct de vérité qui demande seulement : Quelle est donc la valeur de l'existence en général ? »¹

On lit très bien dans ce texte le jeu de forces qui se joue entre le philosophe qui représente le véritable individu et la masse qui représente le temps présent. S'il y a une réelle difficulté à tenir la barre, à rester soi-même, lorsque l'on fait face aux mêmes dangers que ceux qui ont guetté Schopenhauer selon Nietzsche, on voit en même temps que cette lutte fut la condition de sa grandeur. Le philosophe ne trouve pas pour autant uniquement en lui-même le ressort de cette force et de cette évaluation de la valeur du temps présent, mais doit plonger son regard dans le passé et dans d'autres époques, afin d'y trouver un point d'appui et de comparaison. Mais, selon Nietzsche, Schopenhauer aurait bien été le même ou lui-même quel que soit le siècle qui l'aurait vu naître. L'auteur opère également une distinction entre des dangers qui sont constitutifs, qui sont nécessaires à affronter pour être soi-même ou se dépasser² et des dangers d'époque vis-à-vis desquels il convient de prendre une certaine distance critique. Nietzsche précisera un peu plus loin la manière avec laquelle Schopenhauer a pu ainsi surmonter l'actualité en lui, se rendant par là même inactuel :

« Si l'on aime précisément à considérer tout grand homme comme le véritable fils de son temps et qu'il souffre en tout cas de toutes les infirmités de celui-ci de manière plus forte et plus sensible que tous les hommes plus médiocres, le combat de ce grand homme *contre* son temps n'est en apparence qu'un combat insensé et destructeur contre lui-même. Mais ce n'est là qu'une apparence car, dans le temps, il combat ce qui l'empêche d'être grand, ce qui chez lui ne signifie jamais que : être libre et tout à fait lui-même. Il s'ensuit que son hostilité est au fond dirigée contre ce qui est en lui-même, certes, mais n'est pas véritablement lui-même, dirigée contre le mélange impur et confus d'éléments incompatibles à jamais inconciliables, contre la fausse soudure de l'actuel à son propre caractère inactuel ; et à la fin, il se révèle que le prétendu fils de son temps n'en est que le *bâtard*. Ainsi, dès sa plus tendre jeunesse, Schopenhauer s'est-il dressé contre cette mère fausse, vaniteuse et indigne, son époque, et en l'expulsant pour ainsi dire de lui il a purifié et guéri son être et il s'est retrouvé dans la santé et la pureté qui lui appartiennent. C'est pourquoi il faut se servir des écrits de Schopenhauer comme d'un miroir de l'époque, et ce n'est évidemment pas faute au miroir si tout ce qui est actuel n'apparaît en lui que comme une maladie qui défigure,

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3.

² Thème qui prépare celui de « la grande santé » et que l'on retrouvera dans notre dernier chapitre.

sous forme de maigreur et de pâleur, d'yeux creux et de mines affaissées, de souffrances reconnaissables de cette enfance bâtarde. La nostalgie d'une nature forte, d'une humanité simple et saine, était chez lui une nostalgie de lui-même. Et dès qu'il eut en lui vaincu le temps, il lui fallut aussi, d'un œil étonné, apercevoir en lui-même le génie. Le secret de son être lui fut désormais révélé, et déjouée l'intention de cette marâtre époque qui voulait lui dissimuler ce génie. »¹

Le philosophe ne naît pas en effet de rien et il a bien été produit par un temps dont il doit paradoxalement se détacher. Aussi est-il légitime de se demander s'il ne se nie par lui-même dans et par l'effort qui doit le conduire en même temps à s'abstraire de celui-ci. Simplement, il faut comprendre que le philosophe ne nie pas le tout de l'époque dans laquelle il a à vivre. Il se sert également en réalité des « dangers constitutifs », qu'il sait être en lui-même, pour se dépasser lui-même. Il surmonte l'époque en lui-même parce qu'elle est ce qui reste inauthentique en lui-même. Ce que Nietzsche écrit ensuite de la nostalgie de Schopenhauer éprouvée envers une nature forte d'une autre époque, vaut tout à fait pour Nietzsche lui-même, qui écrit justement à la faveur des Grecs parce qu'il pense ainsi retrouver en lui quelque chose de leur nature forte ou géniale.

Cette exigence d'une distance critique face aux dangers d'époque permet ainsi au philosophe de mesurer véritablement la valeur de celle-ci. La difficulté est en effet évidente : comment mesurer la valeur d'une époque à la mesure de cette époque elle-même ? Cette mesure de la mesure doit donc être cherchée ailleurs, d'où cette exigence de l'inactualité². Mais on comprend également que celle-ci suppose un véritable effort du philosophe qui veut y prétendre. Le présent nous happe, il tend à guider notre œil, puisqu'il est le seul temps qui se déroule sous nos yeux et que l'histoire qui se trame devant nous paraît bien plus vive que l'histoire du passé. Il faut donc bien travailler à son inactualité et cet effort de décentrement suppose de dépasser ce danger du présent « en triomphant pour <soi>-même du présent »³. Schopenhauer, tout en étant inactuel, nous dévoile paradoxalement bien mieux la valeur du temps dans lequel il vit que ceux qui y sont plongés sans recul :

« Peu importe que ce dernier signe reste pour le moment incompris ; j'en arrive à quelque chose de très compréhensible : expliquer comment nous pouvons tous, par Schopenhauer, nous éduquer *contre* notre temps, parce que nous avons, grâce à lui, l'avantage de *connaître* vraiment ce temps. »⁴

On voit ainsi comment se dessine un parallèle entre, d'une part, la connaissance de notre temps et la possibilité de s'éduquer contre notre temps, et, d'autre part, la connaissance de soi et la possibilité de se dépasser soi-même. Là encore, l'inactualité et le décalage sont à la fois nécessaires à la connaissance de soi

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3.

² Chez Platon, on l'a vu, seul le divin pouvait constituer une véritable mesure, ce qui fait que l'inactualité supposerait selon lui d'aller chercher la mesure en-dehors de tout temps.

³ C'est bien ce qu'à cherché à faire Wagner, selon Nietzsche, mais on sent une certaine critique sourde derrière cette affirmation que l'auteur note pour lui-même : « Wagner est un homme moderne et n'est pas en mesure de se donner du cœur et de se fortifier par la foi en Dieu. Il ne croit pas être dans la main d'un être bon mais il croit en lui. Plus personne n'est complètement honnête envers soi-même quand il ne croit qu'en lui. Wagner se débarrasse de toutes ses faiblesses en les mettant à la charge de son temps et de ses adversaires. » (*Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 32 [33]).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 4.

et à celle du monde, du moins de l'époque dans laquelle nous avons à vivre. Il nous faut donc reconnaître que la vie philosophique, telle que la conçoit Nietzsche avec cette exigence de l'actualité, ne saurait en conséquence être pleinement authentique sans une certaine solitude, ce qu'expliquait encore la 3^{ème} *Inactuelle* :

« Mais je vois bien, hélas, que vous ne savez pas ce qu'est la solitude. Partout où il y a eu des sociétés, des gouvernements, des religions, des opinions publiques puissantes, bref, partout où il y a eu tyrannie, elle a exécré le philosophe solitaire, car la philosophie offre à l'homme un asile où nulle tyrannie ne peut pénétrer, la caverne de l'intériorité, le labyrinthe du cœur : ce qui indispose les tyrans. Les solitaires se cachent, mais là les guette aussi leur plus grand danger. Ces hommes, qui ont abrité leur liberté au fond d'eux-mêmes, doivent aussi avoir une vie extérieure, se rendre visibles, se faire voir. (...) Ils savent bien, ces solitaires libres dans leur esprit, qu'ils paraissent constamment, en quelque manière, autres qu'ils ne pensent ; alors qu'ils ne veulent rien que la vérité et l'honnêteté, il se tisse autour d'eux un réseau de malentendus (...). Cela amasse un nuage de mélancolie sur leur front : car de telles natures haïssent plus que la mort qu'il soit nécessaire de paraître. Et cette amertume prolongée les rend volcaniques et menaçants. De temps en temps, ils se vengent de leur dissimulation forcée, de la réserve qu'ils s'imposent. Ils sortent de leur caverne avec des mines effroyables, leurs paroles et leurs actes sont alors explosions, et il arrive qu'ils succombent d'avoir été eux-mêmes. Schopenhauer vivait ainsi dangereusement. De tels solitaires ont justement besoin d'amour, ils ont besoin de compagnons avec qui ils puissent se montrer ouverts et francs comme envers eux-mêmes, et en présence de qui cesse la crispation du silence et de la dissimulation. Otez-leur ces compagnons et vous provoquerez un péril croissant »¹.

Le génie aspire à la dissimulation, mais le paradoxe c'est qu'il ne saurait rester ainsi invisible, de par sa stature même de génie. Simplement, s'il est toujours incompris, c'est que le grand nombre ne saurait pénétrer son intériorité et comprendre véritablement ce qui fait son génie, de sorte que la masse constitue toujours un risque pour celui-ci comme elle voudrait le travestir, qu'il soit tel qu'elle le perçoit. Cette nécessité du paraître crispe alors, selon Nietzsche, le philosophe solitaire qui a conscience que ce paraître est nécessairement inadéquat. Si le philosophe doit ainsi être solitaire, c'est que cette posture est la condition de la liberté. Ce texte prépare à plusieurs égards la notion d'« esprits libres » qui occupera un rôle central à partir de *d'Humain, trop humain*. Au moment de l'écriture de cet ouvrage, moment qui coïncide avec le « midi » de sa vie², Nietzsche a de quoi se sentir libéré, affranchi de ses maîtres (il a surmonté Schopenhauer et Wagner) mais également de ses devoirs envers ceux-ci. Il ne veut plus écrire des *Inactuelles*, ce qu'il faisait en partie sur la commande des Wagner. Évidemment, cette libération peut aussi être douloureuse, voire cruelle, et Nietzsche perdra ainsi tout son entourage wagnérien : il perdra par exemple un disciple en le fils de Marie Baumgartner, mais également et surtout son amie Cosima Wagner qui ne lui pardonnera jamais cet écrit et cette prise de distance. Il s'agit donc d'une libération qui accentuera la solitude du philosophe. Cet affranchissement apparaît comme un thème central de la première préface :

« Un esprit appelé à porter un jour le type de "l'esprit libre (*freier Geist*)" à son point parfait de maturation et de succulence, on peut supposer que l'événement capital en a été un *grand affranchissement* (*grossen Loslösung*), avant lequel il n'était qu'un esprit

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3.

² NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, 1^{ère} Préface, § 7.

d'autant plus asservi, et apparemment enchaîné pour toujours à son coin et à son pilier. Quelles chaînes sont les plus solides ? Quels sont les liens à peu près impossibles à rompre ? Chez les êtres d'élite et de haute volée, ce seront les devoirs. »¹

Les chaînes du devoir asservissent notamment le grand homme qui peut être piégé par un idéal. Mais ce que disait donc le texte de la 3^{ème} inactuelle, c'est que le philosophe a besoin de se cacher car il est constamment en péril dès lors qu'il ne le fait pas. Nietzsche le confirmera encore maintes fois dans son *Zarathoustra* et cette conception se vérifie encore dans la façon dont il dessine le portrait des préplatoniciens, encore une fois particulièrement dans celui d'Héraclite. On l'a vu un peu plus haut, ce dernier est clairement un être inactuel, mais il est tel parce qu'il pense accéder à la vérité. L'individu est un être solitaire, à part, ou qui appartient seulement à la plus haute société, c'est-à-dire à celle des génies :

« Forme suprême de l'homme, celui qui a reconnu la vérité, drapé dans la fierté.

Solitude, tout le reste *vulgus*. »²

Comme Héraclite, Schopenhauer estimait ainsi que le philosophe parvenait finalement à la vérité du monde, et que cette vérité même le plaçait à part des autres hommes.

Il nous paraît nécessaire ici de rappeler assez longuement la conception schopenhauerienne du génie et l'influence qu'elle aura sur Nietzsche, autant que la manière dont il s'en détache déjà sur plusieurs points durant l'époque bâloise. Comme le rappelle C. Rosset dans sa préface au *Monde* :

« Exact contemporain de Schelling et de Hegel, qui ont fait (chacun à sa manière) du devenir et de l'Histoire la clef de voûte de leur pensée, Schopenhauer est dépourvu de tout sens historique : un chapitre du *Monde comme volonté et comme représentation* (chap. XXXVIII des *Suppléments*) conteste même le bien-fondé de la notion d'Histoire et décrit celle-ci comme une hallucination dont la fonction est de dissimuler le caractère répétitif du monde. »³

De ce point de vue, Schopenhauer est également très similaire à Platon et nous verrons qu'il y a, au premier abord, une véritable convergence entre les deux quant à leur théorie de la connaissance. On a vu que Nietzsche leur attribuait à tous les

¹ NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, 1^{ère} Préface, § 3. Dixsaut note à ce propos que « Le portrait tracé par Nietzsche de "l'esprit libre" est à coup sûr un autoportrait, et bien des traits ne sont étrangers ni au Socrate de Platon ni à Platon lui-même (voir à ce propos *Par-delà bien et mal*, § 44). Nietzsche commence par exprimer sa reconnaissance envers toutes les expériences passées qui lui ont permis d'échapper "méchamment" à "tous les appâts de dépendance que cachent les honneurs, ou l'argent, ou les fonctions, ou les enthousiasmes des sens", et reconnaît sa dette envers la pauvreté et la maladie qui en détachent. Sa pauvreté en a détaché Socrate, mais c'est la mort de Socrate qui en a détaché d'un coup Platon. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 122).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 23 [2].

³ SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, Traduit en français par A. Burdeau, Edition revue et corrigée par Richard Roos, Paris : PUF, 1966, préface p. v-vi.

deux le qualificatif d'inactuel¹. Mais il faut bien voir que, chez Schopenhauer, le génie, si exceptionnel qu'il soit², ne devient génie que par la désobjectivation et l'oubli, voire l'annihilation de tout ce qui le caractérise d'un point de vue individuel, de tout ce qui ne fait finalement que servir son égoïsme :

« Ce n'est que par cette contemplation pure et tout entière absorbée dans l'objet que l'on conçoit les idées ; l'essence du génie consiste dans une aptitude éminente à cette contemplation ; elle exige un oubli complet de la personnalité et de ses relations ; ainsi la génialité n'est pas autre chose que l'objectivité la plus parfaite, c'est-à-dire la direction objective de l'esprit, opposée à la direction subjective qui aboutit à la personnalité, c'est-à-dire à la volonté. Par suite, la génialité consiste dans une aptitude à se maintenir dans l'intuition pure et à s'y perdre, à affranchir de l'esclavage de la volonté la connaissance qui lui était originairement asservie ; ce qui revient à perdre complètement de vue nos intérêts, notre volonté, nos fins ; nous devons pour un temps sortir absolument de notre personnalité, n'être plus que sujet connaissant pur, œil limpide de l'univers entier, et cela non pour un instant, mais aussi longtemps et avec autant de réflexion qu'il est nécessaire pour réaliser notre conception à l'aide d'un art déterminé ; il faut "fixer en des formules éternelles ce qui flotte dans le vague des apparences". – C'est à croire que, pour que le génie se manifeste dans un individu, cet individu doit avoir reçu en partage une somme de puissance cognitive qui excède de beaucoup celle qui est nécessaire pour le service d'une volonté individuelle ; c'est cet excédent qui, devenu libre, sert à constituer un objet affranchi de volonté, un clair miroir de l'être du monde. »³

¹ Comme le rappelle un commentateur : « Jacob Burckhardt l'a appelé *le philosophe* et, en effet, Schopenhauer, sans doute le seul des Temps modernes, n'a été que cela. Il n'a vécu que pour son œuvre, entièrement libre de tout souci, détaché de toute obligation, sans charges ni fonction, sans attaches familiales, sans devoirs envers la société, envers un prince ou envers des disciples. Il ne dépendait de personne, pas même d'un public qui aurait dû acheter ses livres. Il était assez fortuné pour se passer des revenus d'un emploi ou de la vente de ses ouvrages. » (Roos, *Introduction au Monde comme volonté et représentation*, op. cit., p. XIII). Peut-être Schopenhauer l'était-il en réalité plus encore que Nietzsche lui-même, comme le pense Roos : « Au vrai, Schopenhauer a été, plus que Nietzsche qui s'attribuait ce titre, un "inactuel", plus proche de Platon, de Montaigne ou de l'abbé Galiani que de ses contemporains. Il s'est placé résolument en dehors de l'histoire que Hegel divinisait au même moment. Il a pensé et écrit comme s'il n'y avait eu ni Révolution française, ni Napoléon, ni la réaction de Metternich, comme si les transformations sociales et l'éveil des nationalismes n'allaient pas accroître les pouvoirs de l'Etat qu'il prétendait restreindre encore. Non pas qu'il fût indifférent à ce qui se passait, mais s'il est un point où son idéalisme a nettement dévalorisé le réel, c'est bien celui-là. » (*Idem*, p. XVI).

² Le génie est comme Thalès, si exceptionnel qu'il est maladroit et mécompris par l'homme ordinaire : « L'homme ordinaire, ce produit industriel que la nature fabrique à raison de plusieurs milliers par jour, est, comme nous l'avons dit, incapable, tout au moins d'une manière continue, de cette aperception complètement désintéressée à tous égards qui constitue à proprement parler la contemplation ; il ne peut porter son attention sur les choses que dans la mesure où elles ont un certain rapport avec sa propre volonté, quelque lointain que soit ce rapport. (...) Il ne s'attarde pas ; il ne cherche que son chemin dans la vie, ou tout au plus encore ce qui pourrait par hasard le devenir ; il prend, dans le sens le plus large du mot, des indications topographiques ; mais il ne perd pas son temps à contempler la vie pour elle-même. Au contraire, chez l'homme de génie, la faculté de connaître, grâce à son hypertrophie, se soustrait pour quelque temps au service de la volonté ; par suite, il s'arrête à contempler la vie pour elle-même, il s'efforce de concevoir l'Idée de chaque chose, non ses relations avec les autres choses ; dans cette recherche, il néglige fréquemment de considérer son propre chemin dans la vie et il s'y conduit le plus souvent d'une manière assez gauche. » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 242-243).

³ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 36, p. 241-241.

L'activité géniale, ou plutôt la contemplation propre au génie suppose ainsi un « oubli complet de la personnalité », une « perte » de soi dans l'intuition pure pour être en mesure de ne faire qu'un avec l'idée, sans en contaminer la contemplation d'aucune façon par un aspect qui lui serait étranger parce que venant de notre individualité. Mais, de manière assez étonnante toutefois, si la génialité passe par l'oubli de l'individualité, la marque du génie se reconnaît en revanche ensuite à l'individualité des traits de celui-ci :

« Cette manière si différente d'envisager le monde se manifeste bien vite, même physiquement. L'homme chez qui le génie respire et travaille se distingue aisément à son regard, qui est également vif et ferme, qui porte la marque de l'intuition, de la contemplation ; c'est ce que nous pouvons constater par les portraits du peu d'hommes de génie que la nature produit de temps en temps sur d'innombrables millions d'individus ; au contraire, dans le regard des autres, s'il n'est ni insignifiant ni atone, on voit facilement un caractère tout opposé à celui de la contemplation, je veux dire la curiosité, le furetage. D'après cela, l'expression géniale d'une tête consiste donc en ce qu'on y peut voir une prépondérance marquée de la connaissance sur la volonté, en ce que l'on y trouve l'expression d'une connaissance exempte de tout rapport avec une volonté, c'est-à-dire l'expression d'une connaissance pure. Au contraire, dans les physionomies communes, l'expression de la volonté est prépondérante et l'on voit que la connaissance ne s'exerce chez elles que par une impulsion de la volonté, c'est-à-dire qu'elle ne se dirige que d'après des motifs. »¹

C'est en réalité que la marque de cette objectivité s'est en quelque sorte déposée sur le sujet de cette connaissance, sujet chez qui l'on retrouve en effet une prépondérance de l'intellect sur la volonté, c'est-à-dire de l'objectif sur le subjectif, ou l'élément proprement vital de celui-ci. Avant de se constituer finalement surtout comme un critique de Schopenhauer, Nietzsche héritait de cet idéal assez étonnant qu'il avait déjà travaillé dans la *Naissance de la tragédie* et qu'il prolonge dans la 3^{ème} *inactuelle* :

« de même que la nature a besoin du philosophe, elle a besoin de l'artiste, pour une fin métaphysique, sa propre illumination, pour que lui soit enfin présenté en une image pure et achevée ce que dans l'agitation de son devenir elle ne parviendra jamais à voir distinctement – partant pour sa propre connaissance de soi. (...) Et c'est ainsi que la nature, en définitive, a besoin du saint, chez qui le moi est entièrement dissous, et dont la vie souffrante n'est plus ou presque plus ressentie comme individuelle, mais comme un sentiment au plus profond d'égalité, de compassion et d'unité avec tout le vivant. Elle a besoin du saint en qui survient ce miracle de métamorphose, auquel n'aboutit jamais le jeu du devenir, cette humanisation finale et suprême à laquelle toute la nature aspire et conspire pour se délivrer d'elle-même. Nul doute, nous sommes tous apparentés et liés au saint, tout comme nous sommes apparentés au philosophe et à l'artiste. Il est des moments, comme des étincelles du plus clair et du plus adorable des feux, à la lumière desquelles nous ne comprenons plus le mot "moi". Il y a au-delà de notre être quelque chose qui dans ces moments devient un *en deçà*, et c'est pourquoi nous aspirons du plus profond du cœur à ces ponts entre ici et là. (...) car quelque jour il nous faudra encore apprendre à haïr quelque chose d'autre et de plus général, et non plus notre individu et sa misérable limite, sa fluctuation et son inquiétude, dans cet état supérieur où nous aimerons aussi quelque chose d'autre que ce que nous savons aimer à présent. Lorsque, dans notre naissance présente ou dans une autre future, nous aurons été nous-mêmes admis dans cet ordre entre tous sublime des philosophes, des artistes et des saints, alors seulement une fin nouvelle

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 243.

sera fixée à notre amour et à notre haine – pour l’heure nous avons notre tâche et notre cycle de devoirs, notre haine et notre amour. Car nous savons ce qu’est la culture. Si on l’applique à l’homme de Schopenhauer, elle veut que nous préparions et que nous favorisions l’engendrement toujours nouveau de celui-ci, en faisant connaissance avec ce qui lui est hostile et en l’ôtant de son chemin – bref, elle veut qu’infatigables nous luttions contre tout ce qui nous a privés, *nous*, de l’accomplissement suprême de notre existence, en nous empêchant de devenir en personne de ces hommes selon Schopenhauer. »¹

Dans ce texte, Nietzsche fait de la fin de la culture le fait de favoriser les grands hommes. Il insiste sur cette figure de l’artiste qui est alors l’homme de la connaissance de soi en tant qu’il nous présente une image pure du soi, mais aussi sur celle du saint qui se délivre de son moi. Or, ce jeu de la nature pour se délivrer d’elle-même, c’est précisément la manière dont la volonté doit venir ultimement se contredire elle-même chez Schopenhauer, via notamment les activités artistiques ou ascétiques. Dans ces rares moments où nous ne comprenons plus le mot « moi », nous aspirons à quelque chose d’autre et de plus grand que cette réalisation personnelle, ce qui constitue paradoxalement « l’accomplissement suprême de notre existence ». Nous reviendrons sur ce thème dans notre dernier chapitre, mais il nous faut noter dès à présent que nous pensons que Nietzsche est tiraillé dans la 3^{ème} *Considération inactuelle* entre des conceptions contradictoires puisque, tout en héritant semble-t-il de conceptions schopenhaueriennes, il a également des formules qui nous placent sur un tout autre terrain et qui préparent la problématique du devenir soi telle qu’il va la concevoir plus tard et notamment dans le *Gai savoir*. Nous aurons alors l’occasion de voir que s’il s’agit peut-être de dépasser un moi que l’on serait au départ, il ne s’agit certainement pas d’oublier ou de détruire le moi, mais de devenir le soi que l’on doit être, ce qui est tout à fait différent.

Pour en revenir pour le moment à ce qu’il doit à Schopenhauer, il faut en effet voir qu’il y a tout une série de fragments posthumes de l’époque qui nous intéresse, dans lesquels Nietzsche travaille cette question du génie dans la perspective de son ancien maître :

« Tâche : découvrir la *téléologie* du génie philosophique. N’est-il vraiment qu’un passant fortuit ? Il n’a en tout cas, s’il est un vrai philosophe, rien à voir avec la situation politique contingente d’un peuple, il est, vis-à-vis de son peuple, *intemporel*. Ce qui ne signifie pourtant pas qu’il lui soit attaché par hasard – la spécificité du peuple s’incarne ici en un individu, son instinct s’affirme comme *instinct universel*, appliqué à la résolution de l’énigme universelle. Il est un moment où la nature parvient, par une opération de *séparation*, à contempler les instincts à l’état pur. Le philosophe est un moyen pour trouver le repos au milieu de l’incessant écoulement, pour prendre conscience des types permanents en dépit de l’infinie diversité. »²

« Le philosophe, c’est la nature dévoilant ses ateliers – le philosophe et l’artiste révèlent les secrets d’ateliers de la nature.

Au-dessus du fracas de l’histoire se tient la sphère du philosophe et de l’artiste, à l’écart du besoin.

Le philosophe comme *sabot d’arrêt dans la roue du temps*.

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 5.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 19 [16].

C'est aux époques de grand danger qu'apparaissent les philosophes – lorsque la roue tourne de plus en plus vite – la philosophie et l'art se substituent au mythe déclinant. Mais ils surgissent longtemps à l'avance, car l'attention des contemporains ne se tourne que lentement vers eux.

Un peuple qui prend conscience de ses dangers produit le génie. »¹

On a ici quasiment affaire à ce qui s'apparente à des notes de Nietzsche sur Schopenhauer, dans lesquelles le génie est désigné comme intemporel parce que visant l'universel, comme arrêtant « la roue du temps », comme un moment de « repos au milieu de l'incessant écoulement ». Bref, le génie schopenhauerien est précisément cet homme inactuel qui est capable de penser au-delà du temps présent. Mais l'apparition du génie est également en un sens quelque chose de naturel et non pas d'hasardeux ou de fortuit et, quoique s'opposant à son regard mesquin, il est produit par le peuple qui en a malgré tout besoin.

Ainsi, Nietzsche conservera de nombreux traits du génie schopenhaurien pour penser son concept d'inactualité sans pour autant toutefois, selon nous, que les deux soient absolument superposables, même à cette époque où l'influence de Schopenhauer et de Wagner est encore très prégnante sur Nietzsche. Le texte de la 3^{ème} *inactuelle* le dit encore publiquement :

« Or la nature de Schopenhauer renfermait une dualité étrange et extrêmement périlleuse. Peu de penseurs ont senti à ce point et avec cette incomparable précision le travail du génie en eux ; et son génie lui faisait la plus haute promesse : qu'il n'y aurait pas de sillon plus profond que celui que son soc tracerait dans le sol de l'humanité moderne. Ainsi il savait une partie de son être satisfaite et comblée, sans désir, certain de la force qu'elle avait – ainsi, conscient d'être un achèvement vainqueur, portait-il sa vocation avec grandeur et dignité. Une nostalgie impétueuse vivant dans l'autre moitié de son être. (...) Car le génie aspire d'autant plus à la sainteté que depuis son guet il va plus loin et plus clair qu'un autre homme, là où la connaissance et l'être se réconcilient, là où règnent la paix et la négation du vouloir, et jusqu'à cette autre rive dont parlent les Hindous. Mais c'est là justement le miracle : quelle ne devait pas être l'unité inconcevable et indestructible de la nature de Schopenhauer, pour n'être ni brisée ni non plus endurcie par cette nostalgie ! Ce que cela signifie, chacun le comprendra à la mesure de ce qu'il est et de ce qu'il vaut, et nul d'entre nous ne le comprendra entièrement, dans toute sa gravité.

Plus on réfléchit aux trois dangers exposés plus haut, plus on s'étonne de voir avec quelle vigueur Schopenhauer s'est défendu contre eux, et comme il est sorti sain et droit de cette lutte. Avec de nombreuses balafres et des plaies ouvertes, certes, et dans un état d'esprit qui semble peut-être âpre à l'excès, et parfois aussi par trop guerrier. Son idéal propre s'élève même au-dessus de l'homme le plus grand. Que Schopenhauer puisse être un modèle, cela reste vrai en dépit de toutes ces cicatrices et de toutes ces taches. On pourrait même dire que ce qu'il y avait d'imparfait et de trop humain dans son être est précisément ce qui nous rapproche le plus de lui au sens le plus humain du mot car nous le voyons alors comme un être souffrant et comme un compagnon de souffrance, et non plus seulement dans la hauteur dédaigneuse du génie. »²

Schopenhauer semble ainsi être selon Nietzsche un être hybride, puisqu'il est à la fois génial et humain en ce que cette génialité n'a pas été acquise sans douleurs ni cicatrices. De ce point de vue, Schopenhauer est une sorte d'impossibilité,

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [17].

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3.

puisqu'il est un génie qui parle aux hommes et dans lequel on peut se reconnaître d'une certaine manière. Nietzsche nous dit qu'il reste un modèle en dépit de toutes ces « taches » ou « cicatrices », puisque son idéal de l'homme est au-delà de tous les hommes, mais on est également capable de le prendre pour modèle précisément en raison de ces taches elles-mêmes¹.

Une dernière figure de l'inactualité, voire du génie, que l'on ne saurait taire pour finir, c'est évidemment Socrate dont Nietzsche se sent également extrêmement proche. Nietzsche dira d'ailleurs dans un fragment de l'été 1875 :

« Socrate, pour l'avouer une bonne fois, m'est si proche que j'ai presque toujours un combat à livrer avec lui. »²

Socrate n'est pas, ou du moins pas encore, considéré comme un ennemi en 1875. Il le sera peut-être plus tard lorsqu'il sera toujours associé, avec Platon, au christianisme. Si le diagnostic sur les deux philosophes grecs n'est pas tout à fait le même, nous pensons en revanche qu'ils sont bien également considérés par Nietzsche durant l'époque bâloise comme des adversaires. Il y a une véritable joute assumée ici entre Nietzsche et Socrate parce que le premier reconnaît la valeur du second et peut, d'une certaine manière, le reconnaître aussi comme un modèle malgré tout ce qui les sépare par ailleurs. Il ne faut donc pas surévaluer la critique de l'idéal socratique que l'on retrouve dans la *Naissance de la tragédie*, d'une part parce que Nietzsche aussi invite les hommes à une certaine connaissance d'eux-mêmes ainsi qu'à une certaine maîtrise, et d'autre part parce que le propos du premier livre de Nietzsche n'épuise absolument pas ce que l'auteur a à dire sur Socrate, encore moins ce qu'il en pense en privé et dont on retrouve la trace dans ses notes personnelles.

Au-delà de ce qu'en dit directement Nietzsche, on a vu que Socrate était celui qui incarnait parfaitement le précepte delphique de la connaissance de soi, qu'il était l'individu par excellence, le véritable *átopos*, celui qui n'est défini par aucun lieu commun. Encore une fois, l'impératif de la connaissance de soi bien compris ne consiste donc pas du tout uniquement à cerner les limites de l'humain en général et de manière abstraite, puisque l'individu doit se l'appliquer à lui-même, dans son existence particulière, afin de se donner les moyens de devenir soi, et l'on voit avec Socrate que ce soi est au sens fort individuel. Céline Denat écrit dans son introduction à la *Naissance de la tragédie* :

« Si Socrate peut sembler incarner la figure de l'adversaire, de ce qu'il faut combattre, il représente dans le même temps ce que le philosophe doit être : un individu qui, "pour être *nécessairement* un homme du demain et de l'après-demain, s'est toujours trouvé et *devait* se trouver en contradiction avec son aujourd'hui". »³

Socrate aura également joué un rôle important également du point de vue individuel, voire individualiste, selon Nietzsche puisque, à partir de lui, toutes les morales seront centrées sur l'individu et non plus sur la communauté :

¹ Nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre suivant.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth*, Fragments posthumes (début 1874-printemps 1876), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Gallimard, 1988, Paris, Fragment 6 [3].

³ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Introduction, p. 63-64.

« Caractéristique des morales post-socratiques : toutes eudémonistes et individuelles. »¹

« Après Socrate, le bien commun est irrémédiablement perdu ; d'où l'éthique individualisante, qui veut sauver les *individus*. »²

Cela ne signifie pas que les morales présocratiques aient toutes été en vue d'un but dépassant l'individu. S'il prévient le héros contre l'ὕβρις, Pindare célébrait déjà l'individualité³. Ce sont pour Nietzsche les individus qui doivent construire ou plutôt produire (presque malgré eux) les mœurs et non l'inverse :

« Quand on peut créer les *mœurs* [*die Sitte*], les puissantes *mœurs* ! On a alors du même coup la moralité [*die Stittlichkeit*].

Mais les *mœurs* se forment dans le sillage de *puissantes personnalités individuelles*. »⁴

Si les mœurs se forment dans le sillage des « puissantes personnalités individuelles », on peut penser que la meilleure manière de comprendre ces mœurs soit de s'efforcer à connaître ces individualités et de comprendre ce qui a fait leur grandeur. S'agit-il alors avant tout de connaître l'individu, dans son individualité même, ou de ne chercher à reconnaître à travers lui que ce que l'homme est capable d'accomplir ?

§ 2 – Connaître l'individu ou l'homme ?

Nous avons esquissé notre réponse sans affronter directement cette question jusqu'ici : l'une et l'autre branches de l'alternative ont du sens chez nos deux auteurs. D'un point de vue traditionnel, on a vu que la sentence delphique était généralement reçue comme une invitation, non pas à nous connaître nous-mêmes sur le plan individuel, mais bien à connaître la condition humaine en général. Et si Platon comme Nietzsche nous disent quelque chose de ce qu'est l'homme en général⁵, ils s'accordent tous les deux sur le fait qu'une science de l'individuel est une contradiction dans les termes, du moins lorsqu'il s'agit de connaître un individu sensible chez Platon⁶. Sans doute mieux qu'aucun autre dans l'antiquité, Aristote avait déjà formulé cette contrariété, voire cette véritable contradiction entre l'individuel et la science, puisque l'individu est toujours d'abord perçu par la perception et que celle-ci reste en elle-même en-deçà de la scientificité :

« Il n'est pas possible non plus d'avoir une connaissance scientifique par la perception (Οὐδε δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι). Même si, en effet, la perception est bien perception de telle qualité et non pas simplement d'une chose singulière, pourtant on

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 19 [2].

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 19 [20].

³ Nous y reviendrons dans notre dernière partie.

⁴ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 19 [39].

⁵ Avec cette restriction nietzschéenne toutefois que l'homme est pris dans le devenir historique, ce qui rend problématique chez lui la notion de « nature humaine ».

⁶ La connaissance véritable désignant ce contact de l'âme avec les formes (qui sont également individuelles), tel que le décrivent notamment la fin du livre VI et le livre VII de la *République*.

perçoit nécessairement, certes, une chose singulière, en un lieu, et à un moment ; alors qu'il est impossible de percevoir l'universel c'est-à-dire ce qui concerne tous les cas, car il n'est ni une chose singulière ni à un moment. Autrement, en effet, il ne serait pas universel, car c'est ce qui est toujours et partout dont nous disons qu'il est universel. Puisque, donc, les démonstrations sont universelles, et que les universels ne sont pas perçus, il est manifeste qu'il n'existe pas non plus de savoir scientifique à travers la perception, mais il est clair que, même si nous percevions que le triangle a ses angles égaux à deux droits, nous en chercherions une démonstration et nous n'en aurions pas, comme le prétendent certains, une connaissance scientifique. En effet, on perçoit nécessairement au niveau du particulier (αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη), alors que la science c'est le fait de connaître l'universel (ἢ δ' ἐπιστήμη τὸ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν). »¹

En même temps qu'il interdit une science de l'individuel, ce texte nous met toutefois sur la piste que nous suivrons par la suite, à savoir celle d'une connaissance d'un autre type que scientifique en ce qui concerne les individus, puisque ceux-ci ne sont justement pas appréhendés uniquement par la perception².

Difficulté de la connaissance de l'individuel

Pour apprécier pleinement la position nietzschéenne, nous devons ici faire un certain nombre de rappels sur la philosophie de Schopenhauer qui aura forettement influencé Nietzsche durant sa période d'enseignement à Bâle. Ce détour sera d'autant plus fécond que Schopenhauer lui-même veut se placer dans le sillage de Platon sur un certain nombre d'aspects essentiels ici. Or, nous souhaiterons montrer *in fine*, d'une part que la philosophie de Schopenhauer caricature en réalité la position platonicienne, en excluant toute connaissance de l'individuel, et que Nietzsche, d'autre part, ne lui est pas non plus fidèle et qu'il est loin de vouloir dépasser l'individualité, comme l'auteur du *Monde* nous y invite.

Au premier abord, comme chez Schopenhauer, la connaissance véritable ne pourra être atteinte chez Platon qu'au prix d'un véritable détournement du sensible. Il faudra aller chercher l'éternel, un objet absolument stable pour un « sujet » lui-même stable (l'intellect), et délaisser la « connaissance » du sensible, forcément opinative, puisqu'elle vise un objet changeant. Cette connaissance véritable est, selon Schopenhauer, l'activité propre au génie³ ; elle était, pour

¹ ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 31, traduction P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2005.

² Ce que ne dit évidemment pas Aristote et ce qu'il aurait sans doute refusé.

³ « Une aptitude prédominante au genre de connaissance décrit dans les deux chapitres précédents, et d'où naissent les véritables productions des arts, de la poésie et même de la philosophie, voilà proprement ce qu'on désigne du nom de génie. Comme cette connaissance a pour objet les idées platoniciennes et que les idées se conçoivent non pas *in abstracto*, mais par la seule intuition, l'essence du génie doit consister dans la perfection et l'énergie de la connaissance intuitive. (...) On peut déjà voir en ceci la différence du génie d'avec le simple talent, ce dernier étant une supériorité constituée plutôt par une souplesse et une pénétration plus grandes de la connaissance discursive que de la connaissance intuitive. L'homme doué de talent possède plus de rapidité et plus de justesse dans la pensée que les autres ; le génie au contraire contemple un autre monde que le reste des hommes ; il ne fait pourtant que pénétrer plus profondément dans ce monde offert aussi à la vue des autres, parce que la représentation en est plus objective, partant plus pure et plus précise dans son cerveau. » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, Suppléments, chapitre XXXI, p. 1104).

Platon, le fait du philosophe. Mais la convergence entre les deux auteurs ne doit pas nous étonner, puisque Schopenhauer se dit lui-même disciple de Platon :

« ce qui s'est imposé déjà de lui-même à l'esprit de tout disciple de Platon (...); c'est que ces différents degrés de l'objectivation de la volonté, qui sont exprimés dans la multiplicité des individus, comme leurs prototypes, ou comme les formes éternelles des choses, ces formes n'entrent pas dans l'espace et dans le temps, milieu propre à l'individu ; elles sont fixes, non soumises au changement ; leur existence est toujours actuelle, elles ne deviennent pas, tandis que les individus naissent et meurent, deviennent toujours et ne sont jamais. Or, ces degrés de l'objectivation ne sont pas autre chose que les Idées de Platon. »¹

Ultimement chez Schopenhauer, et cette fois de manière non platonicienne, la connaissance que l'on doit viser est celle de la volonté dont les Idées ne sont que des objectivations. On comprend dès lors que la connaissance de soi ne soit plus du tout pensée comme une connaissance *du* soi, puisqu'elle dépasse en oubliant ce soi afin de parvenir à la connaissance de la volonté elle-même dont le soi n'était qu'une expression particulière². Nous y insisterons un peu plus loin, mais il nous semble très important de montrer que ce modèle n'est en fait pas du tout platonicien. Schopenhauer écrit :

« Alors comment ce sujet du connaître devrait-il se connaître lui-même, puisqu'il n'est rien en lui-même ? S'il s'oriente vers l'intérieur, il connaît en fait la volonté qui est la base de son être : pourtant, ce n'est là pour le sujet *connaissant* aucune connaissance de soi proprement dite, mais la connaissance d'une autre chose différente de lui-même, qui est déjà en tant que connue en même temps cependant pure apparition, et une chose telle qu'elle a pour unique forme le temps, et pas même les choses du monde extérieur qui ont en outre l'espace. Mais abstraction faite de cela, le sujet reconnaît la volonté, ne serait-ce que comme les choses extérieures à leurs extériorités, c'est-à-dire aux actes particuliers de la volonté et aux affections courantes, que l'on conçoit sous les noms de désirs, émotions, passions et sentiments ; par conséquent, il la connaît encore et toujours comme apparition, quoique ce ne soit pas dans la délimitation de l'espace comme les choses extérieures. Mais, pour les raisons mentionnées, le sujet connaissant ne peut se connaître lui-même, parce qu'en lui il n'y a proprement rien à connaître si ce n'est précisément qu'il est le connaissant, et de ce fait justement pas le connu. Il est une apparition qui n'a d'autre apparence que celle du connaître : par suite, il n'y a aucune autre qui puisse être connue en lui. »³

Pour Schopenhauer, la connaissance de soi est donc une contradiction dans les termes, puisque ce n'est ainsi jamais le soi que l'on connaît. Qu'il y ait, en première approche, une certaine proximité avec Platon ne fait guère de doute. Qu'il faille remonter des individus sensibles vers l'idée qui est leur cause pour les connaître est bel et bien une thèse platonicienne : ce ne sont jamais des exemples de beauté que Socrate cherche à saisir, mais bien toujours le Beau lui-même, ou l'essence du

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 25.

² Le sujet connaissant pur apparaît quand on s'oublie soi-même pour s'absorber dans les objets perçus. Schopenhauer écrit ainsi : « Devenir pur sujet connaissant, c'est se détacher de soi-même. » (SCHOPENHAUER, *Esthétique et métaphysique*, Traduction d'A. Dietrich revue et corrigée par A. Kremer-Marietti, Paris : Librairie Générale Française, 1999, p. 165).

³ SCHOPENHAUER, *Esthétique et métaphysique*, p. 101-103.

Beau¹. De manière similaire, qu'il faille ainsi viser une certaine idée de l'homme est donc une évidence pour un certain nombre de raisons chez Platon². Mais la connaissance des idées n'est évidemment pas relayée chez le philosophe grec par celle de la volonté. Par ailleurs, nous chercherons à montrer ensuite qu'il y a bien une connaissance de l'individu que nous sommes chez Platon.

Cette difficulté de la connaissance de l'individuel n'est en rien dépassée et n'est pas symptomatique de la philosophie ancienne. Pour des raisons finalement assez proches, Nietzsche montrait aussi déjà dans la période qui nous occupe³ que notre connaissance rate aisément le singulier :

« La connaissance, à strictement parler, n'a que la forme de la tautologie, elle est *vide*. Tout progrès de la connaissance consiste à *identifier le non-identique*, le similaire, c'est-à-dire qu'il est essentiellement illogique.

C'est seulement par cette voie que nous obtenons un concept, après quoi nous faisons comme si le concept "homme" était quelque chose d'effectivement réel, alors que nous l'avons nous-mêmes forgé en gommant tous les traits individuels. Nous postulons que la nature procède selon un tel concept : mais la nature aussi bien que le concept sont ici anthropomorphiques. L'*omission* des éléments individuels nous fournit le concept, et c'est par là que commence notre connaissance : par la *catégorisation*, par l'institution d'*espèces*. Mais cela ne correspond pas à l'essence des choses. Une chose se détermine à nos yeux par de nombreux traits particuliers, mais pas par la totalité d'entre eux : l'identité de ces traits nous engage à rassembler de nombreuses choses sous un même concept. »⁴

La connaissance rate la nouveauté en la ramenant toujours à l'identité, de même qu'elle manque nécessairement l'individualité en se concentrant précisément sur les traits similaires, pour produire des concepts. De ce point de vue, on comprend que la connaissance des individualités soit compromise. Ce problème est accru lorsqu'il s'agit de véritables individualités, ce qui nous concerne donc au premier chef. Ainsi, Nietzsche explique également que la connaissance par quantité est nécessairement aveugle à cette puissance des grandes individualités :

« La statistique ne considère pas les grandes personnalités qui agissent sur la scène de l'histoire, mais seulement les figurants, le peuple, etc. »⁵

Cette thématique, qui affleure ainsi déjà durant la période bâloise, se trouvera largement approfondie au moment de l'écriture du *Gai savoir*, et il nous paraît nécessaire ici d'en citer quelques extraits. Ainsi, dans un fragment posthume de l'époque de 1881, Nietzsche écrit :

« la connaissance, reposant sur la croyance à la persistance (masse, peuple, humanité) [...] tend à éliminer et à tuer les formes les plus subtiles, le goût idiosyncrasique – elle

¹ Voir l'*Hippias majeur* qui donne comme exemples de la beauté celle d'une belle vierge, d'une belle marmite et d'une belle déesse (liste non exhaustive), mais qui chaque fois échoue ainsi à dire ce qu'est le beau lui-même. On cherche alors en effet une définition du beau lui-même, et comme le reconnaît Hippias à Socrate : « tu cherches, à mon avis, une réponse qui ferait du beau quelque chose qui, jamais, nulle part et pour personne ne puisse apparaître laid. » (PLATON, *Hippias majeur*, traduction Jean-François Pradeau et Francesco Fronterotta, 291d).

² Voir à ce titre notre chapitre précédent.

³ Avant les textes du *Gai savoir* que nous citerons plus loin et qui y insisterons plus encore.

⁴ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 19 [236].

⁵ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 29 [139].

travaille contre l'*individualisation*, contre le *goût* qui ne sont condition d'existence que pour *un seul*. »¹

La connaissance inscrit toujours l'individu dans un ensemble plus large et rate ainsi ce qu'il possède de proprement individuel. Pour la connaissance, l'individu est confondu avec ce qui le dépasse et le comprend, il n'est pas un individu au sens fort, puisqu'il n'est pas individuel. Il n'est qu'un échantillon de l'espèce humaine d'une époque donnée et de l'histoire particulière d'un endroit qui le détermine². Au moment du *Gai savoir*, Nietzsche qui historicise cette fois radicalement la conscience pour en faire un tard-venu dans l'évolution humaine, nie que celle-ci puisse jamais percevoir le soi pour ce qu'il a d'individuel, puisque ce n'est justement pas sa fonction :

« Ma pensée est, comme on le voit : que la conscience n'appartient pas proprement à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à ce qui en lui est nature communautaire et grégaire ; qu'elle ne s'est également développée avec finesse, ce qui en est la conséquence, qu'en rapport à l'utilité communautaire et grégaire, et que par conséquent chacun de nous, en dépit de toute sa volonté de se *comprendre* lui-même de manière aussi individuelle que possible, de "se connaître soi-même", ne prendra jamais conscience précisément que du non-individuel en lui, de sa "moyenne", – que notre pensée même est continuellement, en quelque sorte, *mise en minorité* par le caractère de la conscience – par le "génie de l'espèce" qui commande en elle – et se voit retraduite dans les perspectives du troupeau. »³

Contre toute une tradition dont on retrouverait chez Descartes le point d'orgue, Nietzsche défend que la conscience n'est pas du tout quelque chose d'individuel, que l'on a pu concevoir comme tel parce qu'attachée à l'esprit ou à une âme individuelle qu'elle nous permettrait d'ailleurs seule de connaître⁴. Cette conscience ainsi conçue serait comme éternelle, toujours déjà là, alors que Nietzsche estime au contraire qu'elle s'est lentement développée avec l'évolution de l'espèce et qu'elle se développe sans doute ainsi chez l'individu au cours de sa vie, mais qu'elle ne le fait jamais qu'en vue d'impératifs spécifiques et donc de besoins qui sont animaux et qui ne font certainement pas la dignité humaine par la séparation radicale qu'elle permettrait vis-à-vis du règne animal. L'homme qui veut se connaître lui-même ne connaît donc jamais que l'espèce à travers lui, il ne connaît de lui que ce qu'il partage avec d'autres, sa « moyenne » et échoue justement à percevoir ce qui ferait de lui un véritable individu, quelque chose de plus intéressant et de différent mais qui doit, semble-t-il, à jamais rester

¹ NIETZSCHE, *Le Gai Savoir, Fragments posthumes (Été 1881-été 1882)*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski, Edition revue, corrigée et augmentée par Marc B. De Launay, Gallimard, Paris, 1967, fragment 11 [156].

² Paradoxalement, la connaissance de soi dans ce sens empêche l'individu d'être lui-même. Nous y reviendrons dans notre dernier chapitre.

³ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 354, traduction Patrick Wotling.

⁴ Le « je » qui pense cartésien est certes universel en ceci que chacun est capable de faire l'expérience des *Méditations* pour lui-même, mais la conscience, en tant qu'elle est attachée à l'âme dont elle dépend, est bien individuel comme dans toute la tradition chrétienne.

inconscient¹. On retrouve dans le paragraphe suivant cette idée que la connaissance laisse nécessairement échapper la nouveauté, puisqu'elle ne fait jamais que ramener l'inconnu à des schèmes connus, que dissoudre l'altérité dans le même :

« *L'origine de notre concept de "connaissance"*. – J'emprunte l'explication qui va suivre à la rue ; j'entendis une personne du peuple dire "il m'a reconnu" – ce qui m'a fait me demander qu'entend au juste le peuple par connaissance ? que veut-il lorsqu'il veut de la "connaissance" ? Rien de plus que ceci : quelque chose d'étranger doit être ramené à quelque chose de *bien connu*. Et nous, philosophes – avons-nous véritablement entendu par connaissance quelque chose *de plus* ? Le connu, cela veut dire : ce à quoi nous sommes suffisamment habitués pour ne plus nous en étonner, notre quotidien, une règle quelconque dans laquelle nous sommes plongés, absolument tout ce en quoi nous nous sentons chez nous : – comment ? notre besoin de connaître n'est-il justement pas ce besoin de bien connu, la volonté de découvrir dans tout ce qui est étranger, inhabituel, problématique, quelque chose qui ne nous inquiète plus ? Ne serait-ce pas *l'instinct de peur* qui nous ordonne de connaître ? La jubilation de l'homme de connaissance ne serait-elle pas justement la jubilation du sentiment de sécurité retrouvée ?... Ce philosophe s'imagina le monde "connu" lorsqu'il l'eut ramené à l' "Idée" : ah, n'était-ce pas parce que l' "Idée" était pour lui si bien connue, si habituelle ? parce que l' "Idée" lui causait désormais si peu de peur ? »²

Le fait de « reconnaître » quelqu'un est symptomatique selon Nietzsche de ce que le peuple appelle connaître, puisqu'une telle « reconnaissance » signifie ici que l'on estompe la différence. La connaissance a quelque chose de rassurant en ce qu'elle ramène « chez nous » (à savoir dans le bien connu, dans le familier, dans ce qui ne nous étonne plus) l'élément différent et étranger qui vient inquiéter notre perception. Nietzsche critique ici, à travers cette attitude, toute la philosophie occidentale, depuis Platon et jusqu'à Schopenhauer, qui aura voulu ramener l'individu à l' « Idée » afin que la connaissance vienne nous rassurer face au monde changeant et héraclitéen qui est le nôtre³. Selon Nietzsche ici, Platon et Schopenhauer auraient le même tort de croire que l'on connaît ainsi véritablement les choses alors qu'on les rate précisément pour elles-mêmes. Mais on comprend donc aussi que ce procédé de la connaissance puisse amoindrir véritablement l'individu, en le ramenant toujours à ce qu'il était auparavant et prévenir ainsi en

¹ Nous y reviendrons mais Nietzsche dira justement que cette inconscience et que l'illusion sur soi est positive en ce qu'elle laisse le devenir soi advenir. Un fragment posthume de l'époque qui nous occupe allait déjà dans le sens de ces textes du *Gai savoir* : « Il faut établir la proposition : nous ne vivons que grâce à des illusions – notre conscience effleure la surface. Bien des choses échappent à notre regard. Il n'est pas non plus à craindre que l'homme se connaisse totalement, qu'il pénètre à tout instant toutes les lois des forces du levier, de la mécanique, toutes les formules de l'architecture, de la chimie, qui sont utiles à la vie. Il est bien possible que le *schème* entier en devienne connu. Cela ne change presque rien à notre vie. Pour elle il n'y a, dans tout cela, que des formules désignant des forces absolument inconnaissables. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [48]).

² NIETZSCHE, *Gai savoir*, § 355, traduction Patrick Wotling.

³ Le jeune Nietzsche reconnaissait pour lui-même que la nouveauté effraie : « En effet, tout ce qui est neuf est effrayant, comme j'ai eu l'occasion d'en faire l'expérience dès les premiers jours de cette nouvelle année. » (Lettre 319 à Rohde, datée du 18 octobre 1873). La connaissance a au contraire un effet très rassurant en cela qu'elle ramène à l'identique et gomme l'étranger. On se référera encore, de ce point de vue, au *Crépuscule des idoles* : « Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de bien connu soulage, rassure... » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 5).

quelque sorte toute tentative pour lui de devenir ce qu'il est. La différence n'est ainsi estompée que parce que l'on reconnaît quelqu'un en le ramenant à ce que l'on connaissait de lui, ce qui signifie également que l'on s'empêchera de prendre en compte le devenir soi (plus encore le dépassement de soi), puisque le pôle de reconnaissance est ici le soi passé et jamais le soi advenu¹.

Pour en revenir à la période qui nous occupe prioritairement, on comprend également que Nietzsche avait alors d'autres arguments, notamment dans la *Naissance de la tragédie*, qui menaçaient quelque peu la connaissance du soi individuel. Si l'apollinien nous recommandait cette connaissance, n'était-elle pas en effet amoindrisseuse par rapport au dionysiaque qui nous invitait à nous percevoir au-delà de nous-mêmes ? On comprend ainsi que Nietzsche ait pu écrire, alors encore sous l'influence de la philosophie schopenhauerienne, qu'un certain oubli de soi était par moment nécessaire, notamment pour expérimenter le dionysiaque².

Chez Nietzsche, il faudra alors bien reconnaître la présence de deux modèles, durant la période bâloise elle-même : oublier l'individu dans la *Naissance de la tragédie* et les textes de même inspiration³, reconnaître le soi comme individuel par ailleurs. Ce second modèle est toutefois selon nous bien plus prégnant dans toute son œuvre, comme l'ensemble de notre thèse cherche à le montrer. Mais nous ne devons pas oblitérer pour autant les textes dans lesquels Nietzsche s'inscrit bien dans le sillage de Schopenhauer. Dans cette veine, il faut voir également que le fait d'accorder le privilège à la connaissance du soi individuel ou à celle de l'homme est également une décision axiologique. Ainsi, en rester au point de vue personnel, égoïste, était signe, pour Schopenhauer, de médiocrité :

« La médiocrité tient au fond à ce que l'intellect, trop fortement attaché encore à la volonté, n'entre en activité que stimulé par elle et demeure par suite tout entier à son service. Les gens médiocres ne sont ainsi capables de travailler qu'à des fins personnelles. En vertu de ces fins ils font de mauvais tableaux, d'insipides poésies, des spéculations philosophiques plates, absurdes, souvent même déloyales, car le tout est pour eux de se recommander, par une mauvaise foi voilée de piété, à leurs supérieurs. Toute leur conduite, toute leur façon de penser est donc personnelle »⁴.

L'incapacité de l'homme normal à se défaire de ses fins personnelles explique donc la rareté du génie, ainsi que la folie apparente du philosophe, comme on y a insisté. Schopenhauer écrit que le génie ne peut connaître qu'à la condition de se

¹ Nous nous attacherons à penser (dans la dernière partie de notre travail) un concept d'interprétation de soi qui vise précisément au contraire l'avenir autant que le passé, et même qui ne ressaisit le passé qu'en vue du présent et de l'avenir.

² Voir les textes cités dans le chapitre précédent. Mais il faut voir encore dans la *IV^e Inactuelle* que l'art, wagnérien en l'occurrence, nous permettait de dépasser notre soi vers le non-soi : « C'est pourquoi la nature prédestinée par laquelle la musique s'adresse au monde phénoménal est ce qu'il y a de plus énigmatique sous le soleil, un abîme où reposent unies force et bonté, un pont jeté entre le soi et le non-soi. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 6).

³ Notamment *La vision dionysiaque du monde*. Il faut toutefois immédiatement tempérer l'affirmation d'un tel modèle chez Nietzsche, puisqu'il ne nous invite en réalité dans ces textes pas davantage au dionysiaque qu'à l'élément apollinien qui nous incite à respecter notre mesure et donc à nous connaître comme individu.

⁴ SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XXXI, p. 1113.

défaire de l'individualité¹, puisque l'objet de sa connaissance est lui-même au-delà de l'individuel. Il s'agit ainsi de connaître les Idées qui sont, chez Schopenhauer à la différence de Platon, des universels² :

« Mais nous arrive-t-il par exception d'éprouver une élévation momentanée de l'intensité de notre intelligence intuitive ; aussitôt nous voyons les choses d'un tout autre œil : nous ne les concevons plus alors d'après leurs relations, mais selon ce qu'elles sont en soi et par soi, et soudain, avec leur existence relative, nous percevons encore leur existence absolue. Chaque individu représente aussitôt son espèce, et ce qui s'offre à notre esprit, c'est ce qu'il y a de général en chaque être. Ce que nous reconnaissons donc ainsi, ce sont les idées des choses, et la sagesse qui s'exprime par ces idées est bien plus haute que la simple connaissance des relations. Notre être aussi se dégage en même temps des relations et nous sommes devenus du coup le pur sujet de la connaissance. »³

Le fait de voir ainsi les choses « d'un autre œil » était l'un des éléments nécessaires de l'attitude philosophique première qu'était la conversion, telle qu'on l'a analysée dans le chapitre précédent à partir de Platon. Schopenhauer est bien platonicien en la matière, cette attitude nous transforme, puisque chez ce dernier « notre être aussi se dégage » de sorte que nous devenons ainsi « pur sujet de la connaissance ». Dans la philosophie schopenhauerienne, et conformément à l'enseignement du *Phèdre* comme du *Philèbe*, la connaissance de soi va de toute façon coïncider avec la connaissance de la vérité du monde, et l'on ne peut que méconnaître le monde si l'on ne se connaît pas en même temps soi-même :

« Considérée en tant que volonté, indépendamment de la représentation et de toutes ses formes, la volonté est une et identique dans l'objet contemplé et dans l'individu qui en s'élevant à cette contemplation prend conscience de lui-même comme pur sujet ; tous deux par suite se confondent ensemble ; car ils ne sont en soi que la volonté qui se connaît elle-même »⁴.

¹ « Or la condition d'une telle intuition est le silence complet de la volonté, qui ne laisse subsister dans l'homme que le pur sujet de la connaissance. Le génie n'est autre chose qu'une disposition à faire prévaloir cet état. » (*Le monde, Suppléments*, chapitre XXX, p. 1098).

« Avec cette disparition de la volonté hors de la conscience coïncide la suppression de l'individualité et des tristesses, des misères qui l'accompagnent. Aussi ai-je décrit ce pur sujet de la connaissance, qui seul demeure alors, comme l'œil éternel du monde ».

² « Dans ce mode de compréhension, l'assujettissement de l'intellect à la volonté ne cesse en même temps de s'affaiblir et de devenir plus indirect. L'intellect a-t-il assez de force pour prendre le dessus, pour ne plus se soucier du rapport des choses à la volonté, pour y substituer l'intelligence de l'essence objective pure du phénomène qui s'exprime à travers toutes les relations ; il s'affranchit alors, en même temps que du service de la volonté, de la conception des simples relations, et par là aussi de celle de l'objet individuel en tant que tel. L'intelligence plane alors d'un libre essor, détachée de toute volonté ; dans la chose particulière elle ne connaît plus que la partie essentielle, c'est-à-dire toute l'espèce ; elle n'a donc plus pour objet que les idées, au sens primitif où je prends, avec Platon, ce mot dont on a tant abusé, c'est-à-dire enfin les formes persistantes, immuables, indépendantes de l'existence temporelle des individus, les *species rerum*, qui constituent l'objectivité propre des phénomènes. » (SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XIX – *De la connaissance des idées*, p. 1090). Les idées sont ici conçues comme des essences spécifiques.

³ *Idem*, p. 1099-1100.

⁴ *Ibid*, p. 233.

Chez Schopenhauer, cette attitude est la marque du génie¹.

Aussi, si Nietzsche critiquera ce type de questions comme étant en dehors de notre portée et comme résultant d'un piège tendu par le langage à l'époque du *Gai savoir*², il faut voir qu'il héritait de cette conception de manière très claire dans son petit ouvrage intitulé *La vision dionysiaque du monde* :

« Nous comprenons maintenant la signification de la langue des gestes et du langage des sons pour l'*œuvre dionysiaque*. Dans le dithyrambe de printemps originellement chanté par le peuple, l'homme ne veut pas s'exprimer comme individu, mais comme *homme de son espèce*. Qu'il cesse d'être un homme individuel, la symbolique de l'œil, la langue des gestes l'expriment, au point qu'il se met lui-même à parler par gestes, tel un *satyre*, tel un être de la nature parmi les êtres de la nature, mieux, à parler le langage évolué des gestes, par les gestes de la danse. Mais à travers le son, il exprime la pensée la plus profonde de la nature : ce n'est plus, comme dans le *geste*, le génie de l'espèce qui se fait immédiatement comprendre, mais le génie de l'existence en-soi, la volonté. Avec le geste, il reste à l'intérieur des limites de l'espèce, c'est-à-dire de celles du monde de l'apparence, tandis qu'avec le son, il fait en quelque sorte se dissoudre également le monde de l'apparence dans son unité originelle et s'évanouir le monde de la Maya devant sa magie. »³

Le rite pratique lui-même (les gestes accompagnant le chant) du dithyrambe de printemps est déjà un acte par lequel l'homme qui s'y prête veut dépasser ses limites individuelles pour rejoindre celle de l'espèce. Par le son et la musique proprement dite toutefois est-il à même de dépasser ses limites spécifiques et d'entendre la voix de la nature profonde, de l'existence en-soi et que Schopenhauer nommait la volonté. Le son dissout l'illusion du soi individuel et invite l'homme à se reconnaître lui-même dans l'unité originelle. On remarquera alors qu'il ne s'agit dans ces conditions pas tellement plus de connaître l'homme que l'individu, mais de dépasser l'un et l'autre.

Ce n'est donc ici certainement pas comme un soi personnel que Nietzsche nous invite alors à nous connaître pour saisir ce que le monde est au fond (le soi personnel en restant au niveau de l'apparence), mais au contraire, à l'image de l'artiste, à un soi désubjectivé ou universel. C'est bien l'art qui permet ce dépassement de l'égoïsme et de l'individualité :

« Nous soutenons bien plutôt que toute cette opposition du subjectif et de l'objectif, dont Schopenhauer fait encore un critère de sa classification des arts, n'a absolument rien à voir avec l'esthétique, puisque le sujet, l'individu doué de volonté et poursuivant ses fins égoïstes, ne peut être pensé comme l'origine de l'art, mais seulement comme son adversaire. Dans la mesure où il est artiste, le sujet s'est au contraire déjà délivré de sa volonté individuelle et est pour ainsi dire devenu le

¹ « Ce n'est que par cette contemplation pure et tout entière absorbée dans l'objet que l'on conçoit les idées ; l'essence du génie consiste dans une aptitude éminente à cette contemplation ; elle exige un oubli complet de la personnalité et de ses relations ; ainsi la génialité n'est pas autre chose que l'objectivité la plus parfaite, c'est-à-dire la direction objective de l'esprit, opposée à la direction subjective qui aboutit à la personnalité, c'est-à-dire à la volonté » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 36).

² « Ce n'est pas, ainsi qu'on le devine, l'opposition du sujet et de l'objet qui m'importe ici : j'abandonne cette distinction aux théoriciens de la connaissance qui se sont laissés prendre dans les nœuds coulants de la grammaire (de la métaphysique du peuple). C'est moins encore l'opposition de la "chose en soi" et du phénomène : car nous "connaissons" bien trop peu pour avoir simplement le droit de faire une telle distinction. » (NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 354).

³ NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*, Paris : Allia, 2016, p. 61-62.

médium au travers duquel le seul sujet véritablement existant fête sa délivrance dans l'apparence. »¹

Et un peu plus loin :

« Tout notre savoir en matière d'art est donc fondamentalement illusoire, parce qu'en tant qu'êtres de savoir nous ne sommes pas unis et identifiés à cet être qui, étant l'unique créateur et spectateur de cette comédie de l'art, se donne une jouissance éternelle. Ce n'est qu'autant que le génie, dans l'acte de procréation artistique, s'identifie avec cet artiste originaire du monde, qu'il sait quelque chose de cette essence éternelle de l'art ; car il est merveilleusement semblable dans cet état à l'inquiétante image du conte, qui est capable de tourner les yeux pour se contempler elle-même ; il est à présent à la fois sujet et objet, à la fois poète, acteur et spectateur. »²

Dans la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche hérite donc de Schopenhauer cette conception³ selon laquelle seul le soi affranchi de la volonté et de son égoïsme (c'est-à-dire, selon Schopenhauer, de son individualité) est susceptible de connaître la vérité, et ainsi de la manifester en tant qu'artiste⁴. Selon ce dernier, l'individu, pris dans sa vie individuelle, ne peut connaître que des choses particulières, mais en revanche « le sujet connaissant pur ne connaît que des Idées »⁵, puisque sa perspective n'en est plus une et qu'il s'est ouvert à l'universalité. C'est à cette condition qu'il y a une véritable connaissance de soi chez Schopenhauer, puisque la volonté se rencontre finalement elle-même⁶. L'image de l'œil à laquelle se réfère Nietzsche, de cet œil qui ne peut en aucun cas se voir lui-même, mais seulement en un reflet (celui du miroir ou du regard d'autrui), est classiquement utilisée depuis Platon⁷ pour dire la nature et la difficulté de la connaissance de soi. Or, ce que Nietzsche semble indiquer ici, c'est que cette impossibilité tient précisément à l'adoption d'une perspective uniquement spéculative et réflexive sur le monde et soi-même. Tout en critiquant quelque peu Schopenhauer, Nietzsche prolonge largement ici sa position, puisque c'est bien l'art qui, mieux qu'aucune autre expérience, va permettre à l'individu d'oublier sa subjectivité pour s'identifier à l'Un originaire et dépasser la distinction du sujet et de l'objet. Il serait nécessaire de faire implorer le sujet ou l'individu pour parvenir à se connaître soi-même. Évidemment, cette thèse là est héritée tout droit de la conception schopenhauerienne du génie qui est capable comme aucun

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 5.

² *Ibid.*

³ Et va même plus loin encore, selon le premier extrait, puisque Schopenhauer fait encore de cette opposition du sujet et de l'objet un critère de la classification des arts, même si le génie artistique va être ensuite précisément celui qui ou en qui se dépasse cette opposition.

⁴ Schopenhauer écrivait ainsi que « les Idées sont complètement étrangères à la sphère de connaissance du sujet considéré comme individu. Aussi la condition pour que les Idées deviennent objet de connaissance, est-elle la suppression de l'individualité dans le sujet connaissant. » (Schopenhauer, *Le Monde*, III § 30).

⁵ *Ibid.*

⁶ « Considérée en tant que volonté, indépendamment de la représentation et de toutes ses formes, la volonté est une et identique dans l'objet contemplé et dans l'individu qui en s'élevant à cette contemplation prend conscience de lui-même comme pur sujet ; tous deux par suite se confondent ensemble ; car ils ne sont en soi que la volonté qui se connaît elle-même » (*Ibid.*).

⁷ PLATON, *Alcibiade*, 132d, sq.

autre de voir au-delà de sa subjectivité la vérité du monde. Schopenhauer écrivait ainsi :

« Ce passage de la connaissance commune des choses particulières à celle des Idées est possible, comme nous l'avons indiqué ; mais il doit être regardé comme exceptionnel. Il se produit brusquement ; c'est la connaissance qui s'affranchit du service de la volonté. Le sujet cesse par le fait d'être simplement individuel ; il devient alors un sujet purement connaissant et exempt de volonté ; il n'est plus astreint à rechercher des relations conformément au principe de raison ; absorbé désormais dans la contemplation profonde de l'objet qui s'offre à lui, affranchi de toute autre dépendance, c'est là désormais qu'il se repose et s'évanouit.

(...) du moment qu'on s'abîme dans cet objet, qu'on s'y perd (*verliert*), comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive. »¹

On retrouve ainsi cette image du miroir chez Schopenhauer et dans les textes qui auront influencé la *Naissance de la tragédie*. Le sujet connaissant ne fait, dans la vision intuitive, plus qu'un avec son objet, ce qui est une conception antique de la connaissance, qui n'est finalement jamais qu'une connaissance de soi bien comprise, dans laquelle sujet et objet ne doivent plus être distingués². C'est le dionysiaque qui sera chez Nietzsche le corollaire de l'expérience géniale³, telle que décrite par Schopenhauer :

« Or déjà, dans le procès dionysiaque, l'artiste s'est démis de sa subjectivité : l'image que lui montre à présent son union avec le cœur même du monde est par conséquent une scène de rêve qui lui rend sensible, en même temps que le plaisir originaire de l'apparence, cette contradiction et cette douleur originaire. Le "je" du poète lyrique retentit donc depuis l'abîme de l'être ; sa "subjectivité", au sens de l'esthétique moderne, est pure chimère. »⁴

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 34.

² On pensera au dieu d'Aristote qui se pense lui-même (*Métaphysique L*), ou encore à l'Intellect chez Plotin qui est le seul niveau où il y a une véritable connaissance de soi, puisque le « sujet » coïncide alors parfaitement avec son objet de connaissance. Dans le chapitre XIX des *Suppléments*, Schopenhauer essaiera de maintenir toutefois une distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu, mais son objectif n'est plus le même, ce qui peut expliquer cette différence. Il s'agit alors de montrer que la volonté est première et que l'intellect qui vient la comprendre est second par rapport à elle, qu'il n'est que « le miroir » de la volonté (p. 899).

³ L'individu n'est en effet qu'apparence chez Schopenhauer et c'est l'expérience qui nous permet de dépasser cette apparence que Nietzsche va nommer, pour sa part, dionysiaque. Dans *Le monde*, Schopenhauer faisait en revanche déjà du *principium individuationis* une illusion que l'art devait finir par faire implorer : « Sans doute l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le *principium individuationis* » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, IV, § 54).

⁴ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 5.

Chez Schopenhauer, ce changement dans le sujet (surtout dans le génie qui réalise l'opération de la réflexion¹), cette activité du génie était conçue comme une sorte de conversion². Mais, pour Schopenhauer, il faut donc que le moi disparaisse pour que puisse se faire cette conversion, l'homme doit se perdre dans sa contemplation.

Cette conception aura donc eu sur Nietzsche une certaine influence au moment de la *La vision dionysiaque du monde* et donc surtout de l'ouvrage qui l'aura rendu célèbre, à savoir la *Naissance de la tragédie*, mais il convient de ne pas l'exagérer et de la remettre dans son contexte d'un ouvrage écrit tout de même sous la houlette de Wagner, qui était lui-même très schopenhauerien³. On l'a vu et on le verra plus encore par la suite, l'ensemble de la philosophie nietzschéenne invalide cette conception et le philosophe finira par en faire un symptôme de la décadence.

Il faut aussi voir que cette tension entre une connaissance de l'individu et une connaissance de l'espèce est en réalité déjà à l'œuvre chez Schopenhauer lui-

¹ « Pour le génie au contraire, dont l'intellect est détaché de la volonté et par suite de la personne, rien de tout ce qui concerne l'individu ne lui voile le monde et les choses ; il les perçoit distinctement, il les voit, tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans une intuition objective : c'est en ce sens qu'il est "réfléchi". » (SCHOPENHAUER, *Suppléments au Monde*, chapitre XXXI, – *Du génie*, p. 1111).

² « La conception d'une idée, l'introduction de cette idée dans notre conscience demande en nous pour condition préalable un changement qu'on pourrait aussi regarder comme un acte de renoncement à soi-même. Ce changement consiste en effet dans une séparation momentanée et complète de la connaissance d'avec la volonté propre : la connaissance doit alors perdre totalement de vue le précieux gage qui lui est confié et considérer les choses comme si elles ne pouvaient jamais concerner en rien la volonté. Car c'est le seul moyen pour la connaissance de devenir pur reflet de la nature objective des choses. (...) La conscience des autres choses, ou connaissance intuitive, sera donc d'autant plus parfaite, c'est-à-dire d'autant plus objective, que nous aurons moins conscience de notre propre moi. Il se produit ici un véritable antagonisme. Plus nous avons conscience de l'objet, moins nous en avons du sujet ; plus au contraire le sujet occupe la conscience, plus faible et imparfaite est notre intuition du monde extérieur. (...) La connaissance pure, sans mélange de volonté, se produit donc, lorsque la conscience des autres choses s'élève à une telle puissance que la conscience du moi propre disparaît. Car, pour embrasser le monde d'une vue purement objective, il faut ne plus savoir qu'on y appartient ; et les choses gagnent en beauté à nos yeux, à mesure que la conscience extérieure s'accroît et que la conscience individuelle s'évanouit. » (SCHOPENHAUER, *Suppléments au Monde*, chapitre XXX – *Du pur sujet de la connaissance*, p. 1093-1094.) Et un peu plus loin : « Il résulte de tout ce qui précède que la pure objectivité de l'intuition, moyen de reconnaître non plus l'objet isolé comme tel, mais l'idée de son espèce, demande qu'on ait conscience, non plus de soi-même, mais des seuls objets perçus, et que la conscience propre ne subsiste qu'à titre de soutien de l'existence objective de ces objets. » (*Ibid*, p. 1096).

³ D. Astor, dans son ouvrage intitulé *Deviens ce que tu es*, estime que Nietzsche nous inviterait à se défaire de notre individualité pour devenir soi. Commentant le § 354 du *Gai savoir* (essentiel pour notre propos), l'auteur écrit ainsi : « On ne sait toujours pas *ce que* l'on devient en devenant ce que l'on est, mais on peut pressentir quelque chose : c'est un *devenir impersonnel*, comme l'est tout devenir. Devenir *moi*, rien que moi, cela fait de nous des sujets – et ce n'est déjà pas mal. Mais devenir *soi*, être emporté au-delà du cercle de la première personne, c'est peut-être cela qui fait de nous des individus, c'est-à-dire des êtres plus-que-personnels – impersonnels en ce sens. » (ASTOR, *Deviens ce que tu es*, Paris : Éditions Autrement, 2016, p. 80). Ce qui est ainsi rappelé est bien le modèle du dionysiaque dans la *Naissance de la tragédie*, mais qui reste une conception relativement isolée et mineure au regard de l'œuvre de Nietzsche. Dans le *Crépuscule des idoles*, cette philosophie de l'impersonnel est carrément moquée : « Il ne nous reste plus d'autre manière de nous dépasser : c'est là *notre* ascétisme à nous, *notre* pénitence à nous (...) *Se faire personnel* – la vertu de l'"impersonnel"... » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 28).

même, d'une certaine manière. Si l'homme doit se défaire de son individualité pour connaître véritablement le monde, c'est qu'il est le plus enfermé dans le voile de Maya parce qu'il est justement l'être le plus individuel de la nature :

« chez l'homme, l'individualité ressort puissamment ; chacun a son propre caractère »¹.

De sorte que l'être vivant, qui seul peut connaître le monde pour ce qu'il est, est également par sa constitution individuelle celui qui est, au départ, le plus éloigné d'un tel effacement de l'individualité. S'il y a une idée de l'homme², il faut donc reconnaître aussi qu'elle est d'autant plus difficile à saisir que les individualités humaines sont extrêmement prononcées. C'est la raison pour laquelle Nietzsche refuse une morale qui se baserait d'ailleurs sur l'idée d'homme, telle que la développe David Strauss :

« "Toute action morale, dit Strauss, consiste pour l'individu à se déterminer d'après l'idée de l'espèce." En style intelligible et correct, cela signifie simplement : vis comme un homme, et non comme un singe ou comme un phoque. Le seul inconvénient est que cet impératif est absolument inutilisable et inefficace, parce que l'idée de l'homme recouvre les réalités les plus diverses. »³

Si Nietzsche récuse donc cette morale, c'est précisément parce qu'il refuse qu'il y ait une telle idée bien déterminée de l'homme, celle-ci recouvrant les réalités les plus diverses (et donc qu'elle ne saurait avoir une quelconque efficacité sur l'individu), de sorte que l'éthique devra être déterminée de manière

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 23, p. 162.

² Et c'est bien le cas chez Schopenhauer : « dans la peinture d'animaux, l'expression du trait spécifique se confond encore complètement avec celle de la beauté ; le lion, le loup, le cheval, le mouton, le taureau qui expriment le mieux l'espèce, sont toujours aussi les plus beaux. La raison en est que les animaux ont des caractères spécifiques, mais qu'ils n'ont point de caractères individuels. Au contraire, lorsqu'on représente l'homme, il faut distinguer les caractères spécifiques des caractères individuels ; l'expression des caractères spécifiques prend alors le nom de beauté (dans le sens entièrement objectif) ; l'expression des caractères individuels s'appelle simplement caractère ou expression. De là d'ailleurs une nouvelle difficulté, celle de représenter ces deux sortes de caractères avec une égale perfection dans un même individu. La beauté humaine est une expression objective qui figure l'objectivation la plus parfaite de la volonté au plus haut degré où elle soit connaissable ; j'entends par là l'Idée de l'homme, exprimée complètement sous une forme intuitive. » (*Le monde* § 45, p. 283). De ce point de vue, Schopenhauer est en effet aussi anhistorique que Platon, puisqu'il considère que « la race humaine est toujours la même » (§ 49, p. 304), entée qu'elle est sur une Idée de l'homme, ce que refusera Nietzsche qui replacera l'homme dans un devenir qui l'« historicise ». Pour Schopenhauer, l'histoire rate ainsi l'essentiel : « L'expression de l'Idée, qui est le degré le plus haut de l'objectivité de la volonté, c'est-à-dire la peinture de l'homme dans la série continue de ses aspirations et de ses actions, tel est donc le but élevé de la poésie. Sans doute, l'expérience et l'histoire nous apprennent aussi à connaître l'homme ; mais elles nous montrent les hommes plutôt que l'homme ; c'est-à-dire qu'elles nous fournissent des notions empiriques sur la façon dont les hommes se conduisent les uns envers les autres, notions d'où nous pouvons tirer des règles pour notre propre conduite, plutôt qu'elles ne nous ouvrent des vues profondes sur la nature intime de l'humanité. » (§ 51, p. 313)

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, I, § 7.

idiosyncrasique et prendre ainsi en compte les individualités¹. Schopenhauer, qui lui ne renonce pas à une telle Idée de type platonicien, écrit pour sa part que :

« C'est aux deux extrêmes de l'objectivité de la volonté que nous voyons l'individualité se produire d'une manière significative, notamment dans l'homme, comme la grande différence des caractères individuels, c'est-à-dire comme personnalité complète. Elle s'exprime déjà à l'extérieur par une physionomie fortement accentuée, qui affecte toute la forme du corps. L'individualité est loin d'atteindre un degré si élevé chez les animaux ; ils n'en ont qu'une légère teinte, et encore, ce qui domine absolument en eux, c'est le caractère de la race ; aussi n'ont-ils presque pas de physionomie individuelle. Plus on descend l'échelle animale, plus on voit s'évanouir toute trace de caractère individuel dans le caractère général de la race, dont la physionomie ainsi reste seule. Dès que l'on connaît le caractère psychologique de la famille, on sait exactement ce qu'il faut attendre de l'individu. Dans l'espèce humaine, au contraire, chaque individu veut être étudié et approfondi pour lui-même, ce qui est de la plus grande difficulté quand on veut déterminer à l'avance la conduite de cet individu, puisque, à l'aide de la raison, il peut feindre un caractère qu'il n'a pas. (...) »

Ainsi donc, l'homme nous apparaît comme une manifestation particulière et caractérisée de la volonté, dans une certaine mesure, comme une idée particulière ; les animaux, au contraire, manquent de ce caractère individuel, attendu que l'espèce seule a une signification particulière et que les traces de caractère disparaissent à mesure qu'on s'éloigne de l'homme ; les plantes n'ont d'autres particularités individuelles que celles qui résultent de l'influence favorable ou défavorable du climat, ou de toute autre circonstance. Toute individualité disparaît enfin dans le règne inorganique de la nature. »²

Schopenhauer distingue ici assez classiquement trois classes : celle des minéraux dans lesquels on ne retrouve aucune forme d'individualité, de sorte que tous les cailloux sont globalement les mêmes ; celle du règne animal dans laquelle c'est avant tout l'espèce qui prime, le chat est un élément parfaitement représentatif de son espèce de sorte qu'il coïncide quasiment avec elle ; celle de l'homme dans laquelle l'individu est au contraire extrêmement individuel, où chaque individu demande à être compris pour lui-même et refuse absolument d'être un élément interchangeable. Que l'homme soit « une personnalité complète » se retrouve même sur sa physiognomie de sorte qu'à la vue de leur

¹ Nietzsche prolonge un peu plus loin en écrivant : « N'oublie jamais, dit Strauss, que tu es un homme et non un simple être naturel, n'oublie jamais que tous les autres sont aussi des hommes, c'est-à-dire, malgré toutes les différences individuelles, tes semblables, avec les mêmes besoins et les mêmes exigences – c'est là l'essence de toute morale ». Mais d'où provient cet impératif ? Comment l'homme peut-il le porter en lui, lui qui est justement, selon Darwin, un être de part en part naturel, un être qui s'est élevé à l'humanité en suivant de tout autres lois que ce principe straussien : en oubliant à chaque instant que les autres individus de son espèce ont les mêmes droits que lui, en se sentant le plus fort et en provoquant progressivement la disparition des individus plus faibles ? Strauss est bien obligé d'admettre que jamais deux êtres n'ont été exactement identiques et que la loi de la diversité individuelle fonde toute l'évolution de l'homme depuis le stade animal jusqu'au sommet du philistinisme de la culture ; il n'éprouve néanmoins aucune difficulté à proclamer aussi, à l'occasion, le contraire : « Agis comme s'il n'existait pas de différences individuelles ! » (*Ibid.*). Cette morale qui se fonde ainsi sur une idée de l'homme, idée qu'il faudrait connaître pour comprendre les devoirs qui nous incombent, est aussi absurde qu'inefficace. Ce texte prépare de ce point de vue la critique en règle qui sera opérée par Nietzsche dans toute son œuvre, mais notamment dans le *Gai savoir*.

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 26, p. 176-178.

corps lui-même, on ne saurait confondre deux individus. Il en va sans doute plus encore pour celui qui aurait une connaissance de leur psychologie respective. Pour cette raison même, l'individu humain est nettement moins prévisible, puisqu'on ne peut anticiper ses mouvements et ses décisions en les ramenant simplement à des mouvements et des volontés types qui seraient celles de son espèce. L'individu humain est donc celui qui « décroche » le plus de son Idée, pourrait-on dire, si celle-ci exprime l'espèce. Le paradoxe est donc que le seul être capable de se désindividualiser complètement et d'oublier totalement son individualité pour se fondre dans le tout originaire est précisément celui qui, par sa nature même, est au départ le plus loin d'un tel exploit. On comprend donc en même temps pourquoi rares sont finalement les hommes qui en sont capables. Il faut en effet pour dépasser l'individu être capable de ce que l'auteur appelle « intuition » et qui est une saisie de l'Idée elle-même (au sens platonicien). Or, seul le génie est en réalité susceptible d'accéder à une telle connaissance :

« Si, d'après ce qui précède, le genre de connaissance particulier et essentiel au génie est l'intuition, l'objet propre néanmoins n'en est nullement constitué par les êtres individuels, mais par les idées platoniciennes qui s'expriment en eux (...). Dans le particulier voir toujours le général, voilà le trait caractéristique du génie ; l'homme ordinaire ne reconnaît au contraire jamais dans le particulier que le particulier même, puisque c'est à ce titre unique que le particulier appartient à la réalité, seule capable de l'intéresser par ses rapports avec la volonté. Le degré où chacun, non par la pensée, mais par l'intuition immédiate, aperçoit, dans l'individu, l'individu seul, ou bien déjà un caractère plus moins général, jusqu'au principe universel de l'espèce, voilà la mesure de sa distance ou génie. Par conséquent, l'essence des choses, leur côté général, leur ensemble, tel est en somme l'objet propre du génie : le domaine du talent, c'est l'étude des phénomènes particuliers dans les sciences naturelles, qui n'ont toujours pour objet que les rapports mutuels des choses. »¹

L'attitude propre au génie, c'est donc celle qui consiste à voir immédiatement dans le particulier plus que le particulier lui-même, c'est le fait de déceler directement et à la vue de l'individuel la spécificité qui se cache derrière. Il faut donc bien reconnaître qu'il y a une véritable difficulté dans ces conditions, voire une impossibilité à connaître l'individu, ce pourquoi nous serions bien tentés de n'admettre qu'une connaissance spécifique, qui ne conçoit dans l'individu qu'un représentant de son espèce, comme le dit encore Schopenhauer :

« Dans le chapitre précédent, j'ai rappelé que les idées (platoniciennes) des différents degrés d'êtres, objectivation adéquate de la volonté de vivre, se présentent dans la connaissance individuelle, liée à la forme du temps, comme les espèces, c'est-à-dire comme la série des individus successifs et identiques unis par la chaîne de la génération, et qu'ainsi l'espèce est l'idée (εἶδος, *species*) étendue et étirée dans le temps. Par conséquent, l'essence intime de tout être vivant réside tout d'abord dans son espèce »².

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XXXI, p. 1108.

² SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XVII, p. 1260.

Les individus ne font jamais que concrétiser, qu'incarner dans le temps l'éternité de l'idée¹. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait aucune différence d'un individu à l'autre², mais il ne saurait y avoir de connaissance véritable de ces différences individuelles, de ces qualités particulières, de sorte que la seule science humaine est une science de l'Idée. Ainsi, puisque cette Idée coïncide avec l'espèce, on ne connaît véritablement les hommes qu'à la condition d'abstraire toute qualité particulière pour remonter, par induction, à ce qu'ils possèdent de spécifique.

En ce qui concerne l'hypothèse de Platon sur laquelle Schopenhauer fait fond, elle est résumée par J.-F. Pradeau dans ces termes :

« L'hypothèse platonicienne procède de la manière suivante. Les choses sensibles ont pour commune particularité d'être multiples, différentes et changeantes. C'est là un obstacle à la connaissance qui, pour être possible, exige en guise d'objets, des natures pourvues d'une certaine identité et d'une certaine détermination. On ne trouve ni détermination ni identité dans le sensible : non seulement les individus d'une même espèce diffèrent les uns des autres et changent eux-mêmes, sans qu'on puisse dire, par exemple, que Pierre est davantage un homme que Paul, à quoi il faut ajouter que Pierre, tel qu'il est vu par Paul en ce jour de mai, ne sera sans doute pas le même que Pierre que verra Cécile en juin. Ce qui caractérise le devenir, c'est donc la multiplicité : on désigne du même nom (celui d'homme), une multiplicité de réalités pourtant distinctes et changeantes (Pierre, Paul, Cécile). Ce qui fait que chacun de ces individus appartient bien au même genre humain est manifestement une qualité commune. »³

Le devenir, tout changeant et mobile qu'il est, interdirait à première vue toute connaissance, de sorte que le philosophe platonicien serait celui qui s'attache à « percevoir » l'essence et non l'individu (toujours pris dans le sensible), de même que le génie schopenhauerien méconnaît les individus :

« Il connaît parfaitement les Idées, non les individus. Aussi un poète peut-il, comme nous l'avons remarqué, connaître à fond l'homme et connaître fort mal les hommes ; il est facile à circonvenir et il devient aisément un jouet entre les mains des gens malicieux. »⁴

Cela explique d'ailleurs pourquoi l'histoire ne peut être une science selon Schopenhauer :

« L'histoire est une connaissance, sans être une science, car nulle part elle ne connaît le particulier par le moyen de l'universel, mais elle doit saisir immédiatement le fait

¹ C. Rosset écrit ainsi que « l'individualité n'est qu'une illusion, au regard du grand Vouloir dont elle est une cellule inconsciente – ce qui ne signifie pas, au demeurant, que tous les individus soient semblables ; Schopenhauer au contraire insiste sur le caractère naïf et irréductible des dissemblances humaines ; mais tous les individus participent, chacun à sa manière, d'un Vouloir identique. » (ROSSET, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris : Puf, 2013, p. 21).

² Schopenhauer peut écrire ainsi dans son *Essai sur le libre arbitre* que « Le caractère de l'homme est individuel : il diffère d'individu à individu. Sans doute, les traits généraux du caractère spécifique forment la base commune de tous, et c'est pourquoi certaines qualités principales se retrouvent chez tous les hommes. Mais il y a là une telle différence dans le plus et le moins, dans la combinaison des qualités et leur modification les unes par les autres, que la dissemblance morale des caractères peut être considérée comme égale à celle des facultés intellectuelles, ce qui veut beaucoup dire » (SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, traduction de Salomon Reinach revue et corrigée par Didier Raymond, Paris : Rivages, 1992, chapitre 3, § 1, p. 89).

³ PRADEAU, *Platon*, Paris : Ellipses, 1999, p. 29-30.

⁴ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 250.

individuel, et, pour ainsi dire, elle est condamnée à ramper sur le terrain de l'expérience. Les sciences réelles au contraire planent plus haut, grâce aux vastes notions qu'elles ont acquises, et qui leur permettent de dominer le particulier, d'apercevoir, du moins dans de certaines limites, la possibilité des choses comprises dans leur domaine, de se rassurer enfin aussi contre les surprises de l'avenir. Les sciences, systèmes de concepts, ne parlent jamais que des genres ; l'histoire ne traite que des individus. Elle serait donc une science des individus, ce qui implique contradiction. Il s'ensuit encore que les sciences parlent toutes de ce qui est toujours, tandis que l'histoire rapporte ce qui a été une seule fois et n'existe plus jamais ensuite. De plus, si l'histoire s'occupe exclusivement du particulier et de l'individuel, qui, de sa nature, est inépuisable, elle ne parviendra qu'à une demi-connaissance toujours imparfaite. »¹

L'histoire « rampe » sur le terrain de l'expérience et ne parvient pas à s'élever vers les idées comme le fait la science². Elle est condamnée à rester terre-à-terre parce qu' « elle doit saisir immédiatement le fait individuel », dans son individualité même et ne traite ainsi que des individus³.

Une connaissance de l'individu ?

S'il ne saurait donc y avoir une science de l'individuel, Schopenhauer reconnaît bien, quoique négativement, des formes de connaissance possible pour l'individu, notamment l'histoire (qui nous donne une certaine connaissance des individus particuliers qui la font) et nous verrons plus loin que l'interprétation en est une autre. Ainsi, nous montrerons que Platon comme Nietzsche accordent bien davantage d'importance à l'individualité que ne le fait Schopenhauer. Chez Platon, on ne renonce pas à se connaître soi-même, dans ses particularités et son caractère, et chez Nietzsche, nous donnerons une dimension tout à fait positive à l'interprétation de soi.

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, chapitre XXXVIII, p. 1179.

² Au chapitre IX de la *Poétique*, lorsque Aristote évoque l'histoire, c'est en la désignant par la métonymie : « ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé (τί Ἀλκιβιάδης ἔμπραξεν ἢ τί ἔπαθεν) » (ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris : Les Belles Lettres, 1977). Le philosophe a alors en vue l'histoire telle qu'elle continue de se constituer sous la plume de Thucydide. En effet, le livre V de la *Guerre du Péloponnèse* s'attache à raconter les faits et gestes d'Alcibiade. Mais ce que reproche Aristote à l'histoire telle qu'elle se constitue alors, c'est qu'elle ne nous donne rien à comprendre. Elle nous présente des faits singuliers, isolés, ce dont la science, qui ne connaît qu'à partir du général, ne peut rien faire (*Seconds analytiques*, I, 31). En effet, quelle intelligibilité trouver dans cette carrière de volte-face, de trahison qu'est celle d'Alcibiade ? Accusé d'avoir pris part à la mutilation des Hermès, Alcibiade, alors général athénien à l'avenir prometteur, s'exile pour Sparte, la cité rivale d'Athènes contre laquelle il fomente une révolte. Mais en 410 avant notre ère, le régime démocratique athénien restauré le rappelle et l'élit stratège. Finalement, il perdra son prestige lors de la défaite à la bataille de Notion en 407 et finira sous l'épée d'un spartiate. Quel universel reconnaître dans cette inconstance du sujet historique ? Aristote estime ainsi que la poésie est plus philosophique que l'histoire là où elle met en scène l'universel et le nécessaire, et donc ce qui aurait dû arriver plutôt que ce qui arriva. Le régime mythique est plus philosophique et peut-être même, paradoxalement, plus scientifique que l'histoire. Sur Alcibiade en général, on se reportera au beau livre de J. De Romilly (ROMILLY, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris : Editions de Fallois, 1995).

³ Nous verrons que c'est précisément ce qui pourra faire selon Nietzsche tout son intérêt.

Si l'on veut ainsi dépasser une simple contradiction entre la connaissance et l'individuel¹, on doit toutefois commencer par rappeler la difficulté : l'individu est changeant et la connaissance peine à épouser ce changement. Ainsi, chez Platon qui distingue une réalité qui perdure dans l'éternité de ses manifestations sensibles, la difficulté est évidente : si la connaissance véritable est une connaissance des « Formes intelligibles »², par quoi l'on rend le grec εἶδος³, il faut bien voir que ce terme ne saurait plus désigner chez lui une silhouette ou un aspect sensible de la chose connue, mais seulement son aspect intelligible. Bref, il n'y a sans doute pas de connaissance de soi du point de vue individuel qui soit parfaite ou scientifique. De plus, si l'individu est en changement permanent comme se le propose l'héraclitisme réfuté par Platon dans le *Théétète*⁴ et le *Cratyle*⁵, il est d'autant plus difficile à saisir puisque la connaissance n'achoppe sur rien lorsqu'elle le cherche. Toutefois, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'individu a bien une certaine consistance chez Platon et il se pourrait bien que ce qu'il doit devenir soit toujours déjà présent en lui en puissance.

Malgré cela, puisqu'il ne saurait y avoir de science de l'individuel (comme individu sensible, mais uniquement de l'idée qui lui donne forme), la connaissance véritable ne peut être qu'une connaissance de l'homme en tant qu'homme, aussi vague que soit sans doute aussi cette notion dans une philosophie où elle désigne une tension entre l'animal et le divin, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer. Mais nous voulons montrer que Platon estime bien qu'il y a une certaine connaissance des caractères individuels et que la connaissance de soi en tant qu'individu était au moins aussi importante chez lui que l'était la connaissance de l'humain. En revanche, puisque cette connaissance s'arrime sur des particularités, on comprend qu'elle ne soit pas conceptualisée comme telle dans les Dialogues. On aurait toutefois pu imaginer que Platon écrive non seulement des dialogues qui portent le nom de leur personnage, mais également dans lesquels Socrate se serait attaché à parvenir à une connaissance dialectique du personnage en question, en décrivant l'âme de celui-ci en particulier⁶.

Aussi, nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, il y a un certain « type » du philosophe et l'on pourrait être tenté de penser que la connaissance de soi consiste simplement à connaître ce type. Nous ne nous contenterons cependant pas d'une connaissance de celui-ci et, contre cette hypothèse, nous voudrions faire deux objections. Premièrement, la connaissance de soi ne serait

¹ Énoncée un peu plus haut par J.-F. Pradeau en termes assez scolaire pour un public débutant sur Platon.

² Pradeau écrit encore que « L'existence d'une réalité "intelligible" est l'hypothèse majeure de la philosophie platonicienne. Elle est peut-être aussi la plus fragile et la plus discutable de celles que le philosophe athénien a défendu dans ses dialogues. Il est vrai que Platon ne donne guère de soutien à cette hypothèse, et qu'il paraît davantage lui promettre que lui offrir un véritable objet. » (PRADEAU, *Les formes intelligibles*, Paris : PUF, 2001, Introduction, p. 7).

³ Le caractère « intelligible » vient ainsi préciser simplement que cette Forme ne saurait être perçue par les sens mais seulement par l'intellect. Nous ne rentrerons pas ici dans le débat ouvert par J.-F. Pradeau à propos d'une distinction éventuelle des « Formes (εἶδη) » et des « intelligibles (νοητά) » ou encore entre la « forme (εἶδος) » ou « l'idée (ιδέα) ». Sur ces questions, voir PRADEAU, *Platon, l'imitation de la philosophie*, p. 181 sqq.

⁴ Tout au long du dialogue.

⁵ PLATON, *Cratyle*, 440a-c.

⁶ Ce qu'il fait en réalité par moment, quoiqu'en passant, par exemple dans le *Théétète*, comme nous l'avons vu, ou encore dans le *Phèdre*, à propos d'Isocrate (279a-b).

alors pas possible pour tous les hommes, mais uniquement pour ceux qui disposent d'un naturel philosophe. Toutefois, on pourrait nous répondre que le commun des mortels n'est jamais capable d'une telle connaissance. Cependant, le fait que les hommes ne soient pas capables de se connaître dans les faits n'interdit pas qu'une telle connaissance de soi soit possible en droit, puisqu'ils ont bien une forme d'individualité, même si celle-ci est sans doute bien moins affirmée que celle des philosophes, ce pourquoi nous estimons donc que seul le philosophe peut se connaître véritablement lui-même en tant qu'individu et donc non pas seulement par la connaissance qui est la sienne, mais également par ce qu'il est. Deuxièmement et surtout, le fait qu'il y ait un type du philosophe (attesté par la ressemblance constatée entre Socrate et Théétète¹), et même que ce type rende le philosophe atopique, n'empêche ainsi certainement pas le philosophe d'avoir une identité forte. Peut-être que Socrate ne ressemble à aucun autre homme autant qu'à Théétète, cela ne fait pas pour autant de Théétète un personnage identique à Socrate. S'il n'y a jamais eu qu'un seul Socrate dans l'histoire de l'humanité, ce n'est pas pour des raisons circonstancielles, mais sans doute davantage par la personnalité sans pareille qui était la sienne, comme le confessait Alcibiade à la fin du *Banquet*.

Socrate est à ce point individuel qu'on ne trouve de lui de véritable image nulle part². Sa personnalité est telle qu'aucune ressemblance ne peut être attestée chez personne sur le long terme³. Aussi grands et individuels que furent Achille ou Périclès, aucun homme n'a peut-être poussé l'individualité aussi loin que Socrate. Nietzsche disait aussi pour sa part, on l'a vu, que les grandes individualités sont comme des sommets dans l'histoire de l'humanité, mais cela ne signifie certainement pas chez lui que ces sommets soient en quoi que ce soit identiques. Ce qu'ils ont eu de commun, c'est simplement une individualité sans pareil.

On peut également comprendre ce point de vue platonicien à partir de la dialectique du même et de l'autre, telle que Platon nous la présente dans le *Sophiste*. On peut ainsi y repérer le mouvement par lequel un individu se constitue soi-même, dans les termes d'A. Diès :

« Toute réalité qui s'affirme présente, en effet, deux faces, dirions-nous : l'une par laquelle elle se pose et réalise le quantum défini de son être ; l'autre par laquelle elle s'oppose, nie, de son être, l'infinité des êtres qu'elle n'est pas, et s'enveloppe ainsi d'une zone illimitée de non-être. »⁴

¹ Pour l'argument, admettons que Théétète n'ait pas simplement un naturel philosophe mais en soit réellement un. L'on pourrait de toute façon ici ajouter un troisième terme avec l'exemple de Thalès.

² PLATON, *Banquet*, 221c-d. Tout le paradoxe étant que, tout comme ces discours, Socrate est selon Alcibiade un modèle à imiter alors qu'il semble à la limite de l'inimitable : « puis divins au possible, pleins en eux-mêmes du plus grand nombre possible d'images d'excellence, et tendant le plus haut possible, tendant, pour mieux dire, à tout ce qu'il convient d'avoir en vue quand on doit devenir un homme d'honneur ! » (PLATON, *Banquet*, 222a, traduction Léon Robin).

³ Cela vaut même pour Théétète dont on a vu qu'ils avaient des traits communs par ce naturel philosophe que tous deux partagent. Aux yeux de Nietzsche également, si les philosophes préplatoniciens étaient des personnalités, c'est qu'ils étaient absolument uniques et que la catégorie de « philosophe » dans laquelle on pourrait les ranger n'épuise absolument pas leur identité.

⁴ PLATON, *Sophiste*, traduction Auguste Diès, Paris : Belles Lettres, 1985, introduction p. 280.

L'individu, l'âme individuelle d'un homme est également une réalité de ce type : dans le processus par lequel un individu devient lui-même, processus par lequel une âme parvient à la destination que la connaissance de soi a fixé pour elle, cet individu ou cette âme s'établit dans l'être et en même temps se dissocie de tout ce qui n'est pas elle. C'est ce que l'on retrouve avec la notion de limite, bien présente dans le précepte Μηδὲν ἄγαν et que l'on a ainsi rapproché avec justesse de ce point de vue du Γνωθι σεαυτόν. La limite est ainsi ce qui me distingue et me sépare de ce qui n'est pas moi, tout en me définissant et en m'identifiant en retour. La vie illimitée à laquelle nous invitait Calliclès n'était donc pas simplement une vie dissolue, elle était également une vie sans individualité, selon nous¹. Dans le vocabulaire du même et de l'autre propre au *Sophiste*, je deviens moi-même en accédant plus pleinement à l'être et par là je me distingue véritablement des autres. Je ne suis plus une âme nue, ce par quoi j'étais semblable à autrui (du point de vue d'une existence générique ou spécifique), mais je deviens véritablement moi-même et, en tant que tel, je suis dès lors individuel. Mon être, ce que je suis, dessine en même temps mon non-être, ce que je ne suis pas :

« ce n'est point le contraire de l'être qu'il (le non-être) exprime ; c'est simplement autre chose que lui »².

Est-ce alors que cette caractérisation de l'individualité socratique, ou même du philosophe, ne risque pas, d'une certaine manière, de mettre en crise la théorie platonicienne de la connaissance ? Si on ne connaît jamais véritablement que par la rencontre de l'εἶδος, de la forme, d'abord du type, y a-t-il seulement une connaissance de soi possible pour Socrate ou ne connaîtra-t-il jamais que l'humain en général, ratant en même temps ce que lui a de singulier ? Si en effet la dialectique platonicienne consiste avant tout en une « *methodos* (μέθοδος), littéralement "un chemin" permettant d'attraper la chose dont on poursuit l'essence à travers sa définition »³, on risque ainsi de ne connaître l'individu qu'en le perdant dans son type.

Toutefois, lorsque l'on estime que chez Platon, la connaissance de soi devrait nous renvoyer au niveau spécifique et à la connaissance de l'idée d'homme⁴, que le soi ne se comprend véritablement qu'à se défaire de son individualité pour s'oublier dans l'universel, est-ce que l'on ne plaque pas finalement un modèle néoplatonicien sur les Dialogues ? Selon Plotin notamment, il s'agira en effet, au niveau le plus élevé de la connaissance de soi, de se connaître en tant qu'Intellect, puisque c'est seulement à ce niveau qu'une connaissance de soi est possible à strictement parler. Ce n'est, ainsi, qu'au niveau de l'Intellect qu'il y a une véritable connaissance de soi, lorsqu'il y a identité de l'intellect présent dans l'âme et de l'Intellect comme niveau de réalité⁵.

¹ Ce point ressortira plus encore dans le prochain chapitre, puisque nous y lierons l'individualité à la notion d'identité.

² PLATON, *Sophiste*, 258b, traduction Auguste Diès.

³ A. MERKER, « Individu, personne et humanité », p. 75.

⁴ Ce qui était déjà le sens de la critique aristotélicienne (*Métaphysique*, A9).

⁵ Voir surtout le *Traité* 49.

Dans les termes de Schopenhauer, qui ne sont toutefois pas ceux de Plotin¹, il y a connaissance de soi lorsqu'il y a confusion de l'objet et du sujet connaissant². Dans ces deux cas de figures, la connaissance de soi débouche sur de l'universel. Le soi particulier est alors anéanti chez Schopenhauer ; on se déprend d'une telle illusion de soi pour se reconnaître comme coïncidant véritablement avec l'intellect chez Plotin.

Il y a, bien entendu et on y a insisté, une connaissance de soi comme connaissance de l'être humain chez Platon, et cette connaissance est absolument nécessaire pour l'éthique, pour orienter la vie humaine. Cela qui ne signifie cependant pas du tout qu'il faille se rendre semblable à l'homme en soi, dont on ne sait d'ailleurs pas très bien ce qu'il pourrait recouvrir comme caractéristiques précises, notamment parce qu'on ne pourrait le penser qu'en ôtant tous les caractéristiques qui font de nous des êtres humains individuels et qui peuvent, on l'a vu, faire également notre excellence. On notera ainsi que Platon n'a cherché dans aucun de ses Dialogues ce que c'est que l'homme de manière abstraite et générale. Il a en revanche cherché à définir et à cerner le sophiste, le politique et sans aucun doute le philosophe. L'insistance sur l'importance de la connaissance de l'être humain, qui nous a conduit à placer celui-ci à la proximité du divin, ne signifie donc pas que la connaissance de soi ne consiste qu'en cela et nous avons voulu montrer qu'il y a bien la place, dans les Dialogues, pour une connaissance de l'individualité et des dons qui sont les nôtres.

De ce point de vue, il nous apparaîtra d'ailleurs que Platon rejoint tout à fait Pindare. Il y a chez ce dernier une connaissance de l'excellence humaine, mais il y a aussi une connaissance des particularités qui sont les nôtres et que l'on est capable

¹ On se reportera avec profit sur ce point à l'article de Girard qui écrit qu'« apparaît bien chez Plotin la figure d'un sujet, le nous. Néanmoins, nous estimons que ce nous, quoique complexe à définir, n'a rien d'énigmatique. Nous soutenons la thèse générale que le nous plotinien n'est pas la préfiguration de l'ego cartésien déconstruit et qu'il n'est assimilable à aucune des définitions du sujet moderne, mais qu'il s'inscrit dans la filiation du nous platonicien de l'Alcibiade ou du nous hégémonique des Stoïciens, conçu chacun comme l'élément pivot autour duquel se modélise une définition métaphysique de l'homme. » (GIRARD, *L'identité ontologique du nous chez Plotin*, p. 2).

² Si l'on en croit Schopenhauer, la philosophie indienne présente dans les Upanishads nous incite bel et bien à travailler à la disparition du moi et seule cette disparition permet de se considérer véritablement comme une partie du vivant. C'est d'ailleurs la mort qui en est le point culminant puisque, sans supprimer l'existence, elle supprime ainsi le moi de celui qui meurt : « De même, par conséquent, que l'individu ne garde aucun souvenir de son existence d'avant la naissance, de même il ne peut, après la mort, en conserver aucun de son existence présente ; or c'est dans la conscience que chaque homme place son moi, ce moi lui apparaît donc comme lié à l'individualité, dont la perte entraîne celle de tous les attributs propres à l'individu, en tant que tel, et destinés à le distinguer des autres. Sa permanence sans l'individualité devient par suite, pour lui, indiscernable de la persistance des autres êtres, et il voit son moi disparaître. (...) Au contraire l'existence, que la mort laisse intacte, est-elle autre que celle de la conscience individuelle, elle doit être alors aussi indépendante de la naissance que la mort » (SCHOPENHAUER, *Le monde, Suppléments*, Chapitre XLI, p. 1236-1237). De ce point de vue, il faut reconnaître que les philosophies de Schopenhauer et de Plotin ne sont pas strictement parallèles, puisque Plotin ne nous invite pas à abolir le soi mais plutôt à reconnaître que le vrai soi est dans l'intelligible, qu'il s'identifie avec l'Intellect : « Plotin ne nous invite pas à l'abolition de la personnalité dans le *nirvâna*. L'expérience plotinienne, tout au contraire, nous révèle que notre identité personnelle suppose un absolu indicible dont elle est à la fois l'émanation et l'expression » (HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris : Gallimard, 1997, p. 44).

de reconnaître suite à l'action. L'attachement nietzschéen aux individualités fera que, selon nous, Nietzsche et Platon se retrouvent dans la poésie de Pindare. Aussi, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Platon ne nous invite pas, comme Schopenhauer, à nier le soi mais simplement à modérer l'amour de soi, conception qui a également l'avantage de ne pas oublier l'individualité et les qualités personnelles que l'on peut posséder.

Du côté nietzschéen, le modèle d'une connaissance de soi pensée comme un dépassement de l'individualité pour reconnaître l'universalité du genre humain, ou plus encore de l'unité du vivant, est certes présent, mais nous pensons qu'il apparaît presque uniquement dans la *Naissance de la tragédie* et sous l'influence de Schopenhauer et de Wagner. Ainsi, s'il y a une sorte de connaissance de l'homme, notamment dans la *Deuxième considération inactuelle*, à partir de la connaissance de l'histoire, qui coïnciderait d'une certaine façon avec une connaissance de ce que les hommes ont été, nous verrons que celle-ci reste surtout négative et qu'il s'agit avant tout de s'affranchir de l'histoire pour être soi. Notamment vis-à-vis d'Héraclite, Nietzsche reconnaît par ailleurs que le propre du grand homme est le fait de se retourner vers soi et de s'interpréter soi-même plutôt que l'humanité. Héraclite est d'ailleurs tellement orgueilleux qu'il pense être le seul à avoir véritablement compris la signification de la sentence delphique, au sens où il la ramène en tout cas à lui-même et fait comme si celle-ci n'avait au fond été énoncée que pour lui. La finesse de son interprétation fait en effet, selon Nietzsche, que celui-ci s'est ainsi immortalisé par la conception de la réalité comme devenir qu'il nous a léguée :

« C'est moi-même que j'ai cherché (*Mich selbst suchte*) et que j'ai tenté d'interpréter (*und erforschte ich*) », disait-il de lui-même en employant le mot qui définit l'interprétation d'un oracle ; comme s'il était le seul, lui et personne d'autre, à véritablement réaliser et accomplir le précepte delphique (*der Delphischen Satzung*) : « Connais-toi toi-même (*Erkenne dich selbst*). »¹

L'incroyable orgueil héraclitéen se traduit ici par le fait qu'il ramène une sagesse delphique, traditionnellement comprise comme idéal de mesure énoncé pour l'humanité entière, à sa seule personne. Et c'est en s'interprétant ainsi lui-même qu'il en aurait découvert, selon Nietzsche, sa plus grande vérité, vérité qui va aller bien au-delà de lui-même et qui aura une influence sans limite. Mais le vocabulaire est saisissant, c'est parce qu'il s'est « cherché » ou « interprété » qu'Héraclite est parvenu à une certaine connaissance de lui-même, or ce choix de termes est selon nous tout à fait pertinent, puisqu'il exprime la nécessité pour une connaissance de l'individu, tel qu'il est plongé dans le devenir, de passer par une connaissance de soi qui ne serait pas absolument stable et réifiante, mais qui puisse épouser le mouvement même de ce devenir. La leçon qu'il tire toutefois de

¹ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 8, p. 238-239.

cet enseignement¹ sur lui-même concerne ensuite toute l'humanité, mais cela ne signifie certainement pas qu'elle se limite à celui-ci².

Par ailleurs, il n'y aurait ici aucun sens à penser qu'Héraclite pense avoir découvert en soi la condition humaine et c'est bien à propos de lui-même en tant qu'individu qu'il réinterprète la sentence delphique. Ainsi, les deux impératifs qui nous intéressent particulièrement (« Connais-toi toi-même » et « Deviens ce que tu es ») s'adressent bien aussi et même d'abord à l'individu. C'est bien à un « tu » que la connaissance de soi s'adresse, et c'est bien aussi chacun qui devra trouver sa vocation, selon Nietzsche. S'il fallait comprendre sa fonction propre chez Platon, Nietzsche demande lui au jeune individu : « quelle est ta tâche, ton rôle, ta mission ? »³ Le soi doit se libérer de toute tâche qui n'est pas sienne, de toute fonction qui l'excède et le détermine de l'extérieur. Comme l'écrit encore Nietzsche :

« Pourquoi les hommes existent, pourquoi l' "homme" existe, cela ne doit pas nous inquiéter : mais pourquoi tu existes, toi, voilà ce que tu dois te demander ; et si tu ne peux trouver de réponse, donne-toi toi-même tes propres buts, des buts nobles et élevés, et meurs-en ! Je ne connais pas de meilleur but que de mourir pour quelque chose de grand et d'impossible »⁴.

Le grand homme saura ainsi faire fi de ce qui n'est pas lui et suivre sa voie :

« À chaque époque sa manière d'être : "peu importe ce que tu es". L'homme, dès lors, se déterminera selon son ἦθος pour le mauvais ou pour le bon (c'est-à-dire le grand) : "Suivez librement votre voie, mais suivez-la dangereusement, sans être tenu en lisière." »⁵

On sent bien qu'il y a une tension dans l'idée même de vocation, puisqu'il y a peut-être quelque chose comme une vocation humaine, quelque chose que chaque être humain doit accomplir pour lui afin de mener une vie réussie. Mais il y a un véritable danger aussi d'être tenu par quelque chose de plus grand que soi, de se fuir soi-même dans un idéal plus grand que soi, et ainsi de ne pas accomplir une vocation qui serait proprement individuelle.

¹ La loi du devenir comprise sans doute par le fait qu'il s'est saisi lui-même comme en devenir.

² « Mais ce qu'il a entendu dans cet oracle et ce qu'il en a déduit, il l'a considéré comme une sagesse immortelle, riche de sens pour l'éternité, une sagesse dont l'influence s'étendrait sans limite, à l'image des discours prophétiques de la Sibylle. Voilà qui doit suffire à l'humanité la plus lointaine pourvu qu'elle n'interprète que comme des sentences d'oracle ce qu'il "n'a ni exprimé, ni dissimulé", à l'instar du dieu de Delphes (*wie der delphische Gott*). Bien qu'il fasse justement connaître cette sagesse "sans sourire, sans fard et sans baume", mais qu'au contraire il l'exprime "la bouche écumante", elle *doit* atteindre les millénaires à venir. Car le monde a éternellement besoin de la vérité, il a donc éternellement besoin d'Héraclite bien que lui n'ait pas besoin du monde. Que *lui* importe sa gloire ? La gloire auprès "des mortels qui disparaissent sans cesse !" s'écrie-t-il ironiquement. Sa gloire importe aux hommes, non pas à lui. L'immortalité de l'humanité a besoin de lui, mais lui n'a pas besoin de l'immortalité de l'homme Héraclite. Ce qu'il a vu, *sa doctrine de la loi au sein du devenir et du jeu au sein de la nécessité* doit être désormais présente à l'esprit pour l'éternité. C'est lui qui a levé le rideau sur ce spectacle grandiose. » (NIETZSCHE, *Idem*).

³ Voir en particulier la 3^{ème} *Considération Inactuelle* sur laquelle nous allons revenir longuement.

⁴ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 29 [54].

⁵ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles I et II*, 29 [82]. Le *Gai savoir* sera plus clair sur la nécessité de suivre sa voie personnelle : « cette vie qui crie à chacun de nous : "Sois un homme et ne suis pas ma voie, – mais la tienne ! Mais la tienne !" » (NIETZSCHE, *Gai savoir*, § 99).

On voit ainsi que la connaissance de soi au niveau individuel et la connaissance de l'être humain peuvent entrer en contradiction. Cette tension était déjà comprise dans la sentence delphique, du moins telle qu'elle était reçue traditionnellement (s'il fallait y entendre : « comprends quelle est la condition humaine »), puisque l'oracle de Delphes disait « Connais-toi toi-même » et s'adressait donc à un « tu ». La connaissance de soi, telle que nous y invite l'oracle de Delphes, est ainsi, selon Nietzsche interprétant Héraclite, une connaissance du soi et non de l'homme.

Or, précisément, nous souhaiterions défendre une lecture de *l'Alcibiade* selon laquelle c'est bien de cela qu'il s'agit aussi dans ce dialogue, et non seulement d'une connaissance de l'humain. Il faut rappeler d'abord que, lorsque Platon interprète la sentence delphique, Socrate invitait en premier lieu Alcibiade à se connaître *lui-même* comme ignorant, à connaître ensuite ses qualités, etc. Mais cette disjonction entre une connaissance de soi, ou du soi en général, est ensuite posée explicitement dans le dialogue :

« SOCRATE – Ce dont on parlait tout à l'heure : qu'il faut d'abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même (πρῶτον σκεπτέον εἴη αὐτὸ τὸ αὐτό). Or, au lieu du soi-même, nous avons recherché ce qu'est chaque soi (ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὃ τι ἐστι). Peut-être cela suffit-il, car nous pourrions sans doute affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme (οὐ γάρ που κυριώτερον γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχὴν).

ALCIBIADE – Rien, certes.

SOCRATE – Ne convient-il pas alors de penser que, lorsque toi et moi nous conversons ensemble, en usant de discours, c'est l'âme qui s'adresse à elle-même (ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις χρωμένους τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχὴν) ?

ALCIBIADE – Absolument.

SOCRATE – De sorte que, comme nous le disions il n'y a qu'un instant, lorsque Socrate s'entretient avec Alcibiade au moyen du discours, ce n'est pas à ton visage, comme il semble (οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς ἔοικεν), qu'il adresse ses discours, mais à Alcibiade lui-même (ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους), c'est-à-dire à son âme (τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχὴ).

ALCIBIADE – C'est aussi mon avis.

SOCRATE – C'est donc l'âme que nous exhorte d'apprendre à connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes (Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν)

ALCIBIADE – Il semble que oui. »¹

L'interprétation de ce passage est difficile² et elle a donné lieu à des lectures très diverses : depuis M. Foucault qui y voit une première apparition de la

¹ PLATON, *Alcibiade*, 130d-131a, traduction C. Marbœuf et J.-F. Pradeau.

² Nous nous accordons pleinement avec Karel Thein selon qui la « logique est loin d'être claire », puisque la connaissance de soi vis-à-vis du « soi-même lui-même » reste comme tendue entre « la question de savoir "ce que nous sommes nous-mêmes" (*ti pot' esmen autoi*, 128e 11 et 129b 2) et la pluralité des *autoi* individuels visés par la question "ce qu'est chaque soi" (*auto hekaston ho ti esti*, 130d 5-6). » (THEIN, « L'âme, l'homme et la connaissance de soi dans le *Premier Alcibiade* », p. 186). Sur les différentes façons de comprendre ce passage, on se reportera à cet article qui les détaille (p. 188).

subjectivité¹, jusqu'à Brunschwig qui le lit au contraire comme une étape dans la dépersonnalisation progressive que proposerait le dialogue². On passerait ainsi, selon ce dernier, d'une conception d'un soi individuel à une conception impersonnelle. Cette lecture est souvent considérée comme une des plus pénétrante³. Mais, nous l'avons déjà pour le moins esquissé, notre lecture va absolument à rebours de son interprétation. Ainsi, nous pensons, pour notre part, que ces deux lectures (celles de Foucault et de Brunschwig) sont aussi excessives l'une que l'autre et nous allons essayer de montrer pourquoi.

La recherche s'en est tenue pour le moment à des objets individuels (Alcibiade, Socrate...) au lieu de rechercher ce qu'est le soi en général. Or, ce n'est pas au visage que s'adresse le discours de Socrate, mais à l'âme d'Alcibiade. Le soi-même de Socrate s'entretient avec le soi-même d'Alcibiade, ils se parlent d'âme à âme. C'est une belle manière de réinterpréter le « Connais-toi toi-même » en montrant que dans l'altérité, dans la conversation⁴, c'est finalement l'âme qui s'adresse à elle-même, de sorte qu'il s'agit d'une altérité illusoire, la conversation nous renvoyant toujours à nous-mêmes. En se regardant d'âme à âme, les interlocuteurs se regardent finalement ou en tout cas s'invitent à se regarder eux-mêmes.

Le soi-même est donc d'abord quelque chose de générique, c'est l'âme en général. Le soi-même est donc paradoxalement ce par quoi on se ressemble (sans quoi le texte sur la métaphore de la pupille – cité plus haut et qui constitue un des points culminants du dialogue –, ne fonctionnerait pas) et non ce par quoi on est dissemblable (le visage). Du moins, on recherche ici quelque chose de commun, l'âme qui est appelée par l'âme à se connaître elle-même.

¹ « Question par conséquent qui ne porte pas sur la nature de l'homme, mais qui porte sur ce que nous appellerions, nous maintenant – puisque le mot n'est pas dans le texte –, la question du sujet. » (FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 39). L'auteur a conscience de l'anachronie du terme.

² J. BRUNSCHWIG, « La déconstruction du "connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », dans *Recherches sur la Philosophie et le Langage* 18, 1996, p. 61-84.

³ Voir par exemple C. Gill, « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade* de Platon », dans *Études platoniciennes*, 2007, « Puissances de l'âme », p. 153.

⁴ Le langage n'étant finalement selon Platon autre chose que de la pensée (*Phèdre*, 276a-c ; *Théétète*, 189e ; *Sophiste*, 263d-264b), parler avec un autre qui n'est finalement qu'un autre soi revient en réalité à chercher à se connaître soi-même.

Mais, on l'a vu, cette réponse est d'emblée insatisfaisante, ce pourquoi le soi ne pourra pas être tenu pour l'âme¹. Le véritable soi, c'est le *voûç* et non l'âme tout entière et de manière générique. Or si l'on peut chercher à savoir ce qu'est le *voûç* en général, il faut bien reconnaître qu'il y a également une histoire du *voûç* chez Platon, que le *voûç* s'individualise comme nous l'avons vu, et donc qu'il y a une connaissance également individuelle de celui-ci.

Donc, le dialogue admet s'être intéressé au soi individuel plutôt qu'au soi en général. Mais va-t-on véritablement ensuite vers un soi désubjectivé ? Va-t-on vraiment vers un *voûç* universel ? Nous ne pensons pas que l'orientation du dialogue change véritablement par la suite. C'est d'ailleurs bien de nouveau d'Alcibiade dont il est question quelques pages plus loin, lorsque Socrate explique pourquoi il aime son âme en particulier². La question posée par l'extrait que l'on a cité permet bien de dépasser la corporéité individuelle incarnée dans le visage³ pour aller chercher quelque chose qui est davantage semblable chez tous les êtres humains, à savoir l'âme, mais cela ne signifie pas pour autant que l'on va cesser de s'intéresser à l'âme d'Alcibiade en particulier, et encore moins que toutes les âmes seraient semblables.

En réalité, Brunschwig estime surtout que c'est la connaissance de soi via le détour par la divinité qui fait que le dialogue progresse vers une conception desubjective du soi⁴. Mais nous ne pensons pas que le divin supprime toute individualité chez les âmes qui en font leur objet d'imitation. Il y a une manière de s'assimiler le divin, d'en tirer quelque chose pour soi, qui ne détruit pas l'individualité, mais qui au contraire, selon nous, la magnifie. Socrate n'a sans doute pas la même manière d'être divin que Thalès. Ils ont en commun leur ridicule, mais cette assimilation n'a certainement pas effacé leurs particularités et c'est sans doute une façon assez particulière à Socrate (quoique partagée par les

¹ Comme le note Anne Merker : « L'*Alcibiade* n'a pas cerné le soi en tant que tel, car, pour autant que l'on comprenne ce passage, il a substitué à l'examen du soi l'examen de l'individu lui-même, autrement dit l'être humain pris comme individu et non comme un soi, et il est passé directement à l'examen de "ce que" est l'individu ou l'être humain, un "ce que" qu'il a identifié à l'âme. On peut considérer qu'il y a dans ce passage une opposition entre ce que serait une remontée complète vers l'identité la plus stricte de l'être humain, vers son soi, et une remontée encore inaboutie, inexacte, qui suffisait pourtant pour le propos de *Alcibiade*. Car, en effet, les *Lois* parlent de l'âme elle-même comme d'un bien possédé par l'être humain : κτήμα. On ne s'y attend guère, et pourtant non seulement le corps est un *ktèma*, mais cela même qui utilise le corps est lui aussi un bien possédé par l'être humain. L'âme n'est pas le soi, mais une des choses qui sont "à soi". » (MERKER, *Une morale pour les mortels*, p. 249-250). On l'a vu, ce qui possède l'âme, ce ne peut être que le *voûç* qui est donc le véritable soi. L'auteure écrit un peu plus loin que : « Le *noûs* est la seule chose qui ne soit pas acquise par l'être humain, la seule chose qui ne soit pas à soi, mais qui est soi. Le *noûs* est le commencement de l'être humain, ce avant quoi l'être humain n'est pas du tout, quand bien même le *noûs* ne suffit pas à constituer la totalité de l'être humain. Il est sa semence, son germe, et comme sa racine (PLATON, *Timée*, 41c-42e, 73c, 90a). » (*Ibid*, p. 250).

² PLATON, *Alcibiade*, 131e-132b.

³ Alors qu'il était un élément marquant d'identification en Grèce ancienne : « Chez les vivants les têtes ont un visage, une face, *prosopon* ; ils sont là, présents devant vos yeux comme vous en face des leurs. La tête, le visage c'est ainsi dans un être ce que d'abord on voit, ce qui transparaît de chacun sur sa face, ce qui l'identifie et le fait reconnaître dès lors qu'il est présent au regard d'autrui. » (VERNANT, *Op. cit.*, p. 11-12).

⁴ BRUNSCHWIG, « La déconstruction du "connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », p. 75-76.

Cyniques) que de mépriser les affaires humaines en portant toujours le même manteau et en marchant pieds nus, même sur la neige¹.

Sans pour autant nous rallier absolument à Foucault qui lit sans doute dans le texte une conception du soi qui verra davantage le jour avec le stoïcisme², nous pensons donc également que Brunschwig va trop loin par rapport à ce qu'il peut tirer de ce texte, et qu'il lit le dialogue avec des lunettes de néoplatonicien³. Il ne s'agit certainement pas pour Alcibiade de se désubjectiver pour se connaître, ni même de connaître le soi en soi, pour mieux comprendre en retour ce qu'il est en particulier. On ne voit pas tellement d'ailleurs en quoi il se connaîtrait mieux ainsi. Parce qu'Alcibiade n'est pas n'importe qui, la connaissance de son âme n'est pas absolument objective.

Comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, il faut alors distinguer une connaissance de l'homme, nécessaire pour gouverner, et une connaissance individuelle, nécessaire également pour prendre soin de soi et devenir ce que l'on doit être⁴. Certes, il y a bien une connaissance du bien de l'âme, un savoir de ce qui fait du bien à l'humain et il faut de ce point de vue une certaine connaissance de l'homme. Mais il y a également une connaissance des âmes, des particularités humaines, des différences psychiques, qui permet de donner à chacun ce qui lui correspond.

Aussi, si l'on veut faire un pas supplémentaire, nous pouvons nous demander avec Schopenhauer (qui pense suivre ainsi Platon) s'il n'y aurait pas un caractère intelligible, fixé à jamais pour chaque individu, de telle sorte que la connaissance de soi serait pour l'individu la reconnaissance de son caractère particulier :

« Le caractère de chaque homme, dans la mesure où il est individuel et ne se ramène pas tout entier à celui de l'espèce, peut être envisagé comme une idée particulière, correspondant à un acte particulier d'objectivation de la volonté. (...) Le caractère empirique doit, dans le cours de l'existence, présenter le reflet du caractère intelligible, et il ne peut se comporter autrement que ne l'exige la nature de celui-ci. »⁵

Selon Schopenhauer, les hommes ne se font pas à travers leurs expériences et leur histoire intime, ils ne font ainsi que se dévoiler à eux-mêmes et prennent conscience de ce qu'ils sont à travers l'action. Ainsi, la philosophie schopenhauerienne est sur ce point plus complexe qu'elle n'y paraît au départ. Si chaque être est un pur représentant de son espèce et donc de l'idée qui lui correspond, il faut bien voir que l'homme est trop individuel pour correspondre

¹ PLATON, *Banquet*, 220b.

² On se reportera sur ce point au récent ouvrage de M. Bourbon : *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Turnhout (Belgique) : Brepols, 2020.

³ Ce qu'il reconnaît par moment lui-même, voir par exemple « La déconstruction du "connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », p. 71 sq.

⁴ Les âmes ne sont pas toutes de la même trempe et selon qu'on en prend soin ou non, elles vont se différencier les unes des autres. Mais il ne faudrait pas croire à partir de là qu'un même modèle vaille pour toutes les âmes et que chacune devrait le suivre. Certes, la hiérarchie de l'âme de l'artisan est moins bonne que celle de l'âme philosophe, et on pourrait être tentée de la comprendre la première négativement à partir de la seconde, mais il faut bien également qu'il y ait des artisans et tous ne peuvent être philosophes. On peut être d'ailleurs être un excellent artisan et donc avoir une âme vertueuse, quoiqu'elle ne soit pas elle-même philosophe mais simplement guidée par les philosophes. Il n'y a donc pas de modèle du soi à partir duquel on pourrait tous se comprendre nous-mêmes et qu'il nous faudrait tous imiter absolument.

⁵ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 208-209.

tout à fait à l'idée de l'homme, de sorte que le caractère de chaque individu « peut être envisagé comme une idée particulière », ce qui ne va évidemment pas du tout de soi en termes platoniciens.

Cette dualité du caractère (spécifique et individuel) a une incidence sur l'art tel que le conçoit Schopenhauer, puisque celui-ci doit justement rendre manifeste les Idées :

« Un des signes distinctifs de l'humanité, disais-je plus haut, c'est que chez elle le caractère spécifique se distingue du caractère individuel, si bien que l'on peut dire dans une certaine mesure, comme je l'ai fait au livre précédent, que chaque individu représente une Idée tout à fait particulière. Par suite, les arts qui se proposent de représenter l'Idée de l'humanité doivent dégager non seulement la beauté, considérée comme caractère de l'espèce, mais encore le caractère individuel, que l'on appelle de préférence "caractère" tout court ; mais pourtant de ce caractère lui-même on ne doit tenir compte qu'en tant qu'il n'est point quelque chose d'accidentel, d'exclusivement propre à l'individu, considéré dans sa singularité, mais en tant qu'il est une face de l'Idée de l'humanité dégagée d'une manière toute particulière dans l'individu en question ; or, pour dévoiler cette face de l'Idée, la peinture de ce caractère devient nécessaire. Ainsi, quoique individuel, le caractère doit encore être idéal, c'est-à-dire que, dans la conception comme dans l'exécution, l'on doit faire ressortir le sens qu'il présente au point de vue de l'Idée générale de l'humanité ; car lui aussi et à sa manière, il contribue à l'objectivation de cette idée ; en dehors de cette condition, la représentation n'est plus que le portrait, la reproduction du particulier en tant que particulier, lui aussi, suivant l'opinion de Winckelmann, doit réaliser l'individu. »¹

Pour éviter toutefois de tomber dans la caricature, l'artiste doit savoir peindre l'individuel sans jamais effacer totalement l'espèce pour autant. La difficulté propre à l'artiste schopenhauerien consiste ainsi à devoir combiner dans son portrait à la fois l'idée de l'homme en général et celle de l'individu qui l'exprime d'une façon particulière et qui lui donne ainsi une plus grande richesse. Schopenhauer précisera ainsi cet aspect un peu plus loin :

« Outre la beauté et la grâce, la peinture d'histoire a encore pour objet principal le caractère ; par là il faut entendre la représentation de la volonté à son plus haut degré d'objectivité, je veux dire à ce degré où l'individu, comme manifestation d'un côté particulier de l'Idée de l'humanité, prend une signification particulière et révèle cette signification non par la simple forme, mais par toute espèce d'actions, par des modifications de la connaissance et du vouloir qui déterminent ou accompagnent les actions et se manifestent elles-mêmes dans la physionomie et dans le geste. Du moment que l'on veut représenter l'Idée de l'humanité d'une manière aussi détaillée, il faut nous montrer le développement de ses mille faces dans des individus pleins de signification ; ces individus eux-mêmes, pour que leur signification devienne intelligible, doivent être présentés dans des scènes, dans des événements et dans des actions complexes. Cette tâche immense, la peinture d'histoire s'en acquitte en nous mettant sous les yeux les scènes de la vie, quelle qu'en soit l'espèce, quelle qu'en soit la signification. Aucun individu, aucune action ne peut être sans signification ; dans tout individu et par toute action l'Idée de l'humanité se développe de plus en plus. Aussi n'y a-t-il aucun événement de la vie humaine que l'on doive exclure du domaine de la peinture. »²

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 288-290.

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 48, p. 295-296.

Même pour Schopenhauer qui invitait pourtant l'individu à s'oublier d'une certaine manière pour pouvoir contempler objectivement le monde, l'individualité n'est pas comprise d'une manière uniquement négative, puisqu'elle peut aussi exprimer la richesse de l'idée de l'humanité en la déclinant de diverses manières. Aussi, parce qu'une idée de l'homme comprenant l'ensemble des individualités existantes et ayant existées serait sans doute une idée trop « lâche », le philosophe nous invite ainsi à considérer que « chaque individu représente une Idée tout à fait particulière ».

Cette question pose problème dans le platonisme, et ce, bien avant Schopenhauer (si tant est qu'on puisse vraiment le considérer comme un platonicien) : y a-t-il des Formes correspondant aux individus ? N'en déplaise à certains platoniciens, Plotin l'affirme lui sans ambages, au début du *Traité 18*, justement intitulé *S'il y a des idées même des êtres individuels* :

« – Y a-t-il une idée de chaque individu ?

– Oui, c'est le cas : si moi-même et chacun de nous, nous pouvons remonter jusqu'à l'intelligible, alors le principe de chacun est également là-haut.

– Si Socrate et l'âme de Socrate existent toujours, il y aura, comme on dit, un Socrate en soi, au sens où son âme individuelle sera aussi là-bas. Mais si tel n'est pas le cas, et que l'âme qui était auparavant Socrate devienne des individus différents à différents moments, par exemple Pythagore ou quelqu'un d'autre, alors cet individu ne sera pas aussi là-bas.

– Mais si l'âme de chacun contient les raisons de tous les individus à travers lesquels elle passe, tous à leur tour seront là-bas. Or, nous affirmons que, tout ce que le monde contient de raisons, chaque âme le contient aussi. Si donc le monde contient les raisons, non seulement de l'homme, mais aussi de tous les êtres vivants pris individuellement, l'Âme également : il y aura un nombre illimité de raisons, à moins que leur ensemble ne fasse retour selon des périodes déterminées. De cette manière, l'illimitation se verra limitée, chaque fois que les mêmes choses se reproduisent.

– Mais alors, si, pour l'ensemble des périodes, le nombre des choses qui viennent à l'être est plus grand que celui des modèles, pourquoi faut-il que, au sein d'une seule et même période, il y ait des raisons et des modèles de toutes les choses qui viennent à l'être ? En effet, un seul et même Homme suffirait pour la production de tous les hommes, de même que des âmes limitées en nombre produiraient des hommes en nombre infini.

– Non, le raisonnement ne peut être le même pour ces deux cas différents. Un homme considéré comme modèle ne peut suffire à rendre compte d'individus humains qui se différencient les uns des autres non seulement par la manière, mais aussi par d'innombrables différences formelles. Car ils ne sont pas, à l'égard de leur forme, comme le sont les représentations de Socrate à l'égard de leur original, mais il faut que la production de chaque individu humain diffère en fonction des différences entre les raisons. Une période tout entière contient toutes les raisons, à la période suivante les mêmes choses reviennent selon les mêmes raisons. Mais, il ne faut pas redouter l'illimitation dans l'intelligible : car elle est tout entière dans l'indivisible ; et pour ainsi dire elle s'avance, lorsqu'elle agit. »¹

Plotin contredit ici une position aristotélicienne assez classique, selon laquelle le seul élément de détermination des individus humains serait la forme de

¹ PLOTIN, *Traité 18*, chapitre 1, traduction L. Brisson, J. Laurent et A. Petit, Paris : Flammarion, 2003.

l'homme, quand seule la matière (pourtant principe d'indétermination), expliquerait les différences individuelles comme étant parfaitement accidentelles. Cela nous amènerait en réalité à considérer que tout élément proprement individuel serait négatif. L'intérêt de la position difficile soutenue par Plotin, qui défend ici au contraire que l'Idée de l'homme ne suffit pas à expliquer les déterminations individuelles et qu'il faut donc admettre des idées pour chaque individu, c'est qu'il se rend apte à penser de manière tout à fait positive les individualités. Ce qui est d'une certaine manière d'autant plus étonnant que l'éthique plotinienne consiste à tout retrancher pour se faire à l'image de l'Un. Même lorsqu'il s'agit de « sculpter sa propre statue »¹, il ne s'agit pas de travailler son individualité mais d'éliminer tout le superflu, comme le dira encore le *Traité 49*², afin d'essayer de retrouver la simplicité du principe³. Mais il faut toutefois sans doute nuancer quelque peu le propos qui fut le nôtre plus haut, en estimant qu'il ne s'agit pas simplement de se défaire de son individualité pour rejoindre l'intelligible si notre individualité est également dans l'intelligible lui-même.

Plotin admet donc en tout cas sans ambage qu'il y a bien un Socrate en soi ou une idée de Socrate comme de chaque individu. Il ne faut pas pour autant « redouter l'illimitation dans l'intelligible », conclut Plotin. Les traducteurs commentent ainsi ce passage :

« Toutefois, la multiplicité des individus, et donc de leur modèle intelligible, n'est pas une illimitation numérique ouverte vers un avenir indéterminé. L'absence de limite dans le second principe ne signifie pas une absence de détermination. Il y a un nombre précis d'individus en soi, comme, de façon plus générale, il y a un nombre déterminé de Formes intelligibles. D'où la thèse cosmologique, reprise cette fois de Platon, selon laquelle le monde sensible se développe dans un temps cosmique dont l'unité de mesure la plus grande est la "période", ou Grande Année (voir *République*, VIII, 546b4), au bout de laquelle tout recommence à l'identique, ou plutôt, où les mêmes âmes se réincarnent toutes, quelles qu'aient pu être leurs destinées ultérieures. Le fondement rationnel de l'individualité dans un "en soi" permet donc, en second lieu, de donner toute sa force à la doctrine selon laquelle l'âme est immortelle »⁴.

L'âme est ainsi immortelle également parce que sa destination, sa réalité, son actualité en termes aristotéliens, existent de tout temps. Et il ne suffit pas d'admettre ce point pour l'âme totale mais, pour que cette immortalité ait véritablement du sens pour l'individu, il faut encore admettre que cela est vrai aussi pour les âmes individuelles.

Et si la connaissance de soi nous ramène à quelque chose que l'on est déjà d'une certaine manière dans le platonisme, on comprend aisément qu'on puisse

¹ Expression du *Traité 1*, chapitre 9.

² « Ἀφελε πάντα (Retranche toutes choses) », ce sont les derniers mots du *Traité 49*.

³ Comme l'écrit Hadot, il s'agit de suivre « ce mouvement de purification, par lequel le moi, se séparant de tout ce qui n'est pas vraiment lui-même, abandonnant le corps, la conscience sensible, les plaisirs, les peines, les désirs, les craintes, les expériences, les souffrances, toutes les particularités individuelles et contingentes, remonte à ce qui en lui est plus lui-même que lui » (HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris : Gallimard, 1997, p. 21). Face à la difficulté de faire le portrait de Plotin, le commentateur écrit un peu plus loin : « le seul désir dans lequel il se serait reconnu, le seul désir qui le définisse, celui de n'être plus Plotin, celui de se perdre dans la contemplation et dans l'extase » (*Idem*, p. 22).

⁴ PLOTIN, *Traité 18*, chapitre 1, traduction L. Brisson, J. Laurent et A. Petit, Paris : Flammarion, 2003, p. 406.

être tenté d'admettre une telle chose, bien que cette admission ne soit pas absolument nécessaire chez Plotin dans la mesure où l'homme ne devient lui-même qu'en se défaisant de son individualité et en rejoignant, dans un premier temps, l'âme universelle, puis l'Intellect et peut-être enfin l'Un¹. Mais nous avons vu que la position platonicienne était en réalité différente. Dès lors, s'il ne s'agit certainement pas d'affirmer qu'il y aurait chez Platon des Formes individuelles (même si la question nous paraît légitime dans une philosophie de type platonicien), il importe de reconnaître que les qualités qui nous sont propres et qui doivent être connues sont bien déjà en nous et qu'elles nous font déjà participer à l'intelligible. Il n'y a évidemment pas que par l'Idée d'homme que l'homme participe à l'εἶδος. Mais il y a bien une difficulté de ce point de vue, puisque le naturel philosophe possède les qualités vertueuses en puissance, de sorte qu'un tel naturel participe d'une certaine manière moins au départ aux Idées correspondant aux vertus qu'il le fera ensuite, lorsqu'il aura été éduqué. D'une certaine façon, on peut penser qu'il aurait été plus simple d'admettre de telles formes intelligibles pour les individus chez Platon, formes qui correspondraient à leur perfection et à leur point de réalisation, bien que cela nous amènerait en effet à multiplier les formes de manière quasi infinie².

S'il a toujours semblé aux platoniciens que cette hypothèse serait hors de propos dans les Dialogues, il faut toutefois voir que la position platonicienne est davantage complexe que la pure connaissance de l'idée. Nous pensons au moins avoir montré que, si Platon ne pose pas de Formes pour les individus, sa philosophie ne pense guère davantage une idée de l'homme, absolument abstraite, mais davantage des formes d'incarnation humaine, comme plusieurs types de caractères intelligibles, dont certains conviennent en effet à la dignité de l'homme, tandis que d'autres le ravalent davantage au rang de la bête.

Comme le rappelle J.-F. Pradeau, l'εἶδος a d'abord désigné « la forme ou la figure apparente d'une chose, et plus particulièrement d'un individu humain »³. Si cet usage du terme semble assez peu platonicien, comme il lui préfère le sens plus récent qui sert à désigner « non plus seulement la silhouette ou le "physique" humains, mais la nature d'une chose, ce qu'elle montre d'elle-même à qui l'observe »⁴, il n'empêche que celui-ci, quand il a une fonction classificatoire, peut servir non seulement à désigner l'espèce, mais aussi des caractéristiques communes à un ensemble. Or, cet ensemble peut éventuellement être le type du philosophe, le type du tyran, un type de caractère, sans renvoyer directement à des caractéristiques proprement spécifiques. Il n'est donc pas du tout impossible avec

¹ Il ne faut toutefois pas se représenter de manière trop statique la philosophie plotinienne : Hadot parle bien de la dialectique des « niveaux de conscience chez Plotin », c'est une dynamique davantage qu'un escalier que l'on franchirait par paliers (HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, chapitre II : « Niveaux du moi »). L'homme ne cesse de devenir, ne cesse d'être en tension entre l'affairement corporel, la méditation philosophique et parfois la purification par la rencontre du Beau et la pratique de la vertu.

² Toutefois, si dans le *Parménide*, le personnage éponyme invite Socrate à reconnaître des Formes pour la crasse, pour le poil, etc., ce que seule une réticence de jeunesse lui faisait refuser (130c-e), on peut se dire que l'intelligible n'est pas nécessairement si économe qu'on a pu le présenter (cf. CHERNISS, « L'économie philosophie de la théorie des idées », dans PRADEAU, *Les formes intelligibles*, *Op. cit.*, p. 159-176) et que rien ne s'oppose de manière radicale à cette perspective chez Platon.

³ PRADEAU, *Platon : les formes intelligibles*, p. 20.

⁴ *Idem*, p. 21.

Platon de penser et de connaître en ce sens des caractères et non seulement des espèces. Et lorsque la philosophie platonicienne nous invite à une certaine connaissance de l'homme d'un point de vue générique, c'est dans le but de les diriger vers le Bien, ce qui peut se faire soit par la politique, soit par l'éthique (pour autant que les deux puissent être véritablement distingués chez Platon). Si cette connaissance de l'homme a de l'importance, c'est donc surtout parce qu'elle permet aussi de se connaître d'un point de vue individuel.

Nous avons donc vu que la connaissance de la vie humaine était nécessaire pour mieux appréhender la connaissance de soi à titre individuel. De façon symétrique et non contradictoire, la connaissance de certains individus géniaux permet ultimement une meilleure connaissance de l'homme, dans la théorie schopenhauerienne, et l'on pourrait ajouter que celle-ci permet en retour à l'individu une meilleure connaissance de ce dont il peut peut-être se montrer capable. Ainsi, à l'inverse de l'historien qui en reste aux caractères individuels,

« le poète (...) embrasse l'Idée de l'humanité au point de vue de son propre moi qu'il objective en elle devant lui ; sa connaissance, comme je l'ai développé plus haut à l'occasion de la sculpture, est à moitié *a priori* ; son modèle se tient devant son esprit, ferme, clair, nettement en lumière, et ne lui échappe jamais ; aussi nous montre-t-il dans le miroir de son esprit l'Idée pure et claire, et sa peinture, jusque dans le détail, est-elle vraie comme la vie elle-même. »¹

L'auteur écrit encore plus clairement un peu plus loin :

« tous les arts ont pour but commun de développer et d'éclaircir l'Idée qui constitue l'œuvre d'art, la volonté à chaque degré de son objectivation. La vie humaine, telle que la réalité nous la présente le plus souvent, ressemble à l'eau telle que nous la voyons d'ordinaire dans l'étang ou dans le fleuve ; mais dans le roman, l'épopée, la tragédie, le poète choisit ses caractères et les place dans des situations telles que leurs traits distinctifs s'y développent mieux, que les profondeurs de l'âme humaine s'éclairent et puissent être observées dans des actions singulières et significatives. C'est ainsi que la poésie objective l'Idée de l'humanité, qui, chose remarquable, se peint le plus nettement dans les caractères les plus individuels. »²

L'Idée de l'humanité est donc tout sauf un idéal plat, abstrait, qui ressemblerait à quelque chose comme une moyenne. Elle se lit tout au contraire davantage sur les caractères les plus individuels. Socrate exprime en réalité peut-être mieux qu'aucun autre homme cette idée de l'homme parce qu'il réalise l'essence dans ce qu'il a de plus haut, mais aussi parce qu'il le fait de manière parfaitement individuelle. Nous avons montré que l'individualité n'était pas une faute, mais au contraire l'expression de la grandeur humaine (lorsqu'elle ne se transforme pas en ὕβρις). C'est auprès des grands hommes qu'il faut chercher une connaissance de l'homme et non auprès de tout un chacun ou de l'homme moyen.

Dès lors, on comprend l'attachement que l'on peut avoir à l'histoire, et peut-être plus encore à la poésie, si, comme le dit Schopenhauer, « le poète choisit ses caractères et les place dans des situations telles que leurs traits distinctifs s'y développent mieux, que les profondeurs de l'âme humaine s'éclairent et puissent être observées dans des actions singulières et significatives ». En ce sens, la poésie est un art précieux comme outil de la connaissance de l'homme. Et n'est-ce pas précisément ce que se propose de faire celle de Pindare ? Le poète grec part en

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 315.

² *Idem*, p. 323.

effet de portraits extrêmement individuels pour montrer finalement qu'ils expriment plus nettement qu'aucun autre ce que l'humanité peut accomplir de meilleur.

Cependant, nous avons cherché à montrer dans ce chapitre que l'insistance sur l'individualité, bien connue par le commentarisme de Nietzsche, moins par celui de Platon¹, faisait que les sentences qui nous occupent – « Connais-toi toi-même » et « Deviens ce que tu es » – ne sauraient être ramenées entièrement à un niveau spécifique. Loin de nous inviter simplement à reconnaître l'être humain que nous serions tous, dans le premier cas, ou à le devenir, dans le second, nous pensons que ces formules doivent être entendues pour soi, que l'on doive se les approprier et y obéir à un niveau personnel. Ainsi, la connaissance de soi doit être également reconnaissance de nos qualités particulières, et nous avons vu que Nietzsche nous invitait lui aussi à suivre notre propre voie².

Enfin, notre lecture de Platon nous a amené dans les pages précédentes à considérer que le philosophe, sans doute mieux qu'aucun autre³, mais non pas à l'exclusion des autres, parce qu'il est parfaitement individuel en étant ce qu'il est, était paradoxalement le mieux à même de se connaître véritablement lui-même là où il n'est justement semblable à aucun autre. Pour se connaître parfaitement soi-même, il faut donc être d'abord véritablement soi-même. Nous voyons donc que les deux impératifs sont intriqués ou imbriqués l'un dans l'autre et que l'un appelle l'autre.

Cette problématique nous amène ainsi enfin à la question du devenir soi, dernier volet de notre travail.

¹ Mais nous avons conscience de proposer ici une interprétation des Dialogues assez originale et qui ne saurait être, pour cette raison, partagée par tous.

² Nous insisterons encore, dans notre dernière partie, sur la manière dont le devenir-soi enjoint l'individu à se réaliser dans ce qu'il a d'unique.

³ On peut être soi en étant un excellent général de guerre par exemple, comme le fut Brasidas pour reprendre l'exemple revendiqué par Alcibiade. Mais, dans ce cas, il faut reconnaître qu'il ne fut pas aussi individuel que Socrate et donc peut-être moins absolument lui-même, en tant qu'il partageait davantage de traits communs avec d'autres.

III^e PARTIE – ÊTRE SOI OU DEVENIR SOI

CHAPITRE 1 – ÊTRE SOI, DECOUVRIR SA VRAIE NATURE ?

§ 1 – L'identité en question

Nous devons ici affronter une difficulté, relativement classique, mais qui se pose avec une acuité particulière chez nos auteurs, en raison même du caractère prononcé de l'individualité qu'ils thématisent.

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent : on ne saurait être un individu véritable qu'à la condition de devenir proprement qui l'on est. Ce point nous amène ainsi au problème de l'identité : est-ce que l'identité à soi n'est pas menacée par le fait de devenir un individu au sens fort ? Cette identité que l'on est ou plutôt que l'on conquiert, voire que l'on arrache pour être véritablement soi, ne met-elle pas en péril l'identité dans son sens mathématique (comprise comme $A = A$), notre identité à soi ?

Nous voudrions ici distinguer deux significations de l'identité : 1° le fait de rester identique à soi et, 2° le fait d'être reconnaissable comme un individu, ce que permet par exemple notre carte d'identité ou notre visage, pour autant que celui-ci soit parfaitement singulier, mais plus encore, comme nous l'avons vu, notre individualité.

Être identique à soi dans le temps (sens 1) suppose une certaine permanence du soi, que l'on soit le même dans le passé comme au présent. Mais si l'identité véritable, celle qui nous permet de nous reconnaître comme un individu à part entière (sens 2), que l'on peut qualifier par exemple, à la manière d'Heidegger comme « authenticité »¹, suppose que l'on se singularise, ne contredit-elle pas nécessairement notre identité dans le temps ?² Est-ce que l'effort que suppose l'existence authentique qui nous donne une identité véritable n'implique pas une césure vis-à-vis de ce que l'on était ? En effet, l'invitation ou plutôt l'injonction à

¹ Voir notamment les § 38, 40 et 41 d'*Être et temps* dans lequel Heidegger distingue l'existence authentique du *Dasein* de l'existence inauthentique, définie plus tôt comme celle qui se vit dans le « On », c'est-à-dire à la manière de n'importe qui (§ 27).

² Ricœur rappelle ainsi les termes du problème : « Le problème de l'identité personnelle constitue à mes yeux le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d'identité que j'ai maintes fois évoqués sans jamais les thématiser véritablement. Je rappelle les termes de la confrontation : d'un côté l'identité comme *mêmeté* (latin : *idem* ; anglais : *sameness* ; allemand : *Gleivheit*), de l'autre l'identité comme ipséité (latin : *ipse* ; anglais : *selfhood* ; allemand : *Selbstheit*). L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmeté. Et c'est parce que cette distinction majeure est méconnue – la deuxième section le vérifiera – que les solutions apportées au problème de l'identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent. (...) C'est avec la question de la *permanence dans le temps* que la confrontation entre nos deux versions de l'identité fait pour la première fois véritablement problème. » (RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 140).

« être soi » ou à « devenir soi » semble supposer d'emblée une certaine dualité du soi¹.

Il y aurait le soi que l'on est présentement, banal et peu intéressant sans doute, et un soi que l'on devrait devenir, un soi profond, un soi authentique qu'il s'agirait de retrouver, de découvrir en soi. Le soi actuel serait un point de départ, le second un but. Prononcer l'une des deux formules mentionnées (« être soi » ou « devenir soi »), c'est ainsi immédiatement énoncer un impératif éthique, puisque c'est dire que tout homme qui n'est pas lui-même ou qui ne devient pas ce qu'il est destiné à devenir mène une existence ratée. Mais est-ce que cette exigence d'individualité ne menace pas l'identité de l'individu ?

Nous voudrions soutenir dans ce chapitre que c'est au contraire à la condition d'être une telle individualité que l'on reste identique à soi. On ne saurait rester soi-même qu'à la condition d'être devenu un véritable individu et de ne plus vivre comme tout un chacun, ce que l'on peut également entendre comme le fait de se laisser vivre, de vivre au gré du devenir, en termes platoniciens.

Aussi, la question devra être posée de ce « soi » que l'on doit être pour être véritablement un individu et posséder une identité forte (au sens 2). Y a-t-il un soi que l'on serait toujours, de tout temps, et qu'il ne s'agirait que de devenir, comme c'est le cas chez Leibniz, selon qui toute notre individualité est enfermée dans notre « notion complète »² ? S'il nous apparaîtra que c'est bien le cas chez Schopenhauer, il conviendra de se poser la question en ce qui concerne Platon, Pindare et Nietzsche. L'identité au sens 1 existe-t-elle de tout temps, de sorte que nous ne ferions que redécouvrir des qualités que nous possédons toujours déjà en nous, à l'état de puissance, ou est-ce qu'il faut constituer le soi pour être ensuite capable de demeurer identique ?

Nous allons dans ce chapitre commencer par approfondir cette question chez Schopenhauer et chez Pindare, puisque nous verrons que leurs conceptions auront bel et bien une influence sur Nietzsche qui va notamment hériter un certain nombre de concepts présents dans *Le monde comme volonté et représentation*. Toutefois, ce premier rapprochement nous permettra de mesurer *in fine* que Nietzsche est plus proche, là encore, de Platon (et même de Pindare) que de Schopenhauer, puisque cette identité à soi n'est pas donnée mais bien acquise, ce qui se lira particulièrement dans l'exigence de maîtrise de soi présente dans les

¹ En ce qui concerne l'injonction à « devenir qui l'on est » ou « devenir celui que l'on est » (*Become the one you are*), on lira avec intérêt l'article de Babich (BABICH, « Nietzsche's imperative as a friend's encomium : on becoming the one you are, ethics, and blessing », in *Nietzsche-Studien*, Volume 33, Berlin : De Gruyter, 2003, cf. en particulier les p. 40 et suivantes) qui insiste sur l'aspect contre-intuitif de la formule, puisqu'elle nous invite à agir non sur le futur mais sur le passé. De manière générale, l'auteur lit toutefois la sentence dans la perspective de l'amor fati et de l'éternel retour (Janz estime également que la pensée de l'éternel retour est présente dès la *Naissance de la tragédie*, cf. *Nietzsche, Biographie*, Tome I, p. 396), hypothèse de lecture que nous ne ferons pas et que nous tenons, au minimum, pour délicate en ce qui concerne les textes de la période qui nous concerne.

² La notion complète contient tout ce peut être dit ou énoncé d'un individu : elle est capable de le distinguer de tout individu approchant, ce pourquoi elle nous permet de le connaître dans son identité au sens 2 tout en ne contredisant pas l'identité au sens 1. Les deux sens sont absolument solidaires chez Leibniz. Ainsi les qualités de valeureux, bouillant, instruit, roi, chef des armées, et vainqueur de la bataille de Pharsale sont virtuellement contenues dans la notion complète d'Alexandre le Grand qui ne fait jamais, dans sa vie et par ses actions, que déployer ce qui était contenu en lui de tout temps (LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § 8).

Dialogues tout autant que dans les *Considérations inactuelles* et dans *La naissance de la tragédie*.

§ 2 – Être destiné à soi ?

Mais peut-on véritablement ne pas être soi-même ? Comment pourrait-on être autre que soi-même ? N'y a-t-il pas ici un simple abus de langage ?

Nous voudrions ici commencer par rappeler la conception extrême de Schopenhauer, puisqu'elle pourra nous servir en partie de contre-modèle pour penser ce que nous disent nos auteurs.

Le destin absolument déterminant de Schopenhauer

Tout d'abord, il nous semble donc impératif ici de rappeler la conception schopenhauerienne du destin assez longuement, tant elle est présente en filigrane dans les *Inactuelles* de Nietzsche, même si nous verrons que celui-ci s'en éloigne aussi sur plusieurs points cruciaux, mais encore parce que Schopenhauer se veut malgré tout (et sans doute en bonne partie à tort selon nous) un disciple de Platon. Nous voudrions partir d'une phrase que Schopenhauer avait écrite dans son carnet secret, son journal intime pourrait-on dire, lequel ne fut publié qu'après sa mort en vertu du vœu de son auteur :

« Lorsque j'avais vingt-neuf ans, un monsieur de moi inconnu est venu me trouver pour me dire que j'allais avoir un grand destin. (...) Un Anglais qui ne me connaissait que de vue déclara que j'avais incontestablement un esprit hors du commun. Un Français dit soudain à mon propos : "Je voudrais savoir ce qu'il pense de nous autres ; nous devons paraître bien petits à ses yeux. C'est qu'il est un être supérieur." »¹

Schopenhauer confesse ainsi *a posteriori* et « modestement », en faisant intervenir le témoignage d'un étranger, avoir eu un grand destin. À titre personnel, il en voit la preuve dans le fait d'avoir écrit son livre principal dont il vantera les mérites toute sa vie, à savoir *Le monde comme volonté et représentation*. De ce point de vue, son destin n'est selon lui pas anodin en tant qu'il constitue un trésor pour l'humanité :

« Je considère mon héritage comme un trésor sacré qui ne m'est confié que pour résoudre la tâche qui m'a été soumise par la nature, pour être pour moi et pour l'humanité ce à quoi elle m'a destiné, comme un blanc-seing sans lequel je serais inutile pour l'humanité et aurais peut-être l'existence la plus misérable qu'ait jamais eu un être de ma sorte. Et il me semble donc que ce serait dévoyer de la plus ingrate et indigne façon un destin aussi rare que de vouloir, dans l'espoir si souvent déçu d'une vie plus riche en plaisirs, imaginer dépenser la moitié de mon revenu au bénéfice de marchands de modes, de tailleurs et de modistes. »²

Nous avons rappelé dans le chapitre précédent ce qu'était un grand homme selon Schopenhauer et ainsi ce que signifiait un grand destin, un destin hors du

¹ SCHOPENHAUER, *L'art de se connaître soi-même* ou *Eis heautón*, Traduction de l'allemand de L. Ferec, Préface et notes de F. Volpi, Paris : Rivages poche, 2015, § 9, p. 50-51.

² SCHOPENHAUER, *L'art de se connaître soi-même*, § 24 p. 88-89

commun, un destin qui marque l'histoire¹. Tout le paradoxe ici, c'est que si l'on sent bien la fierté de Schopenhauer d'avoir eu un tel destin (et l'on ne saurait nier qu'il ait au moins gagné sa place dans l'histoire de la philosophie), ce destin ne dépend chez lui pas de nous, de sorte que l'on ne saurait devenir, à force de volonté, un grand homme si nous n'y étions pas destiné par notre caractère. Or, sur celui-ci, nous n'avons aucun pouvoir. S'il est un « être supérieur », sa philosophie lui impose d'admettre que cette supériorité ne dépend en rien de lui.

La question que nous voudrions ici d'abord poser, c'est celle de la pertinence d'une telle notion de destinée dans cette philosophie de la volonté qu'est celle de Schopenhauer. Ainsi, peut-on légitimement se demander : comment peut-on concilier l'idée que le fond du monde n'est jamais qu'une volonté aveugle qui constitue également notre essence à tous et l'idée que l'on ait un destin ? Difficulté qui n'est peut-être qu'apparente si l'on entend par ce destin un pur déterminisme aveugle (ce que l'on verra dans un premier temps), mais qui est bien plus difficile à soutenir si ce destin personnel nous semble répondre à une certaine intelligence², de sorte que tout ce qui nous arrive dans notre vie paraît *a posteriori* être arrivé pour le mieux, ou en tout cas de sorte qu'une direction claire se manifeste à travers notre vie et lui confère une véritable unité (difficulté que nous affronterons dans un second temps).

Voyons ainsi d'abord comment la question du déterminisme est posée dans le § 55 du *Monde comme volonté et comme représentation* :

« Tout ce qui compose la nature, tous les phénomènes qui en font partie sont par suite soumis à une nécessité absolue, et cette nécessité, on en peut découvrir la marque dans chaque partie du monde, dans chaque phénomène, dans chaque accident ; car toujours il y a un principe, qu'on pourrait découvrir, et d'où la chose découlerait comme une conséquence. C'est une loi sans exception, une application immédiate du principe de raison suffisante, qui est universel. »³

On a ici affaire à un pur déterminisme à la manière de Spinoza. En raison du principe de raison suffisante selon lequel rien ne naît de rien, ou selon lequel rien n'est sans cause, il est nécessaire que tous les phénomènes naturels obéissent à une nécessité absolue. Mais l'ensemble des choses qui sont, l'ensemble des existants, ne sont au fond que des manifestations de la volonté, qui est volonté de vivre, ou de « perdurer dans l'être » pour reprendre une formule de Spinoza⁴. Du point de vue de la critique du libre-arbitre, Schopenhauer se fait spinoziste, mais il va même plus loin que Spinoza lui-même :

« Spinoza dit (épître 62) qu'une pierre lancée par quelqu'un dans l'espace, si elle était douée de conscience, pourrait s'imaginer qu'elle ne fait en cela qu'obéir à sa volonté. Moi j'ajoute que la pierre aurait raison. »⁵

¹ Même si Schopenhauer refuserait l'idée que ce sont les génies qui *font* l'histoire : « Le génie est franchement contraire à l'énergie du caractère et par suite au déploiement de l'action. Aussi, ne sont-ce pas précisément les grands esprits qui fournissent à l'histoire ses caractères, car ils ne sont guère capables de diriger et de dominer la masse de l'humanité, ni de soutenir les luttes de ce monde » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 920-921). L'importance des génies est ailleurs selon lui, puisqu'ils nous permettent de mieux comprendre la vérité du monde.

² Impression subjective d'autant plus étonnante que l'on sait que la Volonté est aveugle.

³ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 364.

⁴ Dont on trouve la première formulation dès les *Cogitata metaphysica* (Ière partie, chapitre 6).

⁵ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 171.

La pierre spinoziste, que l'on retrouve notamment dans la lettre à Schuller¹, se croit libre parce qu'elle serait consciente de son action sans être consciente des raisons qui lui font agir ainsi. La liberté n'est donc qu'une illusion². Mais pour Schopenhauer, l'homme ne fait bien qu'agir conformément à son vouloir, simplement, il ne peut vouloir autrement qu'il veut. Rosset commente ainsi cet aspect de sa philosophie :

« Ce qui différencie l'obéissance humaine au Vouloir qui se manifeste en lui, de celle de la pierre, c'est que, outre l'infinie complexité des formes humaines de volonté, l'homme a l'unique privilège de se représenter sa propre volonté, de prendre conscience du corps qu'il habite et de toutes les tendances qui s'y manifestent. Celles-ci, singulières et complexes en chacun, constituent le *caractère*, qui est la somme de toutes ses volontés, le mode propre sous lequel le Vouloir se manifeste en lui. Cela posé, il reste que chacun obéit inconditionnellement à son Vouloir, aussi nécessairement que la pierre au mouvement dont on l'a dotée. »³

De la même façon donc que chez Spinoza mais pour des raisons qui sont plus accusées encore, l'homme n'est pas non plus un empire dans un empire chez Schopenhauer :

« Maintenant, l'homme est, comme tout autre être de la nature, une manifestation de la volonté ; on peut donc lui appliquer tout ce qui précède. Toute chose, dans le monde, a ses qualités et ses forces, qui à chaque sollicitation d'une espèce déterminée répondent par une réaction déterminée aussi ; ces qualités constituent son caractère ; de même l'homme a son *caractère* ; de ce caractère les motifs font sortir ses actes, et cela d'une façon nécessaire. »⁴

L'homme est aussi déterminé de ce point de vue que n'importe quel animal (sauf exception que Schopenhauer travaille à la fin de son ouvrage : dans des conduites et des moments exceptionnels, la volonté parvient à se nier elle-même dans l'individu génial, ce qui lui permet d'échapper au déterminisme⁵). En dehors de cette situation exceptionnelle, celui qui connaîtrait parfaitement le caractère d'un individu et les circonstances exactes de la situation à laquelle il est confronté saurait prévoir à coup sûr le résultat de cette situation et la manière dont il choisira d'agir. En d'autres termes, il pourrait anticiper à coup sûr ce que sera sa « décision » :

¹ Voir SPINOZA, *Correspondance*, Lettre n° 58, traduction par Maxime Rovere, Paris : Flammarion, 2010, p. 318-319.

² Nietzsche écrira également que « le concept de la personnalité et même celui de la liberté morale sont des illusions nécessaires » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 29 [4]). Cette réflexion, clairement teintée de schopenhauerisme, va nous apparaître toutefois contraire à celle qu'il développe dans les *Considérations inactuelles*. Aussi ne faut-il pas toujours crier trop vite aux contradictions, même si elle existe dans bien des cas, puisqu'il faut différencier chez Nietzsche, dans les fragments posthumes, ce qu'il écrit pour lui lorsqu'il assimile des lectures et les textes destinés à la publication.

³ ROSSET, *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*, p. 69.

⁴ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 365-366.

⁵ « la volonté comme chose en soi, avec sa liberté, peut se manifester d'une façon qui met le phénomène en contradiction avec lui-même ; c'est cette contradiction qu'exprime le mot d'abnégation ; par là l'essence même de notre être se supprime ; telle est la vraie, l'unique manière dont la liberté de la volonté peut s'exprimer jusque dans le monde même de l'apparence » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 55, p. 381). Rosset écrit à ce propos que « la seule échappatoire, la seule liberté qui selon Schopenhauer resterait miraculeusement possible, est la négation radicale de la volonté à travers l'art et la morale de détachement » (*Op. cit.*, p. 70).

« La décision ne se révèle dans le domaine de l'intellect que par la pure expérience ; pour elle, c'est le coup final. Mais ce coup résulte de la constitution intime de l'être, de son caractère intelligible, de sa volonté enfin, entrant en conflit avec les circonstances ; le résultat est donc tout à fait nécessaire. L'intellect ici ne peut qu'une chose, éclaircir la nature des motifs de tous les côtés et jusque dans les recoins ; quant à déterminer la volonté en elle-même, c'est là ce qui le dépasse ; la volonté lui est impénétrable, bien plus, inaccessible. »¹

L'action est ainsi nécessairement le résultat de la confrontation de ce caractère individuel et des circonstances particulières rencontrées. Le caractère intelligible constitue notre essence profonde, ce que nous sommes de tout temps et que nous ne faisons jamais que manifester par nos actions et déployer par notre vie ; c'est pour cela que Schopenhauer parle également de caractère « empirique »², le caractère étant alors révélé par l'expérience :

« La nécessité avec laquelle les motifs, ainsi que toutes les causes en général, exercent leur action, n'est donc pas une doctrine qui ne repose sur rien. Nous avons maintenant appris à connaître le fait qui lui sert de base, le sol même sur lequel elle s'appuie, je veux dire le caractère inné et individuel. De même que chaque effet dans la nature inorganique est le produit nécessaire de deux facteurs, qui sont d'une part la force naturelle et primitive dont l'essence se révèle en lui, et de l'autre la cause particulière qui provoque cette manifestation, ainsi chaque action d'un homme est le produit nécessaire de son caractère, et du motif entré en jeu. Ces deux facteurs étant donnés, l'action résulte inévitablement. Pour qu'une action différente pût se produire, il faudrait qu'on admît l'existence d'un motif différent ou d'un autre caractère. »³

Pour en revenir à la problématique de l'action, si nous savons donc qu'un homme ayant un caractère de voleur est sur le point d'être confronté à la tentation de voler avec l'assurance de ne pas se faire prendre, nous pouvons être absolument certain qu'il commettra ce larcin, selon l'exemple pris par Schopenhauer dans son *Essai sur le libre arbitre* :

« C'est pourquoi aussi l'honneur véritable (non pas l'honneur chevaleresque, qui est celui des fous), une fois perdu, ne se retrouve jamais, mais que la tache d'une seule action méprisante reste attachée à l'homme, et, comme on dit, le stigmatise. De là le proverbe : "Voleur un jour, volera toujours." »⁴

On pourrait penser qu'à la différence de Leibniz, l'action ait ici une réelle incidence où sens où elle laisse sa marque sur son sujet, alors qu'elle était déjà un prédicat de celui-ci chez l'auteur du *Discours de métaphysique*. Cependant, si « la tache d'une action méprisante reste attachée à l'homme pour toujours », il faut

¹ *Idem*, p. 370-371.

² « Le caractère est *individuel* dans la mesure où on ne retrouve jamais, évidemment, le même caractère d'un individu à l'autre. En chaque homme, on trouve en proportions inégales telle ou telle qualité : souvenons-nous, par exemple, de la différence entre le génie et l'homme ordinaire : chez l'un et l'autre, la volonté et l'entendement ne sont pas également répartis. Ces différences individuelles expliquent la diversité des attitudes morales. Le caractère est également *empirique* : tout au long de son existence, sa propre conduite révèle à l'individu quel il est. C'est dans l'acte que nous nous révélons à nous-mêmes comme aux autres ; tant que nous n'avons pas agi, notre nature intime nous demeure obscure et nous sommes pour nous-mêmes, comme le dit Chateaubriand, tout d'abord "un mystère". » (SALAÜN, *Apprendre à philosopher avec Schopenhauer*, Paris : Ellipses, 2010, p. 161-162). Salaün commente ici les pages 89-95 de l'*Essai sur le libre arbitre* (Rivages, 1992, Paris).

³ SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, chapitre 3, § 4.

⁴ SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, p. 89-89.

bien voir qu'elle ne change absolument pas le caractère moral de ce dernier mais ne fait jamais que le révéler. Comme l'écrit D. Raymond dans sa préface à *l'Essai sur le libre arbitre* :

« L'homme est donc prisonnier de lui-même et donc condamné à être lui-même. La seule liberté dont il puisse disposer, c'est une connaissance approfondie de soi »¹.

L'homme agit toujours en fonction de son caractère et ne saurait aller contre :

« Si la nature est conséquente, le caractère l'est aussi (...); et ce que l'homme veut une fois pour toutes, il le voudra aussi en chaque cas particulier. »²

Le fond de la volonté d'un homme, ce qu'il est véritablement, est toujours le principe de son action. Puisque l'individu a une essence intime qui correspond à un vouloir propre, il ne saurait jamais aller à l'encontre de son vouloir et ainsi contredire son caractère, de sorte qu'il veut dans chaque cas ou situation particulière ce qu'il veut toujours au fond de lui. Comme l'écrit encore Rosset :

« Le caractère, c'est-à-dire la somme de toutes les volontés de la personne, est donc le lieu de la nécessité qui l'enchaîne au Vouloir. »³

Cette doctrine de Schopenhauer suppose donc une chose qui n'est pas anodine : la permanence du caractère. La sûreté de la prévision vient en effet du fait que les hommes ne changent pas :

« Le caractère de l'homme est invariable : il reste le même pendant toute la durée de sa vie. Sous l'enveloppe changeante des années, des circonstances où il se trouve, même de ses connaissances et de ses opinions, demeure, comme l'écrevisse sous son écaille, l'homme identique et individuel, absolument immuable et toujours le même. Ce n'est que dans sa direction générale et dans sa *matière* que son caractère éprouve des modifications apparentes, qui résultent des différences d'âges, et des besoins divers qu'ils suscitent. *L'homme même* ne change jamais : comme il a agi dans un cas, il agira encore, si les mêmes circonstances se présentent (en supposant toutefois qu'il en possède une connaissance exacte). L'expérience de tous les jours peut nous fournir la confirmation de cette vérité : mais elle semble la plus frappante, quand on retrouve une personne de connaissance après vingt ou trente années, et qu'on découvre bientôt qu'elle n'a rien changé à ses procédés d'autrefois. – Sans doute plus d'un niera en paroles cette vérité : et cependant dans sa conduite il la présuppose sans cesse, par exemple quand il refuse à tout jamais sa confiance à celui qu'il a trouvé une seule fois malhonnête, et, inversement, lorsqu'il se confie volontiers à l'homme qui s'est un jour montré loyal. Car c'est sur elle que repose la possibilité de toute connaissance des hommes, ainsi que la ferme confiance que l'on a en ceux qui ont donné des marques incontestables de leur mérite. Et même lorsqu'une pareille confiance nous a trahis une fois, nous ne disons jamais : "Le caractère d'un tel a changé", mais : "Je me suis abusé sur son compte." »⁴

¹ SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, Préfacé et annoté par Didier Raymond, Traduction de Salomon Reinach revue et corrigée par Didier Raymond, Paris : Rivages, 1992, p. 14.

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 371.

³ ROSSET, *Op. cit.*, p. 69

⁴ SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, chapitre 3, § 3. On trouvera un développement très similaire dans le *Fondement de la morale*, l'auteur s'exprimant cette fois ainsi : « "Maintenant je vois ce que tu es !" – "Je me suis trompé sur ton compte." – "Now I see what you are !" – "Voilà donc, comme tu es !" [en français dans le texte] » (SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, § 20).

Il y a bien un moi véritable, un noyau individuel, qui demeure absolument identique à lui-même derrière les changements apparents, « comme l'écrevisse sous son écaille ». Et à tous ceux qui nient cette thèse, Schopenhauer ne cesse de rappeler qu'ils se conduisent bien dans la vie avec cette assurance que les hommes ne changent pas et que leur conduite prouve ainsi la véracité de cette idée. L'erreur dans la prévision ne vient jamais d'un changement de caractère de celui dont on prédisait l'action, mais d'un manque de connaissance de l'homme en question. Pour établir cela, Schopenhauer commence par montrer que les philosophes classiques prennent généralement les choses à l'envers en pensant que l'on agit véritablement par volonté (c'est-à-dire par liberté selon Descartes), lorsque la connaissance éclaire les motifs et les circonstances de l'action, ce qui fait que la volonté serait chez Descartes réduite à un rang secondaire :

« ce serait donc par la vertu de son intelligence que chaque homme deviendrait ce qu'il est ; il arriverait en ce monde à l'état de zéro moral, se mettrait à connaître les choses, et là-dessus se déciderait à tourner de telle ou telle façon, à agir dans un sens ou dans l'autre ; et de même dans la suite, grâce à une information nouvelle, il pourrait adopter une nouvelle conduite, devenir un autre homme. »¹

En bref, la connaissance ou l'intelligence serait prioritaire et nous permettrait de décider quel type d'homme nous voulons devenir et d'agir en conséquence. Dans cette lecture schopenhauerienne de Descartes, nous ne sommes donc finalement que ce que nous choisissons d'être ou de devenir et c'est ainsi, *in fine*, notre intelligence qui est au principe de notre caractère.

Schopenhauer estime pour sa part que les choses vont à l'inverse, c'est-à-dire que notre caractère est toujours déjà là, qu'il est donc premier, et que notre intelligence ne fait ensuite qu'en prendre connaissance au gré des actions que nous faisons². Nous n'apprenons donc à nous connaître que par l'expérience de la vie que nous menons et la connaissance ne vient donc jamais qu'éclairer ensuite un caractère qui était toujours déjà là, quoique peut-être nous ne soupçonnions simplement pas qu'il était le nôtre :

« À mon sens, d'ailleurs, c'est prendre en tout le contre-pied du véritable rapport des choses. La volonté est la réalité première, le sol primitif ; la connaissance vient simplement s'y superposer, pour en dépendre, pour lui servir à se manifester. Ainsi tout homme doit à sa volonté d'être ce qu'il est ; son caractère est en lui primitivement ; car le vouloir est le principe même de son être. Puis, la connaissance survenant, il apprend, au cours de son expérience, ce qu'il est ; il apprend à connaître son caractère. La connaissance qu'il prend de lui-même est donc conséquente et conforme à la nature de sa volonté, bien loin qu'il faille croire, selon la vieille doctrine, que sa volonté est conséquente et conforme à sa connaissance. D'après elle, il n'aurait qu'à délibérer sur la façon d'être qui lui plairait le plus, et celle-là deviendrait la sienne ; en cela consisterait sa liberté ; l'homme, grâce à cette liberté, serait son propre ouvrage, fait de ses mains, à la lumière de la connaissance. Et moi je dis : il est son œuvre à lui-même, et avant toute connaissance ; la connaissance vient après éclairer le travail fait. Il n'a donc point à délibérer s'il deviendra tel ou tel, ni s'il

¹ *Le monde*, p. 371-372.

² Nous montrerons dans le chapitre suivant que cette conception était déjà celle de Pindare et qu'elle aura encore une influence majeure sur Nietzsche qui se réfère explicitement aux deux auteurs, puisqu'il admet clairement sa dette envers Pindare lorsqu'il lui reprend la sentence selon laquelle il faut devenir soi, mais également envers Schopenhauer puisque ce thème sera très présent dans la *III^{ème} Inactuelle* ainsi intitulée : *Schopenhauer éducateur*.

deviendra autre qu'il n'est ; il est ce qu'il est, une fois pour toutes ; et il ne connaît que peu à peu ce qu'il est. D'après les autres, il connaît et puis veut ce qu'il connaît ; d'après moi, il veut et puis connaît ce qu'il veut. »¹

Il ne faudrait pas croire que parce qu'un homme est capable de changer de conduite, il ait changé pour autant de caractère. Si le caractère ou la volonté (puisqu'ils sont absolument solidaires selon Schopenhauer), ne saurait changer, notre connaissance du monde, elle, peut bien évoluer. De sorte que l'on peut agir différemment dans une situation à peu près identique que l'on rencontrerait à des intervalles de temps différents, si nous connaissons mieux les moyens de parvenir à nos fins par exemple. Celui qui est épris de richesse pourrait nous surprendre en s'abstenant de voler un bien pour lequel il a des chances d'être pris alors qu'on le prenait (à bon droit) pour un voleur, simplement avec cette conscience qu'il risque de payer plus cher s'il est pris que ce que constitue le fruit du larcin. Ce n'est pas le caractère qui est ici en balance, mais simplement les motifs soumis à l'intelligence. Ce n'est donc jamais le caractère qui change, mais nos actions peuvent de ce point de vue varier durant notre histoire personnelle, en fonction de l'évolution de notre connaissance et de notre intelligence du monde. La connaissance du monde² ne nous change donc pas, du moins de manière profonde, chez Schopenhauer mais elle nous change seulement en apparence dans la mesure où nos actions sont différentes :

« Les motifs déterminent la forme sous laquelle se manifeste le caractère, c'est-à-dire la conduite, et cela par l'intermédiaire de la connaissance ; or cette dernière est capable de changements, et souvent, entre l'erreur et la vérité, elle balance ; d'ordinaire toutefois, elle se rectifie de plus en plus dans le cours de la vie, dans des mesures différentes, il est vrai ; par suite, la conduite d'un homme peut changer visiblement, sans qu'il soit permis de conclure de là à un changement de son caractère. Ce que l'homme veut proprement, ce qu'il veut au fond, l'objet des désirs de son être intime, le but qu'ils poursuivent, il n'y a pas d'action extérieure, pas d'instruction, qui puissent le changer ; sans quoi, nous pourrions à nouveau créer l'homme. »³

Changer un homme est aussi impossible que d'en recréer entièrement un autre. Comment peut-on être sûr (du point de vue de l'intelligence divine) que César franchira le Rubicon ? Parce que sinon ce ne serait pas cet homme, répondrait Leibniz⁴. De la même façon chez Schopenhauer, la possibilité d'agir à l'encontre de son caractère impliquerait le fait de ne pas avoir de caractère, de

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 371-372.

² À ne pas entendre en son sens technique d'une reconnaissance que le fond du monde n'est que Volonté, mais simplement d'une connaissance des affaires de ce monde et des hommes tels qu'ils sont.

³ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 373-374.

⁴ LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, XXX. C'est la réponse leibnizienne au problème de la notion complète, de ce qui permet d'identifier un individu et qui est toujours pour Leibniz l'ensemble de ses prédicats.

pouvoir le recréer entièrement¹. La distinction proposée par Arendt entre le « ce que » et le « qui » dans *La condition de l'homme moderne*², n'est donc ici vraie qu'en apparence, puisque le « ce que l'on est » est précisément le soi phénoménal qui agit tandis que le « qui l'on est » demeure intangible, mais ce que l'on est, ou ce que l'on fait, dépend toujours absolument du « qui l'on est », de sorte qu'il ne saurait jamais y avoir le moindre soupçon de différence entre eux. « Ce que l'on est » colle absolument à « qui l'on est » et l'exprime :

« La façon dont le caractère développe ses propriétés peut se comparer à celle dont les corps, dans la nature inconsciente, manifestent les leurs. L'eau reste l'eau avec les propriétés qui lui sont inhérentes ; mais lorsque, mer paisible, elle réfléchit ses bords, lorsqu'elle s'élançe écumante sur les rochers, lorsqu'elle jaillit artificiellement dans les airs, comme un rayon délié, elle est soumise à des causes extérieures ; un état lui est aussi naturel que l'autre ; mais, suivant les circonstances, elle est ceci ou cela, également prête à toutes les métamorphoses, et pourtant, dans tous les cas, fidèle à son caractère et ne manifestant jamais que lui. De même, tout caractère humain se manifeste suivant les circonstances ; mais les manifestations qui en résultent seront ce que les circonstances les auront faites. »³

Schopenhauer écrit encore que « le *caractère*, dont les actes ne sont que l'expression et le témoignage, ne peut pas être oublié par nous : il est aujourd'hui encore le même qu'autrefois. »⁴ Et dans la perspective pessimiste de sa philosophie, si l'on apprend à connaître qui l'on est à partir de ce que l'on est, de ce

¹ Schopenhauer écrivait déjà au § 23 : « Le principe de raison est la forme générale de tout phénomène, et l'homme, dans l'ensemble de ses actions, doit, comme tous les autres phénomènes, lui être soumis. Mais comme la volonté est connue directement et en soi, dans la conscience, il s'ensuit que cette connaissance embrasse aussi la notion de liberté. Seulement on oublie qu'alors l'individu, la personne, n'est pas la volonté en tant que chose en soi, mais qu'elle est le phénomène de la volonté, et, comme telle, déjà déterminée et engagée dans la forme de la représentation, le principe de raison. De là ce fait singulier que chacun se croit *a priori* absolument libre, et cela dans chacun de ses actes, c'est-à-dire croit qu'il peut à tout instant changer le cours de sa vie, en d'autres termes, devenir un autre. C'est seulement *a posteriori* après expérience, qu'il constate, à son grand étonnement, qu'il n'est pas libre, mais soumis à la nécessité ; qu'en dépit de ses projets et de ses réflexions, il ne modifie en rien l'ensemble de ses actes, et que, d'un bout à l'autre de sa vie, il doit développer un caractère auquel il n'a pas consenti et continuer un rôle commencé. » Bien sûr, ce disciple dissident de Schopenhauer qu'est Nietzsche fera la critique de cette permanence du caractère pour repenser une constante transformation de soi via la problématique du dépassement de soi.

² « En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain (...). Cette révélation du "qui" par opposition au "ce que" – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit. Le "qui" ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement comme si l'on possédait ce "qui" et que l'on puisse en disposer de la même manière que l'on a des qualités et que l'on en dispose. Au contraire, il est probable que le "qui", qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, demeure caché à la personne elle-même, comme le *daimôn* de la religion grecque qui accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l'homme rencontre » (ARENDET, *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris : Calmann-Levy, 1983, p. 236).

³ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 26 (p. 185).

⁴ SCHOPENHAUER, *Le monde*, Suppléments p. 944.

que l'on fait¹, on comprend aisément que cette découverte ne soit généralement guère plaisante :

« Voilà aussi pourquoi tous, en commençant, nous sommes innocents ; cela veut dire simplement que personne, ni nous, ni les autres, ne connaît ce qu'il y a de mauvais dans notre nature ; il faut les motifs pour le mettre au jour, et c'est le temps qui apportera les motifs. À la longue, seulement, nous apprenons à nous connaître, à voir combien nous différons de ce que nous pensions être ; et la découverte souvent a de quoi nous faire horreur. »²

Pour en revenir à la question de la liberté et du déterminisme, Schopenhauer maintient tout de même au terme de ce § 55 une différence entre l'homme et les animaux, mais elle ne saurait recouper celle que voyait Rousseau selon qui la nature fait tout dans les opérations de la bête qui y obéit nécessairement, tandis que l'homme choisit ou non d'y concourir³. Pour Schopenhauer, la possibilité de la décision après examen des motifs ne change rien au fait que l'homme est également entièrement soumis à la nécessité :

« chez les hommes et les animaux, elle est déterminée par des motifs auxquels le caractère particulier réagit d'une manière toujours identique, selon une loi nécessaire. L'homme, grâce à un mode de connaissance à lui propre, la connaissance abstraite, raisonnable, nous apparaît comme capable de *se décider après choix*, en quoi il dépasse la bête ; par là, il devient le champ où les motifs se livrent bataille, mais sans cesser de leur être soumis ; par suite encore, son caractère personnel, pour se manifester pleinement, doit le faire par des décisions de cette sorte ; mais dans tout cela, rien de pareil à une liberté inhérente à chaque vouloir particulier, à une indépendance à l'égard de la causalité ; celle-ci étend son action déterminante aussi bien sur les hommes que sur les autres phénomènes. »⁴

Encore une fois, le seul moment qui permet à l'homme d'aller plus loin et de « gagner », si l'on peut dire, une véritable liberté, c'est lorsque sa volonté se nie elle-même, ce qui constitue un acte tellement exceptionnel et auquel ne parviennent que si peu d'hommes que l'on peut bien considérer l'homme comme étant déterminé de la même façon que le sont tous les êtres vivants.

Cependant, il n'y a pas là pour Schopenhauer une doctrine qui doit nous attrister et nous désoler. Cette compréhension de la nécessité doit au contraire nous permettre d'apprécier la nécessité de ce qui arrive⁵, de sorte que plus nous connaissons notre caractère et notre volonté et moins nous nous attristerons des événements dont nous saurons à présent qu'ils sont inévitables :

¹ Puisque c'est bien « *a posteriori*, par expérience, que nous apprenons à nous connaître, nous-mêmes aussi bien que les autres » (SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 55, p. 383).

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 55 (p. 375-376).

³ « Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. » (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 1992, 1^{ère} partie, p. 182).

⁴ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 381-382.

⁵ Thème d'inspiration stoïcienne et que l'on retrouvera chez Nietzsche avec le motif de l'*amor fati* (voir par exemple *Gai savoir*, § 276).

« Notre intérieur, son fort et son faible nous étant bien connus, nous ne chercherons pas non plus à faire montre de facultés que nous n'avons pas, à payer les gens en fausse monnaie, sorte de jeu où toujours le tricheur finit par perdre. En somme, puisque l'homme n'est tout entier que la forme visible de sa propre volonté, il n'est rien assurément de plus absurde que d'aller se mettre en tête un autre que soi-même ; c'est là, pour la volonté, tomber en une contradiction flagrante avec elle-même. S'il est honteux de se parer du costume d'autrui, il l'est bien plus de parodier les qualités et les particularités d'autrui ; c'est avouer clairement son propre néant. En ce sens encore, il n'est rien de tel que de se sentir soi-même, et ce dont on est capable en tout genre, et les limites où l'on est tenu, pour demeurer en paix autant qu'il est possible avec soi-même. Car il en est du dedans comme du dehors ; pas de source plus sûre de consolations que de voir avec une parfaite évidence la nécessité inévitable de ce qui arrive. Ce qui nous chagrine, dans un malheur, ce n'est pas tant le malheur que la pensée de telle ou telle circonstance qui, changée, eût pu nous l'épargner ; aussi, pour se calmer, ce qu'il y a de mieux, c'est de considérer l'événement du point de vue de la nécessité ; de là, tous les événements nous apparaissent comme les dictées d'un puissant destin ; et le mal qui nous a frappé n'est plus que l'inévitable effet de la rencontre entre les événements du dehors et notre état intérieur. Le consolateur, c'est le fatalisme. Nous gémissons et nous nous indignons juste aussi longtemps que nous espérons en ces moyens pour toucher autrui, ou pour nous exciter à quelque tentative désespérée. Mais, enfants et grandes personnes, nous savons fort bien nous tenir en paix, dès que nous voyons clairement que "c'est comme cela". »¹

Schopenhauer refuse ainsi absolument que l'on puisse se forger un caractère. Il n'y a qu'à le connaître en connaissant et en acceptant « les limites où l'on est tenu ». On a vu dans notre partie précédente ce lien très fort, tissé notamment avec la figure de l'apollinien dans la *Naissance de la tragédie*, entre connaissance de soi et respect de ses limites. Mais chez Schopenhauer, du point de vue de notre soi, la question d'outrepasser ses limites ne se pose même pas puisque c'est chose impossible. On peut en revanche mal apprécier ces dernières et ainsi se prendre pour un autre, ce qui nous rend nécessairement malheureux, puisque l'on se veut autre que ce que l'on est et que l'on ne saurait jamais devenir cet autre. Cette doctrine doit nous conduire ainsi, selon lui, à une parfaite acceptation de soi-même

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, p. 387-388.

et ainsi de sa destinée¹, car ce qui nous arrive dépend nécessairement de ce que nous sommes :

« Or il en est de la nécessité intérieure comme des nécessités du dehors ; rien ne réconcilie mieux avec elle que de la bien connaître. Quiconque s'est bien rendu compte de ses bonnes qualités et de ses ressources, comme de ses défauts et de ses faiblesses, quiconque s'est là-dessus fixé son but et a pris son parti de ne pouvoir atteindre le reste, s'est par là mis à l'abri, autant que le permet sa nature personnelle, du plus cruel des maux : le mécontentement de soi-même, suite inévitable de toute erreur, qu'on fait dans le jugement de sa propre nature, de toute vanité déplacée, et de la présomption, fille de la vanité. Il est permis de détourner le sens du distique d'Ovide, pour en faire une excellente formule de l'austère précepte : "Connais-toi toi-même"

Optimus ille animi vindex, laedentia pectus

Vincula qui rupit, dedoluitque semel. »²

La connaissance de soi recoupe donc deux choses ici : d'abord le fait de se connaître en réfléchissant son caractère à partir de ses actes et en apprenant à l'apprécier ; ensuite dans le fait d'accepter son caractère et le destin qu'il nous réserve, comme nous ne saurions aller contre et que toute tentative en ce sens nous rendrait simplement malheureux. C'est encore ce que confessera Schopenhauer de lui-même :

« Lorsqu'il m'est arrivé parfois de me sentir malheureux, la cause en a plutôt été une simple *méprise*³, une erreur de personne. Dans ces moments, je me suis pris pour un autre que moi, un être dont je me suis mis à déplorer le triste sort. Je me suis pris par exemple pour un chargé de cours à l'université qui n'obtient pas de chaire et dont les cours n'ont pas d'auditeurs, ou pour quelqu'un sur le compte duquel tel philistin dit des horreurs et les commères cancanent en sirotant leur café, ou bien pour l'accusé d'un procès pour injures, ou encore pour l'amoureux que la jeune fille dont il s'est entiché ne veut pas exaucer, ou pour ce patient que la maladie condamne à garder la

¹ C'est aussi l'un des aspects de la philosophie de Schopenhauer qui ont donné à son auteur sa réputation de pessimiste. Roos commente ainsi : « le pessimisme de Schopenhauer ne concerne pas seulement l'état présent du monde. Il nie toute évolution et tout espoir d'amélioration, car, si le monde visible est variable et soumis au devenir, il n'est que l'objectivité de la chose en soi, éternelle et immuable. Il n'y a donc jamais eu de paradis ou d'âge d'or ; il n'y aura pas davantage un progrès vers une situation moins misérable de l'humanité, et bien moins encore un au-delà meilleur. L'homme n'est pas perfectible, et l'éducation qui, pour les représentants des Lumières, devait conduire à l'affranchissement de l'homme, naturellement bon et capable de bonheur, perd tout pouvoir devant l'immutabilité du caractère, qui n'est qu'une des objectivations du vouloir-vivre éternel. On conçoit que, mesurés à Schopenhauer, tous les philosophes des siècles précédents apparaissent optimistes. La seule liberté laissée à l'individu consistait dans sa capacité de vaincre le vouloir-vivre et d'aboutir ainsi au non-être, et pourtant cette doctrine désespérante a toujours fait l'effet d'une consolation sur les lecteurs. C'est que, dans un monde irrémédiablement déchiré, Schopenhauer rétablit l'unité essentielle : la volonté, sans doute aveugle et sans autre but que sa propre objectivation, est la même dans la matière et dans l'être vivant et, si l'esprit humain est impuissant à dépasser les limites tracées par Kant, du moins il peut se reconnaître dans le non-moi. Alors les désirs égoïstes et la lutte contre autrui s'éteignent d'eux-mêmes » (Roos, Introduction à l'édition PUF du *Monde comme volonté et représentation*, p. XII-XIII).

² *Le monde*, p. 389. Schopenhauer cite ici Ovide : « C'est là vraiment se conquérir soi-même, de briser les chaînes / qui nous meurtrissent le cœur, et d'en finir d'un coup avec le regret. » (*Remèdes à l'amour*, 293).

³ En français dans le texte.

chambre, ou pour d'autres personnes de ce genre qui s'escriment contre ce genre de misères. Tout cela, ce n'était pas moi, tout cela, c'était une matière étrangère dont était faite tout au plus la redingote que j'ai portée un temps avant de l'abandonner pour une autre. Mais qui suis-je ? Celui qui a écrit *Le Monde comme volonté et représentation* et apporté au vaste problème de l'existence une solution qui va peut-être rendre obsolète les précédentes ou du moins donner du grain à moudre aux penseurs des siècles à venir. Voilà l'être que je suis, et qu'est-ce qui pourrait bien venir le contredire dans les années qu'il lui reste à respirer ? »¹

Si l'on ne saurait se changer, on peut ainsi toutefois se méprendre au sujet de « qui » nous sommes, c'est-à-dire très précisément se prendre pour autre que ce que l'on est. Il est intéressant de remarquer ici que Schopenhauer ne parle pas de traits de caractère pour désigner ce qu'il est réellement. Ce qu'il n'est pas et ce pourquoi il s'est pris à tort consiste dans des événements extérieurs (des injures, des honneurs bafoués, etc.) qui semblaient liés à sa personne tout en ne l'étant pas réellement. Finalement, la seule chose qui soit arrivée à Schopenhauer et qui exprime selon lui son essence profonde, c'est l'écriture de son ouvrage principal parce qu'il constitue selon lui comme une véritable révolution philosophique (quoiqu'il soit redevable pour cette écriture de ses maîtres que sont Platon et Kant), tant il apporte « au vaste problème de l'existence une solution qui va peut-être rendre obsolètes les précédentes ou du moins donner du grain à moudre aux penseurs des siècles à venir », ce qui n'est pas rien². Bref, Schopenhauer estime que rien dans sa vie n'avait d'importance hormis cela et que c'est dans et par l'écriture philosophique (et non dans les honneurs liés à une chaire universitaire ou dans des amourettes) qu'il s'est trouvé lui-même et qu'il se fera connaître pour ce qu'il est véritablement. Son destin véritable n'était donc que cela : écrire *Le Monde comme volonté et représentation*.

Cette aspect de la connaissance de soi nous amène ainsi à formuler la question de manière plus accusée, en tout cas de manière davantage problématique à propos d'un autre texte de Schopenhauer : que faire à partir de là de cette idée, de cette intuition que tout homme a déjà sentie en lui et selon laquelle nous aurions véritablement comme un destin providentiel, une destinée intelligente qui ferait que toutes les choses qui nous sont arrivées, même les plus pénibles en apparence, étaient nécessaires à une parfaite connaissance de ce que nous sommes et nous sont finalement arrivées pour le mieux ? Faut-il à partir de cette intuition remonter vers l'idée qu'une providence veille sur nous à la manière dont Pallas Athénée veillait sur Ulysse dans l'*Odyssée* ? Ou faut-il ne voir là qu'une réinterprétation que l'on ne peut cesser de faire de notre histoire au fur et à mesure qu'elle s'écrit afin de lui donner du sens ?

Ainsi, si tout son destin a été d'écrire *Le monde*, Schopenhauer n'a-t-il pas seulement écrit cet ouvrage et on retrouve bien cette thèse que l'on ait un destin dans son essai intitulé *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*. Il ne nous parle pas ici de déterminisme ou de

¹ SCHOPENHAUER, *L'art de se connaître soi-même*, § 8 p. 48-49

² Cette conception d'une vocation individuelle aura une forte influence sur Nietzsche, comme nous allons le voir.

nécessité mais de « préméditation »¹, ce qui est assez différent puisque cela ne peut pas ne pas évoquer chez le lecteur l'idée que le destin n'est pas aveugle². Et l'auteur brouille d'autant plus les cartes que sont mis dans cet essai sur le même plan que cette rigoureuse nécessité l'idée antique du destin, le fatalisme musulman et la notion chrétienne de Providence :

« En tout cas, l'intuition ou plutôt l'idée que cette nécessité de tout ce qui arrive n'est nullement aveugle, par conséquent la croyance en une marche aussi réglée que nécessaire du cours de notre vie, est un fatalisme supérieur qui ne se laisse pas démontrer comme le fatalisme simple, mais que chacun subit probablement tôt ou tard, et auquel il se fixe pour un temps ou pour toujours, selon le critère de son mode de pensée. Nous pouvons le nommer, par opposition au fatalisme ordinaire et démontrable, le *fatalisme transcendant*. Il ne provient pas, comme le premier, d'une connaissance théorique proprement dite ni de la recherche de celle-ci, dont bien peu de gens seraient capables ; mais il découle insensiblement des expériences personnelles de la vie. Parmi celles-ci, certains événements se font observer qui portent nettement en eux, d'une part, grâce à leur spéciale et grande utilité, le cachet d'une nécessité morale ou intérieure, et, d'autre part, celui de la totale contingence extérieure. Leur fréquente répétition conduit peu à peu à l'idée, qui devient souvent une conviction, que, si confuse qu'elle puisse paraître, la vie individuelle dans son cours est un tout ayant une tendance concordante déterminée, et qui est douée d'un sens riche d'enseignement tout autant que l'épopée la plus profondément méditée. (...) Ainsi, eu égard à la destinée individuelle, se développe chez beaucoup de gens ce *fatalisme transcendant* que favorise, pour chacun peut-être une fois, la contemplation

¹ Schopenhauer admet d'ailleurs ne pas être en désaccord avec la foi chrétienne sur ce point : « Dans la foi chrétienne, de même, nous trouvons le dogme de la prédestination ; la grâce ou la réprobation fixant chaque destinée (*Épître de saint Paul aux Romains*, IX, ii-24). Evidemment les auteurs de ce dogme connaissent l'invariabilité de l'homme ; ils savaient que sa vie, sa conduite, son caractère empirique, enfin, n'étaient que le déploiement de son caractère intelligible, le développement de certaines tendances déterminées, déjà visibles chez l'enfant, immuables d'ailleurs ; si bien que, dès la naissance, la conduite de chacun est fixée et demeure, dans l'essentiel, identique à elle-même jusqu'à la fin » (*Le monde*, § 55, p. 373). Le plus étonnant est que l'on va retrouver des traces de cette idée chez Nietzsche lui-même dans la *III^{ème} Considération inactuelle*.

² Dans son introduction aux essais *Esthétique et métaphysique* de Schopenhauer, A. Kremer-Marietti écrit aussi que « De fait, Schopenhauer fait reposer tous les événements de l'existence humaine sur une rigoureuse nécessité à laquelle il rattache autant l'idée antique du destin que le fatalisme musulman, aussi bien la croyance en des présages que la notion chrétienne de Providence. Il s'agit d'une conviction selon laquelle le moindre hasard a sa nécessité et toutes les données d'une vie individuelle tiennent les unes avec les autres le même *tempo*, exactement comme il en est dans certains morceaux de musique. » (SCHOPENHAUER, *Esthétique et métaphysique*, Traduction d'A. Dietrich revue et corrigée par A. Kremer-Marietti, Introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Librairie Générale Française, 1999, Paris, p. 14). Elle écrit encore un peu plus loin : « L'enchaînement causal amenant les actions humaines les unes dans la dépendance des autres, cette concaténation est ce qui constitue l'objectivation de la *volonté* en tant que telle, c'est ainsi que se développerait cette force mystérieuse dirigeant la destinée de l'individu, ce que d'aucuns ont appelé son "génie" ou sa "Providence". Quoi qu'il en soit, il demeure pour le philosophe que les actions humaines sont liées à l'enchaînement causal ordinaire, universel, ne souffrant aucune exception. Mais cette puissance naturelle n'est finalement que notre propre *volonté* qui, comme une force intérieure dont nous n'avons pas immédiatement conscience, entre en conjonction avec une puissance supérieure, hors de nous, et qui nous dirige à notre insu. Tout se passe comme si, explique Schopenhauer, comme dans le rêve, où les événements se déroulent si fréquemment ou dans les ennuis de l'épouvante, ou même encore dans l'angoisse mortelle, sans que la destinée, que pourtant nous dirigeons nous-mêmes secrètement, n'intervienne dans notre salut. » (*Idem.*, p. 17-18).

attentive de la vie, lorsque son fil s'est déroulé jusqu'à une longueur respectable. Ce fatalisme transcendant n'apporte pas seulement beaucoup de réconfort, mais peut-être aussi beaucoup de vrai ; voilà pourquoi on l'a affirmé de tout temps, et même à titre de dogme. Le témoignage d'un homme du monde et d'un courtisan éprouvé, Knebel, qui le porta alors qu'il avait atteint l'âge de Nestor (il était nonagénaire), mérite d'être cité pour sa complète impartialité. Il dit dans une lettre : "En observant attentivement, on trouvera que dans la vie de la plupart des hommes il y a un certain plan qui leur est en quelque sorte assigné par leur propre nature ou par les circonstances qui les mènent. Si changeants et diversifiés que puissent être les événements de leur vie, on finit pourtant par apercevoir un tout qui permet de remarquer en lui un certain accord... On voit distinctement aussi la main d'une destinée déterminée, si cachée que soit son action, et qu'elle soit mise en mouvement par un effet extérieur ou par une impulsion intérieure ; car des mobiles contradictoires se manifestent assez souvent, on y aperçoit toujours une raison et une direction." »¹

Schopenhauer commence toutefois par calmer les esprits les plus mystiques en disant que cette providence, ce destin qui nous arrive, n'est au fond qu'un destin que nous sommes², bref que celui-ci et cet accord qui se manifestent dans toute notre vie ne sont en réalité que l'effet de notre caractère immuable. Ce pourquoi nous apprécions de mieux en mieux ce destin au fur et à mesure de notre vie en faisant retour sur nos actions et en connaissant notre caractère.

Cela n'empêche que notre problème demeure : comment peut-on parler d'un destin véritablement intelligent, d'une véritable providence (et la plume de Schopenhauer en est plusieurs fois tentée), là où ce qu'on peut lire dans notre destin individuel, notre caractère intelligible, n'est pas l'œuvre d'un Dieu qui nous aurait créé de tout temps, à la manière du Dieu leibnizien qui forme chaque individu comme renfermant d'emblée la totalité de ses prédicats ? Chez Schopenhauer, il n'y a rien de véritablement prémédité, comme si un Dieu avait voulu et prévu notre destinée de tout temps, mais on a cependant un destin au sens d'une destinée à laquelle nous ne saurions échapper, étant ce que nous sommes, et qui donne un certain éclairage et une certaine unité à toute notre vie.

Ce vocabulaire de la destinée, sous la plume de Schopenhauer, est donc malgré tout ambigu, puisqu'il cherche à signifier à notre sens d'un côté que tout n'est pas un pur hasard, une pure contingence, sans quoi le caractère d'un individu serait illisible puisque chacun serait capable de commettre une action aussi bien que l'action contraire dans une même situation ; de l'autre, qu'il n'y a pas pour autant une providence finalisée, intelligente à l'œuvre dans l'univers, qui nous dicterait de manière transcendante nos actions. La seule « transcendance », si l'on peut dire, qui expliquerait nos actes, étant notre caractère intelligible :

« Le plan méthodique du cours individuel de la vie, évoqué ici, s'explique en partie par la constance et l'inflexible logique du caractère inné, qui ramène toujours l'homme dans la même ornière. Ce qui est le plus conforme à ce caractère, chacun le reconnaît directement et sûrement, si bien qu'en règle générale il ne l'accueille pas dans la

¹ SCHOPENHAUER, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, dans *Esthétique et métaphysique*, Traduction d'A. Dietrich revue et corrigée par A. Kremer-Marietti, Introduction et notes par A. Kremer-Marietti, Paris : Librairie Générale Française, 1999, p. 45-48.

² Ce qu'aura retenu Nietzsche lorsqu'il écrira « Pourquoi je suis un destin », dans cette biographie particulière qu'est *Ecce homo*.

conscience claire et réfléchie, mais il agit en conséquence, directement et comme par instinct. »¹

Mais Schopenhauer dit bien ici que ce plan ne s'explique « qu'en partie » par ce caractère inné. La part qui nous est lisible du destin, c'est ce caractère. Se connaître soi-même, c'est donc apprendre à connaître sa volonté et donc son destin. Mais la part qui est moins « lisible » dans ce qui nous arrive, ce sont justement les circonstances que l'on croise, l'autre part de ce qui nous arrive. Or, cette autre part est-elle purement hasardeuse ou rentre-t-elle parfois tellement en concordance avec ce que nous sommes qu'on serait tenté de voir derrière elle une main providentielle ? Lorsque Schopenhauer disait qu'un individu avait reconnu à ses traits mêmes qu'il aurait un grand destin², cela ne signifiait pas simplement qu'il serait lui-même, mais que quelque chose allait se réaliser par lui et à travers lui. On retrouvera en effet cette partition de la vie également dans son dernier texte publié :

« La moitié objective de l'actualité et de la réalité est entre les mains du sort et, par suite, changeante ; la moitié subjective, c'est nous-même, elle est par conséquent immuable dans sa partie essentielle. Aussi, malgré tous les changements extérieurs, la vie de chaque homme porte-t-elle d'un bout à l'autre le même caractère ; on peut la comparer à une suite de variations sur un même *thème*. »³

Schopenhauer s'en explique plus longuement dans l'essai qui nous intéresse et dont nous citons un extrait qui va nous apparaître comme capital :

« Tel est donc le compas intérieur (*der innere Kompaß*), le trait secret qui mène chacun sur la seule et véritable voie qui lui soit appropriée (*der geheime Zug, der Jeden richtig auf den Weg bringt, welcher allein der ihm angemessen ist*), mais dont il n'aperçoit la direction adéquate que lorsqu'il l'a laissée derrière lui (*dessen gleichmäßige Richtung er aber erst gewahr wird, nachdem er ihn zurückgelegt hat*). Cependant, face à la puissante influence et à la violence des circonstances extérieures, cela ne semble pas suffisant ; et il n'est pas très croyable que ce qu'il y a de plus important au monde, la vie humaine achetée au prix de tant de travail, de maux et de souffrances, doive recevoir seulement la moitié de sa direction, la partie qui vient du dehors, uniquement de la main d'un hasard (*Zufall*) vraiment aveugle, qui n'est rien en lui-même et est dépourvu de tout arrangement. Il y a certaines images, nommées anamorphoses (...), qui ne montrent à l'œil nu que des difformités grimaçantes et mutilées, tandis que, vues dans un miroir plan, elles présentent des figures humaines régulières – de même, la conception purement empirique du train du monde ressemble à cette vue de l'image à l'œil nu, tandis que la recherche des desseins du hasard ressemble à celle présentée par le miroir plan, qui unit et arrange le pêle-mêle précédent. »⁴

¹ SCHOPENHAUER, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, p. 48-49.

² Destin qui ne dépend donc absolument pas de nous et dont on ne devrait donc guère avoir de fierté à le revendiquer. D'ailleurs, si chaque homme a un caractère absolument déterminé chez Schopenhauer, il n'est pas évident de comprendre non plus pourquoi certains auraient davantage de caractère que d'autres ni même davantage d'impact sur l'histoire.

³ SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, traduction de J.-A. Cantacuzène revue et corrigée par Richard Roos, Paris : Quadrige, 1943, p. 6.

⁴ SCHOPENHAUER, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, p. 49-50.

La notion de « *thème* », que l'on trouvait dans le texte précédent, fait écho ici à celle de « compas intérieur (*innere Kompaß*) », de « trait secret », qui nous mène sur « la seule et véritable voie » qui nous est appropriée. La personnalité d'un individu, son caractère ou son destin, est comme une « variation sur un même thème », de sorte qu'elle se lit toujours et se manifeste dans chacun de nos actes et que l'on ne cesse jamais d'être soi-même même dans nos actions en apparence les plus différentes. À partir de là semble pouvoir se déchiffrer *a posteriori* un destin. On lit son propre caractère sur la trace que l'on a laissée derrière soi, mais cela nous permet également d'anticiper sur l'avenir et de mieux comprendre les buts que nous devons nous proposer, ainsi que d'accepter pleinement ce qui nous arrive au présent. Nous allons revenir plus loin sur le vocabulaire utilisé ici par Schopenhauer et particulièrement sur l'idée que l'on ait un « compas intérieur », un « trait secret » et une « seule et véritable voie » qui nous corresponde, puisque Nietzsche retiendra tous ces aspects dans sa *Considération inactuelle* dédiée à Schopenhauer.

Mais finalement, cette conception du destin semble par moment à peu près identique dans ce texte de Schopenhauer à celle que l'on pouvait trouver dans son ouvrage principal de sorte que le philosophe, après avoir posé cette question d'une destinée providentielle, la résoudrait simplement en rappelant la réponse qu'il a donnée à ce problème dans le *Monde*. Si telle était l'unique leçon de l'ouvrage, il serait difficile de ne pas la trouver quelque peu décevante. Mais il confesse tout de même finalement un doute qu'il ne veut pas résoudre entièrement :

« On devrait sans doute, pour tirer ces choses au clair, répondre auparavant aux questions suivantes : Est-il possible qu'il y ait un total malentendu entre le caractère et la destinée d'un homme ? – Ou bien, toute destinée, envisagée sous un point essentiel, s'accorde-t-elle avec tout caractère ? – Ou enfin une nécessité secrète et insaisissable, comparable à l'auteur d'un drame, les adapte-t-elle réellement chaque fois l'un à l'autre ? – Voilà précisément ce que nous ne savons pas. Cependant, nous croyons être à tout instant maîtres de nos actions. Seulement, si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur notre vie et que nous envisageons nos passages (*Schritte*) malheureux avec leurs conséquences, souvent nous ne comprenons pas comment nous avons pu faire ceci ou ne pas faire cela ; de sorte qu'il semble qu'une force étrangère a dirigé nos pas. »¹

Il y a peut-être quelque chose de kantien dans cette idée et c'est en tout cas l'interprétation que nous voudrions donner de ce doute formulé ici et qui aboutit sur cet aveu : « Voilà précisément ce que nous ne savons pas ». Peut-être Schopenhauer ne serait-il pas loin d'admettre, dans cet essai, que cette question ne peut recevoir véritablement de réponse « savante », qu'aucune connaissance ne pourrait venir la résoudre, mais seulement une réponse morale, ce que signifiait, comme nous l'avons vu, l'idée de « fatalisme transcendant (*den tranzscendenten Fatalismus*) ». On peut en effet lire ici un héritage kantien : de la même façon que la *Critique de la raison pure* libérait ainsi finalement une place à la croyance pour ce qui dépasse les pouvoirs de la raison, Schopenhauer ne souhaiterait pas totalement dissoudre cette question ou cette intuition qu'une force étrangère veille sur nous dans la simple problématique d'une volonté aveugle et qu'il admette la possibilité, contre la doctrine défendue dans son ouvrage principal, qu'il y ait une sorte de

¹ SCHOPENHAUER, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, p. 51-52.

providence qui veille en effet sur notre sort, bien que l'on ne puisse véritablement le *savoir* au sens strict. Qu'est-ce en effet que cette « nécessité secrète et insaisissable » qui adapterait les circonstances à nos pas, qui guiderait notre chemin ? De ce point de vue, la « philosophie de l'absurde » comme l'a nommée Rosset, nous semble ici tentée par son contraire. Rien n'est moins absurde qu'une telle destinée humaine et elle l'est tellement peu pour Schopenhauer (en tout cas pour ce qui est de la sienne et de celle des grands hommes) qu'il semble bien tenté de n'admettre qu'elle ne vienne pas uniquement du caractère mais qu'autre chose vienne préparer son chemin¹.

Revenons au point qui nous intéresse et résumons notre propos. Quelle que soit l'acception que l'on donne à cette notion schopenhauerienne de destinée en effet, il n'en reste pas moins que notre identité est chez lui absolument stricte, qu'elle ne saurait tolérer le moindre changement, puisque notre caractère est absolument fixé. Le paradoxe toutefois, c'est que cette identité schopenhauerienne ne permet pas à l'individu de se montrer égal à lui-même dans le temps, puisque l'on a vu que sa conduite pouvait néanmoins changer en fonction de sa connaissance des affaires humaines.

Dès lors, l'auteur qui pousse peut-être le plus loin la fixité du caractère n'est pourtant pas celui qui nous invite le plus à penser l'identité du philosophe au sens de sa constance². Nous montrerons ainsi que l'identité à soi que l'on acquiert ou que l'on conquiert sur soi en devenant proprement un individu, c'est-à-dire individuel, est bien plus à même de s'affirmer dans le temps et de ne pas être altérée par les événements.

On l'a vu dans le chapitre précédent, le problème de la destinée est tout sauf évident à résoudre chez Platon. Schopenhauer cite d'ailleurs le mythe d'Er du livre X de la *République*, pour montrer que sa position est dans le prolongement de la philosophie de Platon :

« Platon, à la fin de sa *République* (livre X), décrit comment chaque âme, avant sa reconnaissance, choisit un sort vital, avec la personnalité qui lui convient, et il dit ensuite : 'Επειδὴ δ' οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἡρῆσθαι, ὡσπερ ἔλαχον, ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν, ἐκείνην δ' ἐκάστω, ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα ζυμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων³. (...) »

Platon avait dit un peu plus haut, par rapport à ceci : οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε · πρῶτος δὲ ὁ λαχὼν (Le sort que détermine seulement l'ordre du choix) πρῶτος αἰρείσθω βίον, ᾧ συνέται ἐξ ἀνάγκης⁴. »⁵

¹ Ou encore, comme le proposera Emerson, que l'extériorité ne soit pas étrangère au caractère de l'individu mais qu'il y ait une véritable congruence entre le caractère et les événements : « L'homme projette son caractère dans les événements qui semblent venir à sa rencontre, mais qui sourdent de lui et l'accompagnent. Les événements se développent avec le caractère. » (EMERSON, *La destinée et les illusions*, p. 77). Nous revenons sur cette référence un peu plus loin.

² Ce qui ne signifie pas qu'il n'accorde aucune importance à cette qualité, ne serait-ce qu'au vu de son obsession du système et de son affirmation de n'avoir fait jamais que développer une intuition unique (cf. *Le monde*, préface de la première édition).

³ « Après que les âmes eurent choisi leur genre de vie selon le rang marqué par le sort, elles choisirent dans le même ordre de Lachésis, et celle-ci donna à chacune le génie qu'elle avait élu, afin qu'il lui servît de gardien durant sa vie et l'aidât à remplir sa destinée. »

⁴ « Un génie ne choisira point les âmes, mais les âmes choisiront le génie. La première que le sort désignera choisira sa nouvelle vie, et son choix sera irrévocable. »

⁵ Schopenhauer, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, p. 58-59

Nous avons insisté en effet sur l'idée que l'on ne choisissait qu'en fonction de notre caractère et que, de ce point de vue, ce choix n'en était pas tout à fait un. Schopenhauer pense ainsi que Platon s'accorde avec lui sur l'idée que l'on ait un destin inflexible, attaché à notre personnalité et que celle-ci ne saurait être changée. Dans le chapitre précédent, nous avons vu en effet que si le soi était préconstitué à jamais dans l'intelligible (ce que ne dit nulle part Platon mais que Schopenhauer semble tirer de sa philosophie), nul écart par rapport à celui-ci ne serait possible.

Nous pensons toutefois avoir montré jusqu'ici deux choses concernant Platon : nous possédons certes une nature, des qualités naturelles, et cette conception est héritée d'une conception traditionnelle grecque dont Pindare est peut-être la figure la plus illustre ; mais nous pouvons (et même devons) agir sur et à partir de cette nature afin d'être à soi, ce pourquoi la position platonicienne est nécessairement différente de celle de Schopenhauer mais également plus complexe, ce qui fait qu'elle laisse la place à une véritable éthique qui n'est pas de l'ordre de la pure spontanéité affective, comme l'est la morale du philosophe allemand.

Par ailleurs, bien que l'influence de Schopenhauer sur les textes de la période bâloise de Nietzsche soit très célèbre, nous souhaiterons montrer à la fois comment il paraît prolonger certaines des thèses présentes dans *Le Monde*, notamment vis-à-vis du « soi », mais aussi comment il s'en détache. Ce faisant, nous verrons ultimement que par cet écart vis-à-vis de la philosophie de celui que l'on tient alors pour son modèle, Nietzsche revient vers une position bien plus proche de celle de Pindare, et même de Platon. Nous analyserons donc les positions de Nietzsche et de Platon à la fin de ce chapitre, parce que nous estimons qu'elles seront d'autant plus claires que nous aurons travaillé également auparavant sur la poésie de Pindare.

La vraie nature chez Pindare

Si, sur cette question du destin et du soi véritable, l'influence de Schopenhauer sur Nietzsche est évidente, puisqu'elle se lit dans le vocabulaire même, on ne saurait nier par ailleurs celle de Pindare¹. Or, il y a, à n'en pas douter, une vraie nature chez celui-ci, une nature que l'on peut déceler à travers nos qualités naturelles, qui sont le produit de notre γένοϛ. Pindare insiste, comme nous l'avons vu, sur la notion de γένοϛ, de race, au sens d'une lignée familiale avec des qualités qui lui sont propres, dont on disposerait et qui ferait en partie notre valeur². Tous les talents que nous possédons nous viennent en tout cas ultimement des dieux, si les familles nobles sont telles précisément parce qu'elles ont une origine divine :

« n'oublie pas (...) de rapporter à la divinité tout ce qui t'échoit »³.

Tout ce que nous faisons d'excellent, toutes les actions¹ par lesquelles les hommes supplantent leurs concurrents et se font, du moins le temps d'un exploit,

¹ Rappelons que Pindare est nommé vingt-deux fois dans la période qui va de la *Naissance de la tragédie* aux *Considérations inactuelles* (1871-1876).

² Le γένοϛ, c'est le sang et la race (cf. par exemple HOMERE, *Odyssée*, VIII, 583), l'origine et la descendance.

³ PINDARE, *Pythiques*, V, 30-33.

divins, ne sont rendues possibles que parce que la divinité le veut bien. Le sort de l'individu qui excelle a été voulu tel par la divinité :

« Le génie (Χάρις), à qui les mortels doivent tout ce qui les charme, les met en honneur, donne crédit à l'incroyable, bien souvent ! Mais l'avenir apporte le témoignage le plus véridique. L'homme ne doit attribuer aux Dieux que de belles actions : c'est la voie la plus sûre. »²

Nous avons volontairement choisi de laisser intacte la traduction d'A. Puech qui sonne ici très schopenhauerienne, quoique l'on rende plus généralement la notion de Χάρις par la « grâce ». La Χάρις vient en effet toujours de la divinité, elle est le reflet, dans l'homme, d'une bienveillance divine. Et les dieux ne sauraient se voir attribuer, chez Pindare avant Platon, que de bonnes actions³.

Toutefois, si notre génie nous vient des dieux, il faut accepter que nos limites en viennent aussi : le sort qui est le nôtre, voire le rôle que nous devons endosser, nous vient des dieux⁴. Un homme ne peut être davantage que ce que la divinité veut qu'il soit, sauf à risquer de l'irriter, comme nous l'avons vu également. Ce thème du destin, de notre sort, qui nous est accordé par la divinité est omniprésent dans les poèmes de Pindare ainsi que dans la culture grecque de l'antiquité. Les qualités d'une race, d'une famille, lui proviennent de la divinité de ses ancêtres, ce pourquoi les héros homériques font toujours remonter leur lignée aux dieux :

« le succès est dans la main de la divinité (έν θεῶ γε μάν τέλος). Si leur bonheur héréditaire (δαίμων γενέθλιος) doit suivre son cours, confions-nous en la protection de Zeus »⁵.

Même le succès que l'on obtiendrait à maturité, lorsque l'on serait en apparence au plus loin de notre enfance, nous vient en réalité tout droit des dieux, puisque le bonheur héréditaire (qui dépend de nos qualités familiales) suit ainsi son cours et produit ce qu'il était censé produire. C'est donc toujours en définitive

¹ Mais cela vaut aussi pour des œuvres intellectuelles, à commencer sans aucun doute par les odes de Pindare : « c'est la divinité qui distribue aux hommes la bravoure et l'intelligence (άγαθοί δ'έ καὸ σοφοί κατὰ δαίμον' άνδρες έγένοντ'). » (PINDARE, *Olympiques*, IX, vers 41-42).

² PINDARE, *Olympiques*, I, vers 48-52.

³ « Non ! je ne puis appeler cannibale aucun des Dieux ! Je m'y refuse ! Rarement on échappe au châtimeut qu'attire le blasphème. S'il fut un mortel honoré par les maîtres de l'Olympe, oui, ce fut Tantale. Mais il ne sut pas éviter l'enivrement de sa grande fortune. Insatiable, il provoqua une punition monstrueuse ; cette énorme pierre que le Dieu Suprême a suspendue au-dessus de lui. Sans cesse il la voudrait rejeter de sa tête, et ce souci bannit loin de lui toute joie ! » (PINDARE, *Olympiques*, I, vers 82-94) ; « Il se trompe, l'homme qui espère cacher à la divinité un de ses actes (Εί δέ θεὸν άνήρ τις έλπεται λελαθέμεν έρδων, άμαρτάνει) ! C'est pourquoi les Dieux renvoyèrent son fils retrouver la race misérable des mortels. » (*Olympiques*, I, vers 102-106). Pindare écrira encore : « Insulter les Dieux, c'est un art que j'abhorre (έπει τό γε λοιδορησαο θεούσ έχθρά σοφία) » (*Olympiques*, IX, vers 56-57).

⁴ Ce pourquoi nous devons rester modeste même en cas de succès : « Ô Zeus, maître du destin (τέλει), donne-nous la modestie (αίδω δίδοι), et la joie douce du succès (τύχαν τερπνών γλθκεϊαν) ! » (PINDARE, *Olympiques*, XIII, vers 164-165).

⁵ PINDARE, *Olympiques*, XIII, vers 147-149.

Zeus qui en est la cause¹. Notre nature est donc bonne en raison de notre origine et les biens que nous possédons doivent aussi être considérés comme des cadeaux des dieux qui décident de tout :

« C'est aux dieux que les qualités des hommes doivent toutes leurs ressources (Ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς) ; les dieux nous donnent le talent, la force des bras et l'éloquence (σοφοὶ καὶ χερσὶ βιατὰὶ περίγλωσσοί τ' ἔφυν)². Quand j'entreprends de louer un tel homme, je ne ferai pas, je l'espère, comme l'athlète qui jette hors du champ le javelot à la joue d'airain que sa main brandit ; je saurai le lancer loin et dépasser mes rivaux. Puisse le temps, toujours comme aujourd'hui, régler sa prospérité, le combler de biens, et lui procurer l'oubli de ses fatigues !

Certes le temps saura lui rappeler, dans quelles batailles, en ses guerres, il montra la constance de son âme, lorsqu'avec les siens il acquit, protégé par la main des dieux, une gloire telle qu'aucun autre Grec n'en moissonne, couronnement magnifique de son opulence ! Mais aujourd'hui, c'est en suivant l'exemple de Philoctète qu'il s'est mis en campagne et la nécessité a contraint l'orgueilleux même à le flatter pour obtenir son amitié. On conte qu'à Lemmos, où le dévorait sa plaie, des héros semblables aux dieux vinrent chercher l'archer, fils de Poias, et mirent un terme aux labeurs des Danaens. Son faible corps le portait à peine, mais par lui s'accomplissait son destin (μοιρίδιον). Ainsi puisse la divinité maintenir droit Hiéron dans les jours qui viennent (Οὔτω δ' Ἰέρωνι θεὸς ὀρθωτῆρ πέλοι τὸν προσέρποντα χρόνον), et lui permettre de réaliser ses vœux (ὧν ἔραται καιρὸν διδούς) ! »³

On voit ici se confondre les qualités d'un homme, sa gloire et l'accomplissement de son destin, puisqu'il y a une véritable filiation entre ces trois aspects d'une même vie. Les qualités qui nous sont données par la divinité doivent nous permettre d'obtenir la gloire et, obtenant celle-ci, de réaliser notre destin et d'être ainsi ce que l'on est d'une certaine manière de naissance. La « constance » de l'âme de Hiéron dont il est question ici lui permet ainsi de réaliser une vie constante, c'est-à-dire de révéler qui il était véritablement de tout temps. Par cette constance, on rend d'ailleurs hommage au cadeau que nous ont fait les dieux, puisque l'on se rend ainsi fidèle à une promesse qui nous est faite de tout temps et

¹ « La matière de mes chants est belle, et une franche confiance incite ma langue à parler. Les penchants naturels (τὸ συγγενὲς ἦθος) ne se laissent pas dissimuler (κρύψαι) ; ils sont invincibles (Ἄμαχον). Vous, fils d'Alétès, souvent vous avez connu la splendeur du triomphe, remporté par les sublimes talents de ceux qui ont dépassé tous les autres (ὧπασαν ἄκραϊς ἀρεταῖς ὑπερελθόντων - littéralement "de ceux qui l'emportent par la hauteur de leur vertu sur tous les autres") Jeux sacrés (ιεροῖς ἐν ἀέθλοις), grâce à celles qui dans vos âmes ont mis aussi le génie d'antiques découvertes : les Heures parées de fleurs. À l'inventeur revient toujours le mérite. » (PINDARE, *Olympiques*, XIII, vers 14-24). C'est Zeus qui est à l'origine, c'est lui « l'inventeur » des belles qualités qui permettront toutes les gloires à venir. Et c'est donc la bonne fortune, comme le voulait également Solon, qui fait triompher avant tout : « Dans les jeux, c'est la fortune qui triomphe sur la force. » (PINDARE, fragment d'origine incertaine, 9).

² A. Puech remarque ainsi à ce propos que « le premier exemple, le talent, fait penser à Pindare et à son génie poétique ; le second, la force des bras, aux athlètes ; le troisième a été choisi probablement à cause de la réputation qu'avaient les Siciliens d'être naturellement éloquentes et d'avoir cultivé les premiers l'art de la rhétorique. » (PINDARE, *Pythiques*, note 3 p. 30). Pindare dit lui-même dans un fragment qu'il était destiné à un tel talent : « J'ai été consacré, par quelque choix divin, pour composer, auprès de la couche divine de Mélia, aux sons de la flûte, avec tout l'art de mon génie, un noble chant, en votre honneur. » (PINDARE, *Péans*, 9).

³ PINDARE, *Pythiques*, I, vers 79-111.

qui se profilait en nous¹. C'est ainsi par la constance que l'on devient véritablement soi. Et Pindare espère se distinguer également en « dépassant ses rivaux », c'est-à-dire en devenant le meilleur, ce pourquoi il espère pour lui-même une grâce divine.

C'est donc de la sorte, selon Pindare, par la constance, c'est-à-dire par l'identité à soi, que l'on réalise véritablement son individualité². Celle-ci n'est cependant pas pensée en termes aussi accusés que chez Platon, puisqu'elle nous rend digne de notre γένος auquel elle nous permet de ressembler véritablement plutôt qu'elle nous rendrait parfaitement individuel. Ainsi, on rend sa gloire à notre famille en se montrant à la hauteur des qualités héréditaires qui nous ont été communiquées et en répétant, grâce à elles, les exploits de nos aïeux :

« Suivant la trace de tes oncles maternels, qui triomphèrent à la lutte, tu n'as fait rougir ni Théognète, qui fut vainqueur à Olympie, ni le hardi Clitomaque, vainqueur à l'Isthme. Tu as ennobli ta race (αὔξων δὲ πάτρων) »³.

Le verbe αὔξάνω, utilisé ici par Pindare, et qui signifie « augmenter » ou « accroître »⁴, ne doit toutefois pas nous conduire à penser que le protagoniste rendrait différente sa race ou réellement supérieure en la transformant. Aristoménès (dont il est question ici) ne rend pas véritablement meilleure sa race

¹ On a ainsi déjà chez Pindare une conception de Zeus comme d'un dieu omniscient et d'un destin qui est prévu de tout temps, que l'on retrouve nettement affirmée dans un fragment : « Ô Zeus, ô Dieu infini, dont le regard porte au loin, voici que tu réalises maintenant l'épreuve fixée jadis par le destin » (PINDARE, *Péans* 8).

² On comprend toutefois que ce soit dans la mort que cette individualité soit considérée comme la plus stable. Vernant écrit ainsi qu'« Exister "individuellement", pour le Grec, c'est se faire et demeurer "mémorable" : on échappe à l'anonymat, à l'oubli, à l'effacement – à la mort donc – par la mort même, une mort qui, en vous ouvrant l'accès au chant glorificateur, vous rend plus présent à la communauté, dans votre condition de héros défunt, que les vivants ne le sont à eux-mêmes. (...) L'individualité du mort n'est pas liée à ses qualités psychologiques, à sa dimension intime de sujet unique et irremplaçable. Par ses exploits, sa vie brève, son destin héroïque, la mort incarne des "valeurs" : beauté, jeunesse, virilité, courage. Mais la rigueur de sa biographie, son refus de tout compromis, le radicalisme de ses engagements, l'extrême exigence qui lui fait choisir la mort pour gagner la gloire, donnent à l'"excellence" dont il est, aux yeux des vivants, le modèle, un éclat, une puissance, une pérennité que la vie ordinaire ne comporte pas. A travers l'exemplarité du personnage héroïque, tel que le chant en fait le récit, tel que la stèle le présente figuré, les valeurs vitales et "mondaines" de force, de beauté, de jeunesse, d'ardeur au combat, acquièrent une consistance, une stabilité, une permanence qui les font échapper à l'inexorable déclin marquant toutes les choses humaines. En arrachant à l'oubli le nom des héros, c'est en réalité tout un système de valeurs que la mémoire sociale tente d'implanter dans l'absolu pour le préserver de la précarité, de l'instabilité, de la destruction, bref pour le mettre à l'abri du temps et de la mort. » (VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, Chapitre III « Mort grecque – mort à deux faces », p. 83-84). Le paradoxe, c'est que l'individualité véritable incarne alors des valeurs qui sont partagées par le corps social dont il est issu mais qui sont davantage lisibles sur le héros lui-même. En réalité, le héros est cet individu qui entraîne les valeurs au-delà d'elles-mêmes :

³ PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 48-58.

⁴ Que l'on retrouve d'ailleurs dans le *Protagoras* de Platon (327c) au sens de « grandir en honneur et en renom ».

mais l'ennoblit en lui rendant sa gloire passée¹. Nous serions tentés de dire, en termes aristotéliens, qu'il réactualise le potentiel de sa lignée, plutôt qu'il ne la transforme. C'est ce qui ressort encore dans ce qu'écrit le poète un peu plus loin :

« La nature fait briller chez les enfants l'esprit généreux qu'ils tiennent de leurs pères (Φυῶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα). »²

Mais on perçoit tout de même dans ces textes une difficulté que l'on devra affronter avec Pindare comme avec Nietzsche à propos de la question du destin, puisque ce sont les dieux qui nous donnent nos qualités (chez le poète). On a affaire ici à une éthique aristocratique basée sur des qualités qui sont naturelles :

« Le destin que vaut à chacun son hérédité décide entre tous ces exploits »³.

Dès lors, on peut légitimement se demander si l'injonction à être soi, ou à « devenir tel que l'on a appris à être », telle que va la formuler Pindare dans sa *Deuxième Pythique*, a la moindre portée. Quel sens peut avoir cet impératif à être soi ou à devenir soi si l'on ne peut agir autrement que de la façon dont le destin nous conditionne ? S'il y a un destin, le fait d'être authentiquement soi ou de devenir soi devrait pour ainsi dire constituer un développement naturel, et être inévitable ; à moins toutefois que ce destin ne soit pas absolument inexorable et qu'il faille l'accomplir.

Ainsi, ce destin n'est pas conçu comme absolument déterminant⁴ et il y a bien un effort à faire, chez Pindare (comme ce sera le cas aussi chez Nietzsche) : il faut se montrer digne par nos actes de notre γένος, de notre nature (même lorsqu'elle est héréditaire). Il faut donc bien que dans ce destin, une part nous revienne.

¹ Puech parle ainsi ailleurs d'un « renouveau qui rajeunit les vieilles races » (PINDARE, *Isthmiques*, III, *Notice*, p. 35). Un γένος peut ainsi someiller jusqu'à ce qu'un nouveau membre de la famille réveille et révèle par la même occasion les qualités héréditaires et anciennes de ses aïeux : « Le Dieu qui ébranle la terre, qui demeure à Oncheste et aussi aux abords des murs de Corinthe, sur l'isthme jeté à travers la mer comme un pont, en donnant à leur race cet hymne merveilleux, suscite de sa couche la renommée de leurs nobles exploits, que le sommeil avait surprise, mais qui, réveillée, fait resplendir sa beauté, comme l'Etoile du matin éclipse les autres astres. » (PINDARE, *Isthmique*, IV, vers 33-41). On retrouve encore une même espérance dans un fragment : « Ce qui est enraciné dans la prudence et la discipline ne cesse de fleurir, dans une douce sérénité. Puisse la divinité nous donner cet heureux sort ! Ceux qui sont morts jadis ne sont plus exposés à la haine jalouse, et il faut que l'homme apporte à ses parents l'ample part de gloire qui leur revient. » (PINDARE, *Péans*, 2). Un autre héros répète ainsi le geste d'Aristoménès dans les *Néméennes* : « Alcmidas l'a conquis pour sa race fameuse (κλειτῆ γενεῶ). » (*Néméennes*, VI, vers 103).

² PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 64-65. Pindare écrit également dans les *Néméennes* : « Que les enfants de leurs enfants conservent toujours la dignité dont ils jouissent aujourd'hui, ou la voient encore s'accroître, à l'avenir. » (PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 147-149).

³ PINDARE, *Néméennes*, V, 74 : « Πότμος δὲ κρίνει συγγενῆς ἔργων πέρι πάντων ».

⁴ Il y a en réalité un passage dans lequel Pindare écrit que le destin est inévitable, mais il est isolé et nous pensons que l'ensemble de son œuvre ne dit pas cela : « Si les hommes obtiennent quelque félicité, ce n'est jamais sans labeur. La divinité peut y mettre le comble aujourd'hui ; – mais le destin demeure inévitable (τὸ δὲ μόριμον οὐ παρφυκτόν) ; un jour peut venir, qui, trompant nos espérances, à l'inverse de notre attente nous donnera ceci, - et nous fera attendre encore le reste ! » (PINDARE, *Pythiques*, X, vers 49-56). On pourrait éventuellement arguer que le destin familial nous ramène nécessairement sur notre route, en citant également la troisième strophe de la première *Isthmique*, dans laquelle Pindare dit à propos d'Apôsodore, d'abord naufragé, « que maintenant son destin héréditaire lui a fait reprendre le cours de son ancienne félicité. » (vers 55-57). Mais nous verrons à son propos qu'il y a des leçons à tirer des épreuves et de l'infortune, ce que ne font pas tous les mortels.

Déjà chez Homère, Ulysse voyait son destin déterminé par les dieux, particulièrement par Poséidon qui refusait qu'il retourne à Ithaque. Mais avec l'aide d'Athéna, Ulysse finira par le faire flancher grâce à la constance de son effort. Pindare écrit encore :

« L'esprit souverain de Zeus gouverne le destin des hommes qui lui sont chers »¹.

Même la conception pindarique du destin est aristocratique. Les dieux gouvernent le destin des hommes qui leur sont chers, de même qu'Ulysse est sauvé par les actions d'Athéna qui finira par calmer la colère de Poséidon.

Aussi, si l'on dispose donc d'une vraie nature, d'un γένοϛ, chez Pindare qui aurait une part importante dans notre vie, on voit également que tout ne se joue pas là et qu'à la différence de la conception schopenhauerienne, l'individu doit aider son destin à s'accomplir. En grec, la racine γέν que l'on retrouve dans le γένοϛ, mais encore dans la sentence « Γένοι' οἷος ἔσσι μαθών », signifie le passage à l'être². Ainsi, l'on comprend que même si notre nature dépend des dieux, il dépend de nous de l'accomplir, d'être ce que nous sommes, voire sans doute de « devenir ce que nous sommes », comme nous y insisterons dans le prochain chapitre. L'individu qui excelle aux Jeux n'aurait certes pas pu le faire sans le concours de la divinité, mais cela ne veut pas dire que rien, dans la gloire qui couronne son exploit, ne lui revienne. Il aura dû faire ainsi un effort pour accomplir son destin :

« Rien ne vaut les dons naturels (τὸ δὲ φύξ κράτιστον ἄπαν) : pourtant, souvent, les hommes prétendent remporter la gloire par les qualités qu'ils ont apprises. Mais les efforts que la divinité ne récompense pas, mieux vaut sans doute les taire ; car il y a des voies qui mènent plus loin que d'autres et nous ne réussissons pas tous aux mêmes études. L'art est difficile. En louant cet exploit, ose clamer d'une voix claire que cet homme a reçu des Dieux propices la force et l'adresse, que ses regards respirent la vaillance »³.

Il faut donc voir que les qualités apprises nous viennent également des dieux au sens où elles sont le développement de qualités naturelles, mais les hommes ont en un sens raison de s'en glorifier, dans le sens où elles ne sont pas expressement ou actuellement en eux, dans un vocable aristotélicien, par la divinité, mais qu'il leur a fallu faire effort pour les amener à maturité. L'effort et la grâce donnée par la divinité doivent donc toujours se joindre pour accomplir un destin, une grande action, remporter une victoire aux Jeux. C'est ainsi que certains échouent malgré leurs efforts, ce que préfère taire au maximum Pindare afin de ne pas décourager les hommes d'essayer, puisqu'aussi bien, on ne connaît pas par avance son propre destin.

Si notre vraie nature et les qualités héréditaires qui la composent nous viennent des dieux, les héros dont Pindare versifie la gloire n'auraient qu'à suivre leur véritable nature pour bien faire. Dans le cas au moins de Hiéron (sur lequel nous aurons l'occasion de revenir), sa vraie nature, c'est sa nature telle qu'il l'a apprise, voire celle qu'il a appris à être. Non pas ce qu'il était d'emblée donc, au sens de ce qu'il était enfant, mais ce qu'il est parvenu à devenir à sa maturité. Se connaître soi-même, ce n'est donc pas se connaître dans sa nature immédiate, mais

¹ PINDARE, *Pythiques*, V, 163-164.

² ἡ γένεσις : « la naissance », « la genèse ».

³ PINDARE, *Olympiques*, IX, vers 152-166.

apprendre à connaître ce dont on dispose de meilleur, connaître le meilleur de soi-même. C'est toutefois ce que Pindare reconnaît comme étant notre vraie nature, les qualités héréditaires qui sont transmises dans et par notre γένοϛ et que chacun doit réactualiser pour lui-même. Cette nature ne nous « détermine » jamais complètement, puisque l'on doit pour cela prendre conscience de notre vraie nature, et ainsi, être soi-même suppose un certain apprentissage de soi.

Ainsi, si Pindare excite l'orgueil de Hiéron en lui adressant ces poèmes, c'est que ce dernier n'est pas automatiquement, pour ainsi dire, lui-même. Il doit s'efforcer de donner le meilleur de lui-même, de retrouver sa vraie nature. Les dispositions naturelles de Hiéron, « ce qu'il est » immédiatement, ne suffisent pas. Celui-ci doit être tel qu'il a appris à se connaître, ce qui suppose de sa part un véritable effort pour toujours coïncider avec l'excellence de sa nature dans ce qu'elle a de meilleur :

« Mesurez toujours vos actes selon votre rang »¹.

Ce qui signifie, parce que Hiéron est grand, qu'il a à charge une cité et qu'il dispose d'une excellente nature, qu'il ne doit agir qu'avec grandeur. En ce sens, il ne lui suffit pas de vaincre aux jeux, il doit toujours y exceller. De même attend-on de lui qu'il excelle en sa qualité de gouvernant :

« Qu'il t'échappe une imprudence légère, on la tient pour grave, venant de toi. Tu administres une grande cité : nombreux sont ceux qui peuvent rendre un témoignage fidèle de tes actes, quels qu'ils soient. Garde en sa fleur ton noble caractère »².

Il y a donc chez Pindare une dimension innée bien marquée puisqu'il s'agit de retrouver notre nature, les qualités qui nous sont héréditaires et qui sont caractéristiques de notre lignée. Toutes ces acceptions se retrouvent dans le grec γένοϛ. Pindare écrit encore :

« Les hommes ont leurs arts, qui sont divers (Τέχναι δ' ἐτέρων ἕτεροι) ; mais il faut marcher sur la droite route, en s'armant de ses qualités naturelles (χρῆ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι). »³

Le chemin, la voie qui est la nôtre, dépend des qualités qui nous sont naturelles, ou innées, quoique celles-ci soient d'origine surhumaine ou divine.

Cet appel pindarique à une nature véritable d'une part et la conception schopenhauerienne du destin d'autre part auront une certaine influence sur le Nietzsche de la période bâloise. Nous voudrions toutefois ici montrer deux choses : que Nietzsche hérite bien de Schopenhauer un certain nombre d'idées qu'il défend à cette période (quand bien même elles seraient contraires à celles qu'il défendra plus tard), et en même temps qu'il s'en éloigne de telle façon que sa conception du destin ressemble bien plutôt à celle de Pindare, puisqu'il va s'agir de l'accomplir, de sorte que commence à pointer ici une éthique du devenir soi qui réfute d'une certaine manière la conception schopenhaurienne d'une présence immédiate à soi. Ainsi, ce point ressortira particulièrement dans la manière dont Nietzsche réinterprétera le Γένοϛ οἷος ἔσοϛ μαθῶν de Pindare, puisque l'on ne devient pas soi-même spontanément. De ce point de vue, Nietzsche s'éloigne bien de Schopenhauer dans la mesure où il se rapproche précisément de Pindare, chez qui

¹ PINDARE, *Pythiques*, II, 62-64.

² *Idem*, I, 169-174.

³ PINDARE, *Néméennes*, I, 36-38.

le destin ne s'accomplira pas sans un certain effort de l'individu. Enfin, nous verrons que Nietzsche se rapproche également de Platon davantage que de Schopenhauer, puisque l'individu ne sera réellement ce qu'il est qu'à la condition d'acquiescer une véritable maîtrise de lui-même.

Mais il nous faut d'abord revenir sur la proximité de Nietzsche avec Schopenhauer, avant de pouvoir mesurer l'écart que l'influence des Grecs va produire sur sa philosophie¹.

Un vrai moi chez Nietzsche ?

Que ce motif du soi véritable ou de la destinée ait frappé Nietzsche davantage chez Schopenhauer ou dans la poésie goethéenne², on peut en tout cas voir qu'il joue un véritable rôle au moins dans sa *III^e Considération inactuelle*, sur laquelle nous allons nous arrêter ici³. En effet, s'il y a un texte dans lequel Nietzsche semble

¹ De manière générale, et c'est ce qui rend le texte de la *Naissance de la tragédie* quasiment impossible, Nietzsche ne peut tenir ensemble l'influence de Schopenhauer et celle de la Grèce, comme il le dira lui-même dans *l'Essai d'autocritique* de sa première œuvre.

² Que Nietzsche connaît très bien, et non seulement par l'intermédiaire de Schopenhauer qui la cite ainsi :

« Comme dans le jour qui t'a donnée au monde,
Le soleil était là pour saluer les planètes,
Tu as aussitôt grandi sans cesse,
D'après la loi selon laquelle tu as commencé.
Telle est ta destinée, tu ne peux échapper à toi-même.
Ainsi parlaient déjà les sibylles, ainsi les prophètes ;
Aucun temps, aucune puissance ne brise
La forme empreinte, qui se développe dans le cours de la vie. »

(GOETHE, cité par Schopenhauer dans son *Essai sur le libre arbitre*, chapitre 3, § 4).

³ Les deux références sont importantes pour lui mais il suffit de rappeler le poème que Nietzsche écrivit à 14 ans et cité dans l'introduction de notre thèse pour voir que ce thème a toujours été présent chez lui. Bien sûr, il faut ajouter à celles-ci la référence à Emerson que Nietzsche a découvert lorsqu'il était lycéen à Pforta à travers son livre *Die Führung des Lebens*, dont le premier chapitre est consacré à *Das Fatum* et le dernier aux *Illusionen*. Nous savons que « Nietzsche possédait deux exemplaires de *La Conduite de la vie* qui ont été perdus ; en revanche, son exemplaire des *Essais* d'Emerson, parsemé de *marginalia*, est conservé à la bibliothèque de Weimar. » (EMERSON, *La destinée et les illusions*, Paris : Rivage, 2019, préface de Paolo D'Iorio, note 2 p. 13). Emerson débute son essai en posant le problème qui nous occupe : « Il est bien beau de spéculer et de choisir notre voie, si nous devons accepter une dictée inexorable ! » (*op. cit.*, p. 28) ; problème qu'il va toutefois résoudre de manière très classique, puisque c'est la pensée qui nous tire selon lui de la servitude et qui fait que nous sommes pour partie libres (*op. cit.*, p. 56 sq.). Mais Emerson répond également au problème que nous avons soulevé à partir de notre lecture de Schopenhauer concernant « *l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun* », en disant ainsi que notre destin nous colle à nous-mêmes et qu'il y a une véritable congruence entre ce que nous sommes et ce qui nous arrive : « Le secret du monde, c'est le lien entre la personne et l'événement. La personne fait l'événement, et l'événement fait la personne. (...) Il croit que son destin lui est étranger, parce que la copule est cachée. Mais l'âme contient l'événement qui lui arrivera, car l'événement n'est que l'actualisation de ses pensées, et ce que nous sollicitons de nous-mêmes nous est toujours accordé. L'événement est l'empreinte de votre forme. Il vous va comme votre peau. Ce que fait chacun est approprié à ce qu'il est. » (EMERSON, *la destinée et les illusions*, p. 73-74). Selon C. Denat, le jeune Nietzsche s'inscrit dans le lignage d'Emerson dans ses deux courts textes de 1862 (« *Fatum* et histoire » et « Liberté de la volonté et *Fatum* ») : « destin et liberté ne sont pas des notions exclusives, mais peuvent être pensées ensemble ; la liberté humaine *fait partie* du destin ; elle est un aspect de celui-ci, qu'elle limite, et par lequel elle est limitée en retour » (DENAT, *Op. cit.*, p. 43, sqq.).

poser un véritable soi¹, c'est bien dans celui-ci². Nous citerons plus longuement ces textes de la *III^e Inactuelle* dans le chapitre suivant, mais nous devons ici nous arrêter sur quelques expressions importantes héritées de Schopenhauer. Nietzsche ne nous parle pas précisément d'un compas, comme le faisait celui-ci³, mais il parle bien également d'un noyau :

« Il n'existe pas dans la nature de créature plus sinistre et plus répugnante que l'homme qui s'est dérobé à son propre génie et qui louche maintenant à droite et à gauche, en arrière et de tous les côtés⁴. On n'a même plus le droit à la fin d'attaquer un tel homme car il n'est qu'extérieur sans noyau (*Aussenseite ohne Kern*), vêtement bouffant, teint et usé, fantôme chamarré qui ne peut inspirer la peur et moins encore la compassion »⁵.

C'est à la condition de devenir soi que notre vie acquiert sa valeur et on comprend donc que l'homme dispose d'un génie qui lui est propre, d'un soi qu'il doit être pour véritablement être lui-même (nous rapprochons ainsi la notion de « génie » de celle du « soi idéal » que l'on va retrouver plus loin dans le texte). Avant de penser comme il le fera plus tard des individuations multiples⁶, Nietzsche

¹ Et il y a une véritable congruence entre le destin d'un individu et son véritable « qui », ce qui ressort évidemment dans la sentence nietzschéenne qui nous invite à devenir qui nous sommes, mais encore chez Emerson : « La tendance de chaque homme à réaliser tout ce qui est en sa constitution s'exprime dans la vieille croyance selon laquelle les efforts que nous faisons pour échapper à notre destin ne servent qu'à nous y conduire. » (*op. cit.*, p. 76-77).

² Bien sûr, nous savons que cette volonté de trouver de l'unité et de l'identité dans les choses (et donc d'abord en soi) deviendra sous la plume de Nietzsche le préjugé métaphysique par excellence. On se reportera à ce propos au § 12 de *Par-delà bien et mal* mais aussi au *Crépuscule des idoles*, « La raison en philosophie », § 5, et encore le fragment IX, 8, [25] dans lequel Nietzsche dit que la métaphysique « pense et invente le “je” pour l'adjoindre à la pluralité de ce qui l'a précédé ». À propos de ce préjugé métaphysique qui consiste à refuser la multiplicité pour toujours lui préférer l'unité, Patrick Wotling parle d'une « rage atomiste » (WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, p. 53 et suivantes). Mais, que ce soit en raison de la houlette de Wagner ou parce que ce texte est dédié à Schopenhauer, nous ne pensons pas que Nietzsche parle ici d'un soi simplement pour emprunter un langage commun que tout le monde connaît (c'est l'interprétation, évidemment possible, qu'en donnait C. Denat dans l'émission du 12 septembre 2019 des *Chemins de la philosophie* consacrée à la formule « Deviens ce que tu es »). Peut-être Nietzsche n'y souscrit-il pas entièrement mais il nous semble manifeste que quelque chose de tel soit présent dans les textes de la période bâloise (notamment la *III^e Considération inactuelle*) et que cette notion fait sens avec le reste du texte, comme nous allons le voir.

³ « Tel est donc le compas intérieur, le trait secret qui mène chacun sur la seule et véritable voie qui lui soit appropriée, mais dont il n'aperçoit la direction adéquate que lorsqu'il l'a laissée derrière lui » (SCHOPENHAUER, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, p. 49).

⁴ Il y a peut-être ici la reprise d'un passage de Pindare sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre : « Celui qui ne sait pas ce qu'il a appris demeure obscur, ballotté par un souffle inconstant ; jamais il ne s'avance d'un pied sûr, et son âme inégale tente la gloire par tous les moyens. » (PINDARE, *Néméennes*, III, vers 71-73).

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1.

⁶ « J'ai un jour employé l'expression “de nombreuses âmes mortelles” : de même, chacun porte en lui l'étoffe de plusieurs personnes » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes XI*, 40 [8]).

semble davantage être ici un penseur de l'individuation unique¹. C'est ce que l'on retrouve avec l'idée de noyau (*Kern*), sur laquelle nous allons revenir. Chaque homme a un destin qu'il doit réaliser, ce qui ne signifie pas, comme il le dira également dans cette *Inactuelle*, qu'il faille privilégier une qualité au détriment de toutes les autres que l'on possède. Mais l'individu possède bien, de toute éternité, une sorte de destin qui doit lui donner sa direction. On voit évidemment que cela n'est pas automatique, certains échouent à suivre leur chemin, et sont littéralement perdus, ce pourquoi ils louchent de tous les côtés, ne sachant quelle direction suivre. Ils se divertissent au sens pascalien². Ils se fuient eux-mêmes et se sont dérobés à leur propre génie, à ce qu'ils avaient de génial, d'unique et d'authentique. Ils ne sont qu'« extérieur sans noyau », simple surface sans centre³, sans l'unité dynamique d'une personnalité qui ferait d'eux de vrais individus. Il y a sans doute ici une reprise de Schopenhauer qui écrivait de l'homme du divertissement :

« Son centre de gravité tombe en dehors de lui. »⁴

¹ Le moins que l'on puisse dire toutefois, c'est que différentes conceptions sont en balance pendant la période bâloise. Nietzsche écrit ainsi déjà en 1870 : « C'est la nature de tout homme que de *s'élever* aussi haut qu'il peut dans l'intuition. Ce développement est lié à la représentation de la liberté : comme s'il pouvait faire autrement ! Mais de ce que l'homme puisse *s'élever*, il s'ensuit qu'il n'est à aucun moment le même, tout comme son corps est un devenir. Seule est la volonté *une* : l'homme est une représentation née à chaque instant. Qu'est-ce que la fermeté du caractère ? Une activité de la volonté qui intuitionne, tout comme l'aptitude d'un caractère à être formé. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 7 [175]). L'accent schopenhauerien est évident mais il s'agit déjà là d'une réinterprétation, puisque le caractère va bien être « formé », que c'est le fait d'être continuellement tourné vers l'intuition qui va lui donner une fermeté apparente. Nietzsche peut en revanche aussi bien écrire à la même époque : « Erreur grossière de prendre l'individualité éternelle comme quelque chose de tout à fait isolé. Ses retentissements se prolongent à l'infini, tout comme elle est le résultat d'innombrables générations. La culture est le fait que ces moments les plus nobles de toutes les générations forment en quelque sorte un continuum dans lequel on peut poursuivre la vie. Pour chaque individualité, la culture est d'avoir un continuum de connaissances et de nobles pensées, et d'y poursuivre sa vie. » (*Ibid*, 8 [99]).

² « Nous savons tous, à certains moments, que les institutions les plus vastes de notre vie ne sont faites que pour esquiver notre authentique tâche, que nous aimerions nous cacher la tête quelque part, comme si notre conscience aux cent yeux n'allait pouvoir nous y surprendre, nous savons que nous donnons précipitamment notre cœur à l'État, au gain, à la vie de société ou à la science, simplement pour ne plus posséder, tout comme nous nous assujettissons à une lourde tâche journalière avec plus d'ardeur et d'inconscience qu'il n'est besoin pour vivre, parce qu'il nous semble nécessaire de ne pas parvenir à la réflexion. La hâte est générale parce que chacun se fuit lui-même ; générale aussi, la dissimulation timide de cette hâte, parce que l'on veut paraître satisfait et que l'on aimerait donner le change sur sa misère aux observateurs plus perspicaces ; général, le besoin de nouveaux grelots de paroles qui, accrochés à la vie, lui donneront un peu d'une bruyante fête. (...) Lorsque nous sommes seuls et silencieux, nous craignons que l'on ne nous souffle quelque chose à l'oreille, aussi haïssons-nous le silence et nous étourdissons dans la vie de société. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 5). Pascal aussi écrivait que le plus grand malheur d'un homme était de ne pouvoir rester seul dans sa chambre (*Les Pensées*, Lafuma, § 136), sauf qu'à la différence de ce dernier, ce que nous ne voulions pas entendre selon Nietzsche, ce n'est pas le questionnement vis-à-vis de la mort, mais le rappel de notre tâche personnelle.

³ Nietzsche écrit dans un fragment de la même période : « Ils se croient profonds et ne sont que creux. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [46]).

⁴ SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 24.

Ces hommes dont nous parle ici Nietzsche ont ainsi abandonné la recherche de leur « qui », de ce qui représente leur « noyau » et qui donne sens et direction au reste de ce qu'ils sont. Or, ce terme de « noyau » lui vient également de Schopenhauer :

« Sur quoi repose l'*identité de la personne* ? Non pas sur la matière du corps : celle-ci se renouvelle au bout de quelques années. Non plus sur la forme de ce corps, elle change dans son ensemble et dans ses diverses parties, sauf toutefois dans l'expression du regard ; c'est au regard qu'après un grand nombre d'années même on peut reconnaître une personne. Preuve que, malgré toutes les modifications que le temps provoque dans l'homme, quelque chose en lui reste immuable, et nous permet ainsi, après un très long intervalle même, de le reconnaître et de le retrouver intact. C'est ce que nous observons également en nous-mêmes : nous avons beau vieillir, dans notre for intérieur nous nous sentons toujours le même que nous étions dans notre jeunesse, dans notre enfance même. Cet élément immuable, qui demeure toujours identique à soi sans jamais vieillir, c'est précisément le noyau de notre être (*der Kern unsers Wesens*) qui n'est pas dans le temps. »¹

¹ SCHOPENHAUER, *Suppléments au monde*, p. 943-944. Il faudra toutefois reconnaître que ce noyau constitue ultimement chez Schopenhauer la volonté : « Et alors on peut dire d'une façon toute générale que cette direction donne une telle régularité à notre existence, que, de l'ensemble de la connaissance qui nous vient par elle, naît l'impression métaphysiquement plus efficace sur la *volonté*, noyau et essence en soi de l'être humain. Car, quoique la volonté de vivre ne reçoive en somme sa réponse que dans le cours de l'existence, comme phénomène de son effort, chaque être humain est cependant cette volonté de vivre d'une façon absolument individuelle et particulière, en quelque sorte un acte individualisé de celle-là, dont la réponse suffisante ne peut être aussi, par conséquent, qu'une forme tout à fait déterminée du cours du monde, laquelle lui est donnée par les expériences qui lui sont particulières » (*Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, chapitre 3, p. 78-80). Mais cette notion de « volonté » est déjà quasiment effacée chez Nietzsche à l'époque de la *III^e Inactuelle* et, lorsqu'il en reprendra quelque chose plus tard via le concept de volonté de puissance, il lui donnera un sens tout différent.

Le lien entre les notions de « noyau » et de « compas (*Kompaß*) » (dont nous parlait Schopenhauer) est évidemment très fort. Un compas suppose un point qui reste fixe malgré les variations extérieures. Le terme exprime ici l'unité d'un soi qui donne une direction aux mouvements et aux actions. C'est ce dont ne disposent pas, selon Nietzsche, ceux qui ne sont qu'« extérieur sans noyau ». Le compas intérieur est comme le foyer intérieur qui donne la direction à l'extérieur. Le *Kompaß* allemand peut d'ailleurs être également traduit par le terme de « boussole », boussole qui donne la direction ou le nord et qui indique par là même le chemin à suivre ou la voie du soi. Et il est impossible de lire un destin chez un individu dépourvu d'un tel noyau, ce que disait également Schopenhauer (« il n'aperçoit la direction adéquate que lorsqu'il l'a laissée derrière lui »).

Nietzsche réutilise cette expression de « noyau » un peu plus loin, alors qu'il parle justement de Schopenhauer :

« Chacun porte en soi comme noyau de son être une unicité productive (*Ein Jeder trägt eine productive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wesens*) ; et lorsqu'il prend conscience de cette unicité, un halo étranger se forme autour de lui, le halo de l'insolite. Pour la plupart, c'est là quelque chose d'insupportable parce que, ainsi que je l'ai dit, ils sont paresseux et parce qu'à cette unicité s'attache toute une chaîne de peines et de fardeaux. »¹

Tout homme a donc en soi une telle unicité, ou du moins la possibilité d'une telle unicité vitale, celle qui donne une voie précise à une vie parce que la personnalité est bien une. C'est seulement par paresse que la plupart des hommes échouent à donner une unité à leur vie, en la recentrant sur le noyau de leur être. Le « noyau de son être (*den Kerne seines Wesens*) » confère au soi une unicité malgré les changements extérieurs. Nietzsche nous parle bien également d'être ou d'essence (*Wesen*) à propos du soi, ce qui disparaîtra complètement cette fois dans les textes plus tardifs. Et de ce point de vue également, il hérite sans doute

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3. Quoique chaque homme possède un tel noyau, on comprend un peu plus loin qu'il faille du courage pour être soi, conserver son idéal et accepter son individualité, puisque la vie met constamment en péril cette unicité du soi : « Le troisième danger, c'est l'endurcissement, moral et intellectuel ; l'homme déchire le lien qui le rattachait à son idéal ; dans tel ou tel domaine, il cesse d'être fécond, de procréer ; au sens de la culture, il devient nuisible ou inutile. L'unicité de son propre être est devenu un atome insécable, incommunicable, une pierre figée. Et c'est ainsi que l'on peut dépérir par cette unicité comme par peur de celle-ci, dépérir d'être soi et du renoncement à soi, dépérir par nostalgie et par endurcissement : et vivre en général, c'est être en danger. » (*Idem.*).

également de Schopenhauer selon qui un être ne saurait exister sans posséder d'essence¹.

Que le moi soit constitué de tout temps ou qu'il faille tendre vers celui-ci comme Nietzsche le dit dans la même *Considération inactuelle*, il apparaît clair que celui-ci pense bien à l'époque bâloise un soi véritable qu'il faudrait devenir, et qui donne tout son sens à l'expression « devenir soi ». L'absence de permanence d'un tel soi rend en effet l'expression plus difficile. Le fait de privilégier cette unité de direction, son individualité, nous rend ainsi fort et construit notre identité au sens d'une véritable résistance physique et psychique, ce que Nietzsche communique par lettre à son ami Gersdorff qui vient de perdre son frère :

« Peu à peu le meilleur et le plus solide de ce dont nous sommes capables avance sur une *seule* voie vers une *seule* fin ; ce sentiment nous rend plus forts et nous ne sommes plus détruits sous les coups répétés du destin. »²

Dès lors, il nous faut reconnaître que la position nietzschéenne est délicate à propos de la permanence du caractère dans la période qui nous occupe. Au moment de l'écriture de la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche peut écrire que le caractère intelligible est immuable³ et nous devons nous demander si c'est encore

¹ « Il faut rappeler ici que toute existence présuppose une essence : c'est-à-dire que tout ce qui *est* doit aussi *être quelque chose*, avoir une essence déterminée. Une chose ne peut pas *exister* et en même temps *n'être rien*, quelque chose comme l'*ens metaphysicum* des scolastiques, c'est-à-dire une chose qui *est*, et n'est rien de plus qu'une *existence pure*, sans aucun attribut ni qualité, et par suite sans la manière d'agir déterminée qui en découle. Or, pas plus qu'une essence sans existence (ce que Kant a expliqué par l'exemple connu des cent écus), une existence sans essence ne possède de réalité. Car toute chose qui *est* doit avoir une nature particulière, caractéristique, grâce à laquelle elle est ce qu'elle est, nature qu'elle atteste par tous ses actes, dont les manifestations sont provoquées nécessairement par les causes extérieures ; tandis que, par contre, cette nature même n'est aucunement l'ouvrage de ces causes, et n'est pas modifiable par elles. Mais tout ceci est aussi vrai de l'homme et de sa volonté, que de tous les êtres de la création. Lui aussi, outre le simple attribut de l'existence, a une *essence fixe*, c'est-à-dire des qualités caractéristiques, qui constituent précisément son *caractère*, et n'ont besoin que d'une excitation du dehors pour entrer en jeu. Par suite, s'attendre à ce qu'un homme, sous des influences identiques, agisse tantôt d'une façon, et tantôt d'une autre absolument opposée, c'est comme si l'on voulait s'attendre à ce que le même arbre qui l'été dernier a porté des cerises, porte l'été prochain des poires. Le libre arbitre implique, à le considérer de près, une *existence sans essence*, c'est-à-dire quelque chose qui *est* et qui en même temps *n'est rien*, par conséquent qui *n'est pas*, - d'où une contradiction manifeste. » (SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, chapitre 3, § 4).

² Lettre 279 à Carl Von Gersdorff, datée du 12 déc. 1872. Dans le même ordre d'idée, Nietzsche écrit également à Wagner à propos de l'usage qu'il fait de sa propre musique : « Ici et là il advient que je perde courage, mais très rarement, et au total je me domine moi-même et je tiendrai probablement le coup, même sous des étoiles beaucoup plus néfastes que celles qui aujourd'hui brillent pour moi, lesquelles sont des étoiles fastes. Au demeurant ce rare découragement a lui-même sa récompense - du moins lorsqu'il peut être éliminé, comme le ver solitaire, par la lecture de lettres réconfortantes. Quand j'ai reçu la vôtre, j'étais profondément plongé dans cette musiquerie que, selon le principe moderne du "Guéris-toi toi-même", je m'étais à moi-même prescrite. Certes, ce n'était pas l'"opéra" - ni non plus le rossignol (dont l'absence, dans ma "musique" ne fait aucun doute), mais c'était, sauf votre respect, *ma* musique et elle me procurait un plaisir tout à fait singulier. » (Lettre 365 à Wagner, datée du 20 mai 1874).

³ Cf. par exemple *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 8 [98] : « Le caractère intelligible est immuable, mais dans la pratique c'est tout à fait indifférent. Car nous ne pouvons saisir ces propriétés originaires de l'individualité ; seule une foule de représentations intercalées donnent à ces propriétés leurs bonnes ou mauvaises couleurs ».

le cas dans la *III^e inactuelle*. Il paraît bien y défendre l'idée d'un vrai moi qui semble demeurer, mais il est possible qu'une hésitation soit au cœur de ce texte entre deux conceptions de l'identité. Ainsi, s'il nous faut reconnaître que la notion d'un dépassement de soi est globalement tout à fait postérieure, nous verrons qu'elle affleure toutefois dans le texte¹, et ce à plusieurs reprises, notamment avec l'idée d'un soi idéal et supérieur. Mais à propos de ce soi qui est situé au-delà de nous, on peut soit le comprendre de manière absolument figée à la manière de Schopenhauer, ou encore de Paracelse cité lui-même par le philosophe – « notre génie directeur, avec notre esprit, "qui habite hors de nous et place son siège dans les étoiles supérieures" »² – ; soit comprendre, à la manière des textes plus tardifs de Nietzsche, que le soi n'est pas entièrement existant ou déterminé et qu'il est donc possible, dans une certaine mesure, de se forger soi-même. Ce sera notre position et il nous faudra donc bien admettre qu'il y a une sorte d'hésitation entre deux conceptions du soi dans la *III^e Inactuelle*, un soi éternel et figé que l'on doit devenir ou un soi idéal, certes placé au-delà de soi, mais que l'on projette ainsi et que l'on se forge donc.

Mais, par ailleurs, comme nous l'avons annoncé, Nietzsche tend également à dépasser une conception purement schopenhauerienne du destin en insistant sur la dimension de l'effort qu'il y a à faire sur soi pour le réaliser³. Or, alors que l'on considère que cette période de l'écriture nietzschéenne doit être placée sous l'influence de Schopenhauer, il faut voir que cette dimension est bien présente dès les *Considérations inactuelles*, et en particulier, paradoxalement, dans la troisième pourtant intitulée *Schopenhauer éducateur*.

C'est à ce propos que nous voyons une influence de Pindare, puisque Nietzsche va insister sur la dimension du « devenir » présente dans la sentence du poète, devenue célèbre, notamment grâce à lui. De sorte que l'on n'est jamais immédiatement ce que l'on doit être, ni pour Pindare, ni pour Nietzsche. Simplement, à la différence de Pindare, l'homme qui accomplit sa nature ne le fait pas chez Nietzsche en vertu d'une dimension quasi surhumaine de celle-ci. Sa

¹ Et Nietzsche emploie déjà l'expression, par exemple dans un passage de *L'État chez les Grecs* où il écrit ainsi : « savoir là où l'individu se dépasse lui-même (*das Individuum völlig über sich*) complètement et n'est pas obligé de produire et de travailler afin d'assurer sa survie individuelle (*seines individuellen Weiterlebens*) » (NIETZSCHE, *Écrits posthumes*, 1870-1873, *L'État chez les Grecs*, Préface).

² SCHOPENHAUER, *Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun*, p. 72.

³ Aussi, la conception de Nietzsche nous semble très proche de celle que développe Emerson dans *La destinée et les illusions*. Il y a bien une conjonction entre destinée et liberté, et nous ne sommes pas soumis à un déterminisme absolu, quoique nous ayons un destin que nous devons réaliser. Emerson s'exprimait ainsi : « S'il nous faut accepter la Destinée, nous n'en sommes pas moins poussés à affirmer la liberté, l'importance de l'individu, la grandeur du devoir, la puissance du caractère. » (*Op. cit.*, p. 28-29). Paolo D'Iorio écrivait à ce propos : « Emerson y évoque la tension entre la destinée et la puissance individuelle, et nous enseigne à chevaucher le dragon du *fatum* en utilisant sa force à notre avantage, car nous sommes nous aussi un fragment de la destinée » (EMERSON, *La destinée et les illusions*, Préface p. 8). Nous retrouvons cette expression selon laquelle l'individu est un fragment de *fatum* chez Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*, § 231 et, dans le *Crépuscule des idoles*. Il y écrit que l'homme est un « pan de fatalité » (« Les quatre grandes erreurs », § 8). Par quoi il faut comprendre que l'homme ne saurait être tenu pour responsable de ses fautes puisque il est un morceau de la fatalité, du destin, d'un déterminisme dont il ne saurait s'extirper et qu'il ne saurait être une causalité par lui-même.

nature n'est pas divine et les aptitudes qui lui permettent de réaliser sa nature propre en tant qu'individu, ou en tant qu'humain, sont bien des aptitudes naturelles.

Dans la veine de Pindare cette fois, Nietzsche défend bien une forme d'aristocratie naturel qui fait que certains hommes ont une certaine supériorité par nature. Ce thème est très présent également à l'époque des *Inactuelles* :

« Il existe une aristocratie éthique dans laquelle personne ne peut entrer s'il n'est pas déjà né en elle et pour elle.

Or il vaut la peine d'observer comment on y agit.

On reproche à l'éthique schopenhauerienne de ne pas revêtir de forme impérative, de reconnaître même qu'elle repousse une telle forme. »¹

D'une certaine manière, l'éthique schopenhauerienne devrait en effet s'abstenir de formuler des injonctions si seule la nature peut nous permettre d'entrer dans cette éthique. L'impératif qui nous commande d'être soi n'a même pas de pertinence chez Schopenhauer, puisque l'on ne saurait être autre. Il se contente apparemment ainsi de prendre conscience de ce qu'il est :

« il faut attendre la résolution, qui arrivera à son heure, pour savoir quelle sorte de gens nous sommes ; alors seulement nous pouvons nous mirer dans nos actes. Ainsi s'explique aussi la satisfaction ou le remords que nous ressentons à jeter un coup d'œil sur notre passé ; ce n'est pas que ces actions passées aient encore quelque réalité ; elles sont passées, elles ont été, elles ne sont donc plus rien. Mais ce qui leur donne tant d'importance à nos yeux, c'est leur signification ; nous y voyons l'image de notre caractère, le miroir de notre volonté ; en elles, nous contemplons notre moi dans son fond même, notre volonté en ce qu'elle a d'intime. »²

De ce point de vue, même si Schopenhauer développe une morale fondée sur la pitié qui permet de juger que des hommes sont bons quand d'autres sont mauvais, l'éthique n'aura guère de pouvoir sur l'individu puisqu'il ne saurait se changer³. Pindare, lui, dira bien d'ailleurs (du moins si l'on traduit le verbe « γέvoι' » tel que Nietzsche le fait) « deviens tel que tu as appris à te connaître » et non seulement

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 35 [1].

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 55, p. 384.

³ « Mais l'intellect n'a aucun pouvoir sur le vouloir lui-même, sur la direction essentielle, sur la maxime fondamentale de la volonté. Estimer que la connaissance détermine réellement et radicalement la volonté, c'est croire que la lanterne qui éclaire le marcheur nocturne est la *priumum mobile* de ses pas. Celui qui, instruit par l'expérience ou les avertissements d'autrui, reconnaît un défaut fondamental de son caractère, prend sans doute la ferme et honnête résolution de s'en corriger, de s'en débarrasser, et toutefois, à la première occasion, ce défaut se donnera librement carrière. Nouveaux remords, nouvelle résolution, nouvelle défaillance. Quand il aura passé plusieurs fois par ces alternatives, il finira par reconnaître qu'il ne peut pas se corriger, que le défaut en question a sa source dans son caractère, dans sa personnalité, qu'il ne fait qu'un avec eux. Il désapprouvera alors et condamnera sa nature et sa personnalité, il éprouvera un sentiment douloureux qui peut dégénérer en remords de conscience : mais il ne changera rien à cette nature, à cette personnalité. » (SCHOPENHAUER, *Suppléments au monde*, p. 924-925). Un peu plus loin, Schopenhauer admet ainsi qu'un homme méchant l'est par nécessité et ne saurait se montrer autre, de la même manière qu'un imbécile ne saurait devenir intelligent et qu'on ne peut guère plus reprocher à l'un qu'à l'autre son infirmité : « On excuse un *imbécile*, en disant qu'il n'en peut mais ; on ferait rire de soi, si l'on voulait excuser de la même manière celui qui est *mauvais*. Pourtant l'une et l'autre qualités sont innées au même titre. » (p. 932).

« sois toi-même », de sorte que l'on pourra bien penser une éthique à partir de sa philosophie, ce que fait Nietzsche selon nous.

Toutefois, il nous faut reconnaître que Schopenhauer essaie tout de même de concilier une certaine exigence d'être soi avec son déterminisme, puisque la connaissance de soi via l'action nous permet de donner davantage d'unité à notre conduite et ainsi de se rendre le plus possible identique à soi, en ne souhaitant plus ce qui ne nous ressemble pas et que nous ne saurions donc faire :

« sans doute l'homme demeure bien toujours le même, mais il ne comprend pas toujours bien sa nature, il lui arrive de se méconnaître, jusqu'au jour où il a acquis une expérience suffisante de ce qu'il est. Le caractère empirique n'est qu'une disposition naturelle ; par suite, en soi, il est irraisonnable ; de plus ses manifestations plus d'une fois sont arrêtées par la raison ; et le fait est d'autant plus fréquent, que l'individu est plus sage et plus intelligent. En effet, la réflexion et l'intelligence lui représentent toujours ce qui convient à l'*homme en général*, au caractère de l'espèce, ce qu'il lui est possible de vouloir et d'exécuter. Aussi lui rendent-elles plus malaisée la tâche de déterminer entre toutes ces choses ce que lui, en particulier, étant donnée sa personnalité, veut et peut. Il trouve en soi les germes de tous les désirs et de toutes les facultés humaines ; mais quelle est, de chaque élément, la dose qui entre dans son individualité, l'expérience seule la lui fixera ; il a beau n'écouter que les désirs conformes à son caractère, il n'en sent pas moins, en de certains moments, à de certaines délibérations, s'éveiller des désirs inconciliables avec ceux-là, contraires même, et qu'il lui faut faire taire, s'il veut donner suite aux autres. Sur terre, notre route est une simple ligne, et non pas une surface ; de même dans la vie, voulons-nous atteindre quelque bien, le posséder, il faut en laisser une infinité d'autres, à droite et à gauche, y renoncer. Si nous ne pouvons nous y résoudre, si nous tendons les mains comme les enfants à la foire, vers tout ce qui, autour de nous, nous fait envie, nous sommes absurdes, nous voulons, de notre ligne de conduite, faire une surface ; et nous voilà à courir en zigzag, à poursuivre deçà, delà les feux follets ; bref, nous n'arrivons à rien. »¹

L'appréhension de son véritable soi permet à l'homme de trouver sa direction et de ne plus se perdre, ou du moins d'aller plus directement vers lui-même en évitant les « zigzag », thème que l'on retrouve donc dans la *III^{ème} inactuelle*. De ce point de vue, on voit ici que la connaissance de l'homme en général dessert en réalité la connaissance de soi en tant qu'individu. Il nous faudrait donc nuancer ce que l'on disait plus haut en admettant que certains ont bien davantage de caractère que d'autres, même si cette idée est plus difficilement compréhensible dans une philosophie déterministe.

Or, au moins au moment de l'écriture des *Inactuelles*, Nietzsche n'est pas un penseur déterministe². Il écrit notamment dans un fragment de cette période :

« ce n'est pas la soumission à la *nécessité* que j'enseigne – car il faudrait d'abord la connaître comme nécessaire. Peut-être y a-t-il plusieurs sortes de nécessité ; mais en général, c'est quand même un lit de paresse. »³

Nietzsche se fait ici l'héritier des stoïciens qui critiquaient déjà l'argument du paresseux (ἀργὸς λόγος). Ainsi, chez celui qui redonnera une place importante au

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde* § 55, p. 384-385.

² Même au moment de l'écriture de *Par-delà bien et mal*, sa posture est en réalité plus complexe, comme nous l'avons rappelé en introduction.

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [21].

concept d'*amor fati*¹, on voit qu'il y a au moins, à cette époque des *Inactuelles*, une défiance face à une conception purement déterministe du monde. Un « don » ne fait ainsi aucune nécessité quant à notre destin et ne nous garantit aucunement qu'il s'actualisera ou que nous mènerons une existence à la hauteur de celui-ci. Les qualités naturelles ne suffisent donc pas :

« Qu'est-ce qu'un don ? – Un but élevé et les moyens de le vouloir. »²

Il est donc tout à fait possible de manquer sa vocation chez Nietzsche et c'est même la règle puisque les hommes sont embrigadés trop tôt dans leur profession, alors qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes :

« Combien c'est peu la raison, et beaucoup le hasard, qui règne parmi les hommes, c'est ce que montre la disparité quasi régulière entre ce qu'on appelle la vocation et les dispositions naturelles : les cas heureux sont des exceptions, comme les mariages heureux, et ceux-ci non plus ne sont pas soumis à la raison. L'homme *choisit* sa profession alors qu'il n'est pas encore capable de choisir ; il ignore les différentes professions ; il ne se connaît pas lui-même ; il passe ensuite dans cette profession ses années les plus actives, il y applique toutes les forces de son esprit, il y acquiert plus d'expérience ; s'il y atteint la plénitude de son information et de son jugement, il est alors en général trop tard pour commencer encore à faire du neuf, et la sagesse a presque toujours eu, sur la terre, quelque chose de la faiblesse du grand âge et un certain manque dans les muscles. »³

On notera ici que de manière parfaitement platonicienne, ce sont nos dispositions naturelles qui doivent nous conduire à choisir notre vocation⁴ et non une quelconque velléité (le vocabulaire du « vouloir » que l'on retrouve dans le fragment précédent ne doit pas ici nous égarer), un choix que l'on ferait par pur plaisir pour celle-ci. Mais Nietzsche, reprenant par ailleurs les termes pindariques du devenir soi, nous enjoint bien lui aussi d'accomplir cette nature. Il y a bien un effort à faire sur soi pour être soi, effort qui passe notamment par une certaine maîtrise de soi, de sorte que cette thématique du destin, comme chez Platon, ne désigne pas une philosophie déterministe. Nous allons voir ainsi comment Platon et Nietzsche se rejoignent sur la conception d'une identité à soi que l'on conquiert par la maîtrise de soi, or ce thème n'est absolument pas présent chez Schopenhauer, ce qui nous conduit à penser que Nietzsche hérite davantage cette conception des grecques que du philosophe allemand⁵.

§ 3 – Être soi par la maîtrise de soi

¹ Voir par exemple *Le gai savoir*, § 276.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [141].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 3 [19].

⁴ Comme dans la *République* où l'individu doit se réaliser en exerçant sa fonction propre.

⁵ Nietzsche est ainsi bien loin de faire toujours l'éloge de la démesure, comme on le croit souvent en le rapprochant de la figure de Calliclès telle que la dessine le *Gorgias* de Platon.

Dans la *Poétique*, Aristote écrit :

« Ἐξει δὲ ἥθος μὲν ἐὰν (...) ποιῆ φανερόν ὁ λόγος ἢ ἡ πράξις προαίρεσίν τινα (Il y aura caractère si les paroles ou les actes décèlent une ligne de conduite). »¹

Avoir du caractère, ce n'est pas nécessairement être identique à soi quelles que soient les circonstances parce que l'on ne saurait être autre, mais précisément maintenir une ligne de conduite, ce qui ne va pas nécessairement sans effort. Ainsi, même si nous avons vu que la thématique du destin n'était pas évidente à délier chez Platon et que le problème de la théodicée n'était peut-être pas absolument résolu, nous allons voir que le soi est également dans les Dialogues quelque chose qui doit être constitué et qui n'est pas absolument prévisible de tout temps, sans quoi l'insistance que le philosophe met sur l'éducation et sur la connaissance n'aurait d'ailleurs pas de sens. Quoiqu'il y ait quelque chose comme une nature forte et « destinante » (ce qui lui vient probablement en partie de Pindare), celle-ci ne saurait là encore s'accomplir sans un effort que l'individu doit faire sur lui-même.

Un point que nous avons déjà évoqué mais sur lequel nous allons devoir revenir ici, quoiqu'à partir d'une lecture différente, c'est donc celui de la maîtrise de soi. Ainsi, si nous avons montré dans la partie précédente que la modération était au départ de l'éthique mais qu'elle pouvait exprimer en même temps une certaine retenue de l'humain, voire, mal comprise, l'amener à ne pas accomplir son plein potentiel, nous allons voir ici que la véritable maîtrise de soi s'acquiert au contraire à l'aune du modèle divin. Il y a donc bien deux façons de comprendre la maîtrise que l'humain est capable d'avoir sur lui-même : soit, de manière traditionnelle, la maîtrise que l'homme doit exercer sur lui-même pour ne pas se prendre pour un dieu et conserver une ambition strictement humaine, soit la maîtrise à laquelle il est susceptible d'accéder pour lui-même et sur lui-même en prenant comme modèle celle que le divin exerce précisément, mais parfaitement, sur lui-même. Dans le premier cas, le divin est quasiment conçu comme une sorte de repoussoir, en tout cas d'idéal inatteignable et auquel les hommes ne devraient en réalité pas aspirer, dans le second il est non seulement ce qui doit être pris pour modèle mais également la condition expresse d'une véritable maîtrise de l'homme sur lui-même.

Il nous faut donc d'abord étudier de manière plus approfondie ce qu'est le divin chez Platon, puisqu'il va nous apparaître non plus seulement comme l'horizon nécessaire que doit suivre celui qui veut devenir véritablement individuel², mais comme le modèle d'une identité à soi.

Le modèle divin chez Platon

Que la référence au divin soit omniprésente chez Platon est une évidence. Le premier mot des *Lois* est ainsi Θεός (dieu), ce par quoi Platon, qui accorde toujours un soin particulier à ses *incipits*, veut signifier que l'on ne saurait faire

¹ ARISTOTE, *Poétique*, chapitre 15, 1454a.

² Cf. partie précédente.

véritablement de la politique et fonder une cité nouvelle en dehors de ce modèle¹. Mais le *Politique* nous montre également que, s'il n'est pas nécessaire de faire de politique dans un monde où tout est dirigé par le dieu, la politique devient également impossible dans un monde que le dieu aurait totalement déserté. Ainsi, ce que le mythe central nous apprend avec le monde qui menace de se détruire lorsque le dieu s'en éloigne et le laisse à lui-même, c'est qu'il ne saurait y avoir d'autonomie du monde ou de l'homme. Les deux menacent de sombrer dès lors qu'il n'y a plus de souvenir de la divinité. De même que le monde doit se rappeler de son ordonnancement divin pour ne pas périr, l'homme doit se rappeler de sa part divine et la cultiver pour ne pas devenir une bête. On ne saurait donc véritablement penser l'homme sans référence au divin, comme nous l'avons vu.

Cependant, la référence au divin est tellement omniprésente dans les Dialogues qu'elle pourrait nous sembler abstraite, tant elle recouvre de réalités différentes. Comme le rappelle Léon Robin dans son ouvrage de synthèse sur Platon :

« l'historien est à ce sujet² dans un grand embarras. *Le Dieu est-il aux yeux de Platon le plus haut des Dieux, ou bien est-il d'une autre espèce que ceux-ci ? Le Dieu est-il seulement ce Démiurge en qui le Timée nous montre l'Ouvrier du monde, ou bien y a-t-il un autre Dieu au-dessus de lui ?* »³

Nous voudrions partir à ce propos d'une remarque faite par Luc Brisson, alors qu'il était invité pour parler à Strasbourg à l'occasion d'une Journée d'études sur Platon que nous avions organisée⁴. Sa remarque était la suivante : il est beaucoup

¹ J. Laurent note à ce propos que cela « place le dieu à l'entrée du plus long dialogue de Platon à la fois pour accompagner le lecteur et pour donner déjà le repère que le législateur ne devra pas perdre de vue. Comparable en ce sens est l'ouverture du *Phédon* dont la question initiale : "Étais-tu en personne, Phédon (*Autos, ô Phaidôn*), aux côtés de Socrate ?" annonce les apories du corps et de l'âme en commençant par évoquer l'identité personnelle d'un homme. Cet ultime entretien entre Socrate et ses amis, où les solutions à la question "qu'est-ce que l'homme ?" de l'*Alcibiade* et des *Lois* se trouvent déjà présentées, est placée sous le signe d'Apollon ; il correspond en effet au retour du pèlerinage à Délos. La même lumière du dieu solaire et musicien n'est pas absente des *Lois*. Apollon préside ainsi à la fois aux dernières paroles de Socrate et, par le jeu des rencontres évoquées dans le dialogue, au dernier texte de Platon. Seule la mort est assez forte pour s'opposer à la puissance du dieu de Delphes et pour que cessent les interrogations suscitées par ses oracles. La lumière apollinienne est même à son zénith pour éclairer les *Lois* : la conversation des trois hommes a lieu le jour du solstice d'été au moment des plus fortes chaleurs. Or, comme le livre VI le rappelle, la nouvelle année commence pour les Athéniens "avec la lune qui suit le solstice d'été" (767c) ; c'est précisément le jour où "toute la cité devra se rassembler dans une enceinte consacrée au Soleil et à Apollon" (XII, 945e). La parole philosophique s'inscrit donc ici dans le temps cosmique, celui où les astres divins rythment et déterminent notre vie indépendamment de tout calendrier humain. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 74). On notera également que le divin est pensé dans les *Lois* en relation avec Delphes, dont les oracles sont omniprésents dans le dialogue (III, 686a ; VI, 759c ; VIII, 856e ; IX, 865b, XII, 947d). Platon écrit ainsi au livre V : « Que l'on constitue une cité foncièrement nouvelle ou que l'on restaure une ancienne cité qui tombe en ruine, personne, du moins en ce qui concerne les dieux et les temples qu'il convient d'élever à chacun d'entre eux en particulier dans la cité, aussi bien que les noms à donner aux dieux et aux démons, personne n'entreprendra s'il a du bon sens de modifier tout ce qui vient des oracles de Delphes de Dodone ou d'Ammon » (PLATON, *Les Lois*, 738b-c, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau).

² Au sujet du divin.

³ ROBIN, *Platon*, Paris : PUF, 2002, p. 179.

⁴ Avec Philippa Dott en 2015.

plus facile de concilier Aristote avec le monothéisme que Platon. Dans ce sens, il y a en effet le premier moteur Aristotélicien au livre VII de la *Physique* qui est cause de lui-même¹ (les philosophes chrétiens donneront également pour attribut au Dieu d'être *causa sui*). Il y a également ce Dieu dans la *Métaphysique* qui n'a d'autre activité que de se penser lui-même². Lorsque l'on cherchait des chrétiens avant l'heure parmi les sages grecs pour répondre à l'objection selon laquelle les païens ne pouvaient pas connaître le vrai Dieu et vivre de manière bonne, conformément à ce que commandent les Évangiles, Aristote était alors tout désigné.

On a pu chercher à faire de même avec Platon qui nous enseigne bien que nos âmes sont immortelles, que la divinité préside à la formation du monde, etc. Et même au XX^{ème} siècle, nous avons encore des tentatives pour faire de Platon un chrétien avant l'heure. Corvez écrit par exemple, dans son article intitulé « Le Dieu de Platon » :

« Platon a-t-il connu le vrai Dieu ? (...) Ce Dieu que la raison découvre, et même, par grâce et de manière implicite, le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ, nul ne saurait dire que Platon, dans l'intimité de son cœur, ne l'a pas connu. »³

Dans cette perspective, on dira que la philosophie platonicienne « débouche véritablement sur Dieu » et qu'elle doit *nécessairement* déboucher sur Dieu. Ce que Platon attribue à la divinité ferait de sa philosophie la meilleure préparation à la découverte du vrai Dieu, de sorte qu'au fond de son cœur, le philosophe grec l'aurait sans doute si ce n'est déjà connu, du moins pressenti. On insistera alors sur la transcendance du Bien (assimilé sans restriction à l'Un et même parfois confondu avec le démiurge lui-même), Bien dont le livre VI de la *République* dit qu'il est au-delà de l'essence⁴, en oubliant que Platon précise par ailleurs qu'il est bien une Forme, et que le Bien n'est jamais défini comme un « dieu ». Si le Bien est une Forme, il ne peut donc être l'équivalent d'une Divinité qui verrait pour les avoir auparavant créées, dans une position de surplomb, l'ensemble des Formes. Surtout, il reste un problème de taille, et c'est à ce sujet que Luc Brisson voyait une difficulté insurmontable pour les lectures chrétiennes de Platon : le dieu n'est pas le plus haut principe dans la philosophie platonicienne. Cette remarque rejoint celle que faisait Jérôme Laurent pour présenter les actes du colloque « Les dieux chez Platon » :

« En conséquence, le divin n'est pas dans la pensée de Platon la réalité la plus haute. Les dieux contemplent les Idées et leurs âmes se nourrissent de cette contemplation. L'être intelligible est assurément ontologiquement plus éminent que les dieux. »⁵

Si l'on veut donc faire du démiurge une préfiguration du Dieu créateur du monothéisme, il ne faut pas oublier que dans le *Timée*, ce démiurge façonne le monde en prenant pour modèle les Formes intelligibles qui existent de manière éternelle et qui ont donc précédé la formation du monde⁶. Le démiurge ne crée donc pas à partir de lui-même, il ne trouve pas le principe du Bien en lui-même

¹ ARISTOTE, *Physique* VII, chapitre 1.

² ARISTOTE, *Métaphysique* L7.

³ CORVEZ, « Le Dieu de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, tome 65, Editions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain, 1967, p. 668 sq., citation p. 5.

⁴ « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας » (PLATON, *République*, VI, 509b).

⁵ *Les dieux de Platon*, Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 8.

⁶ Cf. PLATON, *Timée* 27e-29c.

(quoiqu'il soit lui-même parfaitement bon en vertu de sa contemplation de celui-ci), mais il prend modèle sur les Formes (et sans doute en particulier sur celle du Bien qui correspond au soleil sensible et ainsi donne vie à l'intelligible¹) pour façonner le monde². Et les astres eux-mêmes tiennent leur caractère divin de leur contemplation des Formes. Les astres sont également des dieux³ parce qu'ils sont parfaitement vertueux en raison de leur circulation parfaite comme ils parcourent la voûte céleste, ce qui les conduit à être toujours au plus près des Formes⁴. On n'est pas un dieu de manière absolument auto-suffisante chez Platon, on est un dieu parce qu'on contemple l'intelligible :

« les dieux sont tels parce qu'ils sont capables de poser leur regard sur les formes, de "se trouver parmi elles" et de "s'en nourrir", car leur condition divine dépend précisément de la contemplation de ces réalités qui sont la source véritable de toute divinité. »⁵

Le démiurge a donc besoin d'un modèle extérieur, et en ce sens plus haut que lui, pour bâtir son ouvrage. Aussi il ne faut pas oublier que le démiurge lui-même n'apparaît que dans une genèse mythique du monde. Ainsi, s'il est nommé divin en ce qu'il fait toujours le bien, il est toutefois très difficile de le concilier avec le Dieu du monothéisme également parce qu'il ne figure véritablement que dans le *Timée*. Or ce dialogue a pour particularité de présenter la genèse du monde de façon mythique. Ce démiurge pourrait donc très bien être un être de pensée, utile pour comprendre la façon dont le monde vient à être, c'est-à-dire de manière belle et bonne, puisque ce monde est le produit d'une bonne fabrication à l'aune d'un modèle lui-même bon. Comme dans tout mythe, Platon a davantage en vue la question du sens que celle de la véracité (du moins nous faut-il éviter la naïveté qui consiste à croire que le mythe raconte de manière littérale les choses telles qu'elles se sont déroulées). Comprendre la genèse du monde à la façon de ce mythe démiurgique, c'est comprendre que ce monde est lui-même bon, mais cela ne signifie pas (parce que nous ne pouvons pas le savoir, n'ayant pas été là) que ce monde ait vraiment été fabriqué de cette façon. Tout ce que l'on peut savoir, c'est qu'une intelligence y est à l'œuvre, ce dont nous assure notre *logos* lorsqu'il s'interroge philosophiquement sur le monde.

Il est alors peut-être possible de confondre le démiurge avec l'activité opératoire des Formes elles-mêmes qui transmettent directement leurs qualités aux choses sensibles qui leur sont homonymes. Comme l'écrit encore Léon Robin, le rôle du démiurge est de « conférer la réalité à un vivant qui soit l'image d'un autre vivant. Il (Platon) isole donc mythiquement le pouvoir causal des Idées,

¹ Cf. PLATON, *République*, VI, 507c-509b.

² De ce point de vue, on notera encore que le démiurge est un artisan et que les artisans étaient précisément dévalorisés en Grèce ancienne dans la mesure où ils travaillaient toujours « sur la commande de », c'est-à-dire de façon hétéronome (VERNANT, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles : Complexe, 1988).

³ « Au sujet de tous les astres, de la lune, des années, des mois et de toutes les saisons, quel autre discours pourrions-nous bien tenir si ce n'est celui-là même : puisqu'une âme ou des âmes sont apparues être les causes de tous ces mouvements, et puisque ces âmes ont la beauté d'une excellence totale, nous déclarons que ce sont des divinités, soit qu'elles ordonnent le ciel en se trouvant dans des corps, ce qui fait d'elles des êtres vivants, soit de quelque autre façon » (PLATON, *Les Lois*, 899b).

⁴ PLATON, *Phèdre*, 247b-c.

⁵ FRONTEROTTA, « La divinité du Bien et la bonté du dieu "producteur" chez Platon » (*in* Laurent, *Les dieux de Platon*).

l'efficacité génératrice qui appartient aux réalités du monde intelligible »¹. Les Idées sont présentées dans les autres Dialogues de telle sorte qu'elles n'ont pas besoin d'un démiurge pour exercer leur pouvoir. L'idée du beau est directement la cause des choses belles dans l'*Hippias Majeur*. Robin conclut à ce sujet que « si ce pouvoir moteur s'associe à l'Intelligence, alors l'Idée devient véritablement *démiurgique*. »² Simplement « cette association est concrétisée et personnifiée par un Ouvrier divin comme dans le *Timée*. »³ Bref, le démiurge peut être confondu avec le pouvoir des Idées et n'avoir été conçu que comme une figure mythique pour en incarner l'action. De plus, il n'est pas au-dessus de la réalité intelligible et il ne sert donc qu'à comprendre la réalité sensible. Il n'est donc certainement pas, comme le Dieu chrétien, le créateur des archétypes. Cette démiurgie n'a chez Platon pour fonction que de rendre compte du mode d'existence des réalités sensibles et le démiurge est donc soumis à son tour à l'intelligible qu'il doit prendre pour modèle. Voilà pour ce qui est de cette question du démiurge mais également de l'interprétation de Platon comme d'un philosophe chrétien avant l'heure⁴.

Mais pour comprendre ce que signifie précisément le divin chez Platon, il est souhaitable de rappeler d'abord ce que la divinité n'est pas. Le livre II de la *République* y insiste longuement, la divinité n'est la cause que du bien et des bonnes choses. Platon fait bien à ce propos une sorte d'essai de Théodicée, puisqu'il se fait l'avocat du Dieu. Ces remarques rejoignent celles du *Timée* qui nous explique que le démiurge fait tout parfaitement⁵. La partie rationnelle de notre âme, celle par laquelle nous pensons, étant façonnée par celui-ci, sera notre part divine. Ce sont les aides du démiurge qui vont imiter l'œuvre de leur père et nous donner les parties mortelles de notre âme. Le moindre bien vient donc pour une part de ces aides, qui n'accomplissent pas un travail aussi rigoureux que leur père, et pour une autre part de la nécessité, de la cause errante qui résiste à l'intelligence. Nous ne sommes pas dans une pure création, le monde n'est donc pas la copie parfaite de l'intelligible, puisque le démiurge doit lui-même composer avec un autre principe qui est, du moins au départ, contraire à l'intelligence.

Bref, ce qui est commun au *Timée* et à la *République*, c'est l'affirmation que la divinité n'est responsable (le grec αἰτία qui signifie « la cause » a également cette dimension de responsabilité) que du Bien :

« Le dieu étant essentiellement bon (...) n'est pas cause de tout, comme on le croit ordinairement ; il n'est cause que d'une faible partie des choses qui arrivent aux hommes, et ne l'est pas du reste – car nos biens sont en beaucoup plus petit nombre que nos maux. On doit n'attribuer les biens qu'à lui seul ; quand aux maux, il en faut chercher d'autres causes et ne pas en rendre le dieu responsable. »⁶

¹ ROBIN, *Platon*, p. 180.

² *Idem*, p. 180-181.

³ *Idem*, p. 181.

⁴ Interprétation que partagera Nietzsche, notamment dans *Par-delà bien et mal*, pour d'autres raisons cependant.

⁵ « Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à son sujet (οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος). Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui. (...) Le dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes (Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα) : il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection (φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν) » (PLATON, *Timée*, 29e-30a).

⁶ PLATON, *République*, 379b-c.

Si nous percevons beaucoup plus de maux dans le monde que de biens, c'est le signe que la divinité n'est pas cause de tout, mais seulement de peu d'actions, toutes les actions mauvaises et ce qu'on appelle traditionnellement des « coups du sorts » étant en réalité imputables aux hommes ou à la nécessité (la causalité aveugle). La divinité platonicienne est, elle, toujours parfaitement bonne. Ce n'était pas le cas en revanche des dieux de la religion traditionnelle, celle qui est représentée chez Homère comme au théâtre, et qui conduit Platon à la condamner car ils y apparaissent jaloux les uns des autres, infidèles, etc¹. L'enjeu est évident, si on accepte de représenter au théâtre des dieux mauvais, la scène donnant immédiatement à ces acteurs un statut de modèle, on excusera toutes les mauvaises actions humaines. La jalousie et l'adultère nous paraissent évidemment plus excusables, à nous pauvres humains, si les dieux eux-mêmes s'y adonnent. Ceux-ci, ainsi conçus, ne sauraient donc certainement pas devenir des modèles. Cela ne signifie pas toutefois que les dieux du Panthéon soient absents des Dialogues. C'est bien Zeus qui conduit la procession des âmes autour de la voute céleste dans le *Phèdre*. Mais ces dieux ne seront jamais présentés dans la nature ambivalente que leur attribuait Homère, tantôt bons envers les hommes et leurs confrères, tantôt jaloux et mesquins. C'est ce dont s'assurent les rois-philosophes de la *République* comme les vieillards des *Lois*².

Quelles sont alors les différentes figures que Platon accepte de nommer divines ? La difficulté est que, dans les Dialogues, le qualificatif de « divin » ne suffit pas à faire du qualifié un dieu. Le *theïon* (le divin) ne qualifie pas nécessairement un *theos* (un dieu). On l'a vu, l'homme, s'il possède une part divine et qu'il est susceptible de s'apparenter plus encore au divin, ne saurait devenir absolument un dieu. Dans la catégorie du « divin », il y a donc d'abord évidemment les Formes que l'on aurait facilement tendance à qualifier de divines par excellence. Ontologiquement, elles sont le principe le plus haut de la philosophie platonicienne. Aussi, elles ont pour attributs d'être éternelles et toujours égales à elles-mêmes, attributs qui sont ceux de la divinité. Toutefois, « que les Idées soient parfois qualifiées de "divines" en atteste l'excellence, mais ne signifie pas que *ipso facto* elles soient des "dieux" », comme l'écrit Jérôme Laurent³ avant de citer l'ouvrage de J. Van Camp et P. Canart intitulé *Le sens du mot theïos chez Platon* :

« ce serait une pétition de principe que de considérer dieu et divin comme équivalents *a priori*. »⁴

Que les formes intelligibles soient qualifiées de divines ne suffit en effet pas à en faire des dieux et Platon semble bien distinguer les Idées qu'il nomme divines des astres notamment qui sont considérés comme des dieux. Et pour cause, le dieu est défini par le *Phèdre* comme un « vivant immortel (ἀθάνατόν τι ζῶον) »⁵, or un vivant est doté d'une âme et d'un corps (celui-ci étant parfait lorsqu'il s'agit du corps de ces dieux que sont les astres). Comme le rappelle Luc Brisson :

¹ PLATON, *République* III surtout.

² Voir les livres II et III de la *République* et le livre VII des *Lois*.

³ *Les dieux de Platon*, Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, Presses universitaires de Caen, 2003, note 4 p. 8.

⁴ *Les dieux de Platon*, p. 252.

⁵ PLATON, *Phèdre* 246c-d.

« Incorporelles, les formes intelligibles ne peuvent être dotées d'un corps, et, immuables, elles ne peuvent ni être ni avoir une âme laquelle est, par définition, un mouvement qui se meut lui-même. »¹

Les Idées sont donc divines sans être des dieux. Les dieux sont alors avant tout les astres, mais aussi les dieux traditionnels pourvu qu'on ne leur attribue aucune conduite mauvaise, mais encore le démiurge si l'on ne le tient pas pour une simple fiction pédagogique.

Or, ce qui compte donc avant tout dans l'idée que se fait Platon du dieu, c'est l'identité à soi qui qualifie nos trois types de prétendants : les astres sont des dieux parce que leur course circulaire est parfaitement régulière ; les dieux traditionnels ne sont considérés comme tels que s'ils agissent de manière parfaitement vertueuse et sont ainsi toujours égaux à eux-mêmes ; enfin le démiurge est un dieu dans la mesure où il ne fait jamais que le bien. C'est ainsi cette qualification de l'identité à soi que l'on retrouve au livre II de la *République* et qui nous donne en même temps une première définition du bien. Juste après avoir affirmé qu'« il faut toujours représenter le dieu tel qu'il est », et que « le dieu est réellement bon »², on a une esquisse de définition du bien, de la conduite de ce qui est divin et de ce qu'il s'agit de devenir pour faire partie des « choses les meilleures » :

« les choses les meilleures ne sont-elles pas celle qui sont le moins susceptibles d'être altérées et mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes (ὕπὸ μὲν ἄλλου τὰ ἄριστα ἔχοντα ἤκιστα ἀλλοιοῦται τε καὶ κινεῖται) ? Par exemple, le corps le plus sain et le plus vigoureux n'est-il pas celui qui sera le moins altéré par les nourritures et les boissons, par les efforts, et de même pour toute plante, celle qui sera la moins altérée par la chaleur du soleil, les vents et les autres phénomènes qui l'affectent ? – Nécessairement. – Et dans le cas de l'âme, n'est-ce pas la plus courageuse et la plus réfléchie qui sera la moins troublée et la moins altérée par les épreuves de l'extérieur (οὐ... τι ἔξωθεν πάθος ταραξείεν τε καὶ ἀλλοιώσειεν) ? »³

On retrouve cette même qualification dans le *Politique*. Ainsi, parlant justement de ce dieu qu'est le monde, l'étranger précise :

« Conserver toujours le même état, les mêmes manières d'être, et rester éternellement identique (Τὸ κατὰ ταύτᾳ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταύτῳ εἶναι), cela ne convient qu'à ce qu'il y a de plus éminemment divin (τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις), et la nature corporelle n'est point de cet ordre (σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως). »⁴

Ce pourquoi l'homme se rend divin avant tout par son âme qui est capable d'être le plus possible identique à elle-même (et on se rappellera de ce point de vue que l'âme était également définie comme principe de son propre mouvement⁵,

¹ « Le corps des dieux », in *Les dieux de Platon*, p. 14.

² PLATON, *République*, 379a.

³ PLATON, *République*, 380e-381a. L'influence de cette conception platonicienne du bien sera évidente sur le stoïcisme qui admettra cette fois que le sage n'est en rien troublé par les événements extérieurs.

⁴ PLATON, *Le politique* 269d. On notera toutefois que, quoique le monde soit qualifié de dieu, notamment dans le *Timée* (34b) où il est même qualifié de « dieu bienheureux » (εὐδαίμονα θεὸν), cette définition a justement pour objet de montrer que le monde n'est pas « éminemment divin » puisqu'il participe justement de la nature corporelle (*Le politique*, 269d-e).

⁵ Socrate disait précisément de l'âme qu'elle se donne à elle-même son propre mouvement, qu'elle est αὐτοκίνητον (PLATON, *Phèdre*, 245c).

c'est-à-dire qu'elle n'est pas mue par l'extérieur mais par elle-même), tandis que le corps, plongé dans le devenir, ne saurait s'interrompre de se renouveler sans cesse. L'homme doit ainsi prendre modèle sur cette immutabilité divine. Voici ce que dit Socrate du dieu dans les pages qui suivent dans la *République* :

« Dès lors, tout être bien constitué, que ce soit par nature, en vertu de l'art, ou pour ces deux raisons à la fois, sera le moins susceptible de subir un changement causé par un autre. (...) le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu, est absolument parfait (ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει). (...) pour cette raison, le dieu est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes (Ταύτη μὲν δὴ ἦκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός). (...) Il est donc impossible, dis-je, même pour un dieu, de vouloir s'altérer lui-même (Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῶ ἑθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν), mais il semble au contraire que chacun des dieux, parce qu'il est le plus beau et le meilleur possible, demeure dans sa forme propre éternellement et absolument (μένει αἰεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ). (...) Le dieu est donc absolument simple (ὁ θεὸς ἀπλοῦν), et véridique en actes et en paroles (καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ), et il ne se change pas lui-même pas plus qu'il ne trompe les autres (οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ), ni par des illusions, ni par des paroles, ni par l'envoi de signes, que ce soit à l'état de veille ou en rêve. »¹

Or, c'est précisément cette identité du divin à lui-même qui va nous permettre de le prendre pour modèle puisque, précisément, il ne change jamais : « le dieu est absolument simple (ὁ θεὸς ἀπλοῦν) ». Nous nous rappellerons, à ce titre, que le *Cratyle* insistait également sur la simplicité d'Apollon, et en faisait même un élément de son nom². Ce dieu deviendra donc naturellement chez Nietzsche le dieu de la mesure³, puisqu'il est le symbole de la simplicité et de l'identité à soi.

Or, du fait de la part divine qui lui est donnée par ce dieu qu'est le démiurge, l'homme est capable d'imiter les dieux et d'acquérir pour lui-même quelque chose de leur régularité dans sa propre conduite, ce que dit encore la *République* un peu plus loin :

« Mais nous admettons aussi que s'il existe un homme tel qu'il se suffise pleinement lui-même pour bien vivre, et qu'à la différence des autres il ait le moins besoin d'autrui, c'est bien cet homme sage (ὡς ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἦκιστα ἐτέρου προδεῖται). – C'est vrai, dit-il. – Le fait d'être privé d'un fils, d'un frère, ou de richesses, ou de quelque autre bien de ce genre sera pour lui, moins que pour tout autre, une chose terrible. – Moins que pour tout autre, en effet. – Il se lamentera moins que tout autre et, s'il doit affronter une situation malheureuse, il le supportera le plus sereinement du monde. – Tout à fait. »⁴

Le philosophe touche bien quelque chose de l'autarcie divine, et c'est par là qu'il se différencie des autres. Cet extrait confirme la thèse que nous avançons et selon laquelle l'identité à soi est source de la véritable individualité, ce qui peut se dire dans les deux sens puisque l'individualité est signe d'atopie et donc que l'on est en présence avec elle (par transitivité) du modèle divin. Le philosophe se

¹ PLATON, *République*, 381a-382e.

² PLATON, *Cratyle*, 405b-d. Nous renvoyons sur ce point au commentaire que nous faisons de ce texte dans notre première partie.

³ NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 1. Nietzsche fera également l'étymologie d'Apollon dans ce passage : « Lui qui est, suivant l'étymologie de son appellation, le "brillant", la divinité de la lumière » (traduction Céline Denat).

⁴ PLATON, *République*, 387d-e, traduction Georges Leroux.

caractérise et se reconnaît ainsi par l'égalité à soi-même qu'il manifeste quelles que soient les circonstances, même à l'occasion de la perte de son propre fils¹, mais aussi lorsqu'il s'agit, plus trivialement, de résister au rire et peut-être ainsi au comique des poètes :

« Il ne faut pas non plus qu'ils soient portés à rire. Car, il faut insister là-dessus, lorsqu'on s'abandonne à un rire violent, la modification que ce rire provoque sera elle aussi violente. – C'est ce qu'il me semble, dit-il. – Il sera donc inacceptable de représenter des hommes de grande valeur incapables de résister au rire »².

L'identité du philosophe au sens où elle en fait un homme à part et reconnaissable lui vient donc *in fine* du fait qu'il reste identique à lui-même à la manière du dieu³. Le bien pour un individu, c'est ainsi de demeurer fidèle à soi-même, à la manière du dieu, mais cela suppose ainsi d'être devenu tel qu'on doit être. Comme le dit bien Dixsaut :

« Le bien de quoi que ce soit consiste à devenir ce que cette chose était faite pour être, et à accomplir ce à quoi elle est propre. »⁴

Cependant, nous estimons toutefois que c'est aussi parce qu'il s'est constitué comme un individu au sens fort, qu'il est devenu proprement individuel⁵, qu'il reste ensuite identique à lui-même. Mais de l'extérieur, on reconnaît (et peut-être que l'on admire aussi) l'identité d'un individu par le fait qu'il reste égal à lui-même en toutes circonstances, à la manière d'un dieu⁶.

Nous avons vu dans la partie précédente que la maîtrise de soi suppose une véritable connaissance, mais nous comprenons désormais que celle-ci renvoie tant au soi qu'au divin, puisqu'il faut prendre ce dernier comme modèle, à la manière d'un bon maître⁷, et ainsi le suivre :

¹ Ce que Socrate confirmera au livre X : « Un homme de valeur, repris-je, s'il lui arrive de subir un coup du sort, comme de perdre son fils ou quelque chose à quoi il tient par-dessus tout, nous avons prétendu à ce moment-là qu'il le supporterait plus facilement que les autres. » (603e). Mais du chemin a été fait depuis, notamment en-dehors de la caverne, de sorte que l'on sait désormais que ce qui est un mal n'est pas toujours évident à discerner au fond de celle-ci, mais encore parce que le philosophe, tout tourné qu'il est vers le divin, se désintéresse d'une certaine manière des affaires humaines : « La loi dit qu'il n'y a rien de plus beau que de garder le plus possible son calme dans l'adversité et de ne pas se révolter, d'abord parce que le bien et le mal inhérents à ces situations ne se montrent pas avec évidence, ensuite parce que rien de bon pour l'avenir n'en résulte pour celui qui les supporte mal, et enfin parce que aucune affaire humaine ne mérite qu'on s'y intéresse sérieusement. » (PLATON, *République*, 604b-c).

² PLATON, *République*, 388e, traduction Georges Leroux. C'est ainsi la « maîtrise de soi » ou la « modération » qui doit caractériser l'idéal que l'on cherche à inculquer (390b).

³ Mais nous verrons, notamment à l'occasion des banquets, que la proposition est d'une certaine manière réversible puisque seul un être aussi atypique, atopique et individuel que Socrate est parfaitement capable de rester identique à lui-même en toute occasion. Dixsaut note d'ailleurs bien à propos de la *République* que « c'est à coup sûr un très curieux dialogue : on y trouve exposées toutes les raisons qui, dans les États existants, rendent impossible qu'un naturel philosophe reste philosophe, mais ces raisons sont exposées par Socrate qui est devenu et resté philosophe, contre toute possibilité. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, p. 244).

⁴ DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre IV, § 2, p. 270.

⁵ Le Bien de la *République* est d'ailleurs source de la lumière intelligible (analogue au soleil pour la lumière sensible) et ainsi principe de toute distinction et de toute différence. Il est ainsi selon nous un tel principe non seulement pour la connaissance des Formes mais également pour celle des individus.

⁶ L'influence de Platon, aux côtés des cyniques, sur les stoïciens est évidente sur ce point.

⁷ Voir sur ce point l'attitude des disciples de Socrate envers ce dernier dans le *Phédon*.

« Si donc, dis-je, ce qui est agréable est bon, personne qui sache ou pense qu'il lui est possible de faire mieux que ce qu'il fait, ne le fait, alors qu'il est son pouvoir de faire mieux ; se laisser vaincre par soi-même n'est alors rien d'autre qu'ignorance (τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία), et se dominer n'est rien d'autre que savoir (οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία). »¹

On retrouvera ce vocabulaire un peu plus loin dans un texte capital pour nous de la *République*. Mais il est important de noter ici que cette maîtrise de soi est articulée à une connaissance (ce que voyait bien Nietzsche dans la *Naissance de la tragédie* en articulant l'idéal apollinien à la tendance socratique).

Si, par ailleurs, Socrate est tout sauf en train de désespérer de son sort qui le confronte à une mort certaine dans le *Phédon*, c'est qu'il possède une certaine croyance en des mythes² selon lesquels il y aurait quelque chose de bon pour l'âme juste après la mort :

« Le fait est, Simmias et Cébès, que si, moi, je ne croyais pas devoir arriver auprès d'autres dieux, sages et bons, mais aussi auprès de certains morts : hommes qui valent mieux que ceux d'ici, je commettrais une injustice en ne me révoltant pas contre la mort. En réalité, vous le savez bien, l'espoir (ἐλπίζω) d'aller rejoindre des hommes qui soient bons, cet espoir-là, je l'ai, mais je ne le défendrai pas jusqu'au bout. En revanche (et vous le savez bien aussi), dans ce genre de choses, s'il en est une que je défendrai envers et contre tout, c'est mon espoir d'aller auprès de dieux qui sont des maîtres parfaitement bons. C'est pourquoi je ne me révolte pas comme je le ferais s'il en était autrement ; et même j'ai bon espoir (εὐέλπις) que, pour les morts, quelque chose existe et, comme cela se dit du reste depuis longtemps, quelque chose de bien meilleur pour les bons que pour les mauvais. »³

Nous sommes passés du registre de la connaissance à celui de la croyance et de l'espoir. Pour cause, le régime platonicien du mythe est celui du vraisemblable. Mais il convient de voir que la conduite de Socrate est fondée sur une telle croyance, et orientée vers un tel espoir (ἐλπίζω), à savoir qu'il existe quelque chose de meilleur pour l'homme juste après la mort. Socrate prend ainsi les dieux pour modèles parce qu'il considère qu'ils sont pour les hommes de bons maîtres. Mais c'est bien par son attitude face à la mort, épreuve qui ne l'aura en rien changé mais qui aura en revanche contribué à le révéler, que Socrate a été tenu pour un philosophe authentique par toute la postérité comme sans doute par ses contemporains.

On y a insisté, c'est par la pensée que l'âme devient immuable, parce qu'elle s'assimile alors à l'objet qu'elle pense, mais l'âme n'acquiert au contraire rien de stable lorsqu'elle cherche à connaître par l'intermédiaire du corps⁴. Cette immuabilité apparente alors l'âme au divin, puisque c'est le lot de la divinité que d'être toujours égal à soi. L'immuabilité n'est donc peut-être pas tant un état spontané de l'âme qu'une qualité vers laquelle il faut tendre et dont l'imitation du divin est la condition d'acquisition.

Que l'âme ressemble aux formes signifie en outre qu'elle ressemble à ce qui est toujours identique à soi. Cela ne signifie pas pour autant que l'âme ait d'emblée cette caractéristique, auquel cas il n'y aurait pour elle aucun sens à devenir elle-même, mais seulement qu'elle est susceptible de l'acquérir. L'âme a une parenté

¹ PLATON, *Protagoras*, 358c, traduction Frédérique Ildefonse.

² Sans doute d'origine orphico-pythagoricienne.

³ PLATON, *Phédon*, 63b-c, traduction Monique Dixsaut.

⁴ Et le *Gorgias* compare la vie de plaisir intempérante à un tonneau percé.

avec ce mode d'existence, parenté sans laquelle elle n'aurait pas la possibilité de lui devenir véritablement semblable, mais ce devenir suppose un effort et n'est pas un état de fait immédiat. Il est le prix d'une transformation de l'âme par elle-même, comme nous l'avons vu, et cette transformation ou assimilation au divin se fait justement au moyen de la pensée (comme l'indique également le *Théétète*¹) de ce qui est justement toujours identique à soi, c'est-à-dire les Idées ou Formes. Si on s'assimile forcément à ce que l'on prend plaisir à contempler, il est nécessaire de porter son regard vers les Formes afin de se rendre soi-même immuable.

On comprend également que celui qui porte toujours son regard vers ce qui est corporel et toujours changeant devienne lui-même toujours changeant et instable. Il ne possède pas d'identité au sens fort. Sa personnalité change toujours. Si l'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, selon Héraclite, parce que le fleuve change sans cesse et que le sujet change lui-même sans cesse, on peut comprendre ici qu'il y a une rétroaction de l'un sur l'autre. C'est parce qu'il ne s'adresse qu'au devenir que ce sujet change toujours, c'est parce que jamais il ne porte son regard vers ce qui est immuable qu'il devient toujours et n'est jamais :

« Ne disions-nous pas encore ceci, il y a un peu de temps ? Que l'âme parfois emploie le corps à examiner quelque question par l'entremise de la vue, ou de l'ouïe, ou d'un autre sens ; car c'est le corps qui est l'instrument, quand c'est par l'entremise d'un sens que se fait l'examen. Alors, n'est-ce pas ? l'âme, disions-nous, est traînée par le corps (ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος) dans la direction de ce qui jamais ne garde son identité (τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντα) ; elle est elle-même errante, troublée (πλανᾶται καὶ ταραττεται), la tête lui tourne comme si elle était ivre (ὥσπερ μεθύουσα) : c'est qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte. – Hé ! Absolument. – Quand par contre, sache-le, elle est en elle-même et par elle-même dans cet examen, c'est là-bas qu'elle s'élançe, dans la direction de ce qui est pur, qui possède toujours l'existence, qui ne meurt point, qui se comporte toujours de même façon ; en raison de sa parenté avec lui, c'est toujours auprès de lui qu'elle vient prendre la place à laquelle lui donne droit toute réalisation de son existence en elle-même et par elle-même ; de ce coup elle s'arrête d'errer et, au voisinage des objets dont il s'agit, elle conserve elle aussi toujours son identité et sa même façon d'être : c'est qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte. Or cet état de l'âme, n'est-ce pas ce que nous avons appelé pensée ? »²

L'essentiel, ici, pour notre propos, c'est cette affirmation selon laquelle « ce qui jamais ne garde son identité » (au sens de la permanence) ne peut recevoir une identité au sens d'une différence avec ce qui est autre. L'âme ne peut recevoir une telle identité qu'à la condition de s'unifier, de se parfaire au sens de la *République*, en retrouvant son ordre³, mais également en n'étant pas altéré ou le moins possible par ce qui lui est extérieur. Plus un individu a de personnalité et moins il est ainsi influençable, moins il est possible également de le détourner de lui-même et de ses principes⁴. Lorsque l'âme s'arrête d'errer, qu'elle a atteint sa direction, « elle conserve toujours son identité et sa même façon d'être ». Au contraire, celle qui ne se connaît pas elle-même et qui se contente de suivre le paradigme corporel est errante, troublée et ivre parce qu'elle ne connaît pas sa direction. Elle mène

¹ PLATON, *Théétète*, 176a.

² PLATON, *Phédon*, 79c-d, traduction Léon Robin.

³ *Ταραχή* signifie également en grec le « désordre ». L'âme est ici troublée parce qu'elle est désordonnée.

⁴ Nous allons y revenir.

autant de vies que les circonstances lui en proposent, c'est-à-dire qu'elle mène (dans un sens lâche) sa vie au gré du devenir et ne devient jamais quelque chose, ne s'arrêtant jamais quelque part. Comme nous l'avions vu, la vie oublieuse d'elle-même est une ivresse¹. La vie sobre consiste au contraire dans un examen de soi-même par soi-même, c'est-à-dire au moyen de l'âme seule et donc de la pensée, examen grâce auquel elle s'élançait vers ce qui lui ressemble. Dans son cours sur Platon, Nietzsche note ainsi qu'il existe selon lui « des concepts, non sensibles, sans corrélat, dans le monde des sens, persistants, ils rendent l'être humain moral, calme, ferme, comme Socrate. »²

Le fait d'être soi-même suppose donc une stabilité qui ne saurait être acquise qu'à la faveur d'une imitation de ce qui est toujours stable. C'est à ce prix également que l'on peut arracher au dieu ce qui était jusque là conçu comme leur privilège spécifique, à savoir leur immortalité. C'est l'âme qui est susceptible d'être immortelle et c'est donc son âme qu'il s'agit de privilégier et de rendre ainsi immuable. Le corps est de toute façon voué à la dissolution après la mort qui signifie sa séparation d'avec l'âme. En menant celle-ci vers ce à quoi elle est apparentée, la mort délivre l'âme du philosophe de tous les maux humains. La mort délivre celle-ci du corps pensé en effet ici comme une prison au sens il empêche l'âme de s'évader complètement vers ce à quoi elle est apparentée. La *République* dit également que les philosophes s'unifient en s'approchant de leurs objets de recherche (les Idées), tandis que les non-philosophes se perdent dans le sensible :

« les philosophes sont ceux qui sont capables d'entrer en contact avec ce qui subsiste toujours de manière identique et selon les mêmes termes (φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι), alors que ceux qui en sont incapables et se perdent en se dispersant entièrement dans les choses multiples ne sont pas des philosophes (ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι) »³.

Mais la valeur qui confère avant tout à Socrate son identité à soi, c'est avant tout celle de la justice, puisqu'on la retrouve au cœur de l'*Apologie* (il a une conception différente de la justice), du *Criton* (Socrate penserait commettre une faute envers les lois en acceptant de fuir⁴), mais encore évidemment de la *République*.

¹ Le verbe μεθύω signifie le fait d'être ivre, voire de l'être par l'effet du vin, or nous allons voir que cette ivresse de l'âme provoquée par le vin va être recherchée par Platon lui-même à d'autres fins que l'errance.

² NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, p. 184.

³ PLATON, *République*, 484b.

⁴ PLATON, *Criton*, 54d.

L'intériorisation de la justice

Avec Platon, la justice devient une qualité intérieure et non plus une idée qui ne régnerait qu'au royaume des dieux¹, ou encore une simple convention selon l'opinion de la plupart des sophistes² :

« En fait la justice était, ce me semble, quelque chose de semblable, à cela près qu'elle ne s'applique pas aux actions extérieures de l'homme (τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ), mais à l'action intérieure (ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός), celle qui le concerne véritablement lui-même et les principes qui le composent (ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ) »³.

Or, c'est précisément cette intériorité, cette assimilation intérieure de la vertu, qui est la condition de la maîtrise de soi puisqu'elle produit une cohésion intérieure⁴.

Il faut voir premièrement que dire de la justice qu'elle « existe pour un homme individuel » ne va évidemment pas de soi. Elle est d'abord considérée comme un rapport entre plusieurs termes, c'est bien d'ailleurs comme cela qu'elle sera définie au livre IV, puisque la justice n'appartient pas en propre à une des classes de citoyens mais est un effet qui ressort du tout, lorsque chacune est vertueuse et exerce l'excellence qui lui correspond⁵. Rechercher la justice dans l'âme de l'individu ne va donc pas de soi et on le perçoit d'autant mieux que l'on regarde, par contraste, la façon dont Céphale définit la justice de manière tout extérieure au début de la *République*⁶. Ce que nous appelons ici la justice extérieure est cet ensemble de pratiques sans relation immédiate avec l'âme de celui qui la pratique (ce qui n'est donc pas une véritable justice selon Platon), alors qu'il y a au contraire transativité du caractère de la justice de l'âme qui est véritablement juste vers les actions dont elle est à la source.

¹ Hésiode distinguait déjà deux justices dans *Les Travaux et les Jours*. Voir entre autres les vers 248-251 dans lesquels il s'adresse aux souverains sur Terre, oublieux de la justice divine et qui croient ainsi avoir tout pouvoir : « Rois souverains, souvenez-vous de cette justice, vous aussi ! Car ils se tiennent tout proches des hommes, les immortels, ils regardent ceux qui, par sentences retorses, créent leur propre perte, oublieux de la crainte divine ! » (HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, traduction Philippe Brunet, Paris : Flammarion, 1999).

² Du moins tels que Platon en dresse le portrait.

³ PLATON, *République*, 443c-d, traduction Georges Leroux.

⁴ L'injustice est au contraire ce qui provoque la dissension partout où elle se produit : « dans le cas, homme merveilleux, où l'injustice se produit dans un seul individu, est-ce qu'elle ne perdra pas sa propre puissance, ou alors la conservera-t-elle sans affaiblissement ? (...) Est-ce donc alors qu'elle apparaît détentrice d'une telle puissance que, quelle que soit l'entité où elle surgisse – ville, nation, armée, un groupe quelconque – elle ait pour premier résultat de la rendre incapable d'agir en accord avec elle-même, en raison de la dissension et de la discorde qu'elle entraîne, et ensuite de la rendre ennemie d'elle-même et de tout un chacun qui est son opposé et qui est juste ? (...) Et dans le cas où elle se trouve dans un seul individu, je pense qu'elle produira les mêmes effets, puisqu'il est dans sa nature de les produire. En premier lieu, elle le rendra incapable d'agir : il deviendra la proie de la dissension interne le rendant incapable de trouver un accord intérieur avec lui-même, et ensuite il deviendra ennemi de lui-même aussi bien que des personnes justes. » (PLATON, *République*, 351e-352a, traduction Georges Leroux). L'unité psychique est donc la condition de toute action, de sorte qu'un homme qui ne dispose pas d'une telle unité agit d'une certaine façon malgré lui.

⁵ « Pour que la *dike*, qui globalement résulte de l'harmonie entre les différents groupes fonctionnels (*République*, IV 434 c-d), règne dans la cité, il faut que chaque groupe accomplisse sa tâche sans jamais s'en écarter » (BRISSON, *Lectures de Platon*, Paris : Vrin, 2000, p.130-131).

⁶ Ce que nous allons faire dans les pages suivantes.

Que le principe de l'action soit différent ne signifie pas nécessairement que la conduite qui s'ensuive le soit nécessairement. Ainsi, si Socrate choisit de rester dans la prison en attendant d'être mis à mort, on peut penser que Céphale, dans les mêmes conditions, en ferait de même. Simplement, le principe de l'action diffère : Socrate trouve davantage le principe de son action en lui-même, dans la qualité de son âme et dans ses idées, dans la véritable justice qu'il a redécouvert dans son âme, en son for intérieur, tandis que Céphale refuserait de fuir par simple respect des lois, sans que son âme n'examine véritablement si l'action est réellement juste en elle-même, pour la simple raison que Céphale ne distingue pas la justice constituée dans les lois d'une justice véritable qui les transcenderait. Nous allons voir ainsi que cette intériorité de la justice est, chez Platon, condition de l'identité à soi-même.

Dans les pages 330d-331b, Socrate demandait ainsi à Céphale de nommer le plus grand bien qu'il pensait avoir retiré de sa richesse, ce à quoi ce dernier répondait qu'elle lui avait servi à ne pas être en dette avec les dieux en ayant de quoi pourvoir aux sacrifices qui leur sont dus et à ne pas être en dette non plus avec des hommes. Bref, sa richesse lui a permis de « rendre à chacun son dû », ce qui sera au fond sa définition de la justice, comprise au sens large puisqu'elle s'exerce à la fois envers les dieux (cette partie de la justice se nommant piété) et envers les hommes.

La justice, et notamment cette partie de la justice qu'est la piété, consiste donc avant tout pour un Grec dans des actes, par exemple les sacrifices que l'on fait envers les dieux¹. Ainsi, avoir été juste, avoir été en mesure de rendre à chacun son dû, c'est pour Céphale un grand bien après la mort si ces récits sur l'Hadès et les rétributions d'outre-tombe sont véridiques, mais également pour la fin de sa vie car il n'est pas rempli d'effroi et d'appréhension s'il n'a pas vécu dans l'injustice. On peut faire ici un parallèle avec le *Phédon* dans lequel s'exprime un Socrate croyant fermement à l'immortalité de l'âme et qui n'a pas peur de la mort². Mais le *Phédon* et surtout l'*Eutyphron* (dialogue consacré à la piété) préciseront que c'est

¹ Comme le note Paulin Isnard : « la piété peut se définir comme une orthopraxie, consistant dans le respect des règles du bien faire bien davantage que comme une orthodoxie. "Faire c'est croire", au sens où seul le rite assure et atteste la croyance. Au sein de l'agrégat de rites qui composent ce que nous appelons "pratique religieuse", le sacrifice (sanglant ou pas) et l'offrande occupent une place centrale. (...) Rendre aux dieux ce qui leur est dû, en espérant engager un cycle de réciprocité à même de susciter leur future générosité : ainsi peut se définir la pratique de l'offrande. Sous le langage du don et du contre-don, c'est encore une fois un échange avec la divinité qui est au cœur de la pratique de l'offrande. (...) L'ensemble de ces rites vise moins à mettre en contact l'individu avec la divinité qu'à définir sa place dans le monde et parmi ses semblables : rarement évoquée à une échelle exclusivement individuelle, la piété se manifeste dans le cadre de pratiques socialisées. De nombreux comportements individuels que nous aurions tendance à placer dans la sphère du profane, tel le respect dû à ses parents, mais aussi les relations entre *philoï* (compagnons ou amis), sont du ressort de la piété. Aussi l'*eusebeia*, comme son contraire, l'*asebeia*, sont-elles susceptibles de désigner un large spectre de comportements, et leur lien avec la justice, la *dikaïosunê*, est un objet constant de réflexion chez les philosophes du IV^e siècle. » (ISMARD, *L'événement Socrate*, Paris : Flammarion, 2013, p. 133-134). Voir également sur ce point SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.

² Dans le *Gorgias*, Socrate dit également que « personne n'a peur de la mort, si on la prend pour ce qu'elle est, ou alors il faut être incapable de faire le moindre raisonnement et ne pas être vraiment un homme » (PLATON, *Gorgias*, 522e). La mort sera ainsi décrite, comme dans le *Phédon*, comme « la séparation de deux choses, l'âme et le corps, qui se détachent l'une de l'autre » (524b).

par la pratique de la philosophie et non par les sacrifices que l'homme est susceptible de se rendre agréable aux dieux. Dans *l'Eutyphron*, ces derniers sont en effet conçus comme des bienfaiteurs désintéressés qui ne se laissent pas facilement approcher et encore moins acheter. Il faut donc davantage tâcher de leur ressembler par cette ascèse qu'est la purification, la séparation de l'âme et du corps, et en les prenant pour modèles plutôt que de faire des sacrifices. Toutefois, cette piété, différemment conçue par Socrate et par Céphale, a bien le même effet : l'approche de la mort n'a pas rendu Socrate odieux envers tous, comme ceux qui se comportent comme des enfants effrayés et n'ayant pas de coupable de qui se plaindre, s'énervent envers tous d'autant plus que ces autres vont continuer à vivre :

« pendant le temps qui justement précède ma mort j'aurai épargné aux assistants l'importunité de mes lamentations »¹.

Au contraire, si l'on en croit Céphale, celui qui a vécu dans la justice et dans la piété est accompagné par la « bonne nourrice du vieillard »² qui le remplit d'espérance. Le bonheur pour lui semble ainsi consister en une sérénité de l'âme, elle-même produite à la fois par un rapport tempéré aux désirs et par la conscience d'avoir vécu en toute justice envers les hommes et les dieux. Au contraire, pour celui qui ne se pense pas exempt d'injustices, « son âme est troublée (στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν) à l'idée que ces récits soient véridiques »³. Cet homme vit dès lors dans la peur, « l'anxiété donc et une réelle frayeur surgissent en lui, et il se met à réfléchir et à examiner s'il a commis quelque injustice envers quiconque »⁴.

De façon parallèle, lorsqu'il était interrogé sur sa condition d'homme âgé que beaucoup estiment bien malheureuse, Céphale répondait que les plaintes des vieillards n'avaient pour cause que leur caractère (ὁ τρόπος). En effet, ajoute-t-il :

« S'ils sont équilibrés et d'un tempérament serein (κόσμιοι καὶ εὐκόλοι), la vieillesse ne sera pas pour eux un tel fardeau ; sinon, Socrate, ce n'est pas seulement la vieillesse, mais aussi la jeunesse qui se révélera pénible pour eux. »⁵

L'équilibre du caractère permet d'être moins perméable aux changements de la vie, et même à la déliquescence du corps dans la vieillesse. Cet équilibre se transformera en une véritable fermeté lorsque Socrate estimera qu'une âme juste sera nécessairement douée de courage, cette qualité étant définie ainsi :

« [la] préservation du jugement qui résulte de la loi pendant toute la durée de l'éducation, concernant les choses à redouter, leur identité, leur nature. En parlant de préservation en toute circonstance, je voulais dire le fait de maintenir le jugement, aussi bien dans les épreuves difficiles que dans les situations agréables, dans les désirs et dans les craintes, et de ne pas en déroger. »⁶

Cependant, cette fermeté d'âme ne signifie pas pour autant que celle-ci doit se rendre absolument hermétique à toute influence extérieure, puisqu'on va voir que l'âme doit être retravaillée tout au long de la vie. Plus encore, lorsque l'on n'est pas encore éduqué, les dispositions fermes, très utiles pour former les soldats gardiens

¹ PLATON, *Phédon*, 91b, traduction Léon Robin.

² PLATON, *La République*, 331a

³ PLATON, *République*, 330e.

⁴ PLATON, *Phédon*, 91b.

⁵ PLATON, *République*, 329d

⁶ *Idem*, 429c-d.

de la cité, peuvent également contrevenir à l'apprentissage et prévenir leur formation comme philosophes-rois. Le naturel philosophe doit ainsi disposer d'une certaine plasticité de caractère pour pouvoir apprendre :

« Par contraste, les caractères stables et qu'on ne modifie pas aisément (τὰ βέβαια αἵ ταῦτα ἦθη καὶ οὐκ εὐμετάβολα), à qui on aurait plus facilement affaire parce qu'ils sont plus fiables, ceux justement qui à la guerre ne se laissent pas ébranler (δυσκίνητα) par les craintes, se comportent de la même manière à l'égard des connaissances : ils sont difficiles à ébranler (δυσκινήτως) et ont du mal à apprendre, comme s'ils étaient engourdis, et ils ne sont plus que sommeil et bâillements dès qu'il faut déployer quelque effort sur ce point. »¹

La constance ne signifie pas alors un entêtement et une égalité stricte à soi mais la constance dans l'effort vers la vérité², ainsi que dans tout ce qui fait les qualités du naturel philosophe (puisqu'on a vu que le philosophe était d'abord celui qui était animé d'une tension de tout son être vers la vérité³). C'est sur ces critères que l'on repérera les « naturels dialectiques », « ceux qui seront constants (μόνιμοι) dans les études, constants (μόνιμοι) également à la guerre et dans les autres devoirs prescrits par la loi »⁴.

Mais il faut reconnaître à la définition de Céphale que sa justice semble aussi lui conférer une certaine égalité d'âme, non pas parce qu'elle conférerait à l'âme sa santé, thèse que défendra Socrate, mais parce que la conduite juste de la vie rend serein l'homme quand les conséquences des actions qu'il a menées ne sont pas à craindre. Toutefois, une autre différence essentielle pointe ici entre la justice conçue par Céphale et celle que concevra Socrate dans la suite de la *République* : la justice est bonne pour le premier parce qu'elle n'engendre pas de conséquences fâcheuses, à l'inverse de l'injustice qui doit nous rendre craintifs à la fois envers la justice des hommes et plus encore envers celle des dieux. Mais pour Socrate, la justice sera considérée comme étant bonne en elle-même. Elle constituera le bien de l'âme de sorte qu'elle rend immédiatement heureux celui qui la possède, sans qu'il soit nécessaire d'attendre une récompense de la part des hommes ou des dieux pour s'être comporté de manière juste. Ainsi, la justice intérieure produit-elle en l'âme du philosophe une véritable identité psychique qui se perçoit même à l'extérieur dans son tempérament serein et heureux.

Dans ces pages, Platon ironise en réalité déjà sur la faiblesse de cette justice conçue de manière toute extérieure par Céphale. La sécurité de celui-ci, fondée sur

¹ PLATON, *République*, 503c-d

² Et de ce point de vue, la position platonicienne nous apparaîtra plus intéressante que celle de Schopenhauer.

³ PLATON, *République*, 611b-612a ; mais on peut aussi se reporter au livre IX dans lequel Socrate rappelle que la partie rationnelle de l'âme est toujours tournée vers le savoir : « Mais l'espèce par laquelle nous apprenons, il est évident pour chacun qu'elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation. – Oui, et de loin. – Si nous l'appelions "amie du savoir" et "amie de la sagesse", philosophe, ne la désignerions-nous pas de la manière qui convient ? – Si, nécessairement. – Or, repris-je, dans les âmes de certains, c'est cette espèce qui commande, alors que chez d'autres, c'est l'une des deux autres, selon la situation ? – C'est bien le cas, dit-il. – C'est pour cette raison que nous affirmons qu'il existe trois genres d'hommes principaux, le philosophe, l'ami de la victoire et l'ami du profit. » (581b-c). Ce texte confirme également encore une fois qu'il existe bel et bien des « types » d'hommes chez Platon, dont trois principaux sont distingués ici.

⁴ PLATON, *République*, 537c-d.

la richesse, est clairement illusoire, et de même qu'elle ne put sauver Crésus, Céphale lui-même verra sa famille totalement ruinée quelques années plus tard, lors de la chute d'Athènes. De plus, Céphale revêt aussi l'opinion de la foule qui ne pense pas qu'on puisse être vertueux sans possessions matérielles. Dans ce schéma, on comprend effectivement que la richesse soit un grand atout pour l'homme qui désire faire le bien, mais cela ne fonctionne qu'avec sa définition de la justice qui consiste à dire la vérité et à rendre à chacun son dû ; or Socrate, lui, ne l'acceptera pas.

Céphale n'est pourtant pas un homme d'affaire sans scrupules qui se serait enrichi en évitant d'être trop regardant sur les méthodes employées, il se soucie bel et bien de vivre justement. Mais son idéal de la juste manière de vivre est très limité : ce qu'il appelle vivre justement se limite à l'observation de quelques règles comme « ne mens pas » et « restitue ce qui ne t'appartient pas », conduite qui consiste davantage à se conformer aux lois qu'à avoir souci d'une véritable justice. Là encore, c'est une morale assez traditionnelle que Platon dépasse par une éthique du soi. Or, par elle-même, la morale ne saurait rendre le sujet identique à lui-même, même si elle en donne l'impression, puisque ses actes sont similaires pour un œil extérieur et non pénétrant. L'éthique, qui peut donner une apparence contraire puisque les actes que fera le sage peuvent varier en fonction des situations (il peut même mentir), donne à l'individu qui la possède une véritable unité intérieure.

La justice platonicienne ne consistera pas dans l'application de règles communément admises, mais au contraire dans une disposition de l'agent et il ne suffira donc pas d'être juste du point de vue conventionnel pour l'être réellement. Ce qui nous intéresse donc au premier plan ici, c'est la manière dont Platon remplace une conception de la justice toute extérieure par une conception psychique et individuelle de la justice, ce qui en fait à notre sens l'originalité. De ce point de vue, lorsqu'Aristote écrit au chapitre 1 du livre V de *l'Éthique à Nicomaque* que « que tout le monde entend signifier par *justice* cette sorte de disposition qui rend les hommes aptes à accomplir les actions justes, et qui les fait agir justement et vouloir les choses justes »¹, ce « tout le monde » est tout sauf évident au regard des conceptions traditionnelles de la justice et il ne peut à notre sens signifier « tout un chacun ». Notre interprétation est qu'Aristote se réfère ici simplement au milieu de l'Académie et que ce « tout le monde » signifie plutôt « tous les philosophes depuis Platon ».

Dès lors, il nous faut insister pour finir sur le fait que tout ce qui est relatif à la justice est donc extérieur dans la conception que s'en fait Céphale : la sécurité, le fait qu'il n'a pas de conséquences fâcheuses à craindre dès lors que l'on a vécu de manière juste, etc. Au contraire pour Socrate, la justice sera un bien en soi, bénéfique par elle-même à l'âme de l'homme duquel elle siège. Faisant fond sur la simplicité de Socrate qu'il ne cesse de revendiquer depuis son apologie, Andrei Cornea parle en ce sens d'un « intégrisme éthique » du philosophe :

« Socrate exige de l'être humain qu'il soit juste, bon, vertueux, *authentiquement et en toute circonstance*, que des spectateurs puissent ou non le voir, l'entendre, le juger, le punir ou le récompenser. Afin que l'être humain forme, du point de vue éthique, une *entité*, un tout, son intériorité doit être cohérente et conforme à son apparence, sans fissures ni clivages entre pensée, parole et action, entre *dedans* et *dehors*. L'intégrisme

¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction Tricot, 1129a.

éthique s'opposerait alors au dualisme éthique tant condamné par Socrate et dont la règle exige uniquement le respect extérieur d'un code moral, sans prétendre que la pensée non dite ou le sentiment intérieur soient conformes aux faits. »¹

Bien que le terme d'« intégrisme » ne nous plaise guère ici, nous nous accordons totalement avec cette idée d'une conformité totale entre l'intérieur et l'extérieur, « entre *dedans* et *dehors* », en ce qui concerne l'éthique que Platon cherche à développer par la bouche de Socrate (ce qui constitue selon nous un trait d'une véritable éthique de soi, à opposer à la morale altruiste ou encore à ce que Andrei Cornea nomme ici un « code moral »). Ainsi, dans la *République*, Socrate refuse de distinguer l'extérieur de l'intérieur, au sens d'une justice qui ne serait que conforme aux lois alors qu'on ne se soucierait pas, dans son âme pour ainsi dire, réellement d'elle. Il y a une nécessaire conformité entre l'âme juste et les actions qui sont les siennes à l'extérieur. D'où le « test d'invisibilité » que constitue l'anneau de Gygès dont Glaucon racontera l'histoire et qui a pour fonction d'éprouver l'invariabilité du caractère de l'individu soumis à la tentation d'être devenu tout puissant et de pouvoir faire tout ce qu'il veut². Qui resterait identique à lui-même et vertueux même en possession d'un tel anneau qui lui permettrait de faire n'importe quel crime en toute impunité ? Si Socrate admet que le philosophe s'abstiendrait de toute action injuste même dans ces conditions, c'est bien qu'il possède véritablement la justice dans son âme et qu'elle est tout sauf un simple atout extérieur.

De façon parallèle, il faut voir comment, dans la *République*, on passe à une définition éthique de la justice, puisque la conception de la fonction propre, qui est au départ un principe politique, général, valant pour l'ensemble des citoyens et condition de l'harmonie de la cité en tant qu'elle ressort aussi de la modération de ces derniers, devient également un principe de conduite individuelle. C'est en effet dans l'exercice de sa fonction propre que l'individu se découvre lui-même, qu'il est véritablement lui-même, de sorte qu'il y trouve également pleinement son compte. Cette fonction propre permet ainsi à l'individu de trouver son unité :

« Alors voici, dis-je, quelque chose d'encore plus simple, un point que nous avons mentionné dans notre propos antérieur en disant qu'il faudrait, chaque fois que naîtrait chez les gardiens un rejeton de qualité médiocre, le renvoyer chez les autres habitants, et chaque fois que naîtrait chez les autres un rejeton de grande valeur, il faudrait le renvoyer chez les gardiens. Ceci dans le but de clarifier le fait que les autres citoyens doivent s'occuper de cette fonction particulière qui leur est propre à chacun (ἕνα πρὸς ἕν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν), celle pour laquelle ils sont naturellement doués (πρὸς ὃ τις πέφυκεν), de telle façon que chacun s'occupant de cette fonction qui est la sienne ne devienne pas multiple, mais un (μὴ πολλοί, ἀλλ' εἷς γίγνηται), et de

¹ CORNEA, *Lorsque Socrate a tort*, Traduit du roumain par Anne-Marie Frotin et Eugénia Duta, Laval (Québec) : Les Presses de l'Université Laval, 2006.

² L'argument sert à affirmer, dans un premier temps, que la justice n'est bénéfique que de réputation et qu'on l'abandonnerait immédiatement si l'on avait l'assurance de faire tous les crimes possibles de façon inaperçue : « Supposons à présent qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste : il n'y aurait personne, semble-t-il, d'assez résistant pour se maintenir dans la justice et avoir la force de ne pas attenter aux biens d'autrui et de ne pas y toucher, alors qu'il aurait le pouvoir de prendre impunément au marché ce dont il aurait envie, de pénétrer dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, et de tuer les uns, libérer les autres de leurs chaînes selon son gré, et d'accomplir ainsi dans la société humaine tout ce qu'il voudrait, à l'égal d'un dieu. » (PLATON, *République*, 360b-c).

cette manière la cité tout entière croîtra comme une cité unique, et non plusieurs (ἡ πόλις μία φύηται, ἀλλὰ μὴ πολλαί). »¹

L'exercice de la fonction propre unifie la pluralité psychique de l'individu et l'empêche de se perdre dans une multitude de tâches pour lesquelles il n'est pas fait par nature². Cette définition de la justice comme fonction propre peut sembler à certains totalitaire, en cela qu'elle nous priverait de la liberté de choisir notre destin³. Mais bien comprendre celle-ci, c'est également bien se comprendre soi-même et se rendre heureux en suivant le destin qu'ont dessiné pour nous les dieux :

« Nous avons posé en effet, et nous en avons parlé souvent si tu t'en souviens, que chacun devait exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité (ὅτι ἕνα ἕκαστον ἔν δέοι ἐπιτηδειοτάτη τῶν περὶ τὴν πόλιν), celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué (ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη).

– C'est bien ce que nous disions.

– Et nous avons dit, de plus, que la justice consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses (τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμανεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ), et cela, nous l'avons souvent entendu dire de plusieurs autres et nous-mêmes l'avons affirmé à plusieurs reprises.

– Nous l'avons affirmé, en effet.

– Eh bien, dis-je, mon ami, cela même, ce fait de s'occuper de ses tâches propres (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν), pour peu que cela en vienne à se produire selon une modalité particulière, c'est cela la justice. »⁴

L'individu dispose donc d'une tâche qui lui est propre, qui lui correspond et qu'il lui incombe de mener à bien⁵. C'est cette idée que reprendra encore le concept stoïcien de καθῆκον, par quoi ils entendent non seulement le devoir, mais surtout ce qui revient proprement à tel être ou tel être de la nature, ce qu'on pourrait appeler sa fonction propre, ou appropriée, qui, pour l'homme, se trouve à la croisée de la nécessité naturelle et de l'assomption volontaire et libre de cette nécessité, parce que l'homme est à ce point naturel que la nature lui a donné la raison qui le gouverne et le constitue⁶. En effet pour les stoïciens, l'homme vertueux est celui qui joue au mieux le rôle que le destin lui a confié, qu'il s'agisse

¹ PLATON, *République*, 423c-d.

² On retrouvera cette idée également chez Aristote avec une référence à Delphes : « la nature ne fait rien chichement, comme le font pour les couteaux les forgerons de Delphes, mais elle fait une chose pour un seul usage ; car chaque instrument (*organon*) n'accomplira au mieux sa tâche que s'il sert à un seul usage et non à plusieurs » (ARISTOTE, *Politiques*, livre I, ch. II, § 3, traduction P. Pellegrin, Paris : Nathan, 1983).

³ Et il est vrai que le noble mensonge de la fin du livre III de la *République* cherche bien à convaincre de la nécessité que chacun suive sa fonction propre. Même si les gardiens ont des fils qui sont « formés d'un alliage de bronze et de fer » (415b), c'est-à-dire qu'ils ne disposent pas d'un naturel philosophe, ils doivent n'avoir « aucune forme de pitié à leur égard et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature ».

⁴ PLATON, *République*, 433a-b.

⁵ Nietzsche parle lui de « la voie » qui correspond à chacun, ne cesse par ailleurs de parler de « sa tâche », du rôle qui lui incombe à lui (nous allons y revenir).

⁶ Cf. l'article de Valéry Laurand : « Sénèque et l'organisation politique des affections sociales », dans *Les affections sociales*, sous la direction de Frédéric Brahami, Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 76.

de porter la couronne ou même d'être acteur, position pourtant peu enviée à Rome :

« Rappelle-toi : tu es acteur dans un drame, un drame tel que le veut l'auteur : court, s'il le veut court ; long, s'il le veut long ; s'il veut que tu joues un mendiant, c'est pour que, celui-là aussi, tu le joues avec talent, de même s'il s'agit d'un boiteux, d'un chef, d'un simple particulier. Ce qui te revient en effet, c'est de bien jouer le rôle qui t'a été donné ; mais le choisir, c'est l'affaire d'un autre »¹.

En agissant ainsi, le sage unit effectivement sa volonté à celle du dieu et se conforme à la règle stoïcienne : « n'attacher de prix qu'à ce qui dépend de nous »². Chez Platon, c'est en obéissant à cette loi de n'exercer qu'un seul métier que l'homme rend le plus service à la cité et on remarque au passage que la cité première qui constituait pour Socrate un idéal correspondait bien à ce critère de justice³. Cette loi est nettement réaffirmée dans le dernier ouvrage de Platon :

« Pratiquer à fond deux tâches ou deux métiers, il n'y a pour ainsi dire aucun homme qui soit en mesure d'y arriver »⁴.

Le prix de l'excellence platonicienne, c'est donc une activité et une individuation uniques. Penser pouvoir exceller dans plusieurs activités, c'est de la démesure⁵. La loi de la fonction propre assure ainsi à l'homme qui la respecte l'identité à lui-même dans son métier et sa fonction.

Mais, dès lors, si la justice consiste à ne s'occuper que des ses affaires et à ne pratiquer qu'un seul métier, on arrive à des conséquences bien différentes de celles qu'amenait la justice définie par Céphale et Polémarque. Il est intéressant de noter qu'avec les conceptions communes de la justice, autrui avait une place toujours importante : qu'il s'agisse de rendre à chacun son dû, de ne pas voler, d'être équitable..., c'est toujours dans le rapport à l'autre, fût-ce vis-à-vis des dieux, que peut et doit s'exercer la justice.

¹ ÉPICTÈTE, *Manuel*, traduction Emmanuel Cattin, Paris : Flammarion, 1997, XVII.

² ÉPICTÈTE, *Entretiens*, traduction Jean-Marie Guyau, Paris : Mille et une nuits, 1875, III, 24.

³ PLATON, *La République*, 372e.

⁴ PLATON, *Les Lois*, 846d, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁵ Bien plus tard, Jung reviendra sur cette conception en disant qu'elle ne vaut justement que pour le commun des mortels, que parce que la société ne connaît que la moyenne des hommes : « La société attend et se doit d'attendre de chaque individu qu'il assume et joue de façon aussi parfaite que possible le rôle qui lui est imparti ; ainsi, par exemple, d'un individu qui est un pasteur, la société escompte non seulement qu'il assume sans heurts les obligations de sa charge, mais aussi qu'il soit à tous moments et en toutes circonstances impeccablement dans la peau du personnage du pasteur. La société exige cela comme une sorte de garantie et de sécurité. Que chacun demeure à sa place et se cantonne dans son domaine : celui-ci est cordonnier et cet autre, poète. Nul n'est venu d'être, à la fois, l'un et l'autre. Il ne semble d'ailleurs pas recommandable d'être les deux à la fois, car on devient vite suspect – cela a quelque chose d'inquiétant. Car un tel homme ne répond plus à la norme habituelle, il "diffère" des autres et excite la défiance. Dans le monde universitaire on le qualifierait de "dilettante", dans le monde politique d'"homme aux réactions imprévisibles" ; du point de vue religieux et pour les dévots, ce serait un "esprit libre" ; bref, face à la société convaincue que seul le cordonnier qui n'est point poète fait des chaussures selon les règles de l'art, il serait un individu peu sérieux, un fumiste, suspect d'insuffisance et d'impréparation. Ainsi, il est important, dans la pratique, qu'une personnalité se montre sous une seule étiquette ; car la société, qui ne connaît que l'homme moyen, sait que celui-ci doit déjà se concentrer sur une seule occupation pour faire quelque chose de valable et de présentable, et que s'il s'éparpille sur deux, c'en est déjà, en général, trop pour lui. » (JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, *Op. cit.*, p. 154-155).

Avec la définition platonicienne au contraire, elle devient une disposition interne, quelque chose que l'on pourrait pratiquer en solitaire. De sorte que la justice n'a pas besoin de la cité pour apparaître. Un homme pourrait tout à fait être juste sans jamais avoir croisé un seul autre homme de sa vie. Notons tout de même l'originalité de cette position : la justice est d'abord quelque chose que l'on remplit envers soi-même, une qualité qui naît du rapport que l'on a à soi-même, au lieu de sortir de la confrontation avec autrui. La rencontre avec celui-ci pourra la vérifier et c'est le but des exemples qu'alléguera Socrate¹, mais non la produire. Avec les conceptions communes de la justice, lorsqu'il s'agissait par exemple de rendre à chacun son dû, il fallait au contraire s'occuper des affaires des autres pour savoir ce qu'il convenait de leur rendre dans chaque cas.

Ce point est important puisqu'il permet de réaffirmer que l'on a, chez Platon, bien davantage une éthique qu'une morale, au sens que nous avons donné à ces termes en introduction. L'insistance est ainsi toujours mise sur le rapport à soi, et l'éthique de Platon ne perdrait presque rien de sa valeur si autrui n'existait pas. Il faut donc ici souligner, encore une fois, toute la différence avec la morale chrétienne d'une part, mais également la proximité avec l'éthique nietzschéenne du devenir soi d'autre part. En tout cas, la plupart des critiques adressées à la morale platonico-chrétienne par la plume de Nietzsche ne font pas « mouche » en ce qui concerne les Dialogues, dès lors que la figure d'autrui est aussi secondaire.

Le *Charmide* nous invite toutefois à tempérer un peu cette contrariété entre les deux définitions que nous avons présentées. Ainsi, que chacun fasse son métier n'implique pas pour autant qu'il ne faille pas du tout s'occuper des affaires des autres et, puisque même les enfants et les femmes sont communs, on peut penser que des choses moins importantes telles que les tâches ménagères le soient aussi. Pour contester la définition de la sagesse consistant à ne s'occuper que de nos affaires, Socrate montre qu'il y a de nombreux métiers comme maître d'école ou bâtisseur pour lesquels il est nécessaire de s'occuper des affaires des autres et dont la pratique ne dévoile pas un manque de sagesse². Socrate et Charmide s'accordent alors pour juger qu'une cité dans laquelle chacun ne s'occuperait que de tisser ou de laver les vêtements qui sont les siens ne serait pas bien administrée³. Chez Platon, ce n'est donc pas agir avec sagesse que de ne s'occuper que des affaires qui sont les nôtres. Ce n'est donc pas en ce sens que Socrate l'entend, mais dans le sens de l'exercice d'un métier unique et du respect du savoir-faire d'autrui dans les matières où il est plus compétent que nous, ce que le livre IV de la *République* nomme également σωφροσύνη⁴.

La justice, telle qu'elle est définie par Socrate, a ainsi une parenté évidente avec la modération car toutes deux établissent un ordre et un accord (ἁρμογίαν⁵). La modération est relative au respect de l'ordre établi, la justice est

¹ PLATON, *République*, 442e-443a.

² PLATON, *Charmide*, 161d-e.

³ *Idem*, 161e-162a.

⁴ « cette concorde est la modération (ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι), un accord naturel de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier (δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἑκάστῳ). » (PLATON, *République*, 432a). Nous avons vu plus haut que la modération de l'amour de soi était également nécessaire afin d'être capable de suivre quelqu'un de meilleur que soi.

⁵ *Ibid.*

relative au respect de la position ou de la place qui nous convient dans la société, suivant les dispositions que la nature nous a données. Le bonheur, s'il doit être le lot du juste, pourrait alors consister à vivre en accord avec la nature, à faire ce que veut le dieu qui nous a prédisposés à exercer tel ou tel métier en mettant du fer, de l'argent ou de l'or dans notre âme. Et si, comme on le suppose dans le *Charmide*¹, la sagesse² consiste à savoir quelles choses nous savons et quelles choses nous ne savons pas, « nous n'entreprendrions pas de faire des choses que nous ne savons pas faire, mais, après avoir bien cherché ceux qui le savent, nous les remettrions aux mains de ces gens-là »³. Ainsi, chacun n'occuperait que la fonction pour laquelle il est le plus doué de sorte qu'une maison ou une cité composées d'après ce principe seraient bien gouvernées « comme tout ce qui serait soumis à l'autorité de la sagesse »⁴. Enfin, cela établi, Socrate est en mesure de conclure qu'« une fois abolie l'activité fautive, alors, forcément, ceux dont les dispositions sont telles réussissent de la belle manière en ce qu'ils font : or ceux qui réussissent sont heureux »⁵. Si la sagesse du *Charmide* entraîne bien la justice telle qu'elle est ici définie par Socrate, cette même justice paraît bien être la condition du bonheur de chacun dans la cité.

Il ne suffit donc pas d'obéir aux conventions pour être juste et heureux, pour avoir un caractère parfaitement ferme devant la mort selon le souhait partagé par Céphale et Socrate, il faut encore se forger une âme juste. Et il y a évidemment là aussi un combat mené par Platon contre la sophistique selon laquelle il n'existe aucune justice véritable en dehors des justices conventionnelles⁶. Celui qui possède donc une âme juste est également juste dans ses actions à l'extérieur, mais c'est en réalité à la condition expresse de posséder une telle justice intérieure que

¹ PLATON, *Charmide*, 171d.

² Qui traduit également le grec σοφροσύνη.

³ PLATON, *Charmide*, 171e, traduction Léon Robin.

⁴ *Ibid.*

⁵ PLATON, *Charmide*, 172a, traduction Léon Robin.

⁶ Voir M.-A. Gavray qui commente ainsi la digression du *Théétète* : « L'idéal philosophique ne se réduit pas à passer pour juste et bon aux yeux de ses concitoyens ni à faire triompher sa propre cause par ses discours et ses actes (176b), mais à rechercher ce qu'est la justice et à quel modèle se conformer pour être réellement bon. La seule issue qui s'offre à celui qu'on nomme philosophe tient à "une assimilation à dieu dans la mesure du possible". Car la justice véritable ne s'atteint pas dans le respect d'une convention passée simplement au sein de la Cité. Elle implique de prendre dieu pour modèle, parce qu'il n'y a rien en lui d'injuste et qu'il est donc la seule mesure valable des actions justes (176b-c). La transcendance de ce critère à la fois garantit sa stabilité, étant donné qu'il ne dépend pas des circonstances mais échappe à la dynamique d'opposition des actes contraires (justes et injustes), et offre un objet de connaissance qui procure l'excellence véritable, au sens où elle est le moyen d'échapper aux changements qui affectent le monde et engendrent le mal. Aussi longtemps que l'homme se fie à une justice qui lui ressemble, il reste prisonnier d'un schéma caractérisé par l'intérêt personnel et par une justice à quoi se mêle inévitablement l'injustice, en fonction des points de vue et circonstances. A cet égard, la Digression encourage l'homme à s'assimiler au divin, à devenir juste et saint, tant en vue de pratiquer l'excellence que d'accéder à la connaissance véritable. Elle écarte de cette façon la thèse de Protagoras sans se placer sur le plan de la réfutation logique, car elle se livre à une opposition de principe à principe par laquelle elle démontre que la seule option pour atteindre la liberté véritable est celle qu'elle-même propose. Platon réintroduit la connaissance de ce qu'est la chose et l'établit en référence, en mesure utile pour régler sa connaissance et son comportement. Sans soutenir que le divin produit la justice, il pose que sa nature s'identifie à elle et sert pour cette raison de seule référence à l'action juste. » (GAVRAY, *Op. cit.*, p. 141).

l'on peut être sûr d'être toujours juste dans les actes que l'on commet dans notre interaction avec autrui. La justice intérieure a donc bien évidemment un effet sur notre comportement extérieur. Mais la différence est évidente : dans notre perspective actuelle, largement héritée du christianisme, on possède une âme juste parce que l'on agit de manière juste, que l'on s'efforce d'agir de manière morale¹. Pour Platon, de telles actions justes ne sont possibles que parce que l'on s'est d'abord forgé une âme juste, ce qui suppose une certaine connaissance, celle de l'idée de la justice. C'est la thèse platonicienne bien connue de la vertu science selon laquelle la connaissance de la vertu nous conduit irrémédiablement à agir vertueusement, du moins avec le temps puisque l'on ne voudra plus pratiquer l'injustice, de sorte que notre conduite sera de plus en plus régulière. Et c'est ainsi la justice qui permet à l'homme d'obtenir une véritable maîtrise intérieure, une maîtrise sur lui-même :

« celui qui soutient que pratiquer la justice est utile affirme qu'il faut faire et dire cela même qui rend l'homme intérieur plus souverain sur l'être humain »².

L'homme intérieur désigne évidemment le *voûç* et on se maîtrise en lui donnant la prééminence, ce par quoi l'on s'assimile au divin, comme nous l'avons vu dans la partie précédente. Socrate peut alors conclure que celui qui possède la vertu de justice devient un ami pour lui-même. Dès lors que les parties de son âme font chacune ce qui les concerne et n'empiètent pas sur leurs fonctions respectives, la justice devient véritablement intérieure en l'homme, puisqu'il établit ainsi « un ordre véritable dans son intérieur, qu'il se commande à lui-même, qu'il se discipline, qu'il devient ami de lui-même »³. De ce point de vue, la vertu nous assimile encore une fois au divin si le dieu est également pour lui-même un ami⁴. L'amitié que l'on se porte à soi-même est ainsi le signe d'une harmonie intérieure, d'une parfaite identité à soi, puisque l'homme qui s'aime lui-même a ainsi aplani les dissensions et se caractérise désormais par une parfaite unité psychique.

Si Platon admire sans aucun doute Socrate du fait de son identité au sens double et qu'il s'est attaché à décrire ce qui le rend ainsi singulier autant qu'égal à lui-même dans toutes les circonstances, il faut voir aussi que Platon pense les conditions d'apparition du philosophe, c'est-à-dire la manière dont il faut éduquer les jeunes gens qui vont devenir citoyens de la cité vertueuse afin qu'ils possèdent

¹ Sauf peut-être pour le protestantisme d'un Luther qui fait reposer la possibilité même de l'acte juste sur la grâce : « Nous ne nous sommes pas rendus justes en accomplissant des œuvres justes, mais rendus justes, nous accomplissons des œuvres justes » (LUTHER, Thèse 40 de la *Controverse contre la théologie scolastique* in *Œuvres*, Genève : Labor et Fides, 1958, T. I, p. 98).

² PLATON, *République*, IX, 589a.

³ PLATON, *République*, 443d. Texte qui confirme encore une fois que la *philautie* n'est condamnable que lorsque l'*autos* n'est précisément pas vertueux.

⁴ PLATON, *Timée*, 34b.

une telle identité¹. Cet attachement platonicien à la constance ou à la modération se perçoit très nettement à l'occasion des banquets et à la manière à la fois novatrice et étonnante dont il les constitue au sein de la cité excellente.

*La maîtrise de soi à l'épreuve de l'alcool à l'occasion des banquets*²

Il nous faut commencer par distinguer les repas en commun (*syssities*³) lors desquels la cité se retrouve tout entière⁴, des *symposia*, la pratique des banquets. Uniquement réservée aux hommes, cette dernière correspond au fait de boire ensemble (*pinein*). Dans les deux cas, la cité doit s'efforcer de tendre au partage de la vertu et vérifier, par la même occasion, que celle-ci est bien implantée dans les âmes. Nous allons toutefois nous concentrer essentiellement ici sur l'examen de la seconde pratique puisque le banquet (*symposion*) se déroule dans la soirée, après que les convives ont mangé, et que c'est à ce moment là que l'enjeu éthique est le plus criant. Nous verrons en effet que c'est à cette occasion que la vertu est véritablement éprouvée, que l'identité de l'individu peut être mise à mal, et nous nous demanderons donc s'il est bien raisonnable, pour le philosophe, d'y participer.

La cité est pensée par Platon sur le modèle de l'âme, dont l'unité fait la force⁵. De même que l'âme est composée de plusieurs parties mais que celles-ci sont susceptibles d'être dirigées dans une même direction (l'âme philosophe est celle qui a su réorienter, au moyen de la raison, son désir vers le bien), de même, la cité

¹ Ce projet platonicien, qui sera également celui des *Considérations inactuelles*, a été bien perçu par Nietzsche à l'occasion de son cours sur Platon, puisqu'il dit dans un passage que l'on a déjà, en partie, cité : « Dans l'Académie, il sème pour l'avenir. Il n'écrit que dans ce sens. La condition d'une telle mission est la croyance absolue en soi. Cela se manifeste par exemple en ceci, qu'il ne sait idéaliser Socrate autrement qu'en le rendant semblable à lui-même. » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par A. Merker, p. 39). De la même façon que Nietzsche va se penser et se trouver lui-même à travers ses maîtres, Platon plaque sur son maître sa propre identité, il se l'approprie de telle sorte que l'on connaît peut-être davantage Platon à travers son Socrate que Socrate lui-même, puisqu'aussi bien, ce dernier reste encore une énigme (voir DORION, *Socrate (Que sais-je ?)*, Paris : PUF, 2004).

² Les pages qui suivent sont une version remaniée et augmentée d'un article (*La maîtrise de soi à l'occasion des banquets chez Platon*) à paraître dans le volume *Religions et alimentation*, édité par R. GOUNELLE, A.-L. ZWILLING et Y. LEHMAN, Brepols, p. 157-169.

³ Le *sitos* désignant la nourriture, le pain.

⁴ Même les femmes y sont invitées, contrairement à la pratique traditionnelle en Grèce. Ce point est selon Platon impératif pour que la cité se vive véritablement comme une et il n'y a aucune raison valable pour que celle-ci se prive d'ailleurs de la moitié de sa force : « Chez vous, Clinias et Mégillos, les syssities des hommes ont été instituées d'une façon tout à la fois belle et, je le répète, étonnante, par suite d'une nécessité providentielle, mais, contre toute logique, celles des femmes ont été laissées sans lois, et pour elles la pratique des syssities n'est pas venue au monde : cette partie de notre race, déjà naturellement plus dissimulée et plus artificieuse en raison de sa faiblesse, le sexe féminin (*λαθραιότερον μάλλον και επικλοπώτερον ἔφυ, τὸ θῆλυ, διὰ τὰ ἀσθενές*), a été a grand tort, par cette reculade du législateur, abandonné à son désordre. (...) Ce n'est pas seulement négliger la moitié de la cité, comme on le croirait, que de laisser les femmes dans la licence (*ἀκοσμήτως*) ; mais plus nos femmes sont naturellement inférieures aux hommes pour la vertu, plus elles comptent, jusqu'à emporter deux fois autant. Il vaudrait donc mieux, pour le bonheur de la cité, revenir là-dessus, y mettre ordre et régler toutes les coutumes sans distinction d'hommes et de femmes » (PLATON, *Lois*, VI, 790d-781a et 781a-b, traduction de J. Laurent dans *La mesure de l'humain*, p. 34).

⁵ PLATON, *République*, II, 368a-d : la cité est comme une grande âme.

est susceptible de s'harmoniser autour de valeurs communes. Cela est rendu possible lorsque les hommes se reconnaissent les uns les autres comme également citoyens d'une même cité et font ainsi l'épreuve d'une certaine identité collective. C'est dans cette intention que Platon insiste déjà dans la *République* sur l'importance pour la cité d'une « communauté des affections » :

« SOCRATE – existe-t-il pour une cité un mal plus grand que celui qui la déchire et la morcelle au lieu de l'unifier (Ἐχομεν οὖν τι μείζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς) ? Existe-t-il un plus grand bien que ce qui en assure le lien et l'unité (ἢ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῆ τε καὶ ποιῇ μίαν) ?

ADIMANTE – Nous n'en connaissons pas (Οὐκ ἔχομεν).

SOCRATE – Or, la communauté du plaisir et de la peine lie ensemble (Οὐκοῦν ἢ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωγία ξυνδεῖ), lorsque tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent autant que possible de la même manière de leurs gains ou de leurs pertes (ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται). »¹

Voilà un des objectifs qu'a en vue Platon lorsqu'il réalise sa cité parfaite : la tâche du législateur est d'amener les citoyens à se réjouir au même endroit et au même moment, à s'affliger au même endroit et au même moment. Alors que le plus grand mal consiste dans le fait que les citoyens puissent s'opposer dans la cité, au sens où ce qui constituerait le plaisir de l'un ne pourrait s'obtenir sans que l'autre en pâtisse et en soit peiné, il n'y a pas de plus grand bien politique que celui qui permet aux citoyens de prendre le même plaisir, en même temps, puisque c'est ainsi qu'ils s'éprouvent véritablement citoyens d'une même cité. La cité doit s'unifier de la même façon qu'un individu doit être un.

Dans cette perspective, on comprendra que Platon insiste ensuite dans *Les lois* sur la nécessité de la prise des repas en commun ainsi que de banquets au sein de la cité vertueuse, puisque c'est bien lors de ces occasions que l'on peut véritablement partager du plaisir. Les pratiques du repas en commun (les *syssitia*, institution spartiate que Platon récupère) et les banquets (dont l'innovation platonicienne va consister à les inscrire au cœur de la cité excellente) sont pensés par Platon comme le moment où la cité peut se retrouver elle-même et ainsi vérifier son unité qui est la mesure de son excellence, puisqu'une bonne constitution est marquée par la communauté des affections des citoyens qui la composent. Aussi, ce moment privilégié qu'est le banquet doit permettre aux citoyens de se retrouver autour de vertus communes. Ces réunions sont alors l'occasion d'en vérifier la présence dans l'âme des citoyens mais également de les affermir. Cette communauté en vue du plaisir a donc un tout autre horizon que le simple agrément, puisqu'il s'agira finalement de leur faire partager la vertu.

Ce passage des *Lois* prend place dans un argument plus vaste sur l'éducation. Platon y définit ainsi l'éducation comme « l'éclosion initiale de la vertu chez l'enfant (Παιδείαν δὴ... τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν) »², et c'est dans une finalité éducative que les banquets vont être institués. L'idée de ces vieillards qui souhaitent rédiger des lois pour une cité à venir consiste à rassembler une population que l'âge a fini par rendre hétérogène, afin de lui redonner une âme et une vertu communes. L'éducation platonicienne commence

¹ PLATON, *République*, V, 462a-b.

² PLATON, *Les Lois*, II, 653b.

au berceau¹, les nourrices chantent des chansons vertueuses aux nourrissons parce que l'âme est « tendre » à cet âge, c'est-à-dire qu'elle est encore très malléable :

« Je prétends que tous les chœurs, au nombre de trois, doivent adresser leurs incantations aux âmes des enfants tandis qu'elles sont jeunes et tendres (ἔτι νέαις οὔσαις ταῖς ξυχαῖς καὶ ἀπαλαῖς τῶν παίδων) »².

On trouve le même propos dans la *République*, lorsque Socrate insiste sur l'importance de prendre soin du naturel philosophe au plus tôt :

« Or, tu sais bien qu'en toute tâche, la chose la plus importante est le commencement et en particulier pour tout ce qui est jeune et tendre (νέω καὶ ἀφαλῶ) ? C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne (πλάττεται) et que l'empreinte (τύπος) dont on souhaite le marquer peut être gravée. »³

On peut voir ainsi que Platon se préoccupe très tôt de donner une certaine identité aux jeunes gens qui doivent être éduqués à partir de valeurs qui devront les gouverner leur vie entière. On imprime une direction dans leur âme, de sorte que la vertu est comme une empreinte qu'ils devront conserver avec eux toute leur vie. On peut ainsi au moins espérer qu'ils conserveront toujours des traces de cet apprentissage commencé au berceau. Dès lors, que les philosophes eux-mêmes soient différents les uns des autres par leur individualité (comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent) n'empêche en rien qu'ils obéissent par ailleurs aux mêmes valeurs que sont le bien et le juste (et qui n'ont rien de conventionnel ou de variable chez Platon) de sorte qu'ils éprouvent une certaine identité à eux-mêmes durant toute leur vie ainsi qu'une certaine identité collective pourvu qu'ils grandissent dans une cité vertueuse.

Mais, aussi tôt que commence l'apprentissage de la vertu sous la législation platonicienne, cela ne suffit pas toujours à ce que l'ἀρετή soit absolument ferme dans l'âme de l'adolescent⁴. Les banquets vont alors être l'occasion de vérifier que ces jeunes gens continuent de bien se tenir même lorsqu'ils boivent. La proposition de Platon peut sembler déconcertante. L'éducation a d'abord visé à rendre les jeunes citoyens tempérants et courageux. Et c'est à ce moment là que Platon veut les inviter à boire. Cette proposition est d'autant plus étonnante que son auteur est bien conscient des dangers de l'alcool :

¹ Et même en réalité lors de la gestation. Ainsi, le livre VII revient sur la nécessité de s'adresser et d'exercer l'enfant le plus tôt possible, au moment où il est le plus malléable ; prescrire le plus d'exercice « Non pas aux nouveaux-nés, mais encore plus tôt, à ceux qui grandissent dans le ventre de leur mère » (789a).

² PLATON, *Les Lois*, II, 664c

³ PLATON, *République*, 377a-b. Ainsi chez Platon modèle-t-on les âmes comme on modèle les corps. On retrouve le verbe πλάσσω (façonner, modeler) dans le *Timée*, lorsqu'il est question de modeler précisément des corps (42d), mais également une figure avec de la terre, de la cire ou de l'or (50a), de sorte que l'on comprend sans peine que l'éducation laisse une empreinte vertueuse dans l'âme qui est ainsi modelée.

⁴ Et c'est bien le but de l'éducation que de produire cette fermeté dans la vertu. Comme le dit bien Jérôme Laurent : « Il n'y a pas de nostalgie de l'enfance chez Platon. (...) La mollesse prédispose à l'éducation mais ne saurait rester l'état de l'âme et du corps de l'homme. Il faut s'endurcir et devenir ferme en recherchant ce qui est ferme et solide. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 13 puis 14).

« mais y a-t-il un breuvage pour débarrasser de la crainte et pour produire une confiance exagérée et intempestive là où il n'en faut pas (τῆς δὲ ἀφοβίας καὶ τοῦ λίαν θαρρεῖν καὶ ἀκαίρως ἂν μὴ χρὴ πότερον ἔστιν πῶμα) ? »¹

Que l'on veuille débarrasser de la crainte des jeunes gens dont certains deviendront de futurs guerriers, cela peut aisément s'entendre. Que l'on cherche ainsi par un breuvage à les conduire à une confiance exagérée, c'est nettement plus déconcertant, d'autant que Platon écrit dans le même dialogue que l'excès d'amour de soi est le pire des maux en tant qu'il est la cause de toutes nos fautes, comme nous l'avons vu². Ce breuvage dont il est question, c'est évidemment le vin et, poursuit Platon :

« l'homme qui en a bu devient d'abord et immédiatement plus enjoué qu'il n'était, et plus il en goûte, plus le voilà rempli de beaux espoirs et puissant en imagination (πίοντα τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν αὐτοῦ ποιεῖ πρῶτον ἕλεων εὐθύς μᾶλλον ἢ πρότερον, καὶ ὀπόσω ἂν πλεόν αὐτοῦ γεύηται, τοσοῦτω πλειόνων ἐλπίδων ἀγαθῶν πληροῦσθαι καὶ δυνάμεως εἰς δόξαν) ; finalement notre homme, persuadé de sa sagesse, est rempli de franc-parler et de liberté, dépourvu de toute crainte au point de dire et aussi bien de faire n'importe quoi, sans restriction (καὶ τελευτῶν δὴ πάσης ὁ τοιοῦτος παρρησίας ὡς σοφὸς ὢν μεστοῦται καὶ ἐλευθερίας, πάσης δὲ ἀφοβίας, ὥστε εἰπεῖν τε ἀόκνως ὅτιοῦν, ὡσαύτως δὲ καὶ πράξει). »³

L'alcool nous rend tout sauf sage, puisqu'il nous donne à croire que nous le sommes, que nous possédons la vérité, quand ce n'est pas le cas⁴. Cette pseudo-sagesse est toujours qualifiée par Platon comme la pire des ignorances, puisqu'elle désigne l'ignorance qui s'ignore⁵, et il est difficile de ne pas reconnaître en effet que l'homme qui a trop bu fait trop confiance à son jugement, et se croit ainsi savant là où il ne l'est pas. Dès lors, la boisson va s'avérer être un excellent moyen de connaître l'individu puisque le jeune homme imbibé va se donner à voir pour ce qu'il est réellement, rempli qu'il est de franc-parler (παρρησίας). Est-on vertueux parce que la vertu est correctement implantée dans notre âme ou simplement par peur de la honte que l'on ressentirait en agissant mal devant les autres ? Puisque l'alcool nous désinhibe et que cette honte ne nous fait plus peur, nous montrerons ce que nous sommes vraiment lorsque nous aurons bu. De ce point de vue, l'alcool joue un rôle similaire à cette fiction de l'anneau de Gyges que nous avons rappelée. L'homme qui disposerait d'un tel anneau pourrait faire tout ce qu'il veut, « à l'égal d'un dieu »⁶. Ainsi, si l'on est sûr de n'être jamais pris puisque l'anneau nous rend invisible, résistera-t-on à commettre les pires injustices ? Il faudrait pour cela que l'on n'agisse pas de manière juste simplement par peur de perdre notre bonne réputation, mais en vue de la justice elle-même, ce qui suppose que notre âme soit

¹ PLATON, *Les Lois* II, 649a, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

² Cf. PLATON, *Les Lois*, V, 731d-e.

³ PLATON, *Les Lois* I, 649b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁴ De ce point de vue, l'alcool nous fait retourner à l'enfance, et servira ainsi aux gardiens à éprouver notre résistance contre cette tendance. L'enfant est ainsi « une bête rusée, astucieuse, la plus insolente de toutes. » (PLATON, *Les Lois*, VII, 808d, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau). J. Laurent note ainsi à ce propos qu'« outre une mollesse quasi morbide, l'une des faiblesses de l'enfant est sa tendance à la démesure (...) L'enfant est la démesure de la démesure ; pourquoi ? Ce n'est pas tant par une force exceptionnelle puisque nous avons vu qu'il est caractérisé par la faiblesse, mais parce qu'en lui sont associées la nature humaine et la nature animale » (LAURENT, *La mesure de l'humain chez Platon*, p. 15 puis 17).

⁵ *Charmide*, 169d-e ; *Apologie*, 21d ; *Sophiste*, 229c.

⁶ PLATON, *République*, II, 360c.

réellement juste. Tout comme l'usage de l'alcool dans les *Lois*, l'anneau de Gygès constitue ainsi une fiction qui permet d'avoir une certaine transparence à soi¹, de connaître le fond de son âme en imaginant ce que l'on ferait dans de telles conditions d'impunité.

Cette utilité du vin est d'ailleurs bien remarquée par Nietzsche dans son cours sur Platon, lorsqu'il traite précisément de ce passage des *Lois* :

« La première considération majeure est (fin du premier livre) le vin comme mise à l'épreuve de la moralité (comme une médecine salubre pour la vertu). Il rend hardi et confiant ; c'est un devoir que de s'entraîner à être le moins possible sujet à l'impudeur et l'impudence, et à avoir le souci angoissé de ne dire ni faire rien d'outrageant. C'est là un procédé approprié à une mise à l'épreuve : mieux que dans la vie réelle chez Denys. Le vin est en quelque sorte une médication, qui conduit les êtres humains à oublier dans l'instant la pudeur, mais l'augmente à terme. Deuxième utilité : le vin dévoile les émotions les plus intimes ; les dirigeants de l'État sont en mesure de lire dans les cœurs. »²

L'usage du vin est bien un « procédé approprié à une mise à l'épreuve », tout comme l'anneau de Gygès qui doit vérifier que la justice est bien implantée dans l'âme, et il permet aux dirigeants de « lire dans les cœurs » des citoyens, de sorte que le vin joue le rôle d'un révélateur psychique³.

Dans les dialogues platoniciens, on comprend bien désormais qu'il n'y ait en réalité de connaissance de soi que parce qu'il y a une certaine durabilité du soi. Si les dirigeants veulent connaître les naturels, une fois l'éducation faite, ce n'est plus tellement pour les éduquer mais pour savoir à qui ils ont affaire et ce qu'il convient de faire vis-à-vis des citoyens, de sorte qu'ils font bien le pari, si ce n'est sur une permanence du caractère, du moins sur une certaine identité des citoyens à eux-mêmes. Dans le *Phèdre* également, Socrate explique qu'il connaît bien Phèdre, cette connaissance des caractères étant fondée sur une certaine durabilité du soi⁴. C'est parce que les hommes restent globalement identiques en leur fond, c'est-à-dire par

¹ Nous pouvons rappeler encore que c'est là le rôle et l'habileté de Socrate que de forcer les hommes à se dévoiler pour ce qu'ils sont véritablement, pratique qui s'inscrit encore dans son art de l'accouchement, comme l'atteste Théodore forcé de prendre la défense de son ami Protagoras dans le *Théétète* : « Il n'est pas facile, Socrate, de rester assis à côté de toi sans avoir à te donner la réplique. J'ai dit une belle sottise tout à l'heure, quand je me suis vanté que tu m'accorderais de ne me point dévêtir et que tu n'emploierais point la contrainte comme les Lacédémoniens. Tu m'as l'air, au contraire, de vouloir plutôt te rapprocher de Skiron. Les Lacédémoniens, en effet, vous mettent dans l'alternative ou de sortir ou de vous dévêtir. Mais toi, c'est d'Antée que tu m'as l'air de plutôt jouer le rôle : quiconque arrive, tu ne le lâches point que tu ne l'aies contrainct à se dévêtir pour te faire face à l'assaut dialectique. » (PLATON, *Théétète*, 169a-b, traduction Auguste Diès).

² NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduction Anne Merker, p. 133.

³ Comme l'écrit Létitia Mouze, « l'usage du vin que l'Athénien préconise pour le législateur n'est pas actif, mais il est un usage de test, de pierre de touche » (MOUZE, *Le législateur et le poète. Le législateur et le poète. Une interprétation des « Lois » de Platon*, p. 255). Un peu plus loin, la commentatrice précise que le vin « est un outil de connaissance, un instrument de discernement. Il permet d'avoir une vue claire de ce dont il faut s'occuper. Cet intérêt que le législateur doit porter au naturel (*physis*) des âmes des citoyens, rappelle la *République* : la première question politique y est en effet de repérer les naturels philosophes afin de leur donner une bonne éducation et de leur remettre ensuite le pouvoir. De même ici, l'art politique défini pour la première fois est en premier lieu ce qui doit avoir une connaissance du naturel. » (*Idem*, p. 255-256).

⁴ « Là-dessus je me fie à toi, ma parole (Τοῦτο μὲν πιστεύω) ! aussi longtemps que tu seras qui tu es (ἔωσπερ ἄν ἦς ὅς εἶ). » (PLATON, *Phèdre*, 243e, traduction Léon Robin).

leur âme, qu'il est important de connaître les « cœurs », comme dit Nietzsche à propos des dirigeants.

Pour en revenir aux *Lois*, donc, nous voyons désormais que la boisson permet ainsi aux législateurs des *Lois* de vérifier le résultat obtenu, à savoir que la vertu est bien présente et exercée chez les jeunes gens :

« C'est lorsque nous éprouvons naturellement une confiance et une hardiesse excessives (Ἄ παθόντες ἄρα πεφύκαμεν διαφερόντως θαρραλέοι τ' εἶναι καὶ θρασεῖς) qu'il faudrait, semble-t-il, nous exercer à fuir de toutes nos forces aussi bien les manifestations d'impudence que les débordements d'effronterie (ἐν τούτοις δέον ἄν, ὡς ἔοικ', εἶη τὸ μελετᾶν ὡς ἥκιστα εἶναι ἀναισχύντους τε καὶ θρασύτητος γέμοντας), pour devenir craintifs au point, en toute occasion, de n'oser dire, subir ou même faire la moindre chose honteuse (φοβερούς δὲ εἰς τό τι τολμᾶν ἐκάστοτε λέγειν ἢ πάσχειν ἢ καὶ δρᾶν αἰσχρὸν ὀτιοῦν). »¹

Bien que leur éducation tout entière ait visé à affermir leur vertu, les jeunes gens qui boivent du vin risquent ainsi de retrouver leur naturel fougueux et sans honte. Ces banquets n'ont donc d'autre fonction pour eux que de vérifier la fermeté de leur vertu et de l'affermir si besoin. Le jeune doit rester calme et sobre même lorsqu'il boit. C'est d'ailleurs sans doute la raison de la présence des plus vieux à la même table, ces derniers devant servir de modèle de constance aux premiers². Il s'agit donc bien pour les jeunes d'une sorte de test. Mais celui-ci prête moins à conséquence selon Platon que celui de la vie : il vaut mieux révéler au moment d'un banquet « une âme faible devant les plaisirs de l'amour », écrit Platon, plutôt qu'en lui « confiant ses filles, ses fils ou sa femme »³. Rappelons que les convives sont appelés à partager une cité. Ce que doit mesurer ce test de la boisson, c'est donc l'identité à soi du jeune homme : est-il capable de rester lui-même, ce lui-même renvoyant ici à la vertu acquise par l'éducation, ou va-t-il devenir tout autre dès qu'il boit de sorte qu'il pourrait en venir à constituer un danger pour ses concitoyens ?

À la fin du livre I, le premier point est donc vérifié : les banquets sont l'occasion de « découvrir notre naturel (τὸ καιδεῖν πῶς ἔχομεν τὰς φύσεις) »⁴. Ils ont donc une utilité éminente vis-à-vis de la jeunesse. Pour ce qui est des anciens en revanche, le problème n'est pas le même, mais Platon recourt au même moyen : le fait pour la cité de se retrouver à la même table pour boire. C'est d'une seconde utilité des banquets qu'il est alors question, utilité affirmée par Platon au tout début du livre II :

¹ PLATON, *Les Lois* I, 649c-d, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

² C'est ainsi que le texte des *Lois* cité plus haut, et qui faisait de l'amour de soi le pire des maux, s'achève par l'injonction à suivre quelqu'un de meilleur, en attendant d'être devenus excellents nous-mêmes : « Aussi tout homme doit-il fuir l'amour excessif qu'il se porte à lui-même (Διὸ πάντα ἄνθρωπον κρῆ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν) et rechercher toujours quelqu'un qui soit meilleur que lui-même (τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν), sans s'abriter en pareille occasion derrière aucun sentiment de honte (μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιούτῳ πρόσθεν ποιούμενον) » (732b).

³ PLATON, *Les Lois* I, 650a, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Comme l'écrit Létitia Mouze, le « vin teste ainsi les failles de l'éducation et permet donc de la rectifier. » (MOUZE, *Le législateur et le poète. Une interprétation des « Lois » de Platon*, Paris : Broché, 2006, p. 253-254).

⁴ Tout début du livre II, 652a.

« Car c'est la sauvegarde de l'éducation, telle est maintenant mon hypothèse, qu'assure cette pratique des banquets lorsqu'elle est bien réglée (Τούτου¹ γάρ, ὡς γε ἐγὼ τοπάζω τὰ νῦν, ἔστιν ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι τούτῳ καλῶς κατορθουμένῳ σωτηρία). »²

Il y a donc selon Platon, un usage réglé du vin, et il ne s'agira pas de boire de manière incontrôlée. Chacun sait que l'ivresse nous conduit à boire toujours plus, et qu'elle est par nature dérégulée³. Mais les dirigeants des *Lois* sont justement là pour veiller au bon déroulement des banquets⁴ : ce qui implique que les jeunes de moins de dix-huit ans ne boivent pas du tout ; mais également de forcer les plus anciens à boire⁵. Et en effet, si l'éducation a permis à la vertu d'éclorre et de rendre excellents les jeunes gens, cette excellence peut se perdre par la suite, au fil de la vie, notamment dans le cas où nous exerçons un dur labeur à la campagne, par exemple, sans être au contact de nos semblables⁶. Il faut donc que les anciens participent aussi à la vie commune de la cité et se mêlent aux jeunes à l'occasion des banquets mais aussi des chœurs. Ces chœurs permettent à chacun de chanter son appartenance à la cité, de se reconnaître dans ceux qui chantent avec nous et ainsi de chanter des valeurs communes :

« le législateur doit découvrir tout moyen susceptible de faire que cette communauté tout entière s'exprime à ce propos et tout au long de sa vie, autant que possible, d'une seule et même voix dans ses chants, dans ses mythes et dans ses discours (εὐρίσκειν

¹ Renvoyant à la bonne éducation dans la phrase précédente : « τὴν ὀρθὴν παιδείαν » (652e).

² PLATON, *Les Lois* II, 653a, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

³ Il y a analogie entre l'ivresse et le plaisir qui ne trouve pas par lui-même de limite, de la même façon que « la réunion des gens ivres comporte une analogie avec une cité. Être ivre, c'est en effet être dominé par les affects, par le plaisir. Si un chef sobre est nécessaire, c'est afin de contenir les éventuels débordements qui pourraient s'ensuivre du fait de l'ivresse. Or de la même façon, une cité est une assemblée de citoyens, c'est-à-dire d'hommes dominés par leurs affects, recherchant le plaisir, et gouvernée si possible par un homme possédant la raison. Le vin est le symbole d'un laisser-aller au plaisir » (MOUZE, *Le législateur et le poète. Une interprétation des « Lois » de Platon*, Paris : Broché, 2006, p. 250).

⁴ Les dirigeants connaissent en effet le modèle divin qui doit donner aux hommes la mesure de toutes choses : « C'est donc le dieu qui serait pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses (Ὁ δὴ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα), et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, comme on le prétend, l'homme (καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος) » (PLATON, *Lois*, 716c). Les banquets sont placés sous l'autorité du symposiarque qui doit rester sobre tout au long du banquet, ce qui est dire, métaphoriquement, que lui conservera sa raison (*Lois*, 640d).

⁵ PLATON, *Les Lois* II, 666a-b.

⁶ Pour Platon avant Aristote, l'homme qui vit en dehors de la cité est une bête ou un dieu : « Pour tout ce qui pousse, en effet, c'est un bon départ de la première pousse qui peut plus que tout porter sa nature à l'excellence et lui apporter l'achèvement approprié, qu'il s'agisse de plantes, d'animaux domestiques ou sauvages, ou d'hommes. Or, l'homme, affirmons-nous, est un animal apprivoisé ; pourtant, si avec une éducation correcte et une heureuse nature, il devient d'ordinaire l'animal le plus divin et le plus apprivoisé, lorsqu'il a reçu une éducation insuffisante ou une mauvaise éducation, il devient le plus sauvage de tous ceux qu'engendre la terre. » (PLATON, *Les Lois*, 765e-766a, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau). Les chœurs sont donc aussi là pour ramener l'homme isolé aux vertus de la cité : « pour que les hommes soient maintenus dans le droit chemin, les dieux nous ont donné, afin de célébrer avec nous ces fêtes, les Muses, Apollon qui mène leur chœur, Dionysos et la formation que procurent les fêtes célébrées dans la compagnie des dieux. » (*Lois*, II 653d).

ὄντινά ποτε τρόπον ἢ τοιαύτη συνοικλία πᾶσα περὶ τούτων ἔν καὶ ταύτῳ ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' αἰεὶ διὰ βίου παντὸς ἔν τε ὤδαϊς καὶ μύθοις καὶ λόγοις). »¹

On se retrouve ainsi dans la cité pour chanter ensemble la gloire de celle-ci, on fait des incantations dont l'intention consiste à faire partager les mêmes émotions à toute la cité. Mais il reste une difficulté : alors que les jeunes aiment chanter et se donner en spectacle, les plus âgés rechignent davantage à la tâche car ils ont désormais l'âme un peu trop ferme :

« Quand il prend de l'âge, tout homme est rempli d'inquiétude à l'idée de chanter (Πᾶς που γιγνόμενος πρεσβύτερος ὄκνου πρὸς τὰς ὤδας μεστός), il éprouve moins le goût de le faire (καὶ χαίρει τε ἤττον πράττων τοῦτο), et, si on l'y forçait, il rougirait davantage, d'autant plus qu'il serait plus âgé et plus réservé (καὶ ἀνάγκης γιγνομένης αἰσχύνοιτ' ἂν μᾶλλον, ὅσω πρεσβύτερος καὶ σωφρονέστερος γίγνεται, τόσω μᾶλλον). »²

Et c'est à ce propos que Platon propose un second usage du vin. Autant l'âme du jeune homme a souvent un naturel téméraire et fougueux de sorte qu'il n'attend que l'occasion de se produire en public, autant les anciens redoutent ce moment tant ils ont appris la pudeur et la retenue. D'où ce nouveau recours au vin qui a cette vertu de combattre une trop grande pudeur, pudeur qui en l'occurrence empêche les anciens de prendre part aux chœurs³ :

« lorsque, allant sur la quarantaine (τετταράκοντα δὲ ἐπιβαίνοντα ἐτῶν), on se réglera dans les repas en commun (ἐν τοῖς συσσιτίοις εὐωχηθέντα), on appellera les dieux et en particulier on invitera Dionysos (καλεῖν τοὺς τε ἄλλους θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διόνυσον παρακαλεῖν) à ce qui constitue pour les hommes âgés une initiation en même temps qu'un divertissement (εἰς τὴν τῶν πρεσβυτῶν τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν), dont ce dieu a fait don aux hommes comme d'un médicament destiné à prévenir le dessèchement de la vieillesse (ἦν τοῖς ἀνθρώποις ἐπικουρον τῆς τοῦ γήρωσ ἀύστηρότητος ἐδωρήσατο φάρμακον), pour faire que nous rajeunissions et que, par l'oubli de ce qui lui enlève son ardeur (ὥστε ἀνηβαν ἡμᾶς, καὶ δυσθυμίας λήθη), l'âme retrouve une humeur moins rigide et plus souple (γίγνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος), devenant pareille au fer mis au feu, et qu'elle soit ainsi plus facile à façonner (καθάπερ εἰς πῦρ σίδηρον ἐνθέντα γιγνόμενον, καὶ οὕτως εὐπλαστότερον εἶναι). »⁴

Ainsi, alors que le vin a pour première fonction de vérifier que l'identité du jeune homme est bien fixée, sa deuxième fonction est au contraire d'altérer l'identité trop figée et fermement établie des plus vieux afin de pouvoir la travailler de nouveau. L'identité que le dirigeant platonicien cherche à construire dans l'âme de ces citoyens ne doit donc pas être conçue comme quelque chose de terne, comme une stabilité rigide obtenue une fois et à jamais à l'adolescence. Si elle est la qualité qui nous permet d'être maître de soi et d'adopter une conduite constante, il faut voir que l'identité ainsi conçue reste dans une certaine dynamique et que l'âme rigide, voire rigoriste, n'est pas le modèle que cherche à obtenir Platon⁵. Celle-ci doit au contraire entretenir un rapport constant aux valeurs, c'est-à-dire

¹ PLATON, *Les Lois* II, 664a, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

² PLATON, *Les Lois* II, 665d-e, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

³ PLATON, *Les Lois* II, 654a-b.

⁴ PLATON, *Les Lois* II, 666b-c, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁵ Ce en quoi la définition platonicienne nous apparaît plus intéressante que celle de Schopenhauer et nous verrons qu'elle est plus à même de nous permettre de penser un véritable « devenir soi » et non simplement un « être soi ».

aux Idées et conserver un rapport étroit en même temps que souple envers la cité qui doit constituer l'individu comme lui appartenant. De cette manière, les anciens ne doivent pas vivre loin de la cité une fois qu'on les a constitués comme des individus, mais au contraire demeurer en son sein afin de pouvoir devenir des modèles pour les plus jeunes mais également pour continuer d'entretenir un rapport aux valeurs, c'est-à-dire, en termes platoniciens, de participer activement aux formes intelligibles.

Dionysos doit donc être invité lors des repas en commun. Dionysos est le dieu du vin et sans doute également de la démesure, celui qui va redonner une certaine vie à une âme devenue trop ferme et trop sclérosée¹. Bref, si la fête et les repas en commun permettent de reconduire l'âme à la vertu qu'elle a dû acquérir dans son enfance, c'est le vin qui sert d'outil au législateur pour rendre leur plasticité à ces âmes que le temps a fini par durcir². Ce second usage du vin permet donc aux anciens de prendre part aux chants pour que la cité soit unie, mais il a également pour fonction de rendre leur âme plus souple afin que le législateur puisse plus facilement la façonner. Ces chants portent sur la Justice, le Bien, le Beau... et sont donc l'occasion pour le législateur de travailler de nouveau ces âmes afin de produire dans l'ensemble du tissu que compose la population des valeurs communes qui sont les garantes de l'unité de la cité.

Cela confirme qu'il est impératif pour les dirigeants de surveiller les jeunes gens au banquet lorsqu'ils boivent, afin de les accompagner, pour ainsi dire, dans leurs excès, puisque la présence de Dionysos en eux, par l'intermédiaire du vin, fait vaciller leur tempérance et teste, comme nous l'avons vu, leur mesure. Comme le dira plus tard Nietzsche, dans la *Naissance de la tragédie*, celui qui est pris par

¹ Mais il faut donc reconnaître que Platon n'est pas unilatéralement apollinien. Insistant sur la présence de Dionysos, les dirigeants laissent transparaître le fait que l'âme est en devenir et qu'elle ne saurait être soi de manière absolument figée, puisqu'il convient de la retravailler toute la vie durant.

² Si Platon n'est pas unilatéralement apollinien, on peut remarquer en revanche avec M. Dixsaut que ce recours à Dionysos n'est jamais unilatéral et qu'il s'accompagne de la présence d'Apollon, puisque des chants sont là pour installer ou réinstaller la mesure dans l'âme, si bien que les banquets mêlent ainsi apollinien et dionysiaque : « Mais le vin, cette eau de feu, fait fondre ce que la vieillesse a de trop rigide, lui redonne ardeur et souplesse et vaincra sa réticence à chanter (certes pas au théâtre, mais devant une assemblée choisie). Quelle musique peut convenir à ces sages, à ces "hommes divins", "capables d'administrer une cité" ? "Le chant qui est le plus beau", "la musique la plus belle", une musique, donc, sans dissonance, car rien de plus dangereux que la discordance entre les sentiments de peine et de plaisir et le savoir, ou l'opinion conforme à la raison. Les plus sages et les plus savants devront chanter le plaisir d'obéir à "ce qui est naturellement fait pour commander", ils seront inspirés par la Muse présidant à l'harmonie de l'âme, condition de celle de la cité. Ils seront donc poètes, sans être des poètes. Consacrer à Dionysos le chant de ces "hommes divins" que sont les philosophes, inventer l'ivresse d'une vie différente, la chanter et danser, c'est cela, composer la tragédie la plus belle. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 321-322).

l'extase dionysiaque se sent comme un dieu¹, de sorte qu'il ne respecte plus du tout cette mesure humaine qui doit prendre le dieu pour modèle, mais croit qu'il est lui-même devenu un dieu, et fait en réalité de l'homme ou de lui-même la mesure de toute chose. Contrairement à cette démesure incarnée par Dionysos, la véritable σωφροσύνη (que l'on traduit dans ce cas indifféremment par « tempérance » ou « modération »), désignait dans la *République* une vertu par laquelle on se rend « plus fort que soi-même »² :

« La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux, elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs. C'est un peu ce qu'on veut dire quand on recourt à des expressions telles que "plus fort que soi-même (κρείττω δὴ αὐτοῦ)", je ne sais trop en quel sens, ou encore à toutes les expressions de ce genre qui en constituent pour ainsi dire les indices dans le langage. N'est-ce pas le cas ?

– Très certainement, dit-il.

– Est-ce qu'en fait l'expression "plus fort que soi-même (κρείττω αὐτοῦ)" n'est pas une expression ridicule ? Car celui qui est plus fort que lui-même serait le même de quelque manière que celui qui est plus faible que lui-même, et celui qui serait plus faible serait aussi le même que celui qui est plus fort (ὁ γὰρ ἑαυτοῦ κρείττων καὶ ἥττων δήπου ἂν αὐτοῦ εἴη καὶ ὁ ἥττων κρείττων). C'est au même "soi" qu'on réfère dans toutes ces expressions (ὁ αὐτός γὰρ ἐν ἅπασιν τούτοις προσαγορεύεται).

– Oui, certes.

– Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire. Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela qu'on entend par "plus fort que soi-même". Cela constitue au moins une forme d'éloge ! Mais à chaque fois que, du fait d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie, ce qui est le meilleur et l'élément le plus rare se trouve dominé par la force massive du pire, celui qui se trouve dans cet état est appelé "plus faible que lui-même" et intempérant, et cela lui est adressé comme un blâme.

– Oui, dit-il, et non sans fondement.

– Eh bien maintenant, dis-je, jette un regard sur notre jeune cité, et tu trouveras en elle l'un de ceux-là. Tu diras qu'elle est appelée à juste titre "plus forte qu'elle-même",

¹ « *als Gott fühlt er sich* » (NIETZSCHE, *Naissance la tragédie*, § 1). Dans un autre texte, Nietzsche fait explicitement le lien entre l'ivresse et cet oubli de soi qui fait que l'individu finit par se sentir comme un dieu : « L'art dionysiaque (*Die dionysische Kunst*) au contraire repose sur le jeu avec l'ivresse, avec l'extase. Il y a deux puissances qui plus que toute autre élèvent l'homme naïf de la nature jusqu'à l'oubli de soi (*Selbstvergessenheit*) et l'ivresse, ce sont l'instinct printanier et la boisson narcotique. Leurs effets sont symbolisés dans la figure de Dionysos. Le principium individuationis (*Das principium individuationis*) est rompu dans ces deux états, le subjectif (*das Subjektive*) disparaît devant l'irruption de la puissance du génériquement humain (*des Generell-Menschlichen*), voire de l'universellement naturel. Les fêtes de Dionysos ne concluent pas seulement le pacte d'homme à homme, elles réconcilient aussi homme et nature. (...) Il se sent dieu (*Als Golt fühlt er sich*) » (NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*, dans *Œuvres complètes I** Ecrits posthumes 1870-1873*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Micher Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, Paris, p. 50-51). Nous l'avons vu, c'est lorsque l'individu dépasse le stade subjectif pour retrouver la plénitude et l'objectivité du « génériquement humain » qu'il se sent comme un dieu au sens où il transcende son égoïsme. C'était du moins la conception de la *Naissance de la tragédie*, nettement influencée par la lecture de Schopenhauer.

² PLATON, *République*, IV, 430e, 431b.

si toutefois ce dans quoi la meilleure partie dirige la moins bonne doit être appelé modéré et plus fort que lui-même. »¹

Cette expression – « plus fort que soi-même » –, serait en effet ridicule chez Schopenhauer, comme on l'a vu. Elle l'est tant qu'elle semble désigner le même soi, si c'est effectivement « au même "soi" qu'on réfère dans toutes ces expressions (ὁ αὐτός γὰρ ἐν ἅπασιν τούτοις προσαγορεύεται) ». Mais c'est ainsi que Platon va amener au livre IV la tripartition de l'âme humaine. Être tempérant, c'est être « plus fort que soi-même (κρείττω δὴ αὐτοῦ) », expression qui suppose que ce « soi » ne soit pas un mais multiple. L'individu peut donc être en dissension avec lui-même, ce que dit encore les *Lois*, lorsque les vieillards admettent que la paix n'est qu'une réalité idéale ou purement nominale :

« En effet, ce que la plupart des gens appellent "paix" n'est rien de plus qu'un nom ; en réalité, par nature, toutes les cités sont toujours engagées dans une guerre non déclarée contre toutes les autres cités »².

Si on ramène alors l'argument à son principe comme le fait immédiatement l'étranger d'Athènes, il faut reconnaître qu'il en va de même pour l'individu :

« Et chacun, vis-à-vis de lui-même, doit-il se considérer comme un ennemi s'opposant à un ennemi ? »³

L'individu humain est par nature (au moins au départ) en guerre contre lui-même, et c'est pour cette raison que l'éthique platonicienne rejoint d'une certaine façon un motif nietzschéen qui nous enjoint de nous surmonter nous-mêmes⁴. C'est bien par le dépassement de certaines tendances, ou du moins leur pacification, que l'individu va se rendre maître de lui-même :

« Et dans cette guerre, Étranger, la victoire sur soi-même est, de toutes les victoires, à la fois la première et la plus belle, alors que le fait d'être vaincu par soi-même est de toutes les défaites la plus honteuse en même temps qu'elle est la plus laide. Oui, c'est bien là le signe que, en chacun de nous, il existe une sorte de guerre qui nous oppose à nous-mêmes »⁵.

Mais la meilleure solution consiste à laisser le juge pacifier les rapports en visant l'amitié des citoyens entre eux, puisque ce juge là, « c'est tout le contraire de la guerre qu'il aurait en vue en édictant des lois »⁶. Si l'éthique de Zarathoustra consistera à chercher un dépassement de soi qui doit constamment se renouveler

¹ PLATON, *République*, 430e-431b.

² PLATON, *Les Lois*, 626a, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

³ PLATON, *Les Lois*, 626d, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁴ Il faut toutefois reconnaître que la problématique de la grande santé développée surtout à la fin du *Gai savoir* (§ 382) va conduire l'individu qui se dépasse lui-même à devenir autre que lui-même, ce que ne dit jamais Platon.

⁵ PLATON, *Les Lois*, 626d, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

⁶ PLATON, *Les Lois*, 628a. Ce passage est d'ailleurs bien connu de Nietzsche qui le commente dans son cours sur Platon. Il finit par en conclure que « La paix intérieure est un bien très supérieur à la paix extérieure ; celui qui rapporte tout à la guerre extérieure n'est ni un homme d'État ni un législateur. » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, p. 132).

dans une sorte de combat perpétuel de soi sur soi¹, la guerre n'est donc faite chez Platon qu'en vue de la paix et de la paix intérieure. Pour Platon, il s'agit bien d'édicter des lois concernant la guerre en vue de la paix et non l'inverse². C'est cette différence qui ressort à propos de la question de la guerre vers l'extérieur : pour mener celle-ci de la meilleure manière, il faut que la cité soit en paix avec elle-même, qu'elle ait un bon état de santé, tandis que pour Nietzsche la santé qui nous rend capable d'affronter l'extérieur est elle-même un état de tension intérieure³.

Pour en revenir au texte de la *République*, on voit que c'est ici l'éloge qui est le guide pour reconnaître ce qui constitue notre véritable soi, celui qui doit maîtriser l'ensemble afin que le soi englobant puisse être considéré comme maître de lui-même⁴. Dans ces conditions, la *σωφροσύνη* s'apparente à une harmonie qui mettrait en ordre les différentes parties de ce « soi ». Ainsi, on peut comprendre que la tempérance s'apparente à un certain ordre, tandis que l'intempérance serait semblable à un autre ordre ou à un désordre. Lorsque c'est la partie la meilleure qui dirige, on peut être dit tempérant et maître de soi et au contraire, l'homme peut être dit intempérant (*ἀκόλαστον*), c'est-à-dire « plus faible que soi-même »⁵, si c'est la moins bonne qui guide nos actes. Cela suppose en effet que ce « soi » soit avant tout dans la partie la meilleure et qu'on soit en quelque sorte plus étranger à cette partie de nous qui est passionnée. Mais dès lors que ce point est établi, on peut véritablement dire que celui qui n'écoute pas sa meilleure partie, en tant qu'il

¹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la victoire sur soi ». Mais ce point est également tout à fait platonicien, comme le rappelle encore Dixsaut : « L'âme contient donc en elle-même le principe de sa propre perte et c'est contre elle-même qu'il faut lutter. Le vrai combat se déroule à l'intérieur de l'âme et toutes les âmes ne sont pas capables de le gagner » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre II, § 2, p. 171). Nietzsche confie par ailleurs à Rohde qu'il possède un tempérament guerrier (ce qui n'est pas sans rappeler le thème de la grande santé) : « Je suis en état de fusion. Combat, combat, combat ! J'ai besoin de la guerre. » (Lettre 223 à Rohde, datée du 27 mai 1872). Contrairement à Platon qui estime qu'une cité ne sera forte à l'extérieur que parce qu'elle est pacifiée à l'intérieur, Nietzsche dit avoir besoin de créer parce qu'il est en état de fusion, de guerre intérieure. Il confessera également avoir besoin de la guerre et avoir une nature belliqueuse dans *Ecce homo* : « Autre chose est la guerre. Je suis par nature belliqueux. Attaquer, c'est dans mes instincts. Être capable d'être un ennemi, être l'ennemi – cela implique peut-être une nature forte, mais en tout cas c'est inhérent à toute nature forte. Celle-ci a besoin de résistances, par conséquent elle recherche des résistances » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 7). Il dira encore dans ce texte que « Les quatre *Inactuelles* sont tout à fait guerrières. » (*Idem*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les Inactuelles », § 1).

² Pour Nietzsche, « L'état (*Zustand*) normal est la guerre (*der Krieg*) : nous ne concluons la paix que pour des époques déterminées. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [69]).

³ NIETZSCHE, *Gai savoir*, § 382.

⁴ « ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χειρόνος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω εὐτοῦ » (PLATON, *République*, 431a). On blâme au contraire celui qui est esclave de lui-même et qui ne possède pas ainsi d'identité forte : « τε καὶ καλεῖν ἦττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον » (431a-b).

⁵ PLATON, *République*, 431b.

ne va pas vers son bien réel, est esclave tandis que l'homme libre fait ce que la raison lui montre comme bon¹.

Socrate peut alors conclure que contrairement à la sagesse et au courage qui ne se trouvent chacun que dans une seule partie de la cité, l'harmonie que constitue la tempérance se trouve elle dans chacune puisque toutes s'accordent pour respecter l'ordre établi. C'est donc la tempérance qui permet ainsi la concorde et qui fortifie l'unité de la cité :

« De sorte que nous affirmons tout à fait à bon droit que cette concorde (τὴν ὁμόνοιαν) est la modération, un accord (ἁρμονίαν) naturel de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier »².

La tempérance opère ainsi comme la musique en formant un accord entre les différentes parties de la cité. Dans le *Banquet*, un accord étant constitué par des oppositions qui ont disparu, la musique a pour rôle d'accorder des éléments d'abord opposés³. L'art de la tempérance fonctionne ainsi comme l'art musical en créant la consonance, la conciliation entre les termes aigu et grave pour former un accord :

« La modération n'agit pas de cette manière, elle s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason, à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts, et aussi à ceux qui se tiennent au milieu, que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre. »⁴

C'est bien cette vertu de la modération que permettent donc d'installer au sein de la cité les chœurs et c'est elle qui lui confère une véritable identité. En ce qui concerne l'individu, la modération lui permet aussi d'être en accord avec soi-même.

On retrouve une perspective similaire dans un beau texte des *Lois* qui compare l'homme à une marionnette :

« chacun de nous est un individu (...) Mais un individu qui a en lui deux conseillers à la fois antagonistes et déraisonnables, que nous appelons "plaisir" et "douleur" »⁵.

L'individu est tiré dans tous les sens et le but de l'éthique comme de la politique, c'est de relever le pantin en unissant ces diverses tractions par une tension commune vers le bien et le divin. Il faut alors apprendre à se dominer à l'aide de la raison puisque l'excellence d'un individu consiste à cette soumission à la raison, c'est-à-dire en ce qui concerne les parties les moins bonnes de l'âme de suivre encore une fois la meilleure :

¹ Dans les *Lois*, on qualifie de « mauvais » au sens de lâche (il est alors question du courage) celui qui est vaincu par les plaisirs plutôt que par les douleurs : « Et tous, je suppose, disent de cet homme qu'il est vaincu par lui-même, parce que le plaisir l'a vaincu, qu'il est plus condamnable que celui qu'ont vaincu les douleurs » (633e). Le pire, c'est bien d'être vaincu par soi (donc de perdre la guerre intérieure) et non d'être vaincu par l'extérieur. C'est le problème de la Crète qui n'a que des lois destinées à affronter la douleur, toute tournée qu'elle est vers la guerre extérieure, et aucune concernant les plaisirs (634b-c).

² PLATON, *République*, 432a.

³ PLATON, *Banquet*, 187b.

⁴ PLATON, *République*, 431e-432a.

⁵ PLATON, *Les Lois*, 644c, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

« Car dans l'histoire que nous racontons, chacun, en obéissant toujours à une seule de ces tractions et en ne s'y opposant en aucune circonstance, doit résister à la traction des autres tendons (δεῖν τῶν ἔλξεων συνεπόμενον ἀεὶ καὶ μηδαμῆ ἀπολειπόμενον ἐκείνες, ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις ἕκαστον). Et pour cette traction, c'est la commande d'or, la commande sacrée, la raison que l'on qualifie de "loi collective de la cité", tandis que les autres commandes sont raides et de fer : alors que la première est souple parce qu'elle est d'or, les autres se présentent sous l'apparence de matériaux divers. Il faut donc toujours prêter son aide à la plus belle des tractions, celle de la loi. Parce que, en effet, le calcul rationnel est beau, mais doux en ce qu'il n'use pas de contrainte, il a besoin d'aide pour opérer sa traction, afin d'assurer en nous la prédominance de l'or sur les autres matériaux. Voilà donc bien comment pourrait arriver à bon port ce mythe sur l'excellence qui nous représente comme des marionnettes, et voilà comment, d'une certaine manière, on pourrait apercevoir plus clairement ce que signifie "l'emporter sur soi-même et être vaincu par soi-même (τὸ κρείττω ἑαυτοῦ καὶ ἥττω εἶναι)"¹, et ce qui s'ensuit pour l'individu comme pour la cité, le premier devant se faire en lui-même une idée juste de ces tractions et régler sa vie là-dessus, quand pour sa part la cité, qu'elle ait reçu cette idée d'un dieu ou bien de quelqu'un qui s'y connaît, doit l'ériger en loi pour régler ses affaires intérieures et ses relations avec les autres cités. »²

On comprend donc bien ici pourquoi l'obéissance n'est pas nécessairement chose facile : obéir à une traction, à la plus belle et la meilleure, c'est en même temps résister³ aux autres tractions qui ont pourtant au départ plus de force. L'individu est donc par nature tiraillé dans des directions opposées⁴, ce qui explique que certains se perdent ou se divertissent et n'acquièrent jamais pour eux-mêmes une véritable identité. Celle-ci doit être arrachée au prix d'une résistance forte au plaisir, puisque celui-ci ne doit être accepté ou suivi que lorsqu'il est adéquat à ce que la traction rationnelle commande également. Notre identité se mesure donc ici à la résistance que nous sommes capables de fournir face au plaisir et par la constance avec laquelle nous suivons la vertu.

Les deux vertus essentielles à l'identité à soi de l'individu sont ainsi la justice (comme nous l'avons vu) et la modération puisqu'elles sont celles qui produisent chez l'individu une véritable maîtrise de lui-même. L'homme juste ne laisse aucun élément en lui s'occuper des affaires d'autrui⁵, de sorte qu'il va *devenir un véritable ami pour lui-même*, et de sorte que lui qui est formé de plusieurs deviennent un et ainsi modéré :

¹ Allusion à 626e-627a. Le mot à mot est "avoir le dessus et le dessous sur soi-même".

² PLATON, *Les Lois*, 644e-645b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau.

³ ἀνθέλκειν, « en résistant ».

⁴ « ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἐμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινοι ἐναντία οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις, οἷ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κέῖται » disait juste avant l'athénien (644e), ce que E. Des Places traduit par « ces affections qui sont en nous comme des tendons ou des ficelles nous tirent et, opposées qu'elles sont, nous entraînent en sens inverse l'une de l'autre vers des actions contraires, sur la ligne de partage entre la vertu et le vice » (Les Belles Lettres, 1976).

⁵ Ce qui se nomme injustice : « Ne faut-il pas qu'elle soit une sorte de dissension interne entre ces trois <principes> qui existent, une forme d'activité qui se disperse en s'ingérant dans les tâches des autres, et la révolte d'une partie de l'âme contre le tout, dans le but de diriger dans l'âme ce qui ne lui convient pas, puisque cette partie est par nature telle qu'il lui revient d'être esclave de la classe qui est réellement dirigeante ? C'est en cela, je pense, mais également dans le trouble et la confusion qui s'y attachent, que nous pourrions affirmer que consistent l'injustice, l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance, et en un mot, toute espèce de vice. » (PLATON, *République*, 444a-b).

« La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme (τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ), mais l'action intérieure (ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches (ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ) : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres (μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη), mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même (ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα), qu'il devienne un ami pour lui-même (φίλον γενόμενον ἑαυτῷ), qu'il harmonise les trois <principes> existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale (ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς) – le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle –, qu'il lie ensemble tous ces <principes> de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie (ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σῶπρωνα καὶ ἡρόσμενον). »¹

Le pouvoir unificateur de la justice est rarement aussi nettement affirmé, elle qui, de plusieurs, nous permet de devenir un. De manière générale, la vertu doit donc véritablement produire un tel effet chez Platon, puisque, comme Socrate le dira encore au livre VIII :

« la vertu véritable <est> celle qui est concorde et harmonie intérieure de l'âme (ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθῆς ἀρετῆ) »².

Et on a vu que le philosophe tendait déjà à la simplicité par l'unité de son désir³. Inversement, et de la même manière que cet homme double qu'était Ulysse dans l'*Hippias mineur*, Socrate admit ce caractère dual comme étant celui des faux-bourbons dans la *République*, qui sont doubles dans leur désir et qui usent donc de masques pour cacher leur véritable caractère dont ils ont honte :

« Bien évidemment, un tel homme ne serait pas exempt de discorde séditeuse à l'intérieur de lui-même (Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ἀστασίαστος), car il n'est pas un (οὐδὲ εἷς), mais pour ainsi dire double (ἀλλὰ διπλοῦς τις) »⁴.

Au contraire, le philosophe est toujours simple également en ceci qu'il est toujours égal à lui-même par son discours. La vérité étant une, la philosophie qui cherche à la saisir dit ainsi toujours la même chose⁵.

On a vu toutefois que Platon nous invitait à distinguer plusieurs parties ou puissances de l'âme qui étaient susceptibles de rentrer en tension. Quand le conflit psychique est gagné par la partie rationnelle ou pensante de l'âme (νοῦς), l'homme peut être dit tempérant, ou plus fort que lui-même, parce qu'il a vaincu la part de

¹ PLATON, *République*, 443c-444a.

² PLATON, *République*, 554e.

³ PLATON, *République*, X, 611b-612a.

⁴ PLATON, *République*, 554d. L'homme qui dispose d'une âme oligarchique est ainsi tiraillé entre le désir des honneurs qu'il conserve de son prédécesseur timocrate dont il provient et le désir de conserver son argent qui s'avérera généralement plus fort. De même que pour l'âme oligarchique, l'homme démocratique advient par une tension entre la part oligarchique en lui et la part démocratique naissante en lui, de sorte que cet homme est habitué par une véritable tension : « Et je pense que si quelque allié vient porter secours, pour le renforcer, au pouvoir oligarchique qui réside en lui, qu'il s'agisse de son père ou des autres membres de sa famille qui lui adressent des reproches ou qui l'admonestent, alors il en résulte un conflit et un contre-conflit, une bataille intérieure de lui-même contre lui-même. » (*Idem*, 559e-560a).

⁵ PLATON, *Gorgias*, 482a.

lui-même qui ne le constitue qu'à un second degré, cette partie de l'âme qui prend part au plaisir et que la *République* nomme ἐπιθυμία. C'est donc très précisément cette maîtrise de soi que vient mettre à l'épreuve la prise de l'alcool¹ dans cette pratique des banquets puisqu'elle vient renforcer la partie qui prend part au plaisir et la déchaîner tandis qu'elle embrume la partie rationnelle de sorte qu'elle ne voit plus si nettement qu'auparavant où est son bien. L'excellence humaine ne peut être atteinte sans cette vertu de la tempérance puisqu'elle nous aide à suivre une conduite conforme à celle des dieux, c'est-à-dire à devenir le plus possible égal à soi-même², sans que l'on se prenne injustement pour un dieu. Et c'est bien cette tension que vient animer Dionysos en risquant de nous faire nous prendre pour un dieu alors que l'on ne se maîtrise pas. Mais, au contraire, seul celui qui se maîtrise véritablement lui-même ne sera pas affecté suffisamment par l'alcool pour perdre le contrôle, abandonnant sa conduite réfléchie pour une conduite toute orientée par le plaisir. L'usage du vin met donc en crise la cité en vérifiant que la vertu y est bien implantée, mais il permet également à l'ensemble du tissu social de la contracter de nouveau et de l'affermir en ramenant les anciens aux banquets.

En résumé sur ce point, les banquets sont d'un usage social capital pour Platon puisqu'ils permettent à la population de se retrouver autour de valeurs partagées par tous. La cité que conçoit Platon est une cité composée d'amis, dans laquelle les uns peuvent servir de modèle de vertu aux autres, de sorte que la fréquentation de ses banquets nous permet d'affermir l'excellence que la cité a voulu faire éclore dans notre âme par le moyen de l'éducation. Ces banquets sont donc une excellente pratique puisque Platon les conçoit comme un moment indispensable de la vie en commun dans une cité vertueuse.

Il y a toutefois un autre dialogue dans lequel la question de boire du vin en commun est posée. Dans le *Banquet* de Platon, Agathon invite Socrate et des amis chez lui pour fêter l'une de ses victoires en tant que poète. On est alors bien loin de la cité platonicienne qui n'admet en son sein que des personnes ayant suivi une éducation à la vertu. Dès lors, on peut en effet se demander s'il est bien raisonnable, pour le philosophe, de s'y rendre. Ainsi, le public présent au banquet d'Agathon n'est pas composé de gens vertueux. C'est ici un public diversifié que doit rencontrer le philosophe, puisque y participent en effet tant des poètes que des médecins. Aussi, Socrate s'y rend-il sans doute moins pour partager une boisson entre amis vertueux que pour mener une véritable lutte philosophique. Socrate va combattre une vision de l'éros et par suite de la vertu : il s'agit pour lui de substituer à la vision de l'amour en vogue à Athènes une vision de la

¹ Nietzsche écrit également dans un fragment posthume que le vin risque toujours d'anéantir l'individu et met en danger son unité : « Célébration du vin, c'est-à-dire célébration du narcotisme. C'est un principe idéaliste, une voie vers l'anéantissement de l'individualité. Merveilleux idéalisme des Grecs dans leur célébration du narcotisme. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 3 [43]) Nietzsche notera également dans le fragment 5 [14] à propos du livre II des *Lois* : « Les fêtes sont là pour que les hommes en se rassemblant avec les dieux apprennent à ramener l'éducation à son état antérieur. Tout ce qui est encore jeune ne peut donner un instant de repos à son corps ni à sa voix. Les dieux sont les dispensateurs du rythme et de l'harmonie. Notre première éducation vient d'Apollon et des Muses. »

² Désignant le divin, Socrate explique que les choses les meilleures sont celles qui sont le moins susceptibles d'être altérées et mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes (*République*, II, 379a).

transmission, pensée sur le modèle féminin de l'accouchement¹, conformément à la pratique socratique de la philosophie, telle qu'il la décline dans le *Théétète*². Comme sa mère, Socrate affirme ainsi maîtriser la maïeutique : la technique de la sage-femme, de l'accoucheur, à ceci près que lui accouche des esprits et non des corps. Socrate se compare avec les sages-femmes qui sont à la fois des entremetteuses et qui favorisent les naissances puisque lui aussi favorise les unions entre élèves et maîtres et qu'il aide à accoucher les âmes pour qu'elles engendrent de beaux discours.

À la fin du *Banquet*, Socrate fait ainsi parler une femme, Diotime, dont le discours va emporter la conviction générale, ce qui marque cette préférence platonicienne pour une vision de l'apprentissage empreinte de féminité. Diotime fait de la vision du Beau l'expérience qui donne à la vie le mérite d'être vécue et grâce à laquelle les hommes sont véritablement capables d'enfanter de beaux discours³. Par cette pratique de la maïeutique, il s'agit ainsi pour Socrate de délivrer les âmes des douleurs de l'enfantement qu'elles contractent dans la poursuite de la connaissance. L'âme est grosse d'un savoir que le maître va lui permettre de délivrer. Mais si on suit la comparaison jusqu'au bout, comme seules les femmes qui ne pouvaient plus enfanter elles-mêmes en Grèce pouvaient devenir des accoucheuses, cela signifie que Socrate lui-même serait stérile et ne posséderait aucun savoir à dispenser par lui-même. Son rôle n'est donc effectivement que de conduire ses disciples à formuler leur savoir et non de leur transmettre des connaissances de manière active.

Ainsi contextualisée, la question de l'éros telle que posée par Platon dans le *Banquet* a donc d'emblée un enjeu éthique. Socrate n'est pas là simplement pour « casser la croûte » entre amis, dirait-on vulgairement, puisque sa présence est immédiatement une défense de valeurs différentes. Dès lors, si chez Platon, le banquet est bien plus qu'un moment où l'on partage de la nourriture et du vin, il importe de bien choisir ses convives. Et sans doute que plus un banquet est restreint, plus grand est le risque puisque l'on y est davantage confronté à la malice des autres convives, s'ils ne se préoccupent pas de la vertu. Mettons en effet que l'identité d'un individu soit mise à l'épreuve en présence de valeurs contraires à celles sur lesquelles il a construit la sienne, on comprend en effet que son isolement relatif, marqué par la forte présence de valeurs opposées, puisse mettre à mal son identité. Aussi, peut-on interpréter comme une hésitation l'arrêt marqué

¹ Dans l'Athènes classique qui est aussi bien celle de Socrate et de Platon, l'éducation se fait en grande partie à l'occasion d'une relation érotique instituée que l'on pourrait qualifier de pédérastique. En effet, les amants ne sont pas égaux, ni en rang ni en âge. Le plus âgé échange entre autres contre des faveurs sexuelles des connaissances et permet au plus jeune de nouer des relations politiques. La transmission de la connaissance a donc pu d'abord être perçue à la ressemblance de la relation sexuelle qui rassemble deux amants de sexe masculin, à savoir, dans les termes crus qu'emploie Platon dans le *Banquet*, comme le remplissage d'une outre vide par une outre pleine. Cette relation érotique et asymétrique qui rassemble les deux amants serait ainsi l'occasion d'un partage de connaissance, du plus savant vers le moins savant. Contre une idée reçue, c'est bien à l'opposé de ce modèle que Platon pense la transmission de la connaissance. Il remplace ainsi cette théorie de la transmission empruntée à la sexualité masculine par une image empreinte de féminité, l'accouchement. Le maître n'est pour l'élève que l'occasion d'accoucher d'un savoir qu'il possède déjà, sans en avoir encore conscience. On se référera avec profit sur ce point à l'introduction au *Banquet* de Luc Brisson (Flammarion, Paris, 2007, p. 55-65).

² PLATON, *Théétète*, 149b sqq.

³ PLATON, *Banquet*, 209e-212a.

par Socrate au début du dialogue devant le vestibule de son hôte qui vient d'être récompensé pour l'une de ses tragédies¹. Socrate rappelait peu avant à Apollodore qui l'accompagne le proverbe grec :

« Aux festins des gens de bien se rendent sans y avoir été invités les gens de bien. »²

Ironie bien sûr, puisqu'il n'est pas invité chez des gens de bien mais chez le poète Agathon qui méconnaît le véritable *éros*. Cet *éros* sur lequel il se trompe est également au cœur de la conception platonicienne de l'amitié, conception qui explique aussi l'usage que souhaite faire Platon des banquets dans la cité vertueuse. À l'inverse de ce qu'en dira la tradition chrétienne puis kantienne, concevoir l'amitié comme quelque chose d'intéressé ne pose guère problème pour un Grec. Simplement, Platon explique que c'est la vertu et son excellence personnelle que l'on doit viser dans l'amitié, plutôt qu'un intérêt matériel³. Il faut penser l'amitié comme ayant trois termes : les deux amis et la qualité qui a motivé leur fréquentation. On ne fréquente pas quelqu'un par hasard pour Platon mais parce qu'on perçoit chez lui une qualité qui nous plaît et que l'on respecte, qualité que l'on souhaite acquérir grâce à cette amitié⁴.

Mais, de même que la fréquentation des gens vertueux peut être l'occasion d'assimiler quelque chose de leur excellence, de même la pratique des banquets avec de mauvais convives présente un véritable risque, un danger profond pour notre âme. On s'assimile nécessairement à ce que l'on fréquente et admire, écrit Platon dans la *République*⁵, ce pourquoi il ne peut y avoir de complaisance ni dans l'amitié, ni même dans le partage d'un repas ou plus encore de boissons si cette pratique doit être répétée. Lorsque l'on se fréquente régulièrement, les caractères finissent nécessairement par s'entrecroiser, nos âmes s'influençant réciproquement.

Le constat de ce danger "social" est partagé par Schopenhauer selon lequel l'individu véritable devait éviter toute société :

« Et tout d'abord toute société exige nécessairement un accommodement réciproque, une volonté d'harmonie : aussi, plus elle est nombreuse, plus elle devient fade. On ne peut être *vraiment soi* qu'aussi longtemps qu'on est seul ; qui n'aime donc pas la solitude n'aime pas la liberté, car on n'est libre qu'étant seul. Toute société a pour compagne inséparable la contrainte et réclame des sacrifices qui coûtent d'autant plus cher que la propre individualité est plus marquante. Par conséquent, chacun fuira, supportera ou chérira la solitude en proportion exacte de la valeur de son propre moi. (...) De plus, pendant que la nature a mis la plus grande dissemblance, au point de vue moral comme au point de vue intellectuel, entre les hommes, la société, n'en tenant aucun compte, les fait tous égaux, ou plutôt, à cette inégalité naturelle, elle substitue les distinctions et les degrés artificiels de la condition et du rang qui vont souvent diamétralement à l'encontre de cette liste par rang telle que l'a établie la nature. Ceux que la nature a placés bas se trouvent très bien de cet arrangement social, mais le petit nombre de ceux qu'elle a placés haut n'ont pas leur compte ; aussi se dérobent-ils d'ordinaire à la société : d'où il résulte que le vulgaire y domine dès qu'elle devient nombreuse. (...) Donc cette prétendue bonne société n'a pas seulement l'inconvénient

¹ PLATON, *Banquet*, 175d.

² PLATON, *Banquet*, 174b, traduction Léon Robin.

³ Voir notamment le *Lysis* mais également l'*Alcibiade*. Nous allons y revenir quelques pages plus loin.

⁴ Nous allons y revenir plus longuement un peu plus loin.

⁵ PLATON, *République*, 500b-c, voir également *Les Lois* 731a-b à ce propos.

de nous mettre en contact avec des gens que nous ne pouvons ni approuver ni aimer, mais encore elle ne nous permet pas d'être nous-même, d'être tel qu'il convient à notre nature ; elle nous oblige plutôt, afin de nous mettre au diapason des autres, à nous ratatiner pour ainsi dire, voire à nous défigurer nous-même. Des discours spirituels ou des saillies ne sont de mise que dans une société spirituelle ; dans la société ordinaire, ils sont tout bonnement détestés, car pour plaire dans celle-ci il faut absolument être plat et borné. Dans de pareilles réunions, on doit, avec une pénible abnégation de soi-même, abandonner les trois quarts de sa personnalité pour s'assimiler aux autres. »¹

Que ce soit en société ou dans les banquets qui nous rassemblent et où l'on parle tour à tour (pour prendre l'exemple de celui dont nous parle Platon), chaque parole se vaut de sorte qu'il faut accepter d'entendre ce que les autres ont également à nous dire et ainsi prêter l'oreille à leur discours. Dans ces fréquentations, quoiqu'on en pense, on s'abandonne à autrui, c'est-à-dire que l'on peut abandonner quelque chose de sa vertu puisque la société « ne nous permet pas d'être nous-même, d'être tel qu'il convient à notre nature », ce par quoi il faut comprendre que toute compromission nous fait bien devenir autre, étant donné qu'il se déverse en nous quelque chose qui nous vient des autres et qui remplace ce que l'on abandonne de soi. Dans la *République*, Socrate cite également la maxime d'Euripide selon laquelle :

« “les tyrans deviennent habiles par la fréquentation des gens habiles (τῶν σοφῶν συνουσίᾳ)”. »²

Platon reconnaît bien également le danger des mauvaises fréquentations. Dans la cité qu'il conçoit, on l'a vu, il s'agirait donc d'abord de se réunir autour de valeurs communes, autour de vertus qui sont sans doute la vraie motivation d'une réunion telle qu'un banquet. L'amitié véritable doit être fondée en vertu, de même devrait-il peut-être en aller pour les banquets. Est-ce alors que Socrate « abandonne les trois quarts de sa personnalité pour s'assimiler aux autres » dans le *Banquet* ?³ Et, plus généralement, faut-il nous interdire alors de discuter avec des gens qui n'ont pas les mêmes valeurs que nous, ou plutôt, comme c'est le cas dans le *Banquet*, peut-on même boire avec des personnes qui ont des valeurs contraires aux nôtres ?

¹ SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 131-133. On comprend d'ailleurs qu'à partir d'une position aussi dure, Schopenhauer refuse tout bonnement la possibilité même de l'amitié : « En thèse générale, on ne peut être à l'unisson parfait qu'avec soi-même ; on ne peut pas l'être avec son ami, on ne peut pas l'être avec la femme aimée, car les différences de l'individualité et de l'humeur produisent toujours une dissonance, quelque faible qu'elle soit. Aussi la paix du cœur véritable et profonde et la parfaite tranquillité de l'esprit, ces biens suprêmes sur terre après la santé, ne se trouvent que dans la solitude et, pour être permanents, que dans la retraite absolue. Quand alors le moi est grand et riche, on goûte la condition la plus heureuse qui soit à trouver en ce pauvre bas monde. Oui, disons-le ouvertement : quelque étroitement que l'amitié, l'amour et le mariage unissent les humains, on ne veut, entièrement et de bonne foi, de bien qu'à soi seul, ou tout au plus encore à son enfant. Moins on aura besoin, par suite de conditions objectives ou subjectives, de se mettre en contact avec les hommes, mieux on s'en trouvera. » (*Idem*, p. 133-134).

² PLATON, *République*, 568a-b.

³ Nietzsche écrit également en 1879 que « Les gens se fréquentent trop et s'y perdent eux-mêmes. Qui a peu, la société lui enlève encore le peu qu'il a. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 41 [45]).

Sans doute, puisque Socrate le fait, mais à la condition de rester soi-même, de ne pas être complaisant vis-à-vis de la vérité, ce qui suppose la possession au préalable d'une identité forte. Le danger est ici d'autant plus grand que les convives se sont préoccupés de boire dès le début du banquet¹, ce qui a évidemment pour résultat d'amollir l'âme et de la rendre complaisante. On ne doit donc accepter de boire avec des gens qui ne sont pas des modèles de vertu que lorsque que l'on est devenu soi-même philosophe et que la vertu est suffisamment enracinée en nous pour qu'elle ne puisse être menacée par la présence du vice. Mais Socrate incarne parfaitement cette constance et cette tempérance puisque, même à la fin de la soirée, il philosophe encore alors que tout le monde est ivre (preuve qu'il se domine même sous l'effet de l'alcool), au point d'en finir par « coucher » tout le monde, comme on le dit aujourd'hui familièrement :

« Des propos tenus, Aristodème déclarait ne pas tout se rappeler, puisqu'il ne les avait pas suivis depuis le commencement et aussi qu'il avait la tête un peu lourde. Mais pourtant l'essentiel était que Socrate les contraignait progressivement à reconnaître qu'il appartient au même homme d'être capable de composer comédie et tragédie, et que celui qui est avec art poète tragique est également poète comique. Eux, ils cédaient à cette contrainte, ne suivant pas très bien et laissant choir leur tête ! Ce fut Aristophane, disait-il, qui s'endormit le premier, puis Agathon alors qu'il faisait jour déjà. Socrate donc, après les avoir amenés tous deux au sommeil, se leva et partit »².

De cette vertu sans faille, on a encore la preuve dans l'attitude de Socrate face à Alcibiade qui raconte comment celui-ci s'est comporté avec lui. Alcibiade, correspond exactement à la fin du *Banquet*, à ce jeune homme des *Lois*, rempli de franc-parler, qui a trop bu et qui ne se maîtrise pas lui-même³. Mais, de ce fait, on ne peut que lui faire confiance, puisque, comme il le rappelle lui-même, « dans le vin est la vérité (οἶνος... ἦν ἀληθής) »⁴. Alors qu'Alcibiade multiplie les tentatives pour que Socrate le prenne pour amant, ce dernier nous donne la preuve de sa tempérance en ne cédant jamais, de sorte que ce fut le lendemain comme s'il avait dormi avec un frère ou un père⁵ :

« ... “Il n'est rien en effet à quoi je sois plus respectueusement attaché qu'à m'améliorer le plus possible (ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὃ τι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι), et c'est une tâche dans laquelle je ne pense pas pouvoir être, par personne, assisté avec plus de maîtrise que par toi (τούτου δὲ οἶμαι μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ). Je serais en conséquence infiniment plus honteux, devant des gens intelligents (αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους), de ne pas avoir de complaisances (χαριζόμενος) pour un pareil homme, que je ne le serais, devant la foule des imbéciles (τούς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας), de les avoir eues !” Après m'avoir écouté, prenant alors cet air parfaitement naïf qui caractérise si fortement sa personnalité comme sa manière habituelle (μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως), il dit : “Il se pourrait bien, cher Alcibiade, que réellement tu ne fusses pas un écervelé, s'il est bien vrai que justement tout ce que tu dis de moi je le possède, et si en moi il existe un pouvoir grâce auquel tu deviendrais, toi, meilleur (εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις, δι' ἧς ἂν σὺ

¹ PLATON, *Banquet*, 176a.

² PLATON, *Banquet*, 223c-d, traduction Léon Robin.

³ Il n'est d'ailleurs pas étonnant que ce soit Alcibiade que Platon ait choisi pour incarner un jeune homme rempli d'ivresse, lui qui est justement oublieux de lui-même, comme nous l'avons vu dans le dialogue éponyme.

⁴ PLATON, *Banquet*, 217e, traduction Léon Robin.

⁵ PLATON, *Banquet*, 219d.

γένοιο ἀμείνων) ! Oui, c'est cela, tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté et qui ne ressemble nullement à la grâce de formes qu'il y a chez toi (Ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀριφῆς ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον). Cette beauté, tu l'as découverte : tu te mets dès lors en devoir de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté (καθορῶν αὐτό, κοινώσασθαί τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους) : auquel cas ce n'est pas un petit bénéfice que tu médites à mes dépens (οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν) ! Loin de là : à la place d'une opinion de beauté, c'en est la vérité que tu te mets en devoir de posséder (ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς) ; et positivement, troquer *du cuivre contre de l'or*, tel est ton dessein (καὶ τῷ ὄντι χρύσεα χαλκείων διαμείβεσθαι νοεῖς)... ».¹

C'est cette pratique athénienne de la pédérastie que Platon critique ici, en montrant que la sagesse ne saurait s'apprendre ainsi², mais qu'il faut que l'on accouche d'un savoir. Alcibiade veut accorder ses faveurs sexuelles à Socrate contre son savoir et accepte donc d'être sexuellement passif (ce qui est considéré comme honteux par les Grecs à partir d'un certain âge, qu'Alcibiade a déjà dépassé). Ce que veut montrer Platon par le refus de Socrate de succomber à ses avances, c'est que la connaissance ne peut être transmise de manière passive, il ne suffirait pas que Socrate pénètre Alcibiade, fût-ce par la pensée, pour faire de lui un savant. Alcibiade ne deviendra pas philosophe même s'il passe sa vie à écouter docilement Socrate lui parler de philosophie. Cette image de la sexualité masculine pour penser la transmission de la connaissance ne parvient pas à rendre compte de la façon dont il y a effectivement transmission. Il va donc falloir lui en substituer une autre : celle de la maïeutique.

Ainsi, Diotime n'a-t-elle pas enseigné à Socrate ce qu'est le Beau, elle l'a simplement guidé pour qu'il puisse le percevoir lui-même. La relation particulière de l'amant vers l'aimé doit ainsi permettre d'engendrer quelque chose, de faire naître la vue du Beau dans les âmes, et le disciple pourra à son tour enfanter de beaux discours. Il y a donc bien un lien entre désir du beau et connaissance puisqu'il va falloir passer des beaux corps au Beau lui-même, en comprendre la définition et la nature, afin d'enfanter de beaux discours, de véritables connaissances. Mais Alcibiade ne peut donc devenir sage de manière passive, il doit être actif lui aussi et c'est le maître qui est en quelque sorte passif puisqu'il ne doit être que l'occasion de faire voir au disciple une mesure et une excellence supérieures, afin que celui-ci désire l'acquérir pour lui-même à son tour.

En amitié comme dans les banquets, Socrate accepte donc la compagnie d'êtres qui sont moins bons que lui, sans jamais toutefois être complaisant à leur égard. Mais Socrate est un homme avancé en âge, qui a passé sa vie à philosopher et à se rendre excellent. Nous pouvons donc penser que, comme l'usage du vin est permis à un certain moment de la vie de l'homme excellent dont l'identité à soi ne saurait guère être remise en doute sans que cela risque de lui être préjudiciable, une fois la vertu bien installée dans notre âme, les mauvaises fréquentations soient tolérables dans une certaine mesure et dans une visée éducative, tant que l'on reste fidèle à la vertu. À la fin du *Banquet*, Socrate a d'ailleurs fini par convaincre tout le monde de la véritable nature de l'*éros*. Le caractère de Socrate fait que, loin de risquer de se corrompre par la fréquentation de mauvais convives, sa présence aura été pour

¹ PLATON, *Banquet*, 218d-219a, traduction Léon Robin.

² C'est-à-dire par la pénétration.

eux un bien et il est à espérer qu'ils en deviennent quelque peu meilleurs, conformément à l'attente qu'en avait Alcibiade¹.

Nous avons donc vu que le banquet ne saurait être une pratique indifférente, que la pratique de l'usage du vin ne saurait se faire de manière inconsciente, mais devait être strictement encadrée dans une cité excellente. En revanche, pour nous qui vivons dans des cités bien humaines, dans lesquelles les hommes boivent à l'excès et sans souci de la vertu, il est impératif, à la lecture de Platon, de nous interroger sur notre aptitude à boire sans se complaire aux vices d'autrui, et de se demander s'il est bien raisonnable d'amollir ainsi notre âme alors même que celle-ci n'est pas encore ferme dans la vertu.

Le modèle humain chez Platon et Nietzsche

Toutefois, si nous vivons dans des cités bien humaines, il faut aussi reconnaître qu'on peut y trouver des modèles parmi certains hommes, certes rares. Socrate, par l'identité à lui-même qu'il aura manifesté toute sa vie durant, peut ainsi devenir un modèle pour les hommes. Deux figures se distinguent en apparence dans les Dialogues tout en étant en réalité absolument complémentaires : celle du maître et celle de l'ami. Comme nous allons le voir, seul celui qui est véritablement bon peut en réalité être un véritable ami et l'ami véritable possède également quelque chose du maître, en tant qu'il nous donne à voir quelque chose à quoi l'on aspire et que l'on ne possède pas encore tout en le désirant. Or cette chose, s'il est un véritable ami, c'est-à-dire un ami vertueux, nous permettrait de nous réaliser mieux encore par la fréquentation de cet ami. Toute la difficulté de ce point de vue est celle de la reconnaissance de la vertu et d'une véritable identité à soi dans le

¹ On reconnaîtra d'ailleurs qu'Alcibiade est le pendant inverse de Socrate, lui qui s'était si bien adapté aux mœurs spartiates après avoir trahi Athènes, en raison précisément d'une capacité mimétique plus grande même, selon Plutarque, que celle du caméléon : « Car c'était chez lui, dit-on, une faculté maîtresse parmi tous ses talents et un artifice pour prendre les hommes, que de s'adapter et de se conformer à leurs mœurs et à leur mode de vie : il était plus prompt à se transformer que le caméléon. Encore y a-t-il une couleur que celui-ci est, dit-on, incapable de s'assimiler, la couleur blanche, au lieu qu'Alcibiade passait avec la même facilité du bien au mal et du mal au bien et qu'il n'était rien qu'il ne pût imiter et pratiquer. À Sparte, il était toujours en train d'exercer son corps, toujours frugal et austère ; en Ionie, il se montrait efféminé, voluptueux et nonchalant ; en Thrace, il s'enivrait et montait à cheval, puis, quand il fut en compagnie du satrape Tissapherne, il surpassa par son faste et ses dépenses la magnificence des Perses. Ce n'est pas qu'il pût si aisément sortir de lui-même (*hauton existas*) et passer d'une manière à une autre (*eis heteron ex heterou tropon*), ni qu'il fût par caractère toujours prêt à changer, mais comme en suivant son naturel (*têi phusei*) il aurait choqué ceux avec qui il vivait, il revêtait toujours toutes les attitudes et les formes (*schêma kai plasma*) qui leur convenaient et il trouvait là sa sûreté (*katapheugen*). » (PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, XXIII, 4-5, 203c-d ; le texte est cité par Karel Thein, « L'âme, l'homme et la connaissance de soi dans le *Premier Alcibiade* », p. 181, d'après *Vies*, Tome VIII, édition et traduction R. Flacelière et É. Chambry, 3^{ème} tirage, Paris : Les Belles Lettres, 1990, p. 142-143). Sur l'absence de mesure qui le caractérisait, on se souviendra également que Xénophon, dans les *Mémoires* (I, 2, 12), « lui accorde la palme pour trois défauts particulièrement odieux à la morale grecque : il était, plus que personne, dépourvu de maîtrise de lui-même (*akratestatos*), porté aux excès, ou aux offenses (*hubristotatos*), ainsi qu'à la violence (*biaitotatos*). C'est par la maîtrise de soi qu'il aurait résisté aux tentations des plaisirs amoureux, de la popularité, ou du luxe ; et c'est par l'*hubris* et la violence qu'il se montrait si insolent chaque fois qu'il en avait envie. » (ROMILLY, *Alcibiade*, p. 44).

milieu humain¹. À partir de quel moment peut-on considérer qu'un individu est suffisamment fort, c'est-à-dire identique à soi parce qu'il participe à des valeurs véritables, pour être confronté à des individus qui ne le sont pas ? L'épreuve que subit Socrate dans le *Banquet* est toutefois extrême et ne saurait convenir à de jeunes gens. Elle est moindre dans les relations d'amitié comme de maître à disciple. Il en va en effet différemment dans les relations de maître à disciple où ce dernier est déjà sur le chemin de la philosophie et de la vertu, tout autant qu'en amitié où l'on ne devrait choisir pour ami que celui qui, à tout le moins, désire le bien.

Évidemment, une autre difficulté est celle de la reconnaissance de l'ami et du maître véritables lorsque l'on ne perçoit pas encore suffisamment, pour soi, le modèle divin. Il faut donc, dans une certaine mesure, être capable d'apercevoir quelque chose du modèle divin en l'homme pour être capable de bien choisir son maître comme ses amis. On l'a vu avec la question de la συγγένεια (parenté), le dieu nous sert de modèle précisément parce que nous sommes dans une situation particulière à son égard : nous sommes divins tout en n'étant pas des dieux. Faisant fond sur cette parenté, nous devons nous efforcer de nous rendre le plus divin qu'il est possible sans pouvoir toutefois devenir absolument des dieux. Ce motif joue également à plein dans la question de l'amitié, puisque le *Lysis* montre que cette dernière ne saurait être comprise ni comme une simple attirance vers le même (conception d'origine pythagoricienne) ni, au contraire, comme une attirance vers l'absolument autre qui n'a rien de commun avec nous². Une certaine parenté³ doit bien stimuler et orienter cette amitié, comme le conclut le dialogue, et l'objectif commun que doivent se donner les amis est évidemment la vertu ou le bien⁴ :

¹ Mais cela dit en même temps que l'on ne peut devenir ami, prendre l'autre pour modèle, que parce que l'on est pas d'abord figé (ce qui permet en même temps de répondre au problème que l'on a soulevé à partir du texte des *Lois* sur l'amour de soi, puisqu'il faut être capable de se dépendre de soi dans une certaine mesure pour pouvoir suivre un meilleur que soi). Il faut être capable de reconnaître en l'autre quelque chose que l'on n'a pas à proprement parler et que l'on désire pour soi, c'est-à-dire qu'il faut pour être ami savoir faire vaciller son identité pour y admettre une forme d'altérité. Comme le dit bien Dixsaut : « Pour que l'autre, ni même ni contraire, puisse devenir ami, il faut d'abord ne pas être identique à soi-même, d'une identité qui consolide l'image de l'absolue extériorité de l'autre ; il faut donc sortir de soi, délirer, et il faut aussi que le désir soit autre chose qu'un appétit. Inégal à lui-même en ce qu'il a le désir d'apprendre, le philosophe ne désire l'autre qui lui est approprié qu'afin de mieux devenir ce qu'il est. » (DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, Chapitre 3, § 1, p. 150).

² L'*Alcibiade* insiste aussi sur l'amitié comme occasion d'amélioration de soi, mais nous y avons suffisamment insisté pour ne pas avoir à revenir sur le texte ici. Pradeau écrit à ce propos que ce que « l'*Alcibiade* répète alors à la suite du *Lysis*, c'est qu'autrui n'est une médiation indispensable que pour autant qu'il m'est apparenté tout en différant de moi, et que je peux tirer profit de ce qui nous distingue. Dans l'*Alcibiade*, Socrate encourage Alcibiade à poursuivre son éducation, à achever avec lui la formation de son âme qui n'a été jusqu'à présent que superficiellement éduquée ; si la relation du maître et du disciple peut être avantageuse au second, c'est parce qu'il obtiendra de sa confrontation avec le premier un double connaissance : la connaissance de ce qu'il est lui-même, comme son maître, une âme, mais aussi la connaissance de l'excellence dont une âme est susceptible, pourvu que son maître soi le bon. » (Platon, *l'imitation de la philosophie*, p. 96).

³ Parenté (οἰκειότης) qui inscrit ainsi, comme le rappelle Pradeau, « la relation amicale entre la similitude (ὁμοιότης) et la contrariété (ἐναντιότης). » (Platon, *l'imitation de la philosophie*, p. 89).

⁴ PLATON, *Lysis*, 216c-218c.

« Si vous êtes amis l'un de l'autre, c'est que votre nature vous apparente en quelque sorte (φύσει πη οἰκεῖται) l'un de l'autre. »¹

Les amis ne se suffisent donc pas à eux-mêmes et leur amitié ne saurait être sans ce troisième terme qui la fonde. L'ami aspire ainsi à une qualité qu'il reconnaît chez l'autre et qu'il espère acquérir pour lui. Mais l'humain ne peut donc devenir un modèle que parce que l'on perçoit en lui quelque chose du divin, de sorte que sans toutefois être un dieu, c'est parce qu'il exprime davantage le divin que le commun des mortels qu'un homme (par exemple Socrate) mérite d'être pris pour modèle. L'ami platonicien a donc intimement partie liée avec le maître et celui-ci avec le divin. Qu'il s'agisse donc de la relation d'amitié ou de celle de maître à disciple, c'est toujours en définitive le divin qui la fonde. Cela dit, si l'homme ne saurait jamais devenir un dieu, cela nous invite à nuancer, semble-t-il, la phrase de la *République* selon laquelle « rien d'imparfait ne saurait devenir un modèle pour quoi que ce soit »². Aussi, seul le dieu ou le bien lui-même est à proprement parler un modèle puisqu'il est bon et rien que bon. Il est évidemment difficile de prendre alors un homme (ou une femme) pour modèle alors que l'humain est toujours en tension entre la bête et le divin.

Une solution toute simple pour répondre à cette difficulté consisterait à dire simplement que ce n'est pas l'ami que l'on prend pour modèle dans l'amitié mais la qualité qu'il manifeste³. Cependant, cela peut sembler insuffisant et notamment en ce qui concerne la relation de maître à disciple, dans laquelle il y a bien souvent une forme d'admiration pour le premier de la part du second. Dans ce cas, il faut bien voir que l'on ne prend pas uniquement pour modèle la qualité du maître mais bien aussi le maître lui-même. Dès lors, conformément à ce que nous avons avancé dans le chapitre précédent sur la question de l'individualité, nous pensons pouvoir dire que Socrate, notamment, est d'une certaine manière parfait dans l'ordre (philosophique) qui est le sien, au moins aux yeux de Platon. Qui pourrait être davantage et meilleur Socrate que Socrate lui-même ? Un dieu sera certes toujours plus parfait qu'un homme, mais Socrate n'a-t-il pas atteint par sa vie ce qu'il devait être et ce de manière parfaite ? Est-ce que la constance de caractère dont il fait preuve dans ses actes, même devant la mort, à la fin de sa vie ne montre pas sa perfection ? Nous pensons ainsi que l'individu, aussi rare soit-il, qui atteint parfaitement sa destination et devient parfaitement lui-même, peut à ce compte devenir en effet un modèle. Nous pouvons bien estimer alors qu'un homme comme Socrate puisse devenir un modèle tant il participe au bien, tant il lui est adéquat et l'exprime par sa vie autant que par sa personnalité. Il faut d'ailleurs reconnaître que la bonté incarnée a quelque chose de plus reconnaissable, du moins à un esprit qui n'est pas encore tout à fait exercé à la dialectique, que l'idée du Bien dans sa pureté.

Mais au-delà de cette amitié idéale qui nous place en présence d'un tel modèle de perfection, nous pouvons en amitié être pris d'un élan commun, d'une aspiration commune vers le bien qui motive et permet ainsi une amitié vertueuse.

¹ PLATON, *Lysis*, 222a, traduction Louis-André Dorion.

² « ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον » (PLATON, *République*, VI, 504c).

³ C'est en effet ce qu'écrit par exemple Pradeau, qui ne remarque pas toutefois la difficulté que nous venons d'évoquer : « Voilà pourquoi ce n'est pas à l'ami lui-même qu'on entreprend de s'assimiler, mais à ce qui est notre bien commun. » (PRADEAU, *Platon, l'imitation de la philosophie*, p. 90).

Comme l'écrit Jean-François Pradeau, « l'ami est une occasion, il est un moyen »¹. Mais l'ami meilleur en particulier nous permet de voir plus loin ou plus haut que soi ce que l'humain est susceptible d'être, et l'amitié devient l'occasion d'une transformation de soi ou de devenir plus authentiquement soi². L'amitié est donc utile même lorsqu'elle est vertueuse, selon Platon, en cela qu'elle nous permet de nous améliorer nous-mêmes.

Toutefois, nous l'avons signalé, nous pensons que la conclusion de Pradeau – selon laquelle il faudrait « insister sur le fait que l'assimilation qui est le terme de la relation amicale n'a pas pour objet la personne aimée, à laquelle Platon ne demande nullement qu'on devienne semblable, mais bien la qualité ou l'excellence que cette personne possède »³ – nous paraît quelque peu excessive. Nous n'aspérons pas, malgré tout, dans la relation de disciple à maître seulement au bien ou aux vertus que ce dernier possède. Il y a un naturel philosophe, une manière d'être et comme un style de vie que nous voulons également posséder pour lui-même. Évidemment, le risque ici est celui de la caricature : chercher à imiter les gestes de Socrate, à devenir original en copiant les effets de l'atopie sans comprendre que cette dernière est elle-même l'effet de la philosophie et de la connaissance du modèle divin. Et, nous l'avons dit également en passant, on comprend toutefois toute la difficulté qu'il y a à imiter, notamment en la personne de Socrate, un maître qui n'a pas son pareil. Mais paradoxalement, c'est aussi par l'imitation de son individualité inimitable que l'on peut devenir un individu, au sens où l'attitude de Socrate peut nous aider à obtenir une certaine identité à nous-mêmes en nous donnant un modèle de cette constance et en nous faisant percevoir, à travers lui, quelque chose de ce modèle divin qu'est le bien⁴.

Or, bien que le problème se trouve formulé de façon plus accusé encore, nous voudrions montrer que cette conception platonicienne se retrouve, d'une certaine manière, chez Nietzsche, ce qui pourrait paraître étonnant à plus d'un titre. La difficulté de cette question du modèle est évidemment plus accusée encore chez le philosophe allemand, puisqu'il n'y a plus de dieu, plus de divin, et donc, à première vue, plus rien de commun entre le maître et le disciple.

¹ PRADEAU, *Platon, l'imitation de la philosophie*, p. 89.

² Comme l'écrit bien encore J.-F. Pradeau : « On imite l'aimé dans la mesure où il réalise bien ou mieux ce à quoi nous aspirons nous-mêmes, mais on cherche aussi, par soi-même et pour soi-même, à s'approprier cette qualité. » (*Idem*, p. 91).

³ *Ibid.*

⁴ On retiendra également à ce propos la solution intelligente proposée par Jérôme Laurent, en conclusion de son livre : « il faut souligner, d'une part, que la phrase célèbre qui a servi de point de départ à notre étude sur *l'Alcibiade* et les *Lois* n'exclut pas que l'homme soit bien lui aussi "mesure de toutes choses" (mais simplement pas "au plus haut point"), d'autre part l'hétérogénéité que nous signalons est absolue si l'on prend garde au fait que c'est l'homme lui-même qui se mesure. Telle est l'une des leçons de *l'Alcibiade* : la philosophie apprend à l'homme à s'étonner et à admirer non pas seulement les étoiles du ciel et la beauté des vivants, mais surtout et fondamentalement l'homme lui-même. Telle est la réflexivité selon Platon où le "connais-toi toi-même" devient un "vois-toi toi-même", un "saisis ton âme dans l'*agôn* avec l'autre âme qui cherche à (re)-connaître la vérité de l'être". L'identité humaine se constitue en tension entre le monde de la nature et des besoins et le fondement non temporel qui rend possible l'ordre du monde, à savoir le divin et l'intelligible. Être homme, c'est le devenir, par la maîtrise de soi qu'accomplissent joyeusement la vertu et la philosophie. » (LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, p. 195). On reconnaîtra donc la possibilité pour l'homme qui s'efforce le plus possible de ressembler au divin de devenir une mesure possible pour les autres hommes, tout en n'étant pas cette mesure absolue que constitue le divin lui-même.

Nietzsche admet pourtant bien que les Grecs puissent nous servir de modèles :

« Les philosophes grecs sont pour nous des modèles. Appel à mes amis. »¹

Aussi, comme on l'a déjà esquissé, on peut légitimement se demander si ces personnalités aussi affirmées que furent les grands hommes ou les philosophes peuvent véritablement nous permettre de nous connaître nous-mêmes. Nietzsche écrit encore :

« Tout commerce avec les hommes repose sur le fait que l'un peut lire dans l'âme de l'autre, et la langue commune est l'expression sonore d'une âme commune. »²

Dès lors en effet, si l'on est proprement individuel lorsque l'on est grand, il apparaît difficile que quiconque nous serve de modèle :

« Comme nous sommes heureux, de pouvoir encore connaître notre époque à travers les matériaux surabondants qu'elle confie tous les jours à la presse de l'imprimeur : en effet, s'il y a le moindre sens à s'occuper de son objet, c'est en tout cas une chance de pouvoir le faire de façon si complète qu'il ne reste plus aucun doute à son sujet. Or, il y a de bonnes raisons de le faire : car on apprend ainsi à *connaître soi-même* beaucoup de choses, et la mauvaise littérature d'une époque nous permet de nous voir nous-mêmes dans le tableau, parce qu'elle montre la moyenne de la moralité, etc. dominante à ce moment-là, donc pas l'exception, mais la règle, alors que les livres vraiment bons de nos contemporains sont l'œuvre d'esprits qui n'ont rien de commun avec leur temps, si ce n'est le temps lui-même. C'est pourquoi ils ne servent pas comme les premiers notre connaissance de nous-mêmes. »³

Dans le matériau et la littérature de notre époque, on ne connaît ou ne reconnaît en effet de soi-même précisément que ce que nous partageons avec celle-ci, c'est-à-dire une certaine médiocrité, « la moyenne de la moralité ». Être inactuel consiste alors à se détacher de celle-ci, à prendre de la distance vis-à-vis de cette norme. L'inactuel ne pourra ainsi trouver modèle que dans des hommes qui sont inactuels eux-mêmes, qui ne représentent pas l'époque.

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 7 [74].

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 37 [6].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes* 29 [225].

Qui plus est, si l'on a vu que Schopenhauer ou Wagner notamment avaient pu être des modèles pour Nietzsche¹, il s'agissait alors d'imiter la *grandeur* ou l'inactualité et non la personne de manière servile :

« Il existe certainement un besoin de *fréquenter ses grands aînés*, etc. La fréquentation des *petits*, digne d'un gnome »².

Précisément, en ce qu'ils sont inactuels et supérieurs, des hommes comme Schopenhauer ou Wagner ne nous apprennent pas à nous connaître (du moins pas dans ce que l'on est immédiatement, comme produit de notre époque.). Ils peuvent en revanche nous apprendre à nous connaître dans notre moi supérieur ou idéal, dans celui qu'il faut élever au-delà de ce que l'on est immédiatement. Nietzsche admet bien également une certaine vertu de l'imitation :

« *L'imitation* est le moyen de toute civilisation, c'est par elle que l'instinct se forme progressivement. *Toute comparaison (forme primitive de la pensée) est une imitation*. Les *espèces* se constituent pour autant que les premiers individus sont fortement imités par d'autres, qui ne leur sont que ressemblants, c'est-à-dire que ceux-ci copient l'individu le plus grand et le plus vigoureux. Apprentissage d'une *seconde nature* par imitation. C'est dans la conception que cette imitation inconsciente, où se forme une seconde nature, est la plus remarquable. »³

L'imitation nous permet de nous transformer nous-même, elle est même le moyen de la civilisation (ce qui la rend précieuse pour Nietzsche) et elle permet l'apprentissage d'une « *seconde nature* ». C'est par l'imitation que l'on devient autre

¹ Janz note à propos de leur rencontre que « Wagner, en qui l'homme était aussi puissant magicien que l'artiste, avait aussitôt conquis le jeune Nietzsche. Celui-ci n'avait jusque-là connu, en fait d'hommes de talent, que des érudits ou des universitaires. Avec Wagner, il rencontrait pour la première fois un artiste, un créateur de grand style, qui réveilla tous ses rêves secrets, tous ses désirs étouffés. Nietzsche, en l'occurrence, fut moins aveuglé par l'auréole de gloire qui entourait Wagner que par la puissance d'une personnalité véritablement indépendante, qui apparut au fils de pasteur dans toute sa liberté, dans toute sa réalité : un homme qui, par son enthousiasme, par sa volonté passionnée, s'était imposé à une époque indolente et peu créative, un homme dont l'œuvre et la personne même offraient une vision envoûtante au jeune philologue, qui avait lui-même sacrifié un goût démesuré pour la musique à une plus grande lucidité intellectuelle. Celui-ci, avec son esprit et ses nerfs si sensibles, ne pouvait qu'être profondément bouleversé par une telle rencontre. Cet homme avait en outre le même dieu que lui, Schopenhauer, et le même mépris pour les autorités dominantes dans le domaine de l'esprit, pour les "valets-philosophes". Le triomphe de sa musique mis à part, Wagner avait encore un autre grand but spirituel : la rénovation de la culture allemande, projet qui consumait également l'âme de Nietzsche. Avec quel art le vieux séducteur sut-il s'allier aussitôt son jeune admirateur ! Nietzsche ne renouvelait-il pas là l'expérience que lui avait déjà valu la lecture de Schopenhauer : la découverte d'un grand homme, d'un nouveau guide ? » (JANZ, *Nietzsche, Biographie, Tome 1*, traduit par M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, Paris : Gallimard, 1984, p. 218-219).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, I et II David Strauss*, 29 [185].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, I et II David Strauss*, 19 [226].

que soi, que ce que l'on est immédiatement, et ainsi plus grand que soi¹. Et il est indéniable, du propre aveu de Nietzsche, que Schopenhauer, par ses écrits², et

¹ Mais il faut comprendre que l'imitation n'est jamais une pure reproduction chez Nietzsche et qu'il y a toujours davantage assimilation (nous y reviendrons un peu plus loin en analysant le geste qu'ont su faire les Grecs vis-à-vis des influences qui étaient les leurs). Comme l'écrit Céline Denat : « la relation qu'entretient Nietzsche avec ces auteurs qu'il lit et, parfois, admire : la dette qui le lie à eux n'est jamais de simple reprise, ou d'imitation, mais toujours aussi de lutte et pour ainsi dire d'émulation ; s'il doit à certains d'entre eux l'élan initial d'une pensée, il n'est pas rare qu'il en infléchisse considérablement la signification, voire en contrarie la direction. Il est en ce sens souvent malaisé, et même trompeur, d'évoquer ces relations en termes d'"influence", car le lien de causalité, ici, n'est jamais univoque : l'"influence" prétendument exercée par tel auteur, ou tel écrit particulier, se voit toujours redoublée par un mouvement de réappropriation de la part de Nietzsche. Ou, pour reprendre une distinction kantienne : être un *successeur*, un héritier, ce n'est jamais être un simple *imitateur*, un simple épigone, ou ce que Nietzsche désignera encore comme un simple "résonateur passif" (*CIn* II, § 6). A ses yeux, la véritable fidélité à l'égard de ses maîtres et de ses ancêtres impliquera toujours aussi de vouloir les combattre, et le cas échéant de les trahir pour les surpasser. » (DENAT, *Friedrich Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, Paris : Belin, 2016, p. 38-39).

² Bien que l'individu importe plus à Nietzsche que ses œuvres, c'est seulement par ses œuvres qu'il aura connu Schopenhauer. Mais même au moment de l'écriture de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche accordera à ce dernier d'avoir su être lui-même : « un esprit répondant vraiment de lui-même tel que Schopenhauer, un homme et un chevalier au regard d'airain, qui a le courage d'être lui-même, qui sait ce qu'est l'indépendance » (NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, Traité III, § 5).

Richard Wagner¹, cette fois-ci de façon incarnée, auront bien tous deux joué un rôle de modèle pour Nietzsche :

« De plus, j'ai trouvé un être humain qui me révèle comme nul autre l'image de ce que Schopenhauer nomme le "génie", et tout pénétré de cette philosophie qui, de manière si étonnante, vous touche au fond du cœur ; il ne s'agit d'aucun autre que de Richard Wagner, sur lequel tu ne dois croire aucun des jugements qu'on trouve dans la presse ou sous la plume des musicologues, etc. *Personne* ne le connaît et ne le peut juger, car tout le monde vit sur d'autres bases et, dans son atmosphère, se sent étranger. En lui domine une si totale idéalité, une si profonde, si touchante humanité, une si sublime idée du sérieux de la vie, que auprès de lui je me sens près du divin. »²

Le problème de l'imitation est ainsi plus délicat chez Nietzsche en l'absence du divin, en l'absence d'une norme absolue qui pourrait servir d'étalon. Mais, malgré cela, il est difficile de ne pas sentir un accent platonicien dans la manière dont Nietzsche ressaisit ce concept. Dans le cas de Wagner ici, notre problème se formule ainsi : comment imiter quelqu'un que précisément « personne » ne

¹ Bourdil note ainsi : « Les deux dernières *Considérations* sont consacrées à Schopenhauer et Richard Wagner, qui ont hanté Nietzsche sa vie durant. Nietzsche peut percevoir dans leurs œuvres des signes avant-coureurs d'une idée plus haute de la culture, voire, dit-il, la restauration même de l'idée de culture. Ces hommes sont novateurs dans le "culte du moi" qu'ils suscitent. Leur grandeur égoïste trouve, dans les querelles provoquées par les *Inactuelles* un écho tout à fait adapté. Leurs doctrines ne constituent pas l'intérêt majeur de Nietzsche, qui place la vie au-dessus de la pensée. L'éducation reçue de Schopenhauer, ou la musique de Wagner sont d'abord exemplaires d'une attitude, avant d'être "bonnes" ou "mauvaises". » (NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie (1874)*, Traduction de Henri Albert, *Introduction, bibliographie, chronologie* de Pierre-Yves Bourdil, Paris : Flammarion, 1988, p. 6). Et plus loin, précisément à propos de Wagner : « La réponse au problème de l'homme est dans l'art, et en particulier dans la musique, expression s'il en est où l'homme devient sublime, puisqu'il exprime le monde en une langue qui dépasse celui qui l'utilise. Dans la musique, le musicien s'accorde avec la divinité. (...) Nietzsche y décèle la puissance créatrice démesurée d'individus uniques. A l'époque des *Considérations intempestives*, Wagner est un héros qui change l'histoire de l'Allemagne grâce à sa musique. À la fois philosophe, artiste et fort, il a tout pour être exemplaire ; il correspond aux portraits que Nietzsche trace du grand homme dont l'Allemagne a besoin. » (*Idem*, p. 45-46). La *III^e Inactuelle* cite également côte à côte Schopenhauer et Wagner aux titres de modèles : « J'estime un philosophe dans la mesure où il est en état de donner un exemple. Nul doute que par l'exemple il puisse entraîner à sa suite des peuples entiers ; (...) Mais l'exemple doit être donné par la vie visible et non seulement par les livres ; il doit donc être donné, comme l'enseignait les philosophes de la Grèce, par l'expression du visage, l'attitude, le vêtement, le régime alimentaire, les mœurs, plus encore que par les paroles et surtout que par l'écriture. Comme nous sommes loin encore en Allemagne de cette courageuse visibilité d'une vie philosophique ! (...) Schopenhauer s'embarrasse peu des castes académiques, il fait bande à part, il recherche l'indépendance à l'égard de l'Etat et de la société – c'est là son exemple, son modèle –, pour commencer par ce qu'il y a de plus extérieur. Mais il est bien des degrés dans la libération de la vie philosophique qui sont encore inconnus chez les Allemands et qui ne pourront le demeurer toujours. Nos artistes vivent avec plus d'audace et d'honnêteté ; et le plus puissant exemple que nous ayons devant nous, celui de Richard Wagner, montre que le génie n'a pas le droit de craindre d'entrer dans la contradiction la plus hostile avec les formes et les ordres existants, s'il veut manifester au jour la vérité et l'ordre supérieurs qu'il porte en lui. » (§ 3, p. 29-30).

² NIETZSCHE, *Correspondance, II*, Avril 1869 – Décembre 1864, Textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac, Gallimard, 1986 (pour la traduction française), Lettre 19 à Carl Von Gersdorff, datée du 4 août 1869.

connaît¹, qui est étranger, et auprès de qui on se sente comme en présence du divin ? Il faut toutefois prendre le mot de « divin » au sens métaphorique ici et chez Nietzsche, puisqu'il ne signifie pas ici le lieu des dieux, mais qu'il faut plutôt rapprocher (comme le fait M. Dixsaut) du surhumain de Zarathoustra². Comment toutefois ne penser un tel but, le surhumain ou le « divin », que comme un horizon qui n'est nulle part parfaitement incarné ? Comment notre boussole intérieure peut-elle indiquer un nord qui n'est nulle part ? Que ce modèle soit proche de Platon ne l'en rend pas moins difficile là où la référence au divin n'est précisément que métaphorique. Certes, le divin sera désigné comme quelque chose de léger, de dansant, etc.³, mais y a-t-il là de quoi guider les hommes, ou du moins certains ?

Si seul le « génie » peut être un modèle, il est évident en même temps que l'on n'imite pas aisément une catégorie abstraite et qu'il nous faille des exemples, des personnalités qui aient bien vécu comme des génies (et Wagner exemplifie donc bien selon Nietzsche la catégorie schopenhaurienne du génie). De ce point de vue, Nietzsche va toutefois en quelque sorte renverser l'argument platonicien, puisque c'est bien leur côté humain qui rend ces génies véritablement imitables. En effet, une autre difficulté apparaît immédiatement, chez Nietzsche (à la différence cette fois de Platon) avec cette notion de modèle : comment peut-on imiter un modèle qui nous est supérieur ?⁴ Question que posait déjà Schopenhauer :

« Nul ne peut voir *par-dessus soi*. Je veux dire par là qu'on ne peut voir en autrui plus que ce qu'on est soi-même, car chacun ne peut saisir et comprendre un autre que dans la mesure de sa propre intelligence. Si celle-ci est de la plus basse espèce, tous les dons intellectuels les plus élevés ne l'impressionneront nullement, et il n'apercevra dans cet homme si hautement doué que ce qu'il y a de plus bas dans l'individualité,

¹ Ce jugement de Nietzsche vis-à-vis de Wagner ne variera pas quant au statut de modèle qu'il aura pu jouer pour lui. Nietzsche écrit ainsi encore à son propos en 1885 : « J'ai aimé et vénéré Richard Wagner plus que quiconque ; (...) à lui, le plus profond et le plus audacieux, le plus méconnu aussi de ces hommes difficiles à connaître d'aujourd'hui, à lui dont la rencontre m'a permis d'avancer dans la connaissance plus qu'aucune autre rencontre. Ayant mis en tête ce qui est en tête, à savoir que son cas et mon cas n'avaient pas à être confondus et qu'il fallut une bonne dose d'autodépassement avant que j'apprise à séparer ainsi le "sien" et le "mien" selon la juste partition. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes XII*, 2 [34]).

² DIXSAUT, *Platon et la question de l'âme*, p. 114. On peut citer ici également la lettre de Nietzsche dans laquelle il s'étonne d'à quel point son Zarathoustra platonise : « Cher vieil ami, en lisant Teichmüller, je suis toujours davantage pétrifié d'admiration, je mesure combien peu je connais Platon et à quel point Zarathoustra πλατωνίζει. » (Lettre 469, à Overbeck, datée du 22 octobre 1883, in Nietzsche, *Correspondance IV*, Janvier 1880 - Décembre 1884, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduction et notes sous la responsabilité de Jean Lacoste, p. 441).

³ Voir par exemple *Le Cas Wagner*, § 1.

⁴ Et selon Nietzsche, Wagner lui-même devait ramener à sa proportion ses modèles pour les imiter : « De ses modèles il ne comprit pas plus que ce qu'il pouvait en imiter. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 32 [10]). La même difficulté existe vis-à-vis des livres que l'on lit sans avoir l'expérience de ce qu'ils enseignent : « En fin de compte, personne ne peut entendre dans les choses, y compris les livres, plus qu'il ne sait déjà. Ce à quoi on n'a pas accès par l'expérience vécue, on n'a pas d'oreilles pour l'entendre. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1). Au moment de l'écriture de *Humain, trop humain*, Nietzsche qui ironisera alors quelque peu sur la question du modèle dira que celui-ci doit s'abaisser d'une certaine manière pour pouvoir être pris comme tel : « *Devenir un modèle pour autrui*. – Qui veut donner un bon exemple doit adjoindre un grain de bouffonnerie à sa vertu : on imite ensuite et l'on s'élève simultanément au-dessus de celui que l'on imite, – chose que les hommes aiment. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, § 561, traduction P. Wotling).

savoir toutes les faiblesses et tous les défauts de tempérament et de caractère. Voilà de quoi le grand homme sera composé aux yeux de l'autre. Les facultés intellectuelles éminentes de l'un existent aussi peu pour le second que les couleurs pour les aveugles. C'est que tous les esprits sont invisibles pour qui n'a pas soi-même d'esprit : et toute évaluation est le produit de la valeur de l'estimé par la sphère d'appréciation de l'estimateur.

Il résulte de là que lorsqu'on cause avec quelqu'un on se met toujours à son niveau, puisque tout ce qu'on a au-delà disparaît, et même l'abnégation de soi qu'exige ce nivellement reste parfaitement méconnue. Si donc on réfléchit combien la plupart des hommes ont de sentiments et de facultés de bas étage, en un mot combien ils sont *communs*, on verra qu'il est impossible de parler avec eux sans devenir soi-même *commun* pendant cet intervalle »¹.

Toutefois, de même que l'on peut appréhender l'idée d'infini chez Descartes à défaut de la comprendre absolument², le fait que l'on ne puisse comprendre un homme qui nous est supérieur n'empêche pas que l'on puisse tirer quelque chose de sa fréquentation. Nietzsche interprète bien ses modèles et se les assimile. Comme il le dira dans *Ecce Homo*, il n'est en réalité pas tant question de Schopenhauer et de Wagner, dans ces textes, que de lui-même³.

Cela ne signifie pas cependant que qui que ce soit puisse interpréter et s'assimiler de tels modèles de grandeur. Il faut bien pour cela posséder une certaine parenté avec eux, une connivence qui nous permette de ne pas les reconnaître comme totalement étrangers à ce que nous sommes. De ce point de vue, Nietzsche rejoint bien Platon. Ainsi, si l'on pouvait penser un peu naïvement, à partir d'une lecture rapide de *l'Alcibiade*, que le détour par l'autre était nécessaire à la connaissance de soi, il faut voir également que l'on ne saurait véritablement comprendre en autrui que ce par quoi il nous ressemble, comme on l'a vu à partir du *Lysis*. Toute compréhension véritable suppose une parenté, un terrain commun⁴, de sorte que l'homme supérieur est d'une certaine manière nécessairement incompréhensible à celui qui est inférieur. Comment comprendre même à partir de là la relation de maître à disciple ?

Nietzsche formule cette même difficulté, eu égard, précisément, à Schopenhauer :

« Or la nature de Schopenhauer renfermait une dualité étrange et extrêmement périlleuse. Peu de penseurs ont senti à ce point et avec cette incomparable précision le travail du génie en eux ; et son génie lui faisait la plus haute promesse : qu'il n'y aurait pas de sillon plus profond que celui que son soc tracerait dans le sol de l'humanité moderne. Ainsi il se savait une partie de son être satisfaite et comblée, sans désir, certain de la force qu'elle avait – ainsi, conscient d'être un achèvement vainqueur, portait-il sa vocation avec grandeur et dignité. Une nostalgie impétueuse

¹ SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 165-166.

² Sans quoi nous pourrions être l'auteur puisque potentiellement la cause objective de cette idée (DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, III).

³ « Un psychologue pourrait encore ajouter que ce que j'ai entendu de la musique wagnérienne dans mes jeunes années n'a absolument rien à voir avec Wagner ; que, quand j'évoquais la musique dionysiaque, j'évoquais ce que *moi* j'avais entendu, – que je devais instinctivement tout traduire et transfigurer dans le nouvel esprit que je portais en moi. » (NIETZSCHE, *Ecce Homo*, « La naissance de la tragédie », § 4).

⁴ De la même façon que l'on peut appréhender l'idée d'infini chez Descartes puisque l'on en a bien une trace en nous sans parfaitement la comprendre puisqu'il faudrait pour cela être actuellement infini (voir DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, III).

vivant dans l'autre moitié de son être. (...) Car le génie aspire d'autant plus à la sainteté que depuis son guet il voit plus loin et plus clair qu'un autre homme, là où la connaissance et l'être se réconcilient, là où règnent la paix et la négation du vouloir, et jusqu'à cette autre rive dont parlent les Hindous. Mais c'est là justement le miracle : quelle ne devait pas être l'unité inconcevable et indestructible de la nature de Schopenhauer, pour n'être ni brisée ni non plus endurcie par cette nostalgie ! Ce que cela signifie, chacun le comprendra à la mesure de ce qu'il est et de ce qu'il vaut, et nul d'entre nous ne le comprendra entièrement, dans toute sa gravité. »¹

Nous ne comprenons donc de nos modèles que ce que nous partageons avec eux, de sorte que l'on pourrait penser que ce qu'ils ont de plus haut, de plus génial, nous échappe. Mais cette imitation suppose donc des degrés à mesure justement que l'on se hisse à la hauteur de notre idéal et il faut accepter que celle-ci puisse se faire par étapes :

« On ne doit étudier que l'antiquité *exemplaire* comme on étudie un *homme exemplaire* : donc imiter autant que l'on comprend, et, quand l'exemple est très éloigné, réfléchir aux chemins et aux préparatifs, et *inventer* des étapes intermédiaires.

La *norme* de l'étude consiste en ceci : *n'étudier que ce qui incite à l'imitation, ce qu'on accueille avec amour et qui demande que l'on crée à son tour. Le plus juste serait : un canon progressif de l'exemplarité, adapté aux adolescents, aux jeunes gens et aux adultes.* »²

Idéalement, l'imitation doit donc être progressive et il faut se proposer des modèles correspondant aux étapes que peuvent suivre les jeunes gens. La grandeur n'est pas nécessairement immédiate, le génie même n'est pas nécessairement présent dès l'enfance, et l'éducation peut consister à s'en rapprocher petit à petit. Nietzsche dira un peu plus loin que c'est justement par son côté humain (argument qui prend le contre-pied de Platon en l'occurrence) que Schopenhauer était imitable :

« Plus on réfléchit aux trois dangers exposés plus haut, plus on s'étonne de voir avec quelle vigueur Schopenhauer s'est défendu contre eux, et comme il est sorti sain et droit de cette lutte. Avec de nombreuses balafres et des plaies ouvertes, certes, et dans un état d'esprit qui semble peut-être âpre à l'excès, et parfois aussi par trop guerrier. Son idéal propre s'élève même au-dessus de l'homme le plus grand. Que Schopenhauer puisse être un modèle, cela reste vrai en dépit de toutes ces cicatrices et de toutes ces taches. On pourrait même dire que ce qu'il y avait d'imparfait et de trop humain dans son être est précisément ce qui nous rapproche le plus de lui au sens le plus humain du mot car nous le voyons alors comme un être souffrant et comme un compagnon de souffrance, et non plus seulement dans la hauteur dédaigneuse du génie. »³

Ainsi donc, ce n'est pas tant l'élément « divin » ou, dans le vocabulaire schopenhauerien, l'élément « génial » qui permet l'imitation. C'est sans doute le moteur de celle-ci, ce qui la motive, et c'est cela qui peut enthousiasmer la jeunesse. Mais si le génie était proprement divin, comme un dieu platonicien, l'imitation sera inconcevable dans les termes de Nietzsche. On voit donc, à propos de ce problème de l'imitation, comment Nietzsche peut hériter d'une conception

¹ NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, § 3.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [171].

³ NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, III, § 3.

platonicienne pour en renverser les conditions. L'imitation doit bien nous porter vers notre soi, mais elle ne peut se faire précisément que parce que notre modèle n'est pas absolument divin, ou supérieur, mais qu'il partage une condition avec la notre. Ce n'est certes pas le côté humain de Schopenhauer qui motive l'imitation, mais ce qui la permet. Par son côté humain, nous pouvons donc nous reconnaître dans Schopenhauer, trouver un terrain commun ou une base commune, et essayer ensuite à partir de là de viser l'idéal qu'il nous donne à voir. Contre Platon, Nietzsche peut ainsi dire qu'on imite les génies dans ce qu'ils ont justement d'humain.

On comprend donc que là aussi, Nietzsche fasse jouer à l'amitié un rôle, et ce bien avant ses projets d'amitiés philosophiques constituées d'une manière proche d'Épicure avec Paul Rée ou encore Lou Salomé. L'amitié, de manière très platonicienne en l'occurrence, sert de miroir et permet à l'individu de se projeter en dehors de soi et de mieux se comprendre en retour, mais aussi sans doute d'aller ainsi vers son vrai soi :

« Une telle série d'amis¹ est, dans une certaine mesure, une projection de notre dedans vers le dehors, une sorte de gamme sur laquelle toutes les notes de notre être trouvent à s'exprimer. Cela donne à réfléchir. – Certes je ne suis pas né pour le bonheur et la sérénité.

Le plus étonnant est qu'on ne se sent jamais tout à fait apte à juger son propre soi ; lorsqu'on tente de le faire, on se considère et se construit exactement comme un quelconque étranger. C'est pourquoi il est si utile de posséder des étalons extérieurs, comme par ex. la série des amis ci-dessus mentionnés. Seulement on a peur, ou on a honte, d'en tirer les conséquences, et c'est à d'autres qu'on laisse volontiers ce soin, comme par ex. aujourd'hui je te laisse celui de me dire ce que tu penses de cette liste. »²

C'est en s'extériorisant que l'on se comprend (point sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre), ce pourquoi l'amitié est si précieuse. Elle nous donne à nous voir nous-même dans un élément étranger³. On juge ainsi beaucoup plus facilement ses amis que soi-même, de sorte que l'on peut juger plus facilement de soi-même en jugeant du choix que l'on fait de ses amitiés, en tant que ce choix est en lui-même est révélateur de ce que l'on est. Nietzsche laisse ainsi à Paul Deussen le soin de juger de lui-même à partir de la liste de ses amitiés avouées.

Aussi, si l'amitié a une certaine utilité ici pour se comprendre, il est évident que la relation de maître à disciple est plus révélatrice encore, puisque c'est le

¹ Nietzsche parle ici principalement de Rohde, de Romundt, du pasteur principal Wenkel, de Ritschl, mais surtout de Wagner : « Tout récemment une proximité qui me comble de bonheur, la plus chaleureuse, la plus généreuse, avec Richard Wagner, c'est-à-dire avec *le plus grand génie*, le *plus grand homme* de ce temps, sans commune mesure avec aucun autre ! Toutes les deux ou trois semaines je passe quelques jours dans cette propriété au bord du lac des Quatre-Cantons, et je tiens cette proximité pour le plus grand acquis de ma vie, immédiatement après ce que je dois à Schopenhauer. » (NIETZSCHE, *Correspondance* II, Lettre 24 à Paul Deussen datée du 25 août 1869).

² NIETZSCHE, *Correspondance* II, Lettre 24 à Paul Deussen datée du 25 août 1869.

³ On peut lire également à ce propos la lettre 83 à Paul Deussen, datée de juillet 1870 : « Dans tout ce qui est sérieux chaque homme est son propre *metron*. Qu'est-ce que l'amitié ? Deux individus et un *metron*. » L'amitié donne ainsi aux individus qu'elle lie une mesure commune et fait sortir chacun de sa propre mesure ou l'invite à la partager et à se retrouver dans celle d'autrui.

maître qui nous dévoile le plus nettement notre véritable soi, en nous mettant à l'épreuve :

« Tes vrais éducateurs, ceux qui te formeront, te trahiront ce qui est vraiment le sens originel et la substance fondamentale de ton essence (*was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist*), ce qui résiste absolument à toute éducation et à toute formation, quelque chose en tout cas d'accès difficile, comme un faisceau lié (*Gebundenes*) et rigide (*Gelähmtes*) : tes éducateurs ne peuvent être autre chose que tes libérateurs (...) Certes, il existe bien d'autres moyens de se trouver, d'échapper à l'étourdissement dans lequel on se meut d'ordinaire comme dans un sombre nuage, et de venir à soi, mais je n'en connais pas de meilleur que de se souvenir de ses maîtres et de ses éducateurs. C'est pourquoi je songe aujourd'hui au seul professeur, au seul maître dont j'aie à m'enorgueillir, *Arthur Schopenhauer*, pour me souvenir d'autres plus tard. »¹.

Que ce soit Schopenhauer ici, ou Wagner dont il sera question « plus tard »², l'éducateur véritable n'est donc pas de ce point de vue un dresseur, il n'est pas celui qui nous fait entrer dans le moule, mais celui qui trahit (peut-être parfois malgré lui) notre soi authentique qu'il contribue ainsi à libérer. Nous reviendrons sur ce passage essentiel dans le chapitre suivant, mais il nous faut noter dès à présent (et en continuité avec ce que nous avons avancé plus haut dans ce chapitre) que le maître est celui qui nous révèle qui nous sommes, le faisceau « lié (*Gebundenes*) » et « rigide (*Gelähmtes*) » auquel notre « qui » correspond. C'est bien parce que l'on possède un « qui », quelque chose qui nous unifie, que l'on possède une identité au sens fort, et c'est donc la tâche du maître que celle de nous révéler ce qui nous permettra de nous identifier ainsi.

Un texte important pour nous de *Par-delà bien et mal* viendra confirmer ce point et montre que même le Nietzsche de 1886 reste ambigu sur cette question du soi. Il y est en effet encore question d'un soi qui résiste à toute éducation, à tout apprentissage, et qui nous définit véritablement :

« Apprendre nous métamorphose, cela fait ce que fait toute alimentation, laquelle ne se borne pas à "conserver" – : comme le physiologiste le sait bien. Mais au fond de nous, tout "en dessous", il y a assurément quelque chose qui se refuse à apprendre, un granit de *fatum* spirituel, de résolution et de réponse prédéterminée. À l'occasion de tout problème cardinal s'exprime un immuable "voilà comment je suis" ; sur l'homme et la femme, par exemple, un penseur ne peut pas réviser ce qu'il a appris, mais seulement pousser son apprentissage à son terme, – seulement découvrir finalement ce qui en lui est "fermement établi" à ce sujet. On résout de bonne heure des problèmes en leur trouvant certaines solutions qui suscitent *en nous* précisément une croyance solide ; peut-être les nomme-t-on désormais ses "convictions". Plus tard – on ne voit en elles que des traces menant à la connaissance de soi, des panneaux indicateurs menant au problème que nous *sommes*, – plus précisément à la grande stupidité que nous sommes, à notre *fatum* spirituel, à tout "en dessous" *qui se refuse à apprendre*. – Du fait des gentillesse dont je viens de me rendre abondamment coupable à mon propre égard, peut-être m'accordera-t-on déjà plus volontiers d'exprimer quelques vérités sur la "femme en soi" : étant admis que l'on sait d'emblée, désormais, que ce ne sont à coup sûr que – *mes* vérités. »³

¹ NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, III, § 1.

² Dans la *IV^{ème} Inactuelle*.

³ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, traduction P. Wotling, § 231.

Apprendre qui l'on est véritablement, ce sera alors comprendre quelles sont ses réponses que l'on donne d'emblée, comme par une foi intime sur laquelle on ne saurait revenir, aux problèmes fondamentaux qui se posent à nous. Ce texte confirme également qu'il y a un soi, ou du moins quelque chose en soi, qui se refuse à apprendre, qui se refuse à changer, et c'est précisément ce que l'éducateur véritable nous trahit, ou, dit positivement, nous révèle.

Or, celui qui aura eu cet effet sur Nietzsche, c'est selon propre aveu Schopenhauer. Le ressouvenir du maître constitue une sorte de rappel à soi, ce en quoi il est proprement un éducateur. Ainsi, lorsque l'humanité manque de repères, que l'époque moderne s'enlise dans des idéaux abstraits, comme cherchent à le montrer les *Inactuelles*, c'est alors que l'on a plus que jamais besoin d'éducateurs :

« Jamais on n'a eu autant besoin d'éducateurs moraux et jamais il n'a été aussi peu vraisemblable de les trouver ; aux époques où les médecins sont les plus nécessaires, lors de grandes épidémies, c'est alors qu'ils sont aussi le plus en péril. Car où sont les médecins de l'humanité moderne qui soient eux-mêmes assez fermes et solides sur leurs pieds pour pouvoir par surcroît soutenir un autre et le guider par la main ? Un certain assombrissement, une certaine apathie pèsent sur les meilleurs personnalités de notre époque, un sempiternel dégoût de cette lutte entre la dissimulation et l'honnêteté qui se livre dans leur sein, une inquiétude qui trouble la confiance qu'ils ont en eux-mêmes – ce qui les rend tout à fait incapables d'être à la fois pour autrui des guides et des censeurs.

C'était donc véritablement prendre mes désirs pour des réalités quand je m'imaginai pouvoir trouver comme éducateur un vrai philosophe capable d'élever quelqu'un au-dessus de la déficience du temps présent et d'enseigner de nouveau à être *simple* et *honnête* dans la pensée et dans la vie, et donc inactuel, au sens le plus profond du mot ; car les hommes sont maintenant devenus si complexes et si compliqués qu'il leur faut devenir malhonnêtes dès qu'ils en parlent, dès qu'il posent des affirmations et veulent agir en conséquence.

En proie à cette détresse, à ces besoins, à ces désirs, je fis connaissance avec Schopenhauer.

(...) Je le compris comme s'il avait écrit pour moi, pour m'exprimer de manière intelligible, mais immodeste et folle. (...) Schopenhauer ne veut jamais paraître, car il écrit pour lui-même et personne ne se plaît à être trompé, surtout pas un philosophe qui s'est même érigé cette loi : "Ne trompe personne, pas même toi (...)"¹

La rencontre avec Schopenhauer s'est faite au moment d'une véritable détresse, détresse devant une époque sans modèle, sans quoi que ce soit qui semblait pouvoir aider Nietzsche à découvrir son véritable « soi ». On comprend alors l'impression « folle » de Nietzsche selon laquelle son modèle n'aurait finalement écrit qu'à destination de lui. Cela s'explique en réalité tant par la personnalité de Nietzsche que par celle de Schopenhauer, puisque le premier estime aussi bien qu'il était peut-être le seul à pouvoir véritablement comprendre le second, en raison d'une parenté qui les unissait.

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 2.

Les qualités qui peuvent finalement faire de Schopenhauer un modèle sont ici nommées simplicité et honnêteté¹, ce qui fait de Schopenhauer un « inactuel, au sens le plus profond du mot ». Schopenhauer peut être un éducateur et un modèle dans la mesure où il refuse catégoriquement l'inauthenticité : « Ne trompe personne, pas même toi (...) ». C'est parce qu'il est lui-même, qu'il ne veut tromper personne, qu'il est identique à lui-même, que Schopenhauer peut constituer un repère, un point d'appui stable pour la jeunesse. On voit ainsi que nos deux définitions de l'identité sont chez Nietzsche parfaitement concomitantes². C'est à la condition d'être simple, d'être égal à soi, que l'on est véritablement inactuel et donc proprement individuel et reconnaissable entre tous, mais donc en même temps inimitable, ce qui rend, encore une fois, paradoxale cette notion de modèle :

« Nous le sentons, il y a là³ un air toujours égal et fortifiant, ici règnent une certaine désinvolture, un certain naturel inimitables comme en possèdent les hommes qui se trouvent chez eux à l'intérieur d'eux-mêmes, et qui plus est maîtres d'une riche demeure (...). Ici et là, le style de Schopenhauer me rappelle un peu Goethe, mais sinon aucun modèle allemand. »⁴

Le « style » dont il est question n'est pas un style d'écriture, mais un style de vie⁵, une manière d'être qui fait que notre extériorité est conforme à notre intériorité, qu'elle fait même signe vers elle, de sorte qu'un tel homme se donne plus nettement à connaître, sans artifice ni mensonge. En effet, comme Nietzsche le disait déjà dans la *II^e Inactuelle* :

« la qualité la plus originale de l'homme moderne : c'est une singulière antinomie entre un être intime (*enes Inneren*) à quoi ne correspond pas un être extérieur (*dem kein Aeussers*), et *vice versa*. Cette antinomie, les peuples anciens ne la connaissaient pas. Le savoir, absorbé immodérément et sans qu'on y soit poussé par la faim, absorbé même à l'encontre du besoin, n'agit plus dès lors comme motif transformateur, poussant à l'extérieur, mais demeure caché dans une sorte de monde intérieur, chaotique, qu'avec une singulière fierté, l'homme moderne appelle l' "intimité" qui lui est particulière. »⁶

¹ Même simplicité chez le Socrate de Xénophon qui en fait, selon Nietzsche, un personnage parfaitement imitable (alors qu'on a vu que l'atopie de Socrate platonicien rendait plus difficile cette imitation) : « Je trouve les Mémoires de Xénophon très intéressants. Il faut reconnaître l'exemple qu'est Socrate : il est encore immédiatement imitable. Les ἀνδραποδισταὶ ἑαυτῶν me frappent. » (*Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [192]) Nous l'avons vu, le Socrate de Platon est selon Nietzsche cette fois une caricature (*Idem*, 5 [193] et 6 [21] : « Socrate : il ne me reste rien que moi-même ; l'anxiété pour soi devient l'âme de la philosophie. Tentative de Platon pour tout penser jusqu'au bout et être le rédempteur », de sorte que Nietzsche semble estimer la peinture qu'en propose Xénophon plus fidèle. Pour ce qui est du Socrate de Platon comme caricature, on se référera encore à *Humain, trop humain, I, Fragments posthumes*, 18 [47].

² Ces qualités en produisent une troisième, qui insiste plus encore sur la durabilité du soi et le fait de se rendre inaltérable : « Outre l'honnêteté, Schopenhauer a encore une autre qualité en commun avec Montaigne : une sérénité qui rend réellement serein. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III § 2).

³ Dans les écrits de Schopenhauer.

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 2.

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [22] : « Extrêmement remarquable que Schopenhauer écrive une belle langue ! Il est vrai que sa vie a aussi plus de style que celle des professeurs d'Université – mais quelle misérable environnement ! »

⁶ NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, II, § 4.

À l'inverse de Schopenhauer, l'Allemand moderne vit dans une contradiction entre son intériorité et son extériorité, parce que son savoir, qui constitue selon lui son « intimité », est précisément coupé de la vie, de ce qu'il est en surface, alors que les deux doivent être absolument solidaires chez un individu qui possède une réelle identité¹, à tel point qu'il est un véritable *atomon*. Le Grec, lui, ne connaissait pas non plus cette antinomie puisque son savoir était immédiatement au service de la vie.

Un peu plus loin, Nietzsche écrit encore dans la *III^e Inactuelle* :

« Je ne décris rien d'autre que la première impression, pour ainsi dire physiologique, que Schopenhauer suscita en moi, cette magique effusion de l'énergie la plus intime qui se communique d'un être de la nature à l'autre et qui survient au premier et au plus léger contact ; et si j'analyse après coup cette impression, je la trouve composée de trois éléments, l'impression de son honnêteté, de sa sérénité et de sa constance. Il est honnête parce qu'il parle et écrit pour lui-même et à lui-même ; serein, parce qu'il a vaincu par la pensée ce qu'il y a de plus difficile, et constant parce que ainsi il doit être. Sa force monte droite et légère comme une flamme dans l'air tranquille, sûre d'elle, sans tremblement, sans inquiétude. Dans chaque cas il trouve son chemin sans même que nous remarquions qu'il l'ait cherché ; au contraire, comme mû par une loi de pesanteur, il s'y élance, ferme et agile, inexorable. Et quiconque a jamais senti ce que c'est, à notre époque d'humanité hybride, que de rencontrer un être entier, cohérent, mobile sur ses propres gonds, exempt d'hésitation et d'entraves, celui-là comprendra mon bonheur et ma surprise lorsque je découvris Schopenhauer : je pressentais que j'avais trouvé en lui cet éducateur et ce philosophe que j'avais si longtemps cherché. Ce n'était certes qu'en tant que livre pourtant, et c'était là une grande déficience. Je m'efforçais d'autant plus de voir à travers le livre et de me représenter l'homme vivant dont j'avais à lire le grand testament et qui promettait de ne choisir pour ses héritiers que ceux qui voulaient et pouvaient être davantage que ses simples lecteurs : c'est-à-dire ses fils et ses disciples. »²

Face à la modernité que Schopenhauer refuse de prendre en compte, il se montre dans son propre chemin et vis-à-vis de lui-même « ferme et agile, inexorable ». C'est bien encore une fois par l'individualité, par l'inactualité, que l'on est capable d'être identique à soi et de ne pas se laisser happer par le temps présent et la modernité. On comprend donc à quel point ce n'est pas tant le livre (*Le monde comme volonté et comme représentation*) qui intéresse Nietzsche que l'homme qui est derrière, que l'homme qui a été capable d'écrire un tel livre à cette époque. C'est bien Schopenhauer lui-même qui peut servir de modèle et non ses écrits qui ne sont, pour le Nietzsche psychologue, que des traces du « qui » vers lequel il cherche à remonter à partir de là.

Toutefois, cette imitation, qui joue donc moins longtemps chez Nietzsche que chez Platon, sans doute parce que le premier pousse l'individualité des grands hommes plus loin encore que le second, ne doit donc pas nous leurrer. Elle peut

¹ Nietzsche dit ainsi que la personnalité s'efface alors : « Cette antinomie entre l'intérieur et l'extérieur rend l'extérieur encore plus barbare qu'il ne le serait s'il s'agissait d'un peuple grossier qui, selon sa nature intime, tiendrait à satisfaire ses rudes besoins. Car de quels moyens dispose encore la nature humaine pour se rendre maîtresse de ce qui s'impose à elle en abondance ? De ce seul moyen qui consiste à l'accepter aussi facilement que possible pour, ensuite, le mettre de côté et l'expulser de nouveau aussi vite que possible. De là naît l'habitude de ne plus prendre au sérieux les choses véritables, de là naît la "faible personnalité", en raison de quoi ce qui est réel, ce qui existe ne fait plus qu'une mince impression. » (*Ibid.*).

² NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, III, § 2.

jouer dans un premier temps et les modèles nous permettent d'aspirer à la grandeur. Il nous faut toutefois reconnaître que cette grandeur n'est jamais totalement imitable, puisqu'aussi bien, Schopenhauer n'aura jamais été totalement compris. Et Nietzsche dira finalement que ceux qui l'ont cotoyé et qui croyaient se mesurer à lui n'avaient en réalité rien à voir avec lui, ce qui devient sensible au bout du compte :

« *Dangers de la modestie.* (...) souffrir de son entourage, de ses éloges comme de sa réprobation, en être blessé et rongé sans le laisser paraître ; se défendre contre son amour avec une méfiance involontaire, apprendre le mutisme en le masquant à l'occasion par des discours, se ménager des recoins et des solitudes insoupçonnables pour les instants de répit, de larmes, de sublime consolation – jusqu'à ce que l'on soit finalement assez fort pour déclarer : "qu'ai-je à voir avec vous ?" – et que l'on aille *son propre* chemin. »¹

Dans une lettre à Overbeck à qui il venait d'envoyer *Par-delà bien et mal*, Nietzsche écrivait aussi déjà :

« Si je pouvais te donner une notion de la *solitude* que j'éprouve ! Je n'ai, parmi les vivants pas plus que parmi les *morts*, personne avec qui je me sente apparenté. C'est incroyablement effroyable ; et seule une longue pratique dans l'art de supporter ce sentiment et son progressif développement depuis l'enfance expliquent que je ne sois pas encore détruit par lui. – Au demeurant, la *tâche* pour laquelle je vis est claire devant mes yeux – comme un fait d'une incroyable tristesse, mais transfiguré par la conscience qu'il y a de la *grandeur* là-dedans, si jamais la grandeur s'est attachée à la tâche d'un mortel. – »²

Si cette tâche, par sa grandeur même, donne une certaine grandeur à celui qui l'entreprend, comme par transitivité, il faut voir également qu'elle lui donne une certaine identité. Quoique Nietzsche ait lui-même changé et évolué, ainsi que sa philosophie, on peut lui reconnaître une certaine identité dans le fait que son problème, que sa « tâche » reste identique³.

Toutefois, si la constance de sa tâche donne une certaine identité à Nietzsche, il faut bien reconnaître par ailleurs que la permanence du soi semble pour le moins en question⁴. Celle-ci existe-t-elle véritablement de tout temps, de sorte que l'on ne saurait être autrement que soi, comme c'était le cas chez Schopenhauer, ou doit-elle être acquise au prix d'un effort et d'une maîtrise de soi, davantage à la manière

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes XII*, 7 [6].

² NIETZSCHE, *Correspondance V*, Lettre 729 à Overbeck.

³ Dans un texte de même facture que la lettre que l'on vient de citer, on peut se référer à la Préface du deuxième tome de *Humain, trop humain*, dans lequel Nietzsche diagnostique la solitude qui aura suivi sa séparation d'avec Wagner comme le moment où il aura retrouvé le chemin vers lui-même et vers sa tâche : « Désormais solitaire et plein d'une noire méfiance envers moi-même, je pris ainsi parti, non sans une rage contenue, *contre* moi et *pour* tout ce qui justement me faisait mal et m'était difficile : je retrouvai ainsi le chemin de ce pessimisme courageux qui est l'antithèse de toute tricherie romantique et en même temps, comme il peut m'apparaître aujourd'hui, le chemin vers "moi"-même, vers *ma* tâche. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome II, Préface, § 4, traduction E. Blondel, Paris : Flammarion, 2019). Nous citerons plus loin un texte extrêmement similaire, que Nietzsche écrira à la fin de sa vie consciente (*Nietzsche contre Wagner*, « Comment je me suis défait de Wagner », § 2).

⁴ Et même, le plus souvent, tout à fait niée dans les textes de la maturité, mais nous avons déjà eu l'occasion de voir que la position nietzschéenne sur cette question était moins évidente pendant la période bâloise.

de Platon ? Comme nous l'avons avancé, la question n'est en réalité pas si facile à trancher absolument au moment de l'écriture des *Considérations inactuelles*.

Qu'il y ait en revanche quelque chose à réaliser sur soi, que l'on se donne une identité en se maîtrisant soi-même est attesté par de nombreux textes importants. Ainsi, après avoir vu que Nietzsche pouvait déployer une conception de l'imitation qui semble, au moins au départ, assez platonicienne, nous voudrions terminer ce chapitre par la question de la maîtrise de soi chez Nietzsche. C'est sur ce point, en effet, que la distance prise avec la philosophie de Schopenhauer, même à l'époque des *Inactuelles*, apparaît la plus grande, puisque l'on ne saurait véritablement être soi sans acquérir une véritable identité à soi, ce qui ne peut se faire sans l'effort d'une véritable maîtrise de soi. C'est dire ainsi que le soi n'est pas un point de départ fixe, mais bien plutôt un point d'arrivée, et que l'on ne saurait se forger une identité sans opérer une forme de maîtrise et donc sans un travail sur ce que l'on est au départ. De ce point de vue, l'éthique que déploie ici Nietzsche rejoint bien plutôt celle de Platon (telle que nous l'avons analysée dans ce chapitre) que l'ὑβρις sans frein d'un Calliclès, auquel on la compare trop souvent¹.

La maîtrise de soi chez Nietzsche

Ainsi, la maîtrise de soi n'est-elle pas aux yeux de Nietzsche une faiblesse (et Nietzsche n'est-il donc pas le continuateur de Calliclès), mais ne s'impose qu'à des hommes suffisamment forts pour qu'ils aient besoin de s'imposer une telle maîtrise, ce que le philosophe énoncera très clairement plus tard :

« La parole μηδὲν ἄγαν s'adresse à des hommes débordant de force – non aux médiocres. »²

Remontons pour le moment à la période qui nous occupe :

« Mais ce sont là des rechutes et des symptômes de noviciat et de jeunesse philosophiques ; il doit d'abord être possible de vivre avec plus de virilité et de constance, sans ces intervalles aveuglants d'obscurité et de lumière, de veille et de rêve, de façon que mon regard reste froid et lumineux en se détachant de la nature des choses pour revenir à ma propre nature, et y revienne non pas comme à quelque chose de nouveau et d'autre, mais comme à un exemple particulier de peu d'importance, qui disparaît toujours plus à mesure qu'on en tient moins compte. Une fois que ce moi est fondé en nous, que nous ne vivons plus ou presque plus en tant qu'individus mais en tant que nous sommes le vivant-conscient en général, il s'est aussi produit cette métamorphose à laquelle tout le jeu du devenir ne parvient jamais,

¹ Cette exigence de mesure, très présente dans la période qui nous occupe, ne sera d'ailleurs pas trahie par les textes plus tardifs et Nietzsche, de ce point de vue, restera égal à lui-même. E. Salanskis note ainsi que « la psychologie de la volonté de puissance admet des expressions non brutales de la force, telles que le dépassement de soi et la spiritualisation (APZ, II, "Du surpassement de soi" et *Cid*, "La morale comme contre-nature", § 3). Il n'y a donc pas lieu d'identifier Nietzsche à Calliclès et à son éloge de la puissance intempérante : Nietzsche semble en vérité plus proche de l'idéal platonicien de la maîtrise de soi, malgré sa critique virulente de Platon et du socratisme. On peut déceler dans cette attitude un trait d'aristocratie, dès lors que, selon *Par-delà bien et mal*, la maîtrise de soi est précisément une qualité noble (§ 283 et 284). » (SALANSKIS, « Fort et faible », in *Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction de D. Astor, Paris : Robert Laffont, 2017, p. 341).

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, X, 25 [351].

et c'est la naissance de l'homme auquel tend la nature pour se contempler dans son miroir. »¹

Qu'il y ait un accent schopenhaurien fort dans ce texte, la fin l'atteste évidemment. Il faut donc bien voir que le moi nietzschéen n'est pas, au moment de l'écriture des *Inactuelles*, irrémédiablement jeté dans le devenir et soumis aux changements de celui-ci. Il est possible de donner une certaine résistance à son moi et les « rechutes » en dehors de soi ne désignent ainsi pas des changements de direction mais des régressions. Il y a bien un moi que l'on doit être, à partir de la reconnaissance de son « noyau d'être », et une certaine maîtrise de soi doit nous permettre de nous tenir à notre soi².

Dès la *Naissance de la tragédie*, il faut bien voir que Nietzsche n'est toutefois jamais dans un modèle purement schopenhauerien dans lequel l'individu ne saurait être autre que lui-même (quoiqu'il soit possible qu'il admette bien, par moments, un moi profond comme nous l'avons vu³). L'identité à soi est acquise par la maîtrise de soi et l'idéal apollinien, comme nous nous sommes attachés à le montrer également dans notre partie précédente :

« Ethique individuelle ! La personnalité durable. Apollon »⁴.

Nous avons vu ainsi qu'Apollon, en exigeant la connaissance de soi, permettait aussi à l'individu de se connaître lui-même et de se resserrer sur lui-même⁵. La tendance apollinienne est donc à l'origine d'une éthique proprement individuelle (et non plus de groupe ou de communauté), et confère à l'individu une certaine durabilité, une certaine résistance à l'extériorité. Elle permet ainsi de se constituer comme un individu en tant que tel.

Ainsi, si nos maîtres sont nos véritables « libérateurs »⁶, comme nous venons de le voir, c'est selon Nietzsche parce qu'ils nous permettent de nous recentrer, mais non pas tant sur nos limites que sur ce que l'on est véritablement en écartant ainsi de nous-mêmes le superflu :

« Et c'est là le secret de toute formation, elle ne procure pas des membres artificiels, des nez de cire, des yeux à bécicles ; bien au contraire, ce qui pourrait nous accorder ces dons n'est qu'une image dégénérée de celle-ci. Elle est, elle, libération, extirpation

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 34 [42].

² Aussi, nous ne pensons pas que le soi, même tel qu'il est pensé par les textes tardifs de Nietzsche, soit absolument inconstant. Le préjugé métaphysique qu'il faut combattre selon le *Crépuscule des idôles*, c'est celui de l'atome du moi, le fait que le moi soit figé à jamais, comme une coquille ou un atome (ce qui est une certaine conception de l'individualité, le terme d'individu dérivant lui-même du grec *atomon*). Mais qu'il y ait une certaine plasticité du moi ne signifie pas pour autant que le moi soit une pure illusion, sans quoi l'injonction à devenir soi n'aurait plus aucun sens.

³ L'expression est d'ailleurs encore employée par Nietzsche dans *Ecce homo*, à propos de la crise qui a accompagné *Humain, trop humain* : « Ce moi profond pour ainsi dire enseveli, pour ainsi dire rendu muet par l'obligation constante d'écouter d'autres moi (– c'est cela justement qui s'appelle lire !) s'éveilla lentement, craintif, incertain, – mais finalement *il se remit à parler*. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Humain, trop humain », § 4).

⁴ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 8 [99].

⁵ La maîtrise de soi n'est pas totalement absente chez Pindare lui-même, le poète qui chante la gloire d'Apollon. Voir à ce propos P. Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris : Belles Lettres, 1990.

⁶ Nietzsche invite également dans un fragment posthume à se délivrer soi-même : « *Sauver votre génie ! c'est ce qu'il faut crier aux gens, libérez-le ! Faites tout pour le délivrer !* » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 5 [182]).

de toutes les mauvaises herbes, des décombres, de la vermine qui veut s'attaquer aux tendres germes des plantes »¹.

Dans la *II^{ème} Inactuelle*, sur laquelle nous allons revenir, Nietzsche admire les Grecs d'avoir su se maîtriser eux-mêmes, d'avoir su maîtriser le chaos d'influences étrangères qui menaçaient l'unité de leur culture. Ce qui importe ici, c'est la civilisation définie comme unité du style, et cette unité doit se retrouver dans la vie de l'individu. On retrouve déjà ce thème dans la *I^e Inactuelle* consacrée à David Strauss :

« La civilisation, c'est avant tout l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple. Mais le fait de beaucoup savoir et d'avoir beaucoup appris n'est ni un instrument nécessaire ni un signe de la civilisation et, au besoin, s'accorde parfaitement avec son contraire, la barbarie, c'est-à-dire avec l'absence de style ou le mélange chaotique de tous les styles.

Or c'est justement dans ce mélange chaotique de tous les styles que vit l'Allemand de nos jours, et cela reste un grave problème que de savoir comment il peut, malgré toute son instruction, ne pas s'en apercevoir et se réjouir de tout cœur de sa "culture" actuelle. Tout devrait pourtant l'éclairer, le moindre regard jeté sur ses vêtements, sa chambre, sa maison, la moindre promenade dans les rues de sa ville, la moindre visite à ses magasins de mode. Il devrait prendre conscience, en société, de l'origine de ses manières et de ses gestes ; goûtant les joies du concert, du théâtre et du musée, parmi les établissements consacrés à l'art, il devrait prendre conscience de cette juxtaposition et de cette accumulation grotesque de tous les styles possibles. L'Allemand entasse autour de lui les formes, les couleurs, les produits et les curiosités de tous les temps et de tous les climats, et crée ainsi ce carnavalesque bariolage que ses intellectuels sont ensuite chargés d'étudier et de définir comme l'"essence du moderne", tandis que lui-même reste tranquillement assis au milieu de ce tumulte de tous les styles. »²

Cette « gènèse » de l'esprit allemand, de « l'essence du moderne », va ainsi s'avérer capitale, parce qu'elle explique la nécessité d'une prise de distance avec elle pour être soi. Nietzsche part ici du constat d'une culture bariolée³, qui ne peut constituer une culture à proprement parler, puisque celle-ci doit être caractérisée, si ce n'est pas une simplicité, du moins par une unité directive bien définie, comme par un « noyau », à la manière dont l'individu véritable lui-même est constitué.

On retrouve cette idée dans un fragment posthume de la période des *Inactuelles* :

« Le problème d'une *civilisation* rarement saisi correctement. Son but n'est pas le plus grand bonheur possible d'un peuple, non plus que le libre développement de *tous* ses talents ; la civilisation se montre plutôt dans la juste *proportion* observée dans le développement de ces talents. Elle vise au-delà du bonheur terrestre : son but est la création de grandes œuvres. Dans tous les instincts grecs se manifeste une *unité contraignante* : appelons-la la *volonté* hellénique. Chacun de ces instincts cherche à exister seul et à se développer à l'infini. Les anciens philosophes essayent de construire le monde à partir d'eux. La *civilisation* d'un peuple se manifeste dans la

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, I, § 1.

³ Ce qui n'est pas sans rappeler le vocabulaire platonicien que Socrate utilise pour désigner la démocratie au livre VIII de la *République*. Celle-ci est sans unité, de toutes les couleurs, de sorte qu'elle ressemble à un « manteau bigarré (μάτιον ποικίλον) » (PLATON, *République*, 557c).

discipline homogène imposée à ses instincts : la philosophie dompte l'instinct de la connaissance »¹.

L'unité doit être acquise², voire conquise et elle s'acquiert ou se conquiert en disciplinant fermement les instincts de manière « homogène », c'est-à-dire dans la même direction. La civilisation ne consiste pas à nier les instincts ou à les supprimer mais à leur donner une discipline commune. De même, être soi-même consistera à les apprivoiser plutôt qu'à nier une part de soi. La maîtrise de soi, de ce point de vue également, suppose bien une connaissance de soi comme connaissance de ses instincts profonds et de la direction à leur donner, ce qui vaut aussi bien pour un individu que pour une civilisation³. Ainsi, si Platon opérât un parallèle très fort entre l'âme et la cité, on retrouve un même parallèle chez Nietzsche entre l'individualité véritable qui possède une identité et la culture véritable. De ce point de vue, le philosophe discrimine et permet à une civilisation de retrouver sa santé :

« *Le philosophe comme médecin de la civilisation.* »⁴

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, I et II, Fragments posthumes*, 19 [49].

² On retrouve dans la même liasse un fragment dans lequel Nietzsche écrit que nous devons produire cette unité : « c'est seulement lorsque nous additionnons de très nombreux effets et que nous les considérons comme une *unité*, que nous avons l'impression de la grandeur : c'est-à-dire que nous *produisons*, par cette unité, la grandeur. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles, I et II*, 19 [80]).

³ Wotling dit encore à propos de la « culture (*Kultur*) » (plus que de la civilisation proprement dite qui est une forme affaiblie et déclinante de culture) qu'« 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 : un individu caractérisé par la maîtrise qu'il est parvenu à acquérir sur ses instincts en leur imposant une forme, en les organisant 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 selon Nietzsche), 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 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. » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, p. 64-65).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles, I et II, Fragments posthumes*, 23 [15]. Une formulation de ce problème est encore donnée dans la *II^e Inactuelle* : « La civilisation d'un peuple, en opposition avec cette barbarie, a une fois été définie, avec raison me semble-t-il, comme l'unité du style artistique dans toutes les manifestations vitales d'un peuple. Cette définition ne doit pas être mal interprétée, comme s'il s'agissait de l'opposition entre la barbarie et le *beau style*. Le peuple auquel on attribue une civilisation doit être, en toute réalité, quelque chose de vivant et de coordonné. Il ne doit point diviser misérablement sa culture en intérieure et extérieure, contenu et forme. Que celui qui veut atteindre et encourager la civilisation d'un peuple, atteigne et encourage cette unité supérieure et travaille à la destruction de cette culture chaotique moderne, en faveur d'une véritable culture. Qu'il ose réfléchir à la façon de rétablir la santé d'un peuple entamée par les études historiques, à la façon de retrouver son instinct, et par là son honnêteté. Je veux parler sans façon de nous autres Allemands d'aujourd'hui, qui souffrons plus que tout autre peuple de cette faiblesse de la personnalité, de cette contradiction entre le contenu et la forme. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, II*, § 4).

De façon parallèle, la tendance historique est conceptualisée dans la *Seconde considération inactuelle* comme une tentative de maîtriser le devenir humain et le chaos. De ce point de vue, on pourra comprendre la connaissance historique comme une connaissance de soi du point de vue de l'humanité (puisque se connaître soi-même, c'est connaître son histoire, l'histoire de sa civilisation, etc.). Mais quoique Nietzsche soit par ailleurs très critique quant aux excès de la connaissance historique qui stérilisent la vie, celle-ci peut également s'avérer très utile à condition d'être une histoire critique, réappropriable et non simplement une histoire monumentale ou antiquaire, puisqu'elle a ainsi permis aux Grecs de maîtriser un chaos pulsionnel d'influences diverses qui aurait pu les amener à se perdre, ce que dit Nietzsche dans un texte qui constitue la toute fin de la *Deuxième considération inactuelle* et que nous citons longuement puisqu'il est essentiel pour notre propos :

« Je m'adresse pour conclure à cette société de ceux qui espèrent, pour leur raconter, en une parabole, la marche de leur guérison, leur délivrance de la maladie historique, et par là leur propre histoire jusqu'au moment où ils seront de nouveau assez bien portants pour pouvoir recommencer à faire de l'histoire, pour se servir du passé à ce triple point de vue, au point de vue monumental, antiquaire ou critique. (...) Mais, arrivés à ce point final de leur guérison, ils seront redevenus des *hommes* et ils auront cessé d'être des agrégats qui ressemblent seulement à des hommes. Et c'est déjà quelque chose ! Voici encore des espoirs ! Votre cœur ne déborde-t-il pas de joie, vous qui espérez ?

Et comment arrivons-nous à ce but ? me demanderez-vous. Le dieu delphique vous jette, dès le début de votre voyage vers ce but, sa sentence : "Connais-toi toi-même !" C'est une douce sentence, car ce dieu "ne cache point et ne proclame point, mais ne fait qu'indiquer", comme a dit Héraclite. Où vous conduit-il ?

Il y a eu des siècles où les Grecs se trouvaient exposés à un danger analogue au nôtre, au danger d'être envahis par ce qui appartient à l'étranger et au passé, au danger de périr par l' "histoire". Jamais ils n'ont vécu dans une fière exclusivité. Leur culture fut, tout au contraire, longtemps un chaos de formes et des conceptions exotiques, sémitiques, babyloniennes, lydiennes et égyptiennes, et leur religion une véritable guerre des dieux de tout l'Orient, de même qu'aujourd'hui la "culture allemande" et sa religion sont un chaos agité, dans une lutte perpétuelle, de tout l'étranger, de tout le passé. Or, malgré cela, la culture hellénique ne devint pas un agrégat, grâce à leur sentence apollinienne. Les Grecs apprirent peu à peu à *organiser le Chaos*, en se souvenant, conformément à la doctrine delphique, d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs besoins véritables, en laissant dépérir les besoins apparents. C'est ainsi qu'ils rentrèrent en possession d'eux-mêmes. Ils ne restèrent pas longtemps les héritiers surchargés et les épigones de tout l'Orient ; ils devinrent, après une lutte difficile contre eux-mêmes, par l'interprétation pratique de cette sentence, les heureux héritiers de ce trésor, sachant l'augmenter et le faire fructifier, précurseurs et modèles de tous les peuples civilisés à venir.

Ceci est une parabole pour chacun de nous. Il faut qu'il organise le chaos qui est en lui, en faisant un retour sur lui-même pour se rappeler ses véritables besoins. Sa loyauté, son caractère sérieux et véridique s'opposeront à ce que l'on se contente de répéter, de réapprendre et d'imiter. Il apprendra alors à comprendre que la culture peut être autre chose encore que la *décoration de la vie*, ce qui ne serait encore, au fond, que de la simulation et de l'hypocrisie. Car toute parure cache ce qui est paré.

Ainsi se révélera à ses yeux la conception grecque de la culture – par opposition à la culture romaine – la conception de la culture, comme d'une nouvelle nature, d'une

nature améliorée, sans intérieur et extérieur, sans simulation et sans convention, de la culture comme d'une harmonie entre la vie et la pensée, l'apparence et la volonté. C'est ainsi qu'il apprendra, par sa propre expérience, que ce fut la force supérieure de la nature *morale* qui permit aux Grecs de vaincre toutes les autres cultures, et qu'il apprendra que toute augmentation de la véracité doit servir aussi à préparer et à activer la vraie civilisation, lors même que cette véracité pourrait nuire sérieusement à la discipline qui, dans le moment, jouit de l'estime générale, lors même qu'elle aiderait à renverser une culture purement décorative. »¹

Nietzsche débute son injonction à la jeunesse allemande en rappelant la sentence delphique : « Connais-toi toi-même ». Il fait ici un éloge de cet impératif² qui a permis aux Grecs de se recentrer et de rentrer en possession d'eux-mêmes. Que ce soit pour un individu ou pour un peuple, l'unité n'est en effet pas donnée d'emblée. Où nous conduit la sentence du dieu ? se demande Nietzsche. C'est dire en même temps que la connaissance de soi vise non seulement le passé mais également l'avenir, raison pour laquelle le philosophe s'adresse à la jeunesse³. La culture grecque était largement composite, dotée de tant d'influences différentes et exotiques qu'elle était habitée par un véritable chaos qui la menaçait. Une culture ne peut être qu'un ensemble d'agrégats : « Les Grecs apprirent peu à peu à *organiser le Chaos*, en se souvenant, conformément à la doctrine delphique⁴, d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs besoins véritables, en laissant dépérir les besoins apparents ». La culture se caractérise ainsi par une unité qui a su, d'une part, se débarrasser du superflu conformément au « Rien de trop », et d'autre part, s'assimiler des éléments étrangers. Les Grecs ont su se recentrer, unifier les éléments disparates qui leur venaient d'ailleurs et donner une direction d'ensemble à leur chaos intérieur. L'organisation de ce chaos est ainsi une tendance à la mesure, puisqu'on organise en discriminant les besoins véritables

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

² C'est pour le moment, selon ses termes, une « douce sentence », alors que cela deviendra « presque une méchanceté » dans le *Gai savoir*. Mais il est alors évident que la lutte nietzschéenne contre la morale sera d'autant plus au centre de ses préoccupations et que Nietzsche placera alors cette sentence delphique au cœur de la morale, préparant cette phrase de *Par-delà bien et mal* selon laquelle l'impératif delphique nous fait entrer dans l'ère de la morale (§ 32). Dans la *Seconde Inactuelle*, et dans ce passage en particulier, Nietzsche peut en faire un éloge parce que cet impératif bien compris peut être à l'origine du devenir soi vers lequel elle fait signe, ce pourquoi elle est douce, alors qu'elle sera comprise comme un interdit de type kantien dans le *Gai savoir*, de sorte qu'elle empêchera alors le devenir soi. Socrate, qui commande ainsi la connaissance de soi, est d'ailleurs lui aussi qualifié de méchant mais ce qualificatif est alors adossé à la puissance de se dépasser : « La force monstrueuse de dépassement de soi, par exemple, dans Socrate, qui était capable de toutes les méchancetés. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 5 [128]).

³ Nietzsche écrivait ainsi au début du § 10 : « j'ai confiance en la puissance inspiratrice qui, à défaut d'un génie, conduit ma barque, j'ai confiance en la *jeunesse* et je crois qu'elle m'a bien guidé en me poussant maintenant à écrire une *protestation contre l'éducation historique que les hommes modernes donnent à la jeunesse*. En protestant, j'exige que l'homme apprenne avant tout à vivre et qu'il n'utilise l'histoire qu'*au service de la vie apprise*. Il faut être jeune pour comprendre cette protestation, et, avec la tendance à grisonner trop tôt, qui est le propre de notre jeunesse actuelle, on saurait à peine être assez jeune pour sentir contre quoi ici l'on proteste en somme. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10).

⁴ On se rappellera sur ce point l'étymologie donnée par Socrate dans le *Cratyle*, selon laquelle le nom d'Apollon manifeste « dans son unité » une multiplicité harmonisée (PLATON, *Cratyle* 405e).

d'une culture et ceux qui sont superflus¹. La culture ne peut rester une si elle absorbe toutes les influences extérieures. Ce qui la menace, sans cette organisation, c'est la perte de l'unité qui lui donne sa force et de n'avoir plus qu'une unité agrégative, toujours sur le point de se dissoudre. La culture ne doit pas être une simple décoration de la vie mais ce qui lui donne sa force en la dynamisant.

Nietzsche appelle donc les Allemands contemporains, et en particulier la jeunesse à laquelle il s'adresse comme dans la 3^{ème} *Inactuelle*², à répéter le geste des Grecs³. Ici, ce n'est pas la connaissance pour la connaissance que Nietzsche recommande mais la connaissance en vue d'une certaine maîtrise de soi, d'une certaine unité de soi ou de la culture.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche reprendra ce motif du chaos en faisant, semble-t-il, l'éloge de celui-ci et d'une certaine multiplicité intérieure :

« Je vous le dis, il faut avoir encore du chaos en soi (*man muss noch Chaos in sich haben*) pour enfanter une étoile dansante (*um einen tanzenden Stern gebären zu können*). Je vous le dis, vous avez encore du chaos en vous. »⁴

¹ Plus tard, au moment de la rédaction d'*Aurore*, Nietzsche écrira que « Le degré de la force de volonté se mesure au degré jusqu'où l'on peut se dispenser du sens dans les choses, jusqu'où l'on supporte de vivre dans un monde dépourvu de sens : parce que l'on organise soi-même un petit fragment de celui-ci. » (*Fragments posthumes Aurore*, 3 [36]). La capacité à organiser et à s'organiser ainsi soi-même est toujours chez Nietzsche un signe de force. Wotling montre bien, à l'inverse, que ce que « Nietzsche désigne par "faiblesse de la volonté", c'est en réalité l'anarchie d'un système pulsionnel, l'absence de hiérarchie efficace, bref l'absence d'une structure de commandement efficace. Dans ce cas, il n'y a pas collaboration réglée des instincts, chacun tente de s'imposer seul et pour cela, lutte contre tous les autres, contrecarre l'action des autres. La volonté forte désigne au contraire l'organisation cohérente réglée, d'un système pulsionnel » (WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, p. 396).

² Nietzsche s'y adresse à « l'âme jeune » de manière privilégiée et dans un projet de type platonicien. Durant l'époque bâloise, Platon est d'ailleurs conçu par Nietzsche comme le modèle du philosophe pour la jeunesse, ce qui ressort encore de l'ouverture du cours qu'il lui consacre : « Platon a toujours été considéré à bon droit comme le véritable guide philosophique de la jeunesse. Il présente l'image {paradoxale} d'une nature philosophique débordante qui se montre capable tout autant de grandioses visions d'ensemble sur un mode intuitif que d'un travail dialectique du concept. {L'image de cette nature débordante} enflamme l'instinct pour la philosophie » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, p. 77).

³ Comme Nietzsche le notera en 1884 : « Les Allemands ne *sont* encore rien, mais ils *deviendront* quelque chose : c'est-à-dire qu'ils n'ont pas encore de civilisation, – mais ils ne sont pas encore *capables* d'avoir une civilisation ! Voici mon principe : que s'en choqe celui qui y est contraint : autrement dit, celui qui a la tête farcie de germanicaillerie (ou qui l'élève sur le pavois) – Ils ne sont rien encore : ce qui signifie qu'ils sont toutes sortes de choses. Ils *deviendront* quelque chose : ce qui signifie qu'ils cesseront un jour d'être toutes sortes de choses. Cette dernière phrase n'exprime au fond qu'un vœu, à peine un espoir ; il se trouve heureusement que c'est un vœu sur lequel on peut vivre, une affaire de volonté, de travail, de discipline, de dressage aussi bien qu'une affaire de dépit, d'exigence, de privation, de malaise et même d'amertume : bref, nous autres Allemands *voulons* tirer de nous ce que personne n'a encore exigé de nous – nous voulons quelque chose de plus ! Dire que cet "Allemand qui deviendra quelque chose et n'est pas encore" mérite que l'actuelle "culture" allemande, dire que tous ceux qui "sont en devenir" ne peuvent qu'être en colère lorsqu'ils constatent une certaine satisfaction dans ce domaine, une façon impertinente de "rester tranquillement assis" ou de "s'encenser soi-même" : c'est là mon second principe auquel je n'ai même pas encore renoncé. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes XI*, 36 [53]).

⁴ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue § 5, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 2006.

Mais il n'y a pas contradiction avec ce que dit la *Deuxième inactuelle* (que Nietzsche écrit par ailleurs bien plus tôt) si l'on ne perçoit là qu'un premier moment. Le chaos devra sans doute être dépassé ou unifié pour pouvoir créer, mettre au monde quelque chose d'original et de léger. Mais le chaos est nécessaire comme soubassement ou point de départ parce qu'il est stimulant. Une culture qui n'accepte aucun élément étranger et qui ne retravaille pas en permanence les valeurs qui la constituent est une culture en dépérissement et Nietzsche ne nous invite pas à vivre fermés sur nous-mêmes : « Jamais ils ne vécurent dans une fière exclusivité », écrit-il à propos des Grecs. Leur force, ce fut justement cette capacité à tolérer l'élément étranger et à se l'assimiler, à le faire sien (comme ils ont su le faire avec cette tendance étrangère que constituait le dionysiaque), ce qui renvoie ultimement à notre « force plastique », comme l'écrit l'auteur plus haut dans l'ouvrage¹. Le point de départ du texte de la *Deuxième inactuelle* que nous avons cité est un peu étonnant puisque l'histoire est pensée comme un élément étranger mais, au regard de l'ensemble de l'œuvre, notre passé composite nous est en effet d'abord étranger et peut devenir aliénant si nous ne sommes pas capables de nous le rendre présent. On peut périr de l'histoire si nous ne maîtrisons pas notre passé. L'organisation du chaos (historique ou pulsionnel) permet ainsi, à l'instar de la connaissance de soi, de rentrer en possession de soi, comme le dit encore Nietzsche dans un *Fragment posthume* de la même période :

« Prendre possession de soi-même, organiser le chaos, rejeter toute crainte de la "culture" et être honnête : exhortation au γνῶθι σαυτόν non pas dans le sens d'une rumination, mais pour savoir vraiment quels sont nos véritables besoins. A partir de là, rejeter ce qui nous est étranger et grandir sur notre propre fonds, non pas nous adapter à quelque chose d'extérieur. »²

La connaissance de soi est ici directement liée à la modération et à la maîtrise de soi, puisque le γνῶθι σαυτόν commande une compréhension précise de ce que l'on est et des besoins qui sont véritablement les nôtres. Nietzsche ne nous demande toutefois pas de rejeter tout ce qui est étranger mais tout ce qui *nous* est étranger, au sens où nous ne saurions l'assimiler. Il ne s'agit pas en effet de s'adapter à l'élément extérieur, c'est-à-dire de se rendre tellement plastique que l'on pourrait changer à l'envie. Il s'agit de se connaître suffisamment soi-même pour savoir ce que l'on est capable d'assimiler ou non, sans que le soi se retrouve écartelé entre des éléments tellement hétérogènes qu'il ne saurait les synthétiser. Ce recentrement et cet impératif de la connaissance de soi nous renvoient ainsi également à cette image des racines que l'on avait au début du livre³, puisque celui qui a de fortes racines risque moins d'être « bougé » par les vents extérieurs :

« Plus la nature intérieure d'un homme (*die innerste Natur eines Menschen*) possède de fortes racines (*stärkere Wurzeln*), plus il s'appropriera de parcelles du passé (*der Vergangenheit sich aneignen oder anzuwingen*) »⁴.

Toute la difficulté ici, c'est donc d'accepter qu'une culture (mais cela vaut également pour un individu) ne soit pas d'emblée unifiée, qu'elle parte d'un chaos

¹ « Die plastische Kraft » § 1 et § 4. On retrouvera ce motif bien plus tard, dans la *Généalogie de la morale* : « il y a un excès de force plastique, réparatrice et reconstituante, qui force également à l'oubli » (NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, Premier Traité, § 10).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, I et II, Fragments posthumes*, 29 [192].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

d'influences qui la menace et qu'elle doit s'unifier à partir de là pour devenir une culture au sens fort et ne pas rester un simple agrégat. Les Grecs ont été sauvés de cela par le précepte delphique, il faut également que les Allemands se connaissent eux-mêmes pour régénérer leur culture. On peut donc dire avec Bourdieu que « L'histoire représente une tentative d'organiser et de maîtriser le devenir humain qui encombre la pensée. »¹ La connaissance historique peut ainsi servir la vie si elle est discriminante. Elle peut au contraire la desservir si elle est détachée de cette fin.

Dès lors, il nous faut peut-être revenir quelque peu sur le constat d'impureté que Nietzsche faisait de Platon. S'il était ainsi qualifié d'être « impur » par opposition aux types purs qui l'ont précédé, c'est aussi parce qu'il est à la fois artiste et savant, bien qu'il soit progressivement de moins en moins artiste et donc de plus en plus socratique selon lui². Platon serait donc un être qui tend vers une certaine « pureté », puisqu'il tend ainsi vers une certaine unité, abandonnant l'élément artistique à l'élément socratique, ce qui est une certaine manière d'organiser le chaos et de discriminer en soi parmi les éléments. Il faut noter d'ailleurs que Platon parlait déjà lui-même de types mélangés de manière dépréciative par opposition au type pur, à la simplicité et à la fermeté de l'homme

¹ NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive*, Introduction, p. 15.

² Ce qu'exprime Nietzsche tout au long de son cours sur Platon. Il écrit par exemple à son propos : « Le trait éthique ressort en avant-plan dans l'exacte mesure où le trait esthétique recule à l'arrière-plan. » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par A. Merker, p. 191). Nietzsche écrit encore qu'il est certain « que sa puissance artistique se relâche beaucoup dans son écriture » (*Idem*, p. 189-190), mais ce déclin ne se fait pas en faveur d'une tendance alors qualifiée de socratique mais de morale, ce qui signifiera toutefois la même chose dans la *Naissance de la tragédie* (l'instinct de connaissance socratico-platonicien est d'abord un instinct moral) : « ce que Platon possède d'instinct artistique est un *instinct accessoire* de sa nature, non un instinct dominant et capital. Cet instinct est en effet *dominé* par un autre, l'instinct moral. Il est moraliste de part en part. » (*Idem*, p. 190). Nietzsche admet ainsi dans les pages précédentes que Platon en est venu à la théorie des Formes par la morale – par des concepts tels que « juste, beau, égal, bon » et non par l'esthétique comme le pensait Schopenhauer (*Idem*, p. 188). Dans cette genèse éthique de la « doctrine des Idées », Nietzsche s'accorde donc avec le portrait qu'en faisait Aristote dans la *Métaphysique*, puisque Platon serait parti des recherches éthiques de Socrate (qui ne posait des Idées que correspondant aux valeurs morales) pour finir par en poser pour toute chose. Nietzsche, qui psychologise ici Platon (selon sa propre expression : « nous devons avoir à titre de règle un portrait *psychologique* complet » – *Idem*, p. 180), s'accorde ainsi sur ce point avec l'itinéraire philosophique que lui attribuait son disciple, ce qu'il reconnaît au § 16 de son cours.

aristocratique, c'est-à-dire du philosophie de la *République*¹. C'est là notre interprétation, mais nous pouvons ainsi apprécier une certaine pureté (dans les termes partagés par Nietzsche) du philosophe grec qui aura su trouver une unité agrégative par-delà ses différents instincts.

Pour en revenir à Nietzsche, c'est en effet du point de vue individuel qu'il s'agit de repenser ensuite ce travail. Le long texte de la *II^e Inactuelle* que nous avons cité et qui faisait l'éloge de la sentence delphique se termine ainsi :

« Ceci est une parabole pour chacun de nous. Il faut qu'il organise le chaos qui est en lui, en faisant un retour sur lui-même pour se rappeler ses véritables besoins. »²

Dans un fragment posthume de cette même période, Nietzsche fait aussi de cette compréhension de l'unité interne d'une culture *sa* mission³, de sorte que le noyau de sa vie et de sa personnalité trouve un écho dans le noyau qu'il doit déceler au sein même de la culture. En ce sens, s'il vit en inactuel dans un premier temps, c'est pour redonner ensuite à l'actualité qui est la sienne une véritable unité :

« Ma mission : comprendre *la cohésion interne et la nécessité de toute civilisation véritable*. Les moyens pour protéger et guérir une civilisation, la relation entre celle-ci et le génie populaire. La conséquence de tout grand univers artistique est une civilisation : mais on voit souvent des courants contraires empêcher l'œuvre d'art de trouver cet aboutissement. La philosophie doit maintenir à travers les siècles la *ligne de crête de l'esprit* et, ainsi, l'éternelle fécondité de toute grandeur. »⁴

Or, accomplir sa mission implique également pour Nietzsche de devenir soi, ce qui va nous conduire vers notre dernier chapitre.

¹ « on ne trouvera plus des hommes d'une telle fermeté et d'une telle simplicité (ἀπλοῦς τε καὶ ἀτενεῖς τοὺς ἄνδρας), mais seulement des types mélangés (ἀλλὰ μεικτούς) » (PLATON, *République*, 547e). Plus encore, il est évident que cette maîtrise de soi qui nous permet de devenir soi est un thème absolument platonicien, comme nous l'avons vu. Dès lors, comme l'écrit bien Nehamas à propos de Nietzsche : « The unity of the self, which therefore also constitutes its identity, is not something given but something achieved, not a beginning but a goal. And of such unity, which is at best a matter of degree and which come close to representing a regulative principle, Nietzsche is not at all suspicious. It lies behind his earlier positive comments on "the One," and he actively wants to promote it. It is precisely its absence that he laments when, addressing his contemporaries, he writes, "With the characters of the past written all over you, and these characters in turn painted over with new characters : thus have you concealed yourselves perfectly from all interpreters of characters" (*Zarathoustra*, II, 14). Nietzsche's view, it may now appear, is surprisingly similar to Plato's analysis of the soul in the *Republic*. Both divide the subject, both depend on a political metaphor for the self, and both are faced with the problem of relocating the agent once they have accomplished their division. » (NEHAMAS, *Nietzsche, Life as literature*, Cambridge : Harvard University Press, 1985, p. 182-183).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

³ Cette conception d'une « mission », d'une « tâche », ou encore d'une « vocation » qui consiste, par l'écriture philosophique, à changer le destin de l'humanité, lui vient probablement de Schopenhauer qui pouvait écrire pour sa part : « je finira avec la conscience heureuse de retourner là d'où je suis parti auréolé de grâce, et d'avoir accompli ma mission. » (SCHOPENHAUER, *L'art de se connaître soi-même*, § 38, p. 119). Il faut bien voir cependant que Nietzsche n'emploie jamais pour parler de celle-ci le terme de « devoir ». Ce n'est pas une injonction morale, au sens kantien, que d'être soi ou de devenir soi. C'est bien, comme nous nous sommes attachés à le montrer dans notre travail, un « impératif » éthique.

⁴ NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [33].

Conclusion

Ainsi le devenir authentique comme l'identité à soi sont toujours quelque chose qui doit être acquis, à la différence de ce qui ressort globalement de la philosophie schopenhaurienne. Pour en revenir ainsi à notre problème de l'identité, nous avons donc vu que le philosophe se marquait tout autant par l'identité à lui-même dans le temps que par son individualité. Plus encore, nous avons pu voir que son identité forte faisait en partie son individualité, puisque c'est par la première qu'il était capable de ne pas renoncer à la seconde, même sous l'effet du vin et dans la société d'hommes différents de lui qui pourraient vouloir lui faire partager des valeurs différentes. Notre hypothèse, de ce point de vue, c'est que les deux définitions de l'identité sont en réalité solidaires chez nos auteurs. C'est clair chez Platon, puisque c'est à la condition d'être parfaitement identique à soi en toutes circonstances que l'on est le plus individuel, ce qui peut s'énoncer aussi dans l'autre sens, puisqu'il faut être véritablement soi, véritablement individuel, pour être capable de rester identique à soi. Mais nous venons également de voir que, même en admettant que l'identité à soi n'est jamais acquise de manière définitive chez Nietzsche, on ne devient véritablement soi-même et ainsi individuel qu'en exerçant une véritable maîtrise sur soi, qu'en se simplifiant. La lecture cruciale que Nietzsche fait ainsi du geste des Grecs, dans le § 10 de la *Deuxième considération inactuelle*, l'amène alors bien davantage dans le voisinage de ces derniers que dans celui de Schopenhauer. Nous estimons que Nietzsche s'éloigne ici d'autant plus de Schopenhauer qu'il se rapproche des Grecs, par la conception d'une identité acquise par un travail que l'on fait sur soi.

Ainsi, l'identité suppose, selon nous, un effort sur soi de sorte que la définition que nous en soutenons à partir de Platon, mais aussi de Nietzsche et de Pindare, nous paraît plus féconde que la position défendue par Schopenhauer. Nous avons vu que la conception selon laquelle ce que l'on devrait devenir serait déjà préconstituée de tout temps, rend d'une certaine manière la perspective du devenir soi assez peu intéressante et, au moins pour un œil divin, sans surprise¹. Tout serait déjà dans le soi que l'on aurait plus qu'à connaître pour être soi-même. La conception platonicienne de l'identité nous est, par contraste, apparue comme plus dynamique que celle de Schopenhauer notamment, de sorte qu'il ne nous permet pas seulement de penser un « être soi-même », à la manière du philosophe allemand, mais qu'il nous invite peut-être davantage à penser un « devenir-soi », comme va le faire Nietzsche en interprétant Pindare.

Or, il nous apparaît désormais que c'est à la condition de poser une identité davantage en devenir, un être soi plus souple et peut-être jamais totalement accompli, ou qu'il faudrait davantage penser comme un horizon que l'on atteindrait peut-être jamais absolument², que l'injonction au devenir-soi prend toute sa valeur et son intérêt, puisqu'elle peut alors nous réserver quelques surprises ontologiques. Dès lors, il n'est plus certain que la connaissance, en tout cas la connaissance conçue comme un retour au même, comme une compréhension de ce qui est toujours déjà là, soit à même de saisir absolument ce que l'on doit devenir.

¹ Comme c'était manifestement le cas chez Leibniz mais aussi, quoique cet œil divin fasse alors défaut, chez Schopenhauer.

² Nous avons vu que même la figure du maître philosophe n'était pas un dieu, ce qui fait qu'il aspirait lui-même au divin et n'était pas parfait par lui-même.

Nous allons voir au contraire, dans le dernier moment de notre travail, que la connaissance peut venir entraver ce mouvement du devenir. Nous essaierons toutefois, en définitive, de penser davantage la connaissance de soi comme une interprétation de soi qui ne doit peut-être plus gouverner le processus du devenir soi en amont (comme le proposait apparemment Socrate à Alcibiade dans le dialogue éponyme), mais en accompagner le processus pendant qu'il se fait, ou venir le comprendre *a posteriori*.

CHAPITRE 2 – DEVENIR SOI : PRATIQUE ET THEORIE

« Au commencement était l'action »¹

La sentence qui nous invite à « devenir soi » semblait supposer une certaine connaissance de soi, comme on l'a vu dans notre partie précédente. « Deviens qui tu es » serait ainsi quasiment synonyme de « prends conscience de toi-même », ou serait en tout cas conditionné par une telle connaissance de soi. Cela signifierait alors, comme nous venons de le voir, que l'on aurait une nature réelle, authentique, dont il faudrait prendre conscience pour devenir celui que l'on est véritablement. Nous avons vu également que la dimension de la connaissance était pour le moins essentielle dans la dynamique du devenir soi chez Platon et même que l'on ne saurait être soi et se maîtriser en l'absence d'une certaine connaissance de soi.

Ce sont des points que nous voudrions ici interroger à nouveaux frais. Nous allons ainsi revenir sur la priorité de la connaissance de soi et voir que la dynamique du devenir-soi doit peut-être, au minimum, être lancée pour que la connaissance de soi devienne possible. C'est en ce sens que nous nous réapproprions le mot de Goethe selon lequel « au commencement était l'action », ce qui nous apparaîtra indéniable chez Pindare particulièrement, mais nous verrons que la dimension pratique est capitale également chez Nietzsche et même chez Platon. Il nous faudra donc, dans une certaine mesure, renverser le schéma proposé d'abord, puisqu'il ne s'agit pas simplement d'aller de la connaissance de soi vers le devenir soi, de la théorie vers la pratique, mais plutôt de la pratique vers la théorie. Nous allons montrer *in fine* qu'il faut penser les deux dans un rapport dynamique et non figé, un rapport plus subtil d'aller et retour.

Aussi, il y a des raisons proprement philosophiques, notamment chez Nietzsche, à cette nécessité de commencer par la pratique ou du moins de ne pas penser la théorie indépendamment de celle-ci. Ainsi, si nous avons montré dans le second chapitre de notre précédente partie la difficulté que posait la question de la connaissance de l'individuel, il nous faut désormais aller plus loin, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une simple difficulté théorique, mais d'un danger vital pour l'individu. Paradoxalement, il se pourrait que la connaissance de soi, pensée abstraitement, nous paralyse et empêche le processus du devenir soi, ce qui fait que, loin d'être complémentaires, les deux impératifs qui nous occupent pourraient en venir à être contradictoires.

¹ « *im Anfang war die Tat!* » (GOETHE, *Faust*, traduction Jean Amsler, Paris : Folio, 2007, vers 1237). Ce mot de Faust se veut la réponse au mot biblique selon lequel « Au commencement était le verbe » (premier verset de l'Évangile de Jean). La perspective de Goethe est d'ailleurs citée par Nietzsche lui-même. Après avoir rappelé que le monde moderne était « tout entier pris dans le filet de la civilisation alexandrine et se donne pour idéal l'homme théorique armé des moyens de connaissance les plus puissants et travaillant au service de la science », Nietzsche dit que Goethe constitue de ce point de vue l'antithèse de Socrate : « Le jour où Goethe, au sujet de Napoléon, dit à Eckermann : "Oui, mon cher, il existe aussi une productivité de l'action", il a rappelé, avec une aimable naïveté, que l'homme non théorique, pour les modernes, est à ce point devenu chose incroyable et stupéfiante qu'il faut toute la sagesse d'un Goethe pour trouver concevable, voire excusable, une forme d'existence aussi déconcertante. » (NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, § 18, traduction Jean-Louis Backès). Le dernier texte publié par Nietzsche fera encore écho à cette formule lorsqu'il écrira : « Chez Wagner, au commencement se trouve l'hallucination » (NIETZSCHE, *Le Cas Wagner*, § 7).

Nous allons donc revenir dans un premier temps principalement sur les textes de la *Naissance de la tragédie* et de la *Deuxième considération inactuelle* qui nous mettent en garde contre un idéal théorique abstrait et coupé de la pratique, après quoi nous interrogerons la manière dont Pindare pense l'action au départ du processus qui nous permet de devenir nous-mêmes et, ensuite, de nous connaître réflexivement. Nous verrons alors la manière dont Nietzsche se réapproprie le mot de Pindare, et comment le devenir soi est pensé principalement dans la *Troisième considération inactuelle* (mais aussi la *Quatrième* dans une moindre mesure) tout en faisant malgré tout une certaine place à la connaissance de soi. Nous reviendrons enfin sur Platon pour retravailler la dynamique qui s'opère dans les Dialogues, notamment l'*Alcibiade*, entre connaissance de soi et devenir soi, et voir ainsi que la position platonicienne est plus subtile qu'on ne la présente généralement. De ce point de vue, il nous apparaîtra ainsi que les perspectives de Platon et de Nietzsche, loin d'être absolument contraires, se rejoignent ultimement, puisque la connaissance n'est pas davantage coupée de la pratique chez Platon. Et, de son côté, en pensant une éthique à partir de la sentence de Pindare, nous verrons que Nietzsche ne se coupe pas totalement non plus de son ancrage delphique et qu'il ne s'empêche pas absolument toute connaissance de soi. De ce point de vue, nous ne pensons donc pas que Nietzsche « renverse » simplement le « connais-toi-même » socratique¹. Il nous faudra en revanche penser un type de connaissance qui ne prévienne pas la pratique, mais qui épouse au contraire le mouvement du devenir soi.

§ 1 – Le danger de la connaissance de soi

Ainsi Nietzsche théorise-t-il apparemment une contradiction dans la *Naissance de la tragédie* entre connaissance et action :

« La connaissance tue l'action, parce que l'action exige qu'on se voile dans l'illusion »².

Il n'en est pas ainsi simplement parce que le sage qui se perdrait en contemplations finirait par ne plus agir ; Nietzsche critique ici la connaissance parce qu'elle n'est pas utile à l'action et même qu'une certaine ignorance est nécessaire. Nous verrons ainsi qu'il importe selon lui de ne pas trop chercher à se

¹ Thèse défendue par Yvan Elissalde, *La réflexion*, Paris : Bréal, 2015, p. 14. Nous chercherons à montrer que vis-à-vis de l'interprétation platonicienne de l'oracle, tout du moins, Nietzsche la prolonge d'une certaine manière, tout en insistant davantage sur la dimension de l'action.

² NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 7 (traduction Jean-Louis Backès). Dans un fragment posthume, Nietzsche écrira également que : « L'humanité a dans la connaissance un beau moyen pour se détruire. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [182] ; voir également 19 [206] : « la connaissance mène à la ruine »). Cette contradiction entre la connaissance et l'action recoupe celle entre l'art et la science : « Il faut mettre en scène le combat entre l'art et la science en Grèce. L'état des θεωρητικοί dans son développement. Titre, quelque chose comme : Socrate et la tragédie. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 3 [4]).

connaître soi-même (au moins dans un premier temps)¹ pour être en mesure de devenir soi. Pour nous approprier le mot de Nietzsche, il faut dans une certaine mesure s'illusionner sur soi pour être capable d'agir, ce qui est tout à fait contraire à ce que Platon avance, puisque l'illusion sur ce que l'on est et l'ignorance de soi étaient précisément ce qui avait perdu Alcibiade.

Aussi, si on connaît les textes célèbres dans lesquels Nietzsche montrera la difficulté, voire l'impossibilité de la connaissance de soi, on voit que ce thème est présent dès la *Naissance de la tragédie* et que le philosophe allait alors encore plus loin en nous mettant en garde contre celle-ci, puisqu'elle met précisément en danger la vie, ce qui est également le propos de la *II^e Inactuelle* :

« Ce qui vit cesse de vivre quand on a achevé de le disséquer (*dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende seiert ist*). »²

Au moment de l'écriture de la *Naissance de la tragédie*, on trouve encore un certain nombre de formules insistant sur cette idée, dont une en particulier la précise :

« La connaissance parfaite tue l'action : et si elle se rapporte au connaître lui-même, elle se tue elle-même. On ne peut bouger aucun membre si l'on veut d'abord savoir parfaitement ce qui est requis pour le mouvement d'un membre. Seulement la connaissance parfaite est *impossible* et c'est pourquoi l'action est possible. La connaissance est une vis sans fin : chaque fois qu'on la met en jeu commence un infini : aussi ne peut-on jamais en venir à l'action. – Tout cela ne vaut que de la connaissance consciente. Je meurs dès que je veux prouver les raisons dernières d'un souffle avant de l'exhaler. »³

Ainsi, si la connaissance tue l'action, il faut voir ici que Nietzsche vise avant tout la connaissance qui se fait en vue d'elle-même⁴, et que celle-ci est sans fin, puisque l'on peut toujours connaître davantage. La connaissance parfaite, au sens

¹ Et Nietzsche milite toujours contre une connaissance objective de soi : « Une chose qui s'éclaire cesse de nous intéresser. – Que voulait dire ce dieu qui recommandait : “connais-toi toi-même” ! Cela signifiait-il par hasard : “cesse de t'intéresser à toi-même ! fais-toi objectif !” – Et Socrate ? – Et le “scientifique” ? – » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 80). On trouvera un propos similaire dans un fragment posthume : « Une chose qui s'explique cesse de nous intéresser. Fais donc attention à toi afin que tu ne sois pas trop explicite à tes propres yeux ! » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes IX*, 3 [45]).

² NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, II, § 7.

³ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 3 [10].

⁴ Plus tard, Nietzsche écrira que : « “La connaissance pour elle-même” – voilà l'ultime piège tendu par la morale : de la sorte, on s'y retrouve une fois de plus complètement empêtré. » (*Par-delà bien et mal*, § 64). Il faut ici encore se rappeler du § 32 qui liait l'injonction à la connaissance de soi et la morale. Si la connaissance de soi nous fait entrer dans l'ère de la morale, c'est la morale elle-même qui enferme ensuite la connaissance sur elle-même, qui la détache de l'action et de la vie. L'éthique, telle que l'on cherche à la penser, ne séparera jamais la connaissance de la vie.

grec de complète¹, est en effet impossible, de sorte que l'homme qui s'attacherait à connaître parfaitement avant d'agir ne serait jamais en mesure de le faire. La sagesse se retournerait ainsi contre elle-même en menant à l'inaction et à la paralysie². De ce point de vue, la connaissance est une « vis sans fin » parce qu'elle tourne en effet, à l'infini, sur elle-même, c'est-à-dire à vide, ce pourquoi il faudra la repenser en vue de la vie.

Mais on peut également estimer que la vie et l'action impliquent de rester innocent et de ne pas chercher à connaître. On retrouve également cet éloge de l'inconscience vis-à-vis de l'œuvre d'Homère :

« À toute création est attaché quelque chose d'obscur, d'élémentaire. La conscience de soi a un bandeau sur les yeux. Homère est aveugle. Cela vaut pour les époques les plus réfléchies. On ne peut guère se faire un concept assez naïf de l'esthétique *consciente* de l'époque homérique. Tout y était mouvement instinctif (*Trieb*). »³

¹ Nietzsche écrit ainsi plus loin qu'« un phénomène historique étudié d'une façon absolue et complète et réduit en phénomène de la connaissance est mort pour celui qui l'a étudié, car, en même temps, il a reconnu la folie, l'injustice, l'aveugle passion, en général tout l'horizon obscur et terrestre de ce phénomène et par là même sa puissance historique. Dès lors, cette puissance, pour lui qui sait, est devenue sans puissance ; mais, pour lui qui vit, elle ne l'est peut-être pas encore. » (*Considérations Inactuelles*, II, § 2). L'antinomie entre savoir le passé et vivre reconduit la distinction entre deux façons de s'adresser au passé : le respecter, le vénérer et le rendre intouchable, ou au contraire le regarder de façon injuste et n'en retenir que ce qui est utile à notre action, à avoir sur lui une perspective différente qui l'annexe à la vie et non à l'encyclopédie du savoir humain qui est un savoir mort. On retrouve encore cette idée dans un fragment posthume : « L'instinct de vérité, qui dissèque l'instant tout juste vécu, tue l'instant suivant. La connaissance exclue la vie. (...) Le monde se divise en définitive en ceux qui vivent historiquement et ceux qui savent seulement tuer historiquement. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 29 [31]).

² « Le socratisme méprise l'instinct et, partant, l'art. Il nie la sagesse précisément là où se trouve son vrai royaume. » (*Socrate et la tragédie*, in *Œuvres complètes I** Ecrits posthumes 1870-1873, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Micher Haar et Marc B. de Launay, Paris : Gallimard, 1975, p. 40*). Il y a donc une véritable sagesse dans l'acceptation des instincts ce que confirme un autre fragment qui oppose précisément la sagesse et la science : « Σοφία et ἐπιστήμη. Σοφία comporte l'instance du choix, la faculté du goût : tandis que la science se précipite sans autant de délicatesse sur tout ce qui vaut d'être connu. » (19 [86]). De ce point de vue, Platon, plus savant que sage, serait tombé dans le piège tendu par Socrate d'une invitation à la jugulation pure et simple des instincts : « La condamnation de l'art, volontairement brutale et absolue, a chez Platon quelque chose de pathologique. Lui qui ne s'est élevé à cette pensée qu'en combattant farouchement sa propre chair, lui qui, pour plaire à Socrate, a foulé aux pieds sa nature profondément artistique, montre par l'âpreté de ses jugements que la profonde blessure de son être n'est pas encore cicatrisée. Platon traite le plus souvent avec ironie le vrai pouvoir créateur du poète, parce que ce pouvoir n'est pas une pénétration consciente dans l'essence des choses, et le prise à l'égal des talents des augures et devins. Le poète ne serait pas capable de composer avant d'être devenu enthousiaste et inconscient, avant d'avoir perdu toute raison. » (NIETZSCHE, *Socrate et la tragédie*, p. 41).

³ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 2 [24].

La création doit se faire à l'aveugle, précisément parce qu'elle est instinctive, à l'image du dionysiaque¹. On notera le paradoxe ici, dans une perspective schopenhauerienne pour laquelle l'art donne à voir véritablement le monde. C'est parce qu'il est d'abord aveugle à ce qu'il fait que l'artiste donnera finalement à voir par son œuvre.

Aussi, s'il faut voir désormais que la connaissance coïncide avec un certain danger pour la vie, on comprend aisément la critique que Nietzsche adresse à la tendance socratique dans ces années, tendance qui correspond à l'idéal apollinien. Ainsi, à l'inverse des « Grecs » dont Nietzsche fait l'éloge, et au lieu de penser la connaissance pour la vie, Socrate pense que la vie ne vaut que pour la connaissance, de sorte qu'il représente une sorte de contre-modèle pour la Grèce :

« Socrate, abstraitement humain, met en avant le bien de l'individu, la connaissance devient le but de la vie. Anéantissement des instincts. »²

La différence est subtile ici, puisque la connaissance de soi qu'ont su opérer les Grecs sur leur culture, grâce au motif delphique, ne visait pas à anéantir les instincts (sans quoi l'on risque fort de tomber dans une négation de soi) mais à les maîtriser, ce qui est tout autre chose. Ce que dit encore un fragment posthume dans lequel la connaissance, si elle est discriminante, est non seulement source de beauté (comme l'idéal apollinien de manière générale), mais également de puissance :

« L'instinct de connaissance sélectif rend à la *beauté* sa puissance. »³

Si Socrate s'inscrit ainsi dans une tradition grecque héritée de Delphes, il la pousse alors plus loin, et même trop loin, en confondant maîtrise et négation, du moins dans la lecture qu'en propose Nietzsche. Socrate serait selon lui le

¹ La création est d'une certaine façon synonyme de l'action véritable, de celle qui n'arrive qu'une seule fois, et l'une comme l'autre ont pour antinomie la connaissance : « Ce n'est pas dans la *connaissance* (*Nicht im Erkennen*), c'est dans la *création* (*im Schaffen*) que se trouve notre salut (*liegt unser Heil*) ! Dans l'apparence suprême, dans l'émotion la plus noble se trouve notre grandeur ! Si l'univers ne nous concerne en rien, nous voulons alors avoir le droit de le mépriser. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [125]). Mépris donc de la connaissance abstraite de l'univers au profit de l'action, mais nous nous souviendrons que le Socrate de Platon renvoyait aussi à plus tard la connaissance du monde, au moins jusqu'au moment où il se connaîtrait lui-même (*Phèdre* 229c-230a), de sorte que le souci de soi passe également chez Platon avant la connaissance du monde.

² NIETZSCHE, *Fragments Posthumes (Été 1872 – hiver 1873-1874)*, 21 [23]. Un autre fragment posthume mentionnera également Platon : « Éveil de la raison, lutte contre l'instinct : Anaxagore, Socrate, Platon. » (*Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 21 [16]). À l'inverse du « *philosophe comme médecin de la civilisation* » (*Ibid*, 23 [15]), Platon lui serait hostile : « Je parle des pré-platoniciens, car avec Platon commence l'hostilité ouverte contre la civilisation, la négation. Or je veux savoir comment une philosophe non hostile se comporte vis-à-vis d'une civilisation existante ou en cours de formation : le philosophe, ici, est le guérisseur de la civilisation. » (*Ibid*, 23 [16]). On notera toutefois que dans *Les philosophes présocratiques*, le jugement de Nietzsche est inverse, ce qui témoigne que son jugement n'était pas arrêté vis-à-vis de la figure de Socrate : « Socrate est le premier philosophe *de la vie* et toutes les écoles qui procèdent de lui sont d'abord des philosophies de la vie. Une vie dominée par la pensée ! La pensée sert la vie, alors que chez tous les philosophes précédents, la vie servait la pensée et la connaissance. La vie juste apparaît ici comme le but, là c'était connaissance la plus juste. Ainsi la philosophie socratique est absolument *pratique*, elle est hostile à toute connaissance qui n'est pas liée à des conséquences éthiques » (NIETZSCHE, *Op. cit.*, § 16).

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [22].

représentant d'une mauvaise interprétation de l'oracle de Delphes, puisque la connaissance de soi ne viserait pas chez lui l'avenir et la vie¹. C'est même avec Socrate et son école que l'instinct de connaissance devient illimité et que l'unité grecque se perd peu à peu :

« Si nous devons jamais parvenir à forger une civilisation, des forces artistiques inouïes seront nécessaires pour briser l'instinct de connaissance illimité, pour recréer une unité. *La plus haute dignité du philosophe se manifeste ici, où concentre l'instinct de connaissance illimité et lui impose une unité.*

C'est ainsi qu'il faut comprendre les premiers philosophes grecs : ils domptent l'instinct de connaissance. Comment se fait-il que celui-ci ait, après Socrate, progressivement rompu ses entraves ? La même tendance apparaît tout d'abord *chez Socrate et son école* : cet instinct doit être endigué par le souci *individuel* d'une *vie heureuse*. Mais c'est une phase tardive, inférieure. Auparavant, il ne s'agissait pas d'*individus*, mais des *Hellènes*. »²

Nous avons vu en effet comment Platon était caractérisé par Nietzsche comme personnalité hybride. Mais ce qui apparaît très clairement ici, c'est que l'instinct de la connaissance n'est évidemment pas à proscrire, mais à maîtriser et doit toujours être ramené à la vie³. Contre Nietzsche, nous tâcherons de montrer dans la suite que le Socrate de Platon insiste également sur la dimension active du précepte de la connaissance de soi.

Par ailleurs, Nietzsche ne le dit pas dans ces textes de la période bâloise, puisqu'il se veut respectueux de Schopenhauer, d'autant plus qu'il est encore très

¹On peut appeler avec Nietzsche une telle connaissance maîtrisée une « connaissance tragique » : « *Le philosophe de la connaissance tragique*. Il dompte l'instinct de connaissance effréné, non pas par une nouvelle métaphysique. Il n'instaure pas une nouvelle foi. Il ressent de *manière tragique le fait que le sol de la métaphysique s'est dérobé*, et ne peut néanmoins trouver à se satisfaire du jeu kaléidoscopique des sciences. Il travaille à l'édification d'une *vie nouvelle* : il rétablit l'art dans ses droits. Le philosophe de la *connaissance désespérée* s'épuise dans une science aveugle : le savoir à tout prix. Pour le philosophe tragique, le fait que la réalité métaphysique ne se manifeste que sur le mode anthropologique complète le *tableau de l'existence*. Il n'est pas *sceptique*. Il faut ici *créer* un concept : car le scepticisme n'est pas le but. L'instinct de connaissance, parvenu à sa limite, se tourne contre lui-même, pour aborder une *critique du savoir*. La connaissance au service de la vie la meilleure. On doit même *vouloir l'illusion* – c'est là le tragique. » (NIETZSCHE, *Ibid*, 19 [35]).

² NIETZSCHE, *Ibid*, 19 [27].

³ C'est, selon ce texte, la tâche du philosophe : « Il faut déterminer la méthode selon laquelle l'homme philosophique doit *vivre*. » (*Ibid*, 19 [31]) Et plus loin : « C'est seulement l'atomisation de la connaissance par la séparation des différentes sciences qui fait que la connaissance et la civilisation peuvent demeurer étrangères l'une à l'autre. C'est dans le *philosophe* que la connaissance et la civilisation se rejoignent. Il embrasse le savoir et pose la question de la valeur de la connaissance. C'est un problème de civilisation : la connaissance et la vie. » (*Ibid*, 19 [172]).

attaché à Wagner¹, mais il y en réalité une congruence entre cet idéal socratique², quoiqu'il en reste à l'apparence, et celui auquel nous amène ultimement la philosophie de Schopenhauer qui va également nier la vie par la connaissance :

« Comment dès lors, connaissant ainsi le monde, pourrait-il, par des actes incessants de volonté, affirmer la vie, s'y lier de plus en plus étroitement, en appesantir le poids sur son être ? Sans doute, celui qui est encore captif dans le principe d'individuation et dans l'égoïsme, qui ne connaît que des choses individuelles et leurs rapports à sa propre personne, peut y trouver des motifs toujours nouveaux pour sa volonté ; mais la connaissance du tout, telle que nous venons de la décrire, la connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire pour la Volonté un calmant. La Volonté alors se détache de la vie ; les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir. »³

La compréhension profonde de notre identité nous conduit, selon Schopenhauer, à réfréner le vouloir vivre et va finalement nous permettre de nous détacher de cette tendance vitale, pourtant inhérente à l'ensemble du règne du

¹ Comme nous l'a justement fait remarquer Paolo D'Iorio, il y a une réelle scission à ce moment là entre le Nietzsche publique de la *Naissance de la tragédie* et des *Inactuelles* et le Nietzsche professeur, qui se parle à lui-même dans ses Cahiers et aux auditeurs dans ses cours à Bâle. On le voit par exemple par rapport à la question de la Renaissance dans la *Naissance de la tragédie* (§ 19) où Nietzsche écrit une renaissance de la tragédie en Allemagne telle que la veut Wagner dans une direction chrétienne, alors qu'il propose en même temps dans ses cours de la même période (en utilisant Burkhardt qui n'aime pas Wagner) une renaissance païenne. Dans la *IV^e Inactuelle*, Nietzsche essaie encore de ramener Wagner (qui devient rationaliste, antisémite et chrétien) vers le jeune Wagner, c'est-à-dire le Wagner grec, en lui disant : « tu étais comme cela ». À ce moment là, Nietzsche croit encore véritablement au modèle grec et veut créer à partir de ce modèle ancien. C'est en 1875 que les lignes vont commencer à se déplacer. En 1888, Nietzsche écrira cette fois carrément que les Grecs ne sauraient nous servir de modèle : « On n'apprend pas des Grecs – leur manière est trop étrangère » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 2).

² En ce qui concerne la connaissance seulement, puisque Schopenhauer ne trace pas le parallèle que fera Nietzsche dans la *Naissance de la tragédie* entre la tendance socratique et le principe d'individuation. Dans un fragment posthume, Nietzsche écrit d'ailleurs que : « Le savoir absolu mène au *pessimisme* : l'art comme remède à cela. La philosophie est indispensable à la formation individuelle [*Bildung*], car elle *intègre* le savoir dans une conception artistique du monde et ainsi l'ennoblit. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 19 [52]). On reconnaît ainsi la congruence entre la tendance socratique et le pessimisme schopenhauerien.

³ SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 68, p. 477. C'est précisément ce danger de la philosophie de Schopenhauer que Nietzsche pointera dans la *Généalogie de la morale* : « Ce qui est à craindre, ce qui est fatal plus qu'aucune fatalité, ce n'est pas la grande crainte, mais le grand *dégoût* de l'homme ; de même, la grande *pitié* pour l'homme. Imaginons que ces deux sentiments se marient un jour, alors inévitablement viendrait aussitôt au monde une chose inquiétante entre toutes, la "dernière volonté" de l'homme, sa volonté du néant, le nihilisme. » (NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, Troisième traité, § 14). Il faut voir toutefois aussi que Nietzsche aura été, sur ce point, momentanément schopenhauerien. Cela ressort dans son dégoût de la modernité allemande mais aussi, par moment dans les fragments posthumes, dans son mépris de soi et de l'humanité en soi : « Qu'aurions-nous à admirer en nous, que nous resterait-il ? Tout est médiocre. La vérité à l'égard de nous-mêmes est ce que nous pouvons atteindre de plus élevé, car la plupart se dupent eux-mêmes. Un cordial mépris de nous-mêmes nous fait atteindre notre point culminant : nous voyons combien les choses et les productions de tels hommes sont méprisables et ne nous laissons plus tromper par les masses. Pessimisme. – Profondeur du mépris du soi : le christianisme trop étroit. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [34]).

vivant, en nous amenant à retourner la volonté contre elle-même¹. Nietzsche, qui lit bien Schopenhauer en ce sens dès les *Considérations inactuelles*², pensera plus tard cet accomplissement de la philosophie schopenhauerienne (et du socratisme) comme une pulsion morbide, une volonté de néant, puisque la volonté se nie effectivement elle-même³ et ne veut que sa propre mort, à l'image du *Nirwana* :

« Sans doute, l'individualité est tout d'abord inhérente à l'intellect, l'intellect reflète le phénomène, en fait partie, et le phénomène a pour forme le principe d'individuation. Mais elle est inhérente aussi à la volonté, en tant que le caractère est individuel : cependant le caractère est lui-même supprimé dans la négation de la volonté. L'individualité est ainsi inhérente à la volonté dans la seule affirmation, non dans la négation qui s'en produit. Déjà la sainteté qui s'attache à toute action sincèrement morale repose sur ce qu'une telle action a pour origine en dernière analyse la connaissance immédiate de l'identité numérique de l'essence intime chez toutes les créatures vivantes. Mais cette identité ne se présente à vrai dire que dans l'état de

¹Nous avons vu également comment cette connaissance du tout, comprise comme la connaissance des choses en soi, des Idées, est chez Platon synonyme de sagesse, puisqu'elle coïncide d'une certaine manière avec la connaissance de soi.

² Il écrit notamment dans la *III^e Inactuelle* que « c'est ainsi aussi qu'il faut toujours interpréter d'abord la philosophie de Schopenhauer : de façon individuelle, par l'individu seul et à son propre usage, pour qu'il se pénètre de sa propre misère et de ses besoins, de ses limites, et apprenne à connaître les remèdes et les consolations : c'est-à-dire l'abnégation du moi, la soumission aux fins les plus nobles, et avant tout celles de la justice et de la pitié. Il nous enseigne à distinguer entre les façons réelles ou apparentes de travailler au bonheur humain, et comment ni la richesse, ni les honneurs, ni le savoir ne peuvent arracher l'individu à la lassitude profonde qu'il éprouve devant l'absence de valeur de son existence, et comment l'effort pour acquérir ces biens ne reçoit de sens que par un but d'ensemble élevé et transfigurateur : conquérir la puissance pour, grâce à elle, venir en aide à la *physis* et en corriger tant soit peu les folies et les maladresses. Au départ, certes, ce n'est d'abord que pour soi : mais à travers soi, à la fin, c'est pour tous. C'est assurément un effort qui mène en profondeur et intimement à la résignation, car quelles choses et combien peuvent encore en général être améliorées, qu'il s'agisse du particulier ou de l'universel ! » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 3). Il ne faut toutefois pas être naïf à la lecture de ces pages et penser que Nietzsche reprend à son compte cet idéal. La *III^e Inactuelle* elle-même produit déjà un décalage par rapport à cette conception et si on y lit par moments des accents schopenhaueriens nous invitant à la résignation, nous pensons que c'est bien pour nous-même que Nietzsche nous invite à nous réaliser et que lorsqu'il s'agit de le faire en vue de la culture, c'est-à-dire de permettre l'apparition des génies, on a bien affaire à un thème nietzschéen davantage que schopenhauerien.

³ On ne peut pas ne pas penser à Schopenhauer par exemple en lisant ces lignes du Troisième traité de la *Généalogie de la morale* dans lesquelles Nietzsche critique l'ascétisme : « Supposer qu'une telle volonté incarnée de contradiction et de contre-nature soit amenée à *philosopher* : sur quoi décharge-t-elle son caprice le plus intime ? Sur ce qu'on ressent le plus certainement comme vrai, comme réel : il cherchera l'*erreur* précisément là où le véritable instinct vital place le plus inconditionnellement la vérité. Par exemple, comme le faisaient les ascètes de la philosophie des Vedânta, il réduira l'existence corporelle à l'illusion, et avec elle la douleur, la multiplicité, et toute l'opposition conceptuelle du "sujet" et de l'"objet", erreur que tout cela ! Refuser de croire à son propre moi, dénier sa propre "réalité" – quel triomphe ! – Non plus seulement sur les sens, sur l'apparence, mais un triomphe d'une espèce beaucoup plus rare, violence et cruauté faites à la *raison* : volupté telle qu'elle atteint à ce comble que le mépris ascétique de soi, l'autodénigrement de la raison décrète : "*il y a bien un royaume de la raison et de l'être, mais justement la raison en est exclue !*" » (NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, Traité III, § 12, traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson).

négarion de la volonté (*Nirwana*) puisque l'affirmation de cette volonté (*Sansara*) a pour forme ses phénomènes dans leur pluralité. »¹

Nous verrons également comment Nietzsche s'emploie à battre en brèche cette perspective dans notre analyse de la problématique du devenir soi, puisqu'il ne s'agira aucunement, pour l'individu, de se nier lui-même. Ainsi, sur ce point encore, Nietzsche est loin d'être fidèle à Schopenhauer, même dans sa période bâloise, et sa proximité avec Pindare va le rapprocher bien plutôt de Platon que de l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*.

Tout d'abord, il faut remarquer que la connaissance n'est en réalité toutefois pas à proscrire absolument, mais doit être pensée en vue de la pratique ou, plus généralement, de la culture, comme l'écrit encore Nietzsche dans la *I^e Inactuelle* :

« d'où vient, où va, à quoi sert toute science, si elle ne conduit pas à la culture ? »²

Nietzsche opère plus généralement dans ses *Inactuelles* une critique de la science actuelle dès lors qu'elle ne vise aucune utilité, même la plus digne, c'est-à-dire régénérer la culture³. C'est évidemment ce thème que l'on retrouve développé longuement vis-à-vis de la science historique dans la *Deuxième*, dont la préface donne l'objet : le rapport qu'il faut entretenir à l'histoire. D'emblée, donc, contre une lecture trop rapide du texte, il faut bien avoir en tête que l'histoire est nécessaire, qu'elle a une utilité et que Nietzsche ne milite pas du tout pour un renoncement aux études historiques. Simplement, il faut comprendre quelle est cette utilité et pourquoi ces études historiques sont dévoyées au moment où Nietzsche écrit. Le problème, c'est que l'on a détourné l'histoire de sa fin, de son but, c'est-à-dire de la vie. L'étude de l'histoire, la connaissance de l'homme, n'est utile qu'en tant qu'elle sert la vie, et dès qu'elle ne remplit plus cette tâche, il y a grand danger qu'elle ait l'effet inverse, c'est-à-dire qu'elle nuise à la vie, voire qu'elle tue la vie.

Dans la perspective qui sera donc celle des *Inactuelles*, Nietzsche écrivait déjà pour lui-même, au moment de la rédaction de la *Naissance de la tragédie* :

¹ SCHOPENHAUER, *Suppléments au Monde*, Chapitre XLVIII – *Théorie de la négation du vouloir-vivre*, p. 1377-1378.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, I, § 7.

³ Dans la *III^e Inactuelle*, Nietzsche écrit également que « La science est à la sagesse ce que la vertu est à la sainteté : elle est froide et sèche, elle n'a pas d'amour et elle ignore tout d'un sentiment profond d'insatisfaction et de nostalgie. Elle est utile à elle-même autant qu'elle est nuisible à ses serviteurs, dans la mesure où elle transpose en eux son propre caractère et ainsi ossifie en quelque sorte leur humanité. Tant que l'on entendra essentiellement par culture le progrès de la science, elle passera impitoyable et glacée devant le grand homme qui souffre, parce que la science ne voit partout que des problèmes de connaissance, et qu'à vrai dire, dans son monde, la souffrance est quelque chose de déplacé et d'incompréhensible, et n'est donc tout au plus qu'un problème. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 6). Et un peu plus loin : « Qu'en est-il maintenant de notre temps pour ce qui est de la maladie et de la santé, qui serait assez médecin pour le savoir ? Il est certain qu'aujourd'hui encore dans de nombreux domaines, l'estime que l'on porte au savant est trop grande et qu'elle a un effet nuisible surtout pour tout ce qui concerne la naissance du génie. Le savant n'a pas de cœur pour la détresse du génie, il péroré à son sujet d'une voix tranchante et froide, et il n'est que trop prompt à hausser les épaules à son propos, comme s'il s'agissait d'un objet bizarre et biscornu, dont il n'a ni le temps ni le goût de s'occuper. Ce n'est pas chez lui non plus que se trouve le savoir quant à la finalité de la culture. » (*Idem*, p. 72).

« L'augmentation de la culture savante ne rend pas un organisme plus fort, elle l'affaiblit plutôt. Mais par l'activité continuelle sans connaissance. »¹

Ce danger, lié à la connaissance, est donc également largement pointé dans la *Deuxième considération inactuelle* avec d'un côté, un peu grossièrement, la connaissance historique (assimilable dans une certaine mesure à l'apollinien de la *Naissance de la tragédie*), qui porte toujours le risque de nous ramener vers un passé indépassable, et de l'autre la vie qui essaie de résister à toute réification.

En critiquant la connaissance historique, Nietzsche pointe donc un véritable danger de la connaissance de soi entendue dans un sens spécifique. Puisque l'individu est d'abord un homme, il va s'identifier aux autres membres de son espèce, et c'est à cette fin qu'il recourt à l'histoire qui nous permet de connaître le passé humain, et ainsi ce dont les hommes se sont montrés capables. Se connaître soi-même consisterait alors à connaître l'histoire des hommes, ce qu'ils ont fait, etc., afin de comprendre les limites humaines et les bornes de notre pouvoir. La connaissance historique a toujours cette volonté de ramener les hommes à leur possible, celui-ci étant défini par les hommes du passé. Dire : « il faut tirer les leçons de l'histoire », c'est dire également que, puisque les hommes ont toujours échoué à faire ceci ou cela, ce défi que l'on se propose est en dehors du pouvoir humain. La volonté de créer quelque chose de nouveau tient donc irrémédiablement de l'ὄβρις.

Nous proposons ici une hypothèse de lecture selon laquelle la connaissance de soi est le corrolaire de l'histoire comprise comme connaissance des hommes², puisque le motif est récurrent et que le texte s'achève sur le motif de Delphes, comme nous l'avons vu. Dès lors, de la même façon qu'il y a un bon et un mauvais

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 3 [44].

² C'est un trait qui ressortira plus encore dans le deuxième tome d'*Humain, trop humain*, puisque Nietzsche insistera alors davantage sur la notion d'héritage. Comme l'écrit E. Salanskis : « La nature humaine apparaît dorénavant comme une antiquité, qu'il est impossible de connaître par la seule introspection. On peut en effet définir l'introspection comme une observation de soi dans le présent : elle se limite en tout cas à l'expérience individuelle d'un sujet. Elle ne saurait donc permettre d'appréhender la psychologie humaine *en tant qu'héritage*. C'est ce que Nietzsche fait valoir dans un beau paragraphe des *Opinions et sentences mêlées*, intitulé "Où l'on doit partir en voyage" : "*L'introspection immédiate ne suffit pas longtemps pour apprendre à se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le courant au cent vagues du passé nous traverse ; nous-mêmes, nous ne sommes rien d'autre que ce que nous ressentons de cet écoulement à chaque instant* (OSM, § 223)." Dans ce passage, Nietzsche repense, d'une certaine manière, l'idéal philosophique du "Connais-toi toi-même". La philosophie historique imprime à cet idéal une transformation essentielle : désormais, nous ne pouvons plus interpréter ce que nous sommes à partir de nous-mêmes. Nous devons pour cela partir en voyage dans l'histoire, car nous sommes nous-mêmes un héritage dont nous ne détenons pas la clé par-devers nous. » (SALANSKIS, *Nietzsche*, Paris : Les Belles Lettres, 2015, p. 112-113). Sur ce point, voir également le § 185 des *Opinions et sentences mêlées*, qui suggère que « l'histoire pensée jusqu'au bout serait conscience cosmique de soi ».

usage des études historiques¹, nous pensons qu'il y a un bon et un mauvais usage de la connaissance de soi. Mal comprise, celle-ci nous ramène toujours à l'identique ou au passé de sorte qu'elle dessert la vie et le devenir soi², mais la connaissance de soi peut être aussi l'occasion d'une discrimination du passé et motiver l'effort nécessaire au devenir soi, à l'image de ce qu'ont su faire les Grecs.

Nietzsche part cependant d'abord du constat d'une « antinomie entre la vie et la sagesse »³, par laquelle on peut recouper celle entre le devenir soi et la connaissance de soi⁴ :

« L'histoire appartient donc en second lieu à celui qui conserve et vénère, à celui qui, avec fidélité et amour, tourne les regards vers l'endroit d'où il vient, où il s'est formé. Par cette pitié, il s'acquitte en quelque sorte d'une dette de reconnaissance qu'il a contractée envers sa propre vie. En cultivant d'une main délicate ce qui a existé de tout temps, il veut conserver les conditions sous lesquelles il est né, pour ceux qui viendront après lui, et c'est ainsi qu'il sert la vie. »⁵

On veut se reproduire, reproduire les conditions que l'on a connues et le type d'homme que nous sommes. Peut-être que l'on sert ainsi la vie, mais à un niveau faible, voire dangereux, puisqu'on risque aussi à force de l'atrophier si la vie est ce qui doit sans cesse se surmonter. On ne fait ainsi que vouloir « perdurer dans

¹ Usage qui suppose lui-même une certaine connaissance, puisque « Chacune des trois façons d'étudier l'histoire n'a de raison d'être que sur un seul terrain, sous un seul climat. Partout ailleurs ce n'est qu'ivraie envahissante et destructrice. Quand l'homme qui veut créer quelque chose de grand a besoin de prendre conseil du passé, il s'empare de celui-ci au moyen de l'*histoire monumentale* ; quand, au contraire, il veut s'attarder à ce qui est convenu, à ce que la routine a admiré de tout temps, il s'occupe du passé en *historien antiquaire*. Celui-là seul que torture une angoisse du présent et qui, à tout prix, veut se débarrasser de son fardeau, celui-là seul ressent le besoin d'une *histoire critique*, c'est-à-dire d'une histoire qui juge et qui condamne. Bien des calamités viennent de ce que l'on transplante à la légère les organismes. Le critique sans angoisse ; l'antiquaire sans pitié ; celui qui connaît le sublime sans pouvoir réaliser le sublime : voilà de ces plantes devenues étrangères à leur sol natif et qui à cause de cela ont dégénéré et tourné en ivraie. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 2).

² Lesquels sont, toujours selon notre interprétation, solidaires.

³ Ce qui se traduit ensuite dans l'idée de détruire cette sagesse comprise comme connaissance historique afin de pouvoir vivre : « Pour pouvoir vivre l'homme doit posséder la force de briser un passé et de l'anéantir (*eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen*) et il faut qu'il emploie cette force de temps en temps. Il y parvient en traînant le passé devant la justice, en instruisant sévèrement contre lui et en le condamnant enfin. Or tout passé est digne d'être condamné (*jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden*) ; car il en est ainsi des choses humaines : toujours la force et les faiblesses y ont été puissantes. Ce n'est pas la justice qui juge ici ; c'est encore moins la grâce qui prononce le jugement. C'est la vie, la vie seule (*das Leben allein*), cette puissance obscure qui pousse et qui est insatiable à se désirer elle-même. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 3). Ce texte n'est pas sans rappeler un aphorisme bien plus tardif selon lequel « tout ce qui ne nous tue pas nous rend plus fort » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Maximes et flèches », § 8 ; on retrouve également cette phrase dans *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2). Il faut d'une certaine manière se tuer soi-même, tuer son passé, pour être en mesure de se dépasser ou de se rendre plus fort : « Or tout passé est digne d'être condamné (*jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden*) », dit ici Nietzsche ; toute phase antérieure de soi doit être condamnée pour avancer et se surmonter.

⁴ Nietzsche ne thématise pas lui-même ce parallèle, mais nous pensons pouvoir le faire au regard de la façon dont il travaille ces thèmes dans ses *Inactuelles* et la *Naissance de la tragédie*.

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 3.

l'être », selon la formule spinoziste, au lieu de vouloir se dépasser¹. Si l'homme privilégie la connaissance de son histoire du point de vue de la culture et de l'espèce, mais également de son passé individuel, ce qui lui apprend d'une part les limites de l'espèce humaine, et de l'autre les siennes propres, il risque d'en oublier sa vie individuelle. À partir de là, il s'interdit de faire ce qui, à ses yeux, dépasse les capacités humaines et ses capacités individuelles. Cette « sagesse » est donc amoindrisseuse et mène à l'inaction². Se connaître soi-même d'un point de vue historique, c'est s'assimiler à une culture, se déterminer de l'extérieur et donc se rater en réalité soi-même :

« L'histoire de sa ville devient pour lui l'histoire de lui-même (*Die Geschichte seiner Stadt wird ihm zur Geschichte seiner selbst*). »³

Un tel homme ne vit pas à la première personne du singulier mais à celle du pluriel :

« Avec ce "nous" (*mit diesem "Wir"*), il regarde (*blickt er*) par-delà la vie individuelle (*über das ... Einzelleben*), périssable et singulière (*wunderliche*), et il se sent lui-même (*fühlt sich selbst*) l'âme du foyer, de la race et de la cité. »⁴

Ici et dans la perspective éthique que nous essayons de construire à partir de ces textes nietzschéens, on comprend que le nous (« *Wir* ») est l'ennemi du soi, de l'individualité. Nous avons vu, dans le deuxième chapitre de la partie précédente, que la connaissance de soi véritable devait au contraire s'attacher à un soi singulier et ne pas nous noyer dans une connaissance de l'espèce avec des caractéristiques qui ne seraient point nôtres. La connaissance de soi comprise au sens faible, celle qui est une reconnaissance d'un point de vue gnoséologique et moral de nos limites, est ici l'équivalent de l'histoire antiquaire tel que Nietzsche la décrit :

« l'histoire antiquaire ne s'entend qu'à *conserver* la vie (*Leben zu bewarhen*) et non point à en engendrer de nouvelle (*nicht zu zeugen*). C'est pourquoi elle fait toujours trop peu de cas de ce qui est dans son devenir, parce que l'instinct divinatoire lui fait défaut »⁵.

L'histoire antiquaire se traduit ainsi par une vénération pour le passé. L'histoire "appartient" à cet historien, elle est tout son objet, la seule chose qui l'intéresse. Il s'agit ici de l'homme qui vit au passé, dans l'histoire poussiéreuse

¹ Nietzsche écrira ainsi que « Le principe spinozien de la conservation de soi devrait, à vrai dire, mettre un terme à la modification : mais ce principe est faux, c'est le *contraire* qui est vrai. Précisément, c'est l'exemple de tout être vivant qui permet de démontrer plus clairement qu'il fait tout pour *non pas* se conserver, mais devenir *davantage...* » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes* XIV, 14 [121]).

² Ce pourquoi Nietzsche peut écrire : « Aujourd'hui nous voulons, au contraire, nous réjouir de tout cœur de notre manque de sagesse » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1). Mais il admettra aussi bien plus tard une acception positive de la sagesse, conçue justement comme une capacité à discriminer ce qui doit être connu ou ignoré et oublié, ce qu'il dira encore dans le *Crépuscule des idoles* : « Il y a bien des choses qu'une bonne fois pour toutes je *ne veux pas* savoir. – La sagesse impose aussi des limites à la connaissance. » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Maximes et flèches », 5).

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 3.

⁴ *Ibid.*

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 3.

(antiquaire)¹. Il s'intéresse à tout, au moindre détail absolument inutile pour la vie, jusqu'à s'y perdre et s'y oublier. Il s'est détourné du présent et plus encore de l'avenir². Le passé est rassurant parce qu'il est figé³, de sorte que l'on a envers lui, comme envers le divin, une piété absolue (à la différence de l'histoire critique qui juge). C'est donc l'instinct de conservation qui parle ici, puisqu'il veut les mêmes conditions de vie. L'homme antiquaire aime l'histoire mais s'est rendu incapable de la faire. Il se perd dans l'Histoire, dans l'histoire de sa ville, dans le « nous », dans quelque chose de toujours plus grand que lui-même, parce qu'il n'est rien par lui-même⁴.

¹ Cela étant dit, Nietzsche admet que chaque forme d'histoire peut avoir une utilité en fonction des besoins d'un peuple à un moment donné (§ 4).

² On retrouvera un écho de cette attitude dans l'idéalisme qui sera, au moment de l'écriture du *Crépuscule des idoles*, qualifié de « lâcheté » devant la réalité et l'existence. Platon en étant le premier représentant lorsqu'il s'est réfugié dans ses arrières-mondes : « Platon est un lâche, – par conséquent, il s'enfuit dans l'idéal » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 2).

³ Ce qui conforte également notre tendance à l'« égypticisme » (NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « La "raison" en philosophie », 1).

⁴ On peut aussi se perdre dans la science : « nous devons toujours tout refaire pour nous et seulement pour nous, et par exemple mesurer la science à nous-mêmes, avec cette question : que nous est la science ? et non pas : que sommes-nous pour la science ? On se rend vraiment la vie trop facile quand on se prend ainsi de façon purement historique et qu'on se met au service. "Ton salut importe plus que tout le reste" doit-on se dire : et il n'existe aucune institution à laquelle tu doives plus de respect qu'à ta propre âme. – Mais maintenant l'homme apprend à se connaître. Il se trouve pitoyable, il se méprise, il se réjouit de trouver en dehors de lui quelque chose qui est digne de respect. Et ainsi il se rejette lui-même, en se soumettant à un ordre quelconque, en accomplissant rigoureusement son devoir et en expiant son existence. Il sait qu'il ne travaille pas pour lui-même ; il voudra aider ceux qui osent exister pour eux-mêmes ; comme Socrate. La plupart des hommes flottent en l'air comme un tas de baudruches, chaque souffle de vent les déplace. – **Conséquence** : le savant doit l'être par connaissance de soi et donc aussi par mépris de soi : c'est-à-dire qu'il doit se savoir le serviteur d'un homme supérieur qui vient après lui. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 3 [69]). C'est ainsi que Socrate se perd au service des autres, finalement par une connaissance de soi qui le ramène dans le passé et qui coïncide ultimement avec un mépris de soi.

Il s'intéresse à tout ce qui est petit, mesquin parce qu'il l'est lui-même, et c'est ainsi que s'opère une perte de soi dans les détails¹, à la différence de l'historien monumental qui veut créer quelque chose de grand et qui prend conseil dans le passé en y cherchant des modèles de grandeurs². Dans l'histoire antiquaire pointée au contraire une détestation de la vie singulière, puisque seul ce qui est englobant compte, mais l'historien rate, ce faisant, le fait que ce sont les grands hommes, les grandes individualités qui font l'histoire. Finalement, c'est l'histoire de l'instinct grégaire, de l'esprit du troupeau, qui triomphe ici. Cet exemple de l'animal grégaire ouvre ainsi le texte de cette *Deuxième considération inactuelle*.

Plus généralement, le drame de l'homme, comme Nietzsche s'attache à le montrer dans le premier paragraphe, c'est donc toujours de se rattacher et s'enfermer dans le passé. Ainsi Nietzsche s'attache dans ces pages à définir la temporalité propre à l'homme vis-à-vis de celle de l'animal. Il s'agit évidemment de faire de l'homme le seul animal vivant de façon historique, le seul être qui ait une temporalité orientée, voire biaisée par son passé.

Le texte offre ainsi également une réflexion sur le bonheur propre à l'homme : l'homme jalouse la temporalité de l'animal qui est rivé au présent, « attaché au piquet du moment », en même temps qu'il sait que cette temporalité ne lui convient pas, qu'elle est en un sens infra-humaine. Premier héritage schopenhauerien ici : l'homme ne peut pas vivre ainsi parce qu'il a une dimension

¹ L'homme moderne, fier de cette intimité qui désigne son savoir, finit par « se perdre peu à peu soi-même (*sich selbst allgemach zu verlieren*) » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 4). Dans cette culture, le grand homme « abandonne la joie divine du créateur, de celui qui aide, pour rester accablé sous la profonde compréhension de sa destinée. Et il finit le cours de sa vie en initié solitaire, en sage rassasié. C'est là le spectacle le plus douloureux qu'on puisse voir. Celui qui possède le don de l'observer reconnaîtra le devoir sacré qui s'impose. Il se dira qu'il faut trouver un moyen de rétablir cette unité supérieure dans la nature et l'âme du peuple. Cette scission entre l'être intime et l'être extérieur, il faut qu'elle disparaisse sous les coups de marteau de la détresse. » (*Ibid.*). C'est très tôt que Nietzsche philosophe ainsi « à coups de marteau » et déjà là, il ne s'agit pas tant de détruire que de construire, puisqu'il s'agit de lier l'intériorité à l'extériorité. Le philosophe est celui qui vit dans la « détresse » du présent (expression qui donnera son titre au livre de Dorian Astor), qui vit une détresse devant la scission et aspire à restaurer « l'unité de l'esprit allemand et de la vie allemande » (*Ibid.*), par-delà l'antinomie de la connaissance et de la vie. La connaissance (la forme) doit réapprendre à favoriser la vie (le contenu). Mais le philosophe, qui doit ainsi redonner de l'unité à la culture allemande en lui donnant une direction forte, ne le fait que sur la base d'une certaine connaissance : « À quels moyens devra-t-il recourir ? Sa profonde compréhension, voilà tout ce qui lui reste. Il faut donc qu'il exprime ce qu'il a compris, qu'il le développe, qu'il le répande à pleines mains, et ainsi il créera un besoin. Ce besoin violent produira un jour l'action vigoureuse. Et pour ne laisser aucun doute sur la façon dont j'entends cette détresse, cette nécessité, cette compréhension, je veux affirmer ici expressément que c'est l'unité allemande dans ce sens supérieur que nous aspirons à atteindre, avec plus d'ardeur que l'unité politique, l'unité de l'esprit allemand et de la vie allemande, après l'anéantissement des contrastes entre la forme et le contenu, l'être intime et la convention. » (*Ibid.*).

² Ce qui est un des premiers usages d'une bonne connaissance de soi comme connaissance des hommes du passé. Nous l'avons vu, c'est comme cela que Nietzsche se rapporte aux Grecs.

métaphysique et donc selon lui un « besoin métaphysique »¹. Nietzsche n'emploie pas ce terme ici mais il nous dit que l'homme s'attache au passé et au présent « parce qu'il ne peut pas vouloir comme la bête »². L'animal est tellement plongé dans le moment qu'il vit qu'il ne s'y ennuie pas, puisqu'il n'a pas le recul nécessaire pour cela. C'est ce bonheur que lui envie l'homme : « bénis les ignorants », dit-on. L'homme, même lorsqu'il vit un moment agréable, sait d'expérience (par le passé) que celle-ci ne va pas durer, que son plaisir va bientôt s'accompagner de souffrance. La différence spécifique consiste donc avant tout dans le rapport au passé :

« [Ainsi l'homme] s'étonna aussi de lui-même, parce qu'il ne pouvait apprendre à oublier (*das Vergessen nicht lernen zu können*) et qu'il restait sans cesse accroché au passé (*und immerfort am Vergangenen zu hängen*). Quoiqu'il fasse, qu'il s'en aille courir au loin, qu'il hâte le pas, toujours la chaîne court avec lui. »³

¹ SCHOPENHAUER, *Le monde*, Suppléments au livre premier, chapitre XVII – « Sur le besoin métaphysique de l'humanité ». Ce long chapitre de Schopenhauer aura encore une influence sur la *III^e Inactuelle* de Nietzsche, lorsqu'il écrit que « De tous temps, les hommes profonds ont toujours eu pitié des animaux, de cela justement qu'ils souffraient de la vie et n'avaient pourtant pas la force de tourner contre eux-mêmes l'aiguillon de la souffrance et de comprendre leur existence de manière métaphysique ; la souffrance dépourvue de sens a au plus profond quelque chose de révoltant. (...) Tenir à la vie avec cet aveuglement, cette folie, y tenir sans autre ambition, loin de savoir que l'on est ainsi puni et pourquoi on l'est, mais au contraire dans la stupidité d'un effroyable désir, aspirer à ce châtement comme à un bonheur – c'est cela être animal ; et si la nature entière s'empresse vers l'homme, elle donne ainsi à entendre qu'il lui est nécessaire pour la délivrer de la malédiction de la vie animale et qu'enfin en lui l'existence se présente à elle-même un miroir sur le fond duquel la vie n'apparaît plus insensée mais au contraire dans sa signification métaphysique. Pourtant, que l'on y réfléchisse bien : où cesse l'animal, où commence l'homme ? Cet homme qui importe seul à la nature ! Aussi longtemps que quelqu'un réclame la vie comme un bonheur, il n'a pas encore élevé son regard au-dessus de l'horizon de l'animal, si ce n'est qu'il veut avec davantage de conscience ce que l'animal cherche dans une pulsion aveugle. Mais c'est ainsi qu'il en va pour nous tous durant la plus grande partie de notre vie : nous ne sortons pas d'ordinaire de l'animalité, nous sommes nous-mêmes ces animaux qui semblent souffrir sans raison. Mais il est des moments où nous comprenons cela : alors les nuages se déchirent, et nous voyons comment nous-mêmes avec la nature tout entière nous nous empressons vers l'homme, comme vers quelque chose d'élevé au-dessus de nous. » (p. 52-53). Schopenhauer était assurément pour Nietzsche, à ce moment là, un tel homme profond, et ce, à la fois dans sa compréhension de l'animal mais aussi dans sa compréhension de la dimension métaphysique de l'homme qui ne saurait se contenter d'une telle existence animale, sans raison.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1

³ *Ibid.*

La vertu de l'oubli sera ainsi thématifiée dans tout l'ouvrage¹ : il faut, dans une certaine mesure, savoir oublier le passé pour être en mesure de vivre et être capable de proposer du nouveau². Il convient également de prêter ici une attention

¹ De même que chez Platon, la mise à distance de l'histoire chez un individu comme Socrate qui vit de façon exilé peut être une condition nécessaire afin d'être soi. Dixsaut estime ainsi que l'étrangeté de Socrate à l'histoire, lui qui n'est rien comme il le rétorque à Alcibiade (*Banquet* 219a), lui permet de pratiquer son activité de manière entièrement libre : « Ainsi compris, Socrate n'appartient à aucune période, il n'est solidaire d'aucune époque, il n'est ni un moment ni un tournant de l'Histoire universelle. Il incarne une manière de philosopher qu'aucune histoire de la philosophie ne peut intégrer sans la méconnaître, sous peine de s'en trouver désorganisée. En marge de cette histoire, il est l'absolue liberté d'une pensée capable de s'arracher et à l'empirique et à son empiricité propre. L'abstention de l'écriture, l'appel à reprendre tout résultat qui pourrait sembler définitif, l'oubli déroutant des précisions qu'il a lui-même apportées, la "stérilité", le refus des disciples – autant de signes d'une liberté qui ne veut s'alourdir de rien mais qui a toujours assez d'énergie pour se mettre en route, dont l'enthousiasme est enthousiasme pour le possible, non pour le certain. Il incarne donc la possibilité pour tout philosophe d'oublier l'Histoire qui le précède. Socrate ne refuse aucun héritage, il n'en a pas la mémoire, en tout cas pas quand il examine et interroge. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 10-11).

² Voir notamment les pages directement suivantes où Nietzsche dit explicitement que le bonheur est conditionné par cette faculté d'oubli. Si l'on ne sait pas oublier, on est paradoxalement aspiré par le devenir. Ce n'est pas la bête rivée à l'instant qui est aspirée par le devenir mais l'homme, étrangement, en tout cas celui qui ne sait pas oublier parce qu'il est prisonnier du devenir historique et ne parvient pas à s'émanciper de sa chaîne. À l'inverse du « génie de la victoire » qui brise cette chaîne, « Un tel homme ne croirait plus à son propre être, ne croirait plus en lui-même » (§ 1), de sorte qu'il renoncerait à son pouvoir d'agir et ne serait plus que le jouet des événements. L'action exige ainsi l'oubli. De cet homme, Nietzsche dit qu'« en véritable élève d'Héraclite il finirait pas ne plus oser lever le doigt ». On a ici une lecture déterministe et une appréciation négative d'Héraclite : si tout coule, on ne saurait échapper au devenir et à l'histoire. On retrouve une appréciation similaire dans la *III^e Inactuelle* : « Celui qui ne comprend sa vie que comme un point dans le développement d'une race, d'un Etat ou d'une science et veut donc pleinement s'intégrer à l'histoire du devenir, partant à l'histoire tout court, n'a pas compris la leçon que l'existence lui donne et il lui faudra l'apprendre une nouvelle fois. Cet éternel devenir est un jeu de marionnettes menteur où l'homme s'oublie lui-même, c'est la véritable dispersion qui éparpille l'individu à tous les vents, c'est le jeu stupide et sans fin que devant nous et avec nous joue le temps, ce grand enfant. L'héroïsme de la véracité consiste à cesser un jour d'être son jouet. Dans le devenir, tout est creux, mensonger et plat et digne de notre mépris ; l'énigme qu'il doit résoudre, l'homme ne peut la résoudre qu'à partir de l'être, dans le fait d'être ainsi et non autre, dans l'impérissable. (...) L'homme héroïque méprise son bien-être ou son mal-être, ses vertus et ses vices et il méprise en général de mesurer les choses selon sa mesure, il n'espère plus rien de soi et il veut voir en toutes choses jusqu'à ce fond désespéré. Sa force réside dans son oubli de soi, et s'il pense à lui, il appréhende la distance qu'il y a de lui à son but élevé et a le sentiment de voir derrière lui et sous lui un petit tas misérable de scories. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 4). On est alors très loin du thème de l'*amor fati* que Nietzsche développera plus tard (par exemple *Gai savoir*, § 276). Il ne faut pas ici apprécier le devenir quel qu'il soit, mais trouver au contraire la force de s'en émanciper et cela suppose encore une fois d'oublier le présent : « toute action exige l'oubli » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1). Trop d'étude historique nuit ainsi à l'être vivant, nuit à la vie et paradoxalement l'attache tellement au présent qu'il ne peut plus s'en extirper et qu'il finit par vivre comme cet animal qui ne fait que répéter ce qu'il a déjà fait : « Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier » (*Ibid*). L'histoire finit par tuer la vie en lui parce qu'elle le prive de cette faculté d'agir qui est justement le propre d'un individu humain vivant.

particulière au vocabulaire : l'animal est attaché au présent¹, l'homme est accroché au passé (*am Vergangenen zu hängen*), c'est-à-dire qu'il ne vit sa vie qu'avec la perspective du passé. L'homme souffre de la maladie historique, il est sclérosé, ses capacités vitales sont amoindries parce que son rapport au passé est rigide : « toujours la chaîne court avec lui ». L'instant du présent est à peine touchable, palpable, comme « une page qui se détache du temps » (métaphore qui n'est pas prise au hasard puisqu'elle signifie la page du livre d'histoire et Nietzsche pointe ici encore la science historique). Pour l'animal, la page est aussitôt oubliée et retourne au néant tandis que l'homme dit « je me souviens ».

L'animal, lui, coïncide donc d'emblée avec ce qu'il est lui-même :

« C'est ainsi que l'animal vit d'une façon *non historique* (*So lebt das Tier unhistorisch*) : car il se réduit dans le temps, semblable à un nombre, sans qu'il reste une fraction bizarre. Il ne sait pas simuler (*sich nicht zu verstellen*), il ne cache rien (*verbrigt nichts*) et apparaît toujours pareil à lui-même (*als das was es ist*), sa sincérité est donc involontaire. »²

On a dans ce texte de Nietzsche un deuxième héritage de Schopenhauer : le thème développé ici de l'animal qui est absolument simple, honnête, sincère, et qui ne saurait se montrer autre qu'il n'est, lui vient tout droit du *Monde*³. L'homme, de son côté, doit faire un effort pour devenir lui-même, happé qu'il est par son passé qu'il traîne avec lui :

« L'homme, par contre, s'arc-boute contre le poids toujours plus lourd du passé. Ce poids l'accable ou l'incline sur le côté, il alourdit son pas, tel un invisible et obscur fardeau. »⁴

Le poids du passé nous écrase, parce qu'il se fait sentir au présent et qu'il laisse sa trace. L'homme voudrait pouvoir oublier, peut-être déjà oublier ses fautes pour pouvoir avancer et ne pas les reproduire (la culpabilité nous enferme dans le passé en nous incitant à nous substantiver : je suis cet homme fautif qui fautera de

¹ Ce qui vient également tout droit de Schopenhauer : « De là vient que les animaux ont beaucoup moins à souffrir que nous, car ils ne connaissent d'autres douleurs que celles qu'ils éprouvent sur le moment. Mais le présent est inétendu ; tandis que le passé et l'avenir, sources de presque tous nos maux, s'étendent très loin, et à leur contenu réel s'ajoute encore tout le champ du possible ; aussi le domaine du désir et la crainte est-il illimité. Débarrassés de ces soucis, les animaux au contraire jouissent tranquillement et heureusement de la sensation présente, fût-elle seulement supportable. Il en est ainsi, ou à peu près, des hommes très bornés. Ajoutons que les souffrances qui n'appartiennent qu'au présent ne peuvent être que physiques. De la sorte, les animaux ne s'aperçoivent proprement pas de leur mort ; ils ne pourraient apprendre à la connaître qu'une fois qu'elle s'est présentée ; mais alors ils ont cessé de vivre. La vie des animaux n'est donc qu'un perpétuel présent. » (SCHOPENHAUER, *Suppléments au Monde comme volonté et représentation*, p. 734 sq.).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

³ Le texte cité plus haut se poursuit en effet ainsi : « Aussi les animaux ne peuvent-ils ni combiner, ni dissimuler. Ils n'ont pas d'arrière-pensée. De ce point de vue, il y a le même rapport entre l'homme et le chien, qu'entre une coupe de métal et une coupe de verre, et c'est ce qui contribue surtout à nous le rendre si cher. Il nous procure, en effet, le plaisir de voir se refléter en lui, dans toute leur pureté, nos penchants et nos émotions, que nous cachons si souvent. En général, les animaux jouent constamment à cartes abattues ; aussi c'est un plaisir pour nous d'observer leur comportement entre eux – et cela, soit qu'ils appartiennent à une même espèce ou à des espèces différentes. Ce qui caractérise leurs actes, c'est une certaine innocence, au rebours de l'activité humaine, où la raison et la réflexion tuent l'innocence de la nature. » (SCHOPENHAUER, *Ibid.*).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

nouveau de la même façon, etc.). Nietzsche dit que le poids du passé nous incline sur le côté, de sorte que l'on peut estimer que ce poids (comparable, on l'a dit, à une certaine forme de connaissance de soi) peut nous empêcher de devenir ce que l'on est en suivant notre voie. Il faudra donc, pour cela, savoir nous libérer de notre passé, de même qu'il faut nous libérer de notre vénération du passé historique pour pouvoir créer quelque chose de nouveau.

Pour Nietzsche, s'il faut choisir entre la science et l'action, il convient toujours de préférer la vie à la connaissance¹. Ainsi, cite-t-il encore Goethe au début de sa préface à la *II^e Considération inactuelle* :

« Du reste je déteste tout ce qui ne fait que m'instruire, sans augmenter mon activité ou l'animer directement. »²

Pour Goethe, c'est à l'action qu'il faut donner la priorité et non au verbe, à l'intellect ou à la connaissance. La connaissance n'est utile qu'en tant qu'elle vient augmenter ou animer directement l'activité. On pourrait y voir également une critique de l'idéal antique de la vie contemplative, la meilleure des vies parce que celle qui se suffit le plus à elle-même³ mais, comme nous l'avons déjà mentionné, cette contemplation nous transforme de sorte qu'elle n'est pas dénuée d'effet sur la vie et la pratique. La critique nietzschéenne vise donc avant tout l'idéal de connaissance historique du XIX^e allemand qui est, selon lui, coupé de la vie⁴. On retrouve le motif goethéen un peu plus loin :

« l'enseignement, sans la vivification, (...) la science qui paralyse l'activité, (...) l'histoire, précieux superflu de la connaissance et article de luxe, doivent être sérieusement, selon le mot de Goethe, un objet de haine »⁵.

¹ Comme il l'écrira à la fin de cette *Inactuelle* : « la vie doit-elle dominer la connaissance et la science, ou bien la connaissance doit-elle dominer la vie ? Laquelle des deux puissances est la puissance supérieure et déterminante ? Personne n'aura de doutes, la vie est la puissance supérieure et dominatrice, car la connaissance, en détruisant la vie, se serait en même temps détruite elle-même. La connaissance présuppose la vie, elle a donc, à la conservation de la vie, le même intérêt que tout être à sa propre continuation. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, Préface. Il le citera encore au § 1 : « nul artiste ne réalisera son œuvre, nul général sa victoire, nul peuple sa liberté, sans les avoir désirées et y avoir aspiré préalablement dans une semblable condition non historique. De même que celui qui agit, selon l'expression de Goethe, est toujours sans conscience, il est aussi toujours dépourvu de science. Il oublie la plupart des choses pour en faire une seule. Il est injuste envers ce qui est derrière lui et il ne connaît qu'un seul droit, le droit de ce qui est prêt à être. »

³ Voir par exemple Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7.

⁴ « Tout ce qui vit a besoin de s'entourer d'une atmosphère, d'une auréole mystérieuse. Lui enlève-t-on cette enveloppe, condamne-t-on une religion, un art, un génie à graviter comme un astre sans enveloppe nébuleuse, on ne doit pas s'étonner de voir cet organisme sécher, se durcir, se stériliser à bref délai. (...) Mais tout peuple aussi, tout homme qui veut arriver à *maturité*, a besoin d'une de ces illusions protectrices, d'un nuage qui l'abrite et l'enveloppe. Aujourd'hui cependant on a horreur de la maturité, parce que l'on fait plus de cas de l'histoire que de la vie. Bien plus, on se glorifie de ce que "la science commence à régner sur la vie (*die Wissenschaft anfangt über das Leben zu herrschen*)". Il est possible que l'on finisse par en arriver là, mais il est certain qu'une vie ainsi régentée ne vaut pas grand chose, parce qu'elle est beaucoup moins "vie" (*weil es viel weniger Leben ist*), et porte en germe moins de vie à venir que la vie de jadis (*und viel weniger Leben für die Zukunft verbürgt*), régie non par le savoir (*nicht durch das Wissen*), mais par l'instinct et par de puissantes illusions (*sondern durch Instincte und kräftige Wahnbilder*). » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 7).

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, Préface.

Il faut aller jusqu'à la haine¹ parce que la vie doit se rebeller, se révolter contre ce qui veut l'amoindrir, voir l'anéantir. La science peut paralyser l'activité alors qu'elle a d'abord vocation à la servir et l'histoire peut devenir superflue, un simple ornement de la connaissance qui serait inutile. Dès lors qu'elle devient un luxe, c'est-à-dire qu'elle n'est plus nécessaire et directement utile, il faut haïr l'histoire. Il en va de la vie même : « Le superflu est l'ennemi du nécessaire », or nous avons besoin du nécessaire. L'histoire est donc devenue superflue alors que nous en avons encore besoin. Cela vient du rapport que l'on a actuellement à cette science et qui la dévoie. On en fait un pur objet universitaire, un problème de savants uniquement et qui n'a d'intérêt que pour la science. De ce point de vue, le parallèle avec la querelle avec Willamowitz concernant la *Naissance de la tragédie* est patent : la philologie, utile selon Nietzsche pour se décentrer, peut aussi être coupée de la vie et devenir un objet stérile, sans aucun lien avec le présent. La préface s'achève ainsi :

« Car je ne sais pas quel but pourrait avoir la philologie classique, à notre époque, si ce n'est celui d'agir d'une façon inactuelle, c'est-à-dire contre le temps, et par là même, sur le temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir. »²

De son côté, l'historien jette un regard de dédain sur les nécessités et il convient de renverser son regard, de lui renvoyer son dédain. C'est la vie qui prime et non la connaissance :

« nous avons besoin de l'histoire pour agir et pour vivre, et non point pour nous détourner nonchalamment de la vie et de l'action. »³

L'historien fait l'inverse de ce qu'il faut faire : il tue la vie en l'analysant froidement et objectivement en inscrivant le présent dans le grand processus historique pour en détourner son intérêt, alors qu'il faut mettre au contraire au profit du présent cette connaissance du passé, de même qu'il faut mettre au profit du devenir soi la connaissance de soi, sans quoi elle n'est qu'amoindrissante et inutile. Le paragraphe s'achève sur un constat pessimiste : ce que Nietzsche dit ici est vrai de tout temps, mais particulièrement du temps présent où le risque est peut-être plus grand que jamais, puisque l'histoire est devenue une discipline d'universitaires où l'on glorifie le passé et où l'on se félicite d'en être les épigones au lieu de vouloir agir au présent.

¹ Nietzsche évoque sans cesse son dégoût pour l'homme, dégoût qui ne vise évidemment pas l'homme en soi, mais l'homme moderne allemand, ce que l'on retrouve encore dans *L'Antéchrist* : « À cet endroit, je ne puis m'empêcher de soupirer. Il y a des jours où m'envahit un sentiment plus noir que la plus noire mélancolie – le *mépris des hommes*. Et, pour ne laisser aucun doute sur *ce que* et *qui* je méprise : c'est l'homme d'aujourd'hui, l'homme dont je suis, par fatal destin, le contemporain. L'homme d'aujourd'hui – son haleine infecte me fait étouffer. À l'égard du passé, je suis, comme tous les hommes de connaissance, d'une grande tolérance (...). Mais mon sentiment tourne complètement, éclate dès que je pénètre dans l'époque moderne, *notre* époque. Notre époque est une époque qui *sait*... Ce qui jadis n'était que tout simplement malade est aujourd'hui devenu indécent, – il est indécent d'être aujourd'hui chrétien. *Et c'est là que commence mon dégoût.* » (NIETZSCHE, *L'antéchrist*, § 38).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, Préface. Ce passage n'est pas sans rappeler la tâche que se proposera Zarathoustra lorsqu'il voudra préparer la venue du surhumain telle qu'il doit advenir. Si le présent ne peut être directement transformé, la seule dimension vraiment positive c'est l'avenir. Le passé et le présent doivent être utilisés en vue de l'avenir et de la création. L'homme doit ainsi savoir oublier pour pouvoir créer, le trop plein de passé faisant obstacle à la nouveauté qui est le propre de la création véritable.

³ *Ibid.*

Nous voyons donc qu'il nous faut revoir la relation de la théorie à la pratique. Si, chez Platon, il semblait nécessaire de se connaître avant de pouvoir prendre soin de soi et ainsi de devenir soi, on perçoit le danger qu'il y a désormais à ce que la connaissance soit en « roue libre » et qu'elle empêche, voire qu'elle contredise la vie. En tout cas ne faut-il jamais qu'elle soit coupée de la pratique.

Il faudrait donc prendre peut-être les choses à l'envers et ne pas commencer par chercher à se connaître soi-même avant d'agir. Il nous faut donc désormais, en tout cas selon Nietzsche, être jeune, sans éducation, pour pouvoir agir :

« chaque individu de cette génération devra se surmonter pour porter sur lui-même un jugement qu'il supporterait plus aisément, s'il touchait d'une façon générale à une époque tout entière : nous sommes sans éducation ; plus encore : nous sommes devenus inaptes à vivre, à voir et à entendre d'une façon simple et juste, à saisir avec bonheur ce qu'il y a de plus naturel, et jusqu'à présent nous ne possédons pas même la base d'une culture, parce que nous ne sommes pas persuadés qu'au fond de nous-mêmes nous possédons une vie véritable. (...) Donnez-moi d'abord de la vie et je saurai vous en faire une culture ! – C'est le cri que poussera chaque individu de cette première génération. Et tous les individus se reconnaîtront les uns les autres à ce cri. Qui donc voudra leur donner cette vie ?

Ce ne sera ni un dieu ni un homme : mais seulement leur propre *jeunesse*. Déchaînez-là et, par elle, vous aurez délivré la vie. Car la vie était seulement cachée et emprisonnée, elle n'est pas encore desséchée et flétrie – demandez-le donc à vous-mêmes !

Mais elle est malade, cette vie déchaînée, et il faut la guérir. Elle est minée par bien des maux et ce n'est pas seulement le souvenir de ses chaînes qui la fait souffrir. Elle souffre, et c'est là surtout ce qui nous regarde ici, elle souffre de la *maladie historique*. L'excès des études historiques a affaibli la force plastique de la vie, en sorte que celle-ci ne sait plus se servir du passé comme d'une nourriture substantielle. »¹

§ 2 – La priorité de l'action

Nous nous sommes attachés, dans le premier chapitre de notre précédente partie, à montrer que la connaissance de soi serait chez Platon au départ de l'éthique, qu'elle en serait le fondement et le principe, de telle sorte que toute vie qui ne commencerait pas par s'examiner elle-même serait vouée à se perdre et l'individu qui ne se connaîtrait pas lui-même échouerait nécessairement à devenir ce qu'il est. À ce stade, il serait impératif de tout arrêter pour revenir à la connaissance de soi comme à un point de départ et la théorie devrait donc, selon un enjeu tant épistémique que moral, précéder la pratique. Mais il n'est pas sûr que cette priorité de la connaissance sur la vie pratique, sur l'éthique, sur le fait d'être soi, soit ainsi conçue par tous les Grecs. Il est même possible que cette position de Platon que nous venons de rappeler ait constitué une exception de ce point de vue.

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

Vernant tente ainsi de mettre à mal cette priorité de la connaissance sur la vie pratique, sur l'éthique, sur le fait d'être soi. La lecture de ce dernier nous intéresse dans sa dimension polémique, puisqu'elle nous invite à repenser de manière plus dynamique cette implication réciproque de la théorie et de la pratique, ce que nous souhaitons essayer de faire ultimement dans ce chapitre. Tout d'abord, contrairement à l'articulation que nous venons de rappeler, il n'est pas du tout évident pour Vernant que la conscience et l'activité de réflexion, du retour sur soi, de la prise de conscience de soi, soit première chez les Grecs. Dans cette société que l'on a qualifiée d'agonale, il se pourrait au contraire que l'action soit au départ. C'est en tout cas l'interprétation que propose celui-ci qui explique que dans l'ancienne Grèce, l'expérience du soi était « orientée vers le dehors, non vers le dedans. L'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui *alter ego*, parents, enfants, amis. (...) Il n'est à ses propres yeux que le miroir que les autres lui présentent »¹.

On ne se voit donc pas directement, mais à partir de la façon dont les autres nous regardent et nous estiment. Vernant poursuit ainsi :

« l'individu se projette aussi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise : actions ou œuvre qui lui permettent de se saisir, non en puissance, mais en acte (...). L'existence est première par rapport à la conscience d'exister. »²

Le soi se constituerait donc en premier lieu dans l'altérité, dans l'image de soi que les autres nous renvoient. Cette saisie de soi ne serait donc pas d'abord retour

¹ VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, chap. X, « L'individu dans la cité », Saint-Amand : Folio, 2007, p. 224. L'auteur écrivait déjà au début du livre que « Dans une société de face à face, une culture de la honte et de l'honneur où la compétition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l'existence de chacun est sans cesse placée sous le regard d'autrui. C'est dans l'œil de son vis-à-vis, dans le miroir qu'il vous présente que se construit l'image de soi. Il n'est pas de conscience de son identité sans cet autre qui vous reflète et s'oppose à vous, en vous faisant front. Soi-même et l'autre, identité et altérité vont de pair, se construisent réciproquement. » (*Idem*, Avant-propos, p. 8).

² *Ibid.*

sur soi pour un Grec¹. Il faut sans doute alors que le soi soit déjà quelque chose, que l'on soit déjà quelqu'un, qu'on ait déjà dans une certaine mesure pris soin de soi-même, pour être ensuite en mesure de se connaître.

À ce propos, on comprendra donc que l'on se soit efforcé d'éviter la notion de « sujet » pour parler du « soi », comme le fait par exemple Foucault dans *L'herméneutique du sujet*. Cette notion, d'abord anachronique², ne saurait donc pas davantage convenir à Platon qu'à Nietzsche qui fait d'ailleurs une critique en règle

¹ Vernant va toutefois selon nous beaucoup trop loin lorsqu'il s'avise d'intégrer les textes platoniciens dans une telle lecture : « La *psukhe* est bien Socrate, mais pas le "moi" de Socrate, le Socrate psychologique. La *psukhe* est en chacun de nous une entité impersonnelle ou suprapersonnelle. Elle est l'âme en moi plutôt que mon âme. » (VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, p. 228). On l'aura compris, nous sommes en profond désaccord avec cette lecture, en ce qui concerne Platon, lorsqu'il estime que la *psukhe* est une entité impersonnelle. Par ailleurs, Carraud critique à ce propos Vernant sur son emploi du concept de moi. En effet, ce dernier répond à l'objection qu'il se fait à lui-même à partir des textes de Platon « en introduisant un étrange "moi" venu d'ailleurs (...). Il n'en va pas ici d'une querelle sur le mot, si du moins il est bien clair que ce "moi" est un instrument que l'anthropologue utilise pour comprendre l'objet de sa recherche, et nullement un concept dont les Grecs eux-mêmes auraient disposé. Mais ce qui demeure stupéfiant, c'est en réalité le congé donné aux textes philosophiques et à toute recherche proprement lexicale et conceptuelle de quelque chose comme un concept grec de moi. Car pour Jean-Pierre Vernant, le moi, l'individu, le sujet, la conscience, la personne, l'existence, c'est tout un. Le présupposé de cette lecture hâtive de Platon est que, lorsque Platon attribue à Socrate de dire (à peu près !) que "je suis mon âme", il est bien entendu que ce "je" n'est pas "moi", ou que cette âme d'Alcibiade avec lequel Socrate dialogue n'est pas le "moi" d'Alcibiade ! Mais de quel concept de *moi* dispose-t-on pour nier qu'il en aille de ce "moi" quand un Grec dit "je" et quand Platon l'interprète comme âme ? » (CARRAUD, *L'invention du moi*, Paris : PUF, 2010, p. 175-176). Critiquant le collectif dirigé par G. Aubry et de F. Ildefonse, *Le moi et l'intériorité* (Paris : Vrin, 2008), Carraud souhaite montrer *in fine* que la conception du moi était à tel point anachronique que l'injonction socratique, « connais-toi toi-même », ne saurait jamais viser le moi (CARRAUD, *Idem*, p. 181). Nous estimons toutefois pour notre part, comme nous l'avons dit, que cette injonction s'adresse autant à l'espèce qu'à l'individu chez Platon.

² Comme nous venons de le voir (note précédente), cette notion cartésienne doit être évitée. Carraud nous invitait plus encore à la contester que celle du « moi », de l'ego. Il critique ainsi Vernant et Foucault par la même occasion, puisque Vernant « propose trois définitions de l'individu, présentées comme une sorte de déplacement de celles énoncées par Michel Foucault dans *Le souci de soi* (...). L'individu, le sujet, le moi donc, que Vernant examine successivement – trois notions qui apparaîtraient immédiatement bien discutables, ne fût-ce que par anachronisme, si l'on se mettait en peine de les trouver chez un Aristote pour penser son concept d'homme » (CARRAUD, *L'invention du moi*, Paris : PUF, 2010, p. 173). Foucault assume le vocabulaire du « sujet » tout en admettant qu'il n'est pas dans le texte : « Question par conséquent qui ne porte pas sur la nature de l'homme, mais qui porte sur ce que nous appellerions, nous maintenant – puisque le mot n'est pas dans le texte grec –, la question du sujet. » (FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 39). Comme nous l'a fait remarquer E. Salanskis, il faut toutefois reconnaître que le « sujet » foucauldien n'est pas le sujet cartésien et que Foucault a lui aussi participé à la déconstruction du sujet. On se reportera sur ce point aux « Howison Lectures » intitulées « Truth and Subjectivity », à l'occasion desquelles Foucault dit clairement que son projet de généalogie du sujet moderne est une critique des philosophies du sujet. Pour éviter toute confusion, nous éviterons cependant de parler de « sujet » à propos du soi platonicien, que celui-ci désigne le *voûs* ou même l'*αὐτός*.

du sujet cartésien¹. Le soi ne se constitue pas d'abord dans une intimité, moins encore dans un rapport de la conscience à elle-même. L'altérité est ainsi nécessaire à la prise de conscience de soi², à la juste mesure de ce dont on est capable.

Cet aspect ressort particulièrement dans une société qui fait une place prépondérante à l'ἀγών, à la joute, à l'émulation, à la compétition. La civilisation grecque antique est ainsi dite agonistique, société de lutte, de conflit, mais plus positivement d'émulation : je me constitue par ce dont je suis capable par rapport aux autres. De ce point de vue, la poésie de Pindare exemplifie parfaitement un trait prégnant de la Grèce. Les Jeux étaient ainsi l'occasion de se faire soi-même et de se montrer, de se manifester dans sa pleine nature, même aux yeux de la divinité, comme le dira Nietzsche :

« à chaque victoire olympique, les Grecs croyaient que le monde entier, y compris les dieux, avait les yeux fixés sur un tel événement. »³

De Pindare à Nietzsche : la nécessité de la lutte pour pouvoir se connaître

Il ne s'agit pas pour un Grec de faire du mieux qu'on peut (idéal démocratique contemporain) mais de faire mieux que les autres. C'est ce que l'on perçoit bien à l'occasion des Jeux olympiques, institution typique de l'esprit grec. Nous l'avons rappelé dans notre première partie, Pindare est le grand poète du dialecte dorien. Il versifie la gloire des vainqueurs aux Jeux (qu'il s'agisse des Olympiques, des Pythiques ou d'autres encore), Jeux qui nous permettent de nous mesurer aux

¹ Notamment dans *Par-delà bien et mal* où Nietzsche refuse à la fois l'unité du sujet, puisqu'il est un ensemble de pulsions (§ 12) que l'idée cartésienne d'un "je" qui pense : « une pensée vient quand "elle" veut, et non pas quand "je" veux ; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet "je" est la condition du prédicat "pense". Ça pense : mais que ce "ça" soit précisément le fameux vieux "je", c'est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une "certitude immédiate". En fin de compte, il y a déjà trop dans ce "ça pense" : ce "ça" enferme déjà une *interprétation* du processus et ne fait pas partie du processus lui-même. (...) C'est à peu près en fonction du même schéma que l'atomisme antique chercha, pour l'adjoindre à la "force" qui exerce des effets, ce caillot de matière qui en est le siège, à partir duquel elle exerce des effets, l'atome » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 17). Aucun sujet constitué, détenteur d'une faculté de penser (il en va de même en morale pour la question de la volonté qui ne doit pas être ainsi assignée), puisque même dire « ça pense » est déjà trop dire puisque l'on réifie ainsi (par une interprétation de type atomistique ou logiciste) le lieu multiple et toujours changeant de la pensée.

² Vocabulaire utile ici pour exprimer la prise de conscience de ce que l'on est, mais tout aussi anachronique.

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 9 [1].

autres au sens propre¹, de comprendre nos limites, notre supériorité ou notre infériorité. Pindare écrit ainsi :

« c'est à l'épreuve que les mortels se font connaître (διάπειρά τοι βροτῶν ἔλεγχος) »².

Et encore dans les *Isthmiques* :

« Venez faire vos preuves aux combats (τις ἔνδρων ἀμφ' ἀέθλοισιν), vous qui aurez entendu conter les exploits de la race de Cléonicos ! Le grand labueur de ces vaillants n'est pas demeuré obscur ; et la crainte des grandes dépenses n'a pas troublé le zèle de leurs espoirs. »³

La connaissance de soi suppose donc également l'épreuve⁴, l'expérience ou la pratique pour pouvoir se faire. C'est par le combat que l'on fait l'expérimentation de soi, que l'on s'éprouve et que l'on donne à autrui la preuve de notre valeur.

¹ Puisqu'aussi bien, selon Pindare, « Toute chose a sa mesure (ἐκάστω μέτρον). » (PINDARE, *Olympiques*, XIII, vers 67-68). De ce point de vue, on comprend qu'un jeune homme comme Alcibiade ait également voulu y briller : « Quand on voulait faire parler de soi, attirer l'attention populaire, se mettre en avant, un de moyens était de remporter des victoires aux Grands Jeux. Mais les épreuves proprement athlétiques étaient évidemment le fait de sportifs spécialisés. En revanche, on pouvait avoir une écurie de course, et engager ses chevaux dans la course de chars. On se procurait ainsi une immense notoriété. (...) Or il était dans la tradition de cette famille des Alcéméonides, à laquelle appartenait Alcibiade, de s'illustrer par des victoires aux Grands Jeux. Il voulut reprendre cette tradition. Et, en 416, il remporta un succès, ou plutôt des succès sans pareils. Comme le dit sobrement Plutarque, "il acquit beaucoup de notoriété par son écurie de course et par le nombre de ses chars. Nul autre, homme privé ou souverain, n'en lança sept à la fois dans la carrière d'Olympie : lui seul le fit" (*Vie d'Alcibiade*, 11, 1). C'était déjà grandiose. Mais le résultat ne le fut pas moins : Alcibiade remporta trois prix, dont le premier et le second ! » (ROMILLY, *Alcibiade*, p. 47-48).

² PINDARE, *Olympiques*, IV, 30. À sa manière, Schopenhauer est lui aussi, à première vue, tout à fait dans la lignée de Pindare par moments, et on peut penser qu'il ait eu le poète grec en tête, lorsqu'il calque cette formule des *Olympiques* dans le *Monde* : « Il faut que les épreuves viennent nous apprendre ce que nous voulons, ce que nous pouvons ; et jusque-là nous l'ignorons, nous n'avons pas de caractère ; et il faut plus d'une fois que de rudes échecs viennent nous rejeter dans notre vraie voie. » (SCHOPENHAUER, *Le Monde*, p. 386-387). Nous prenons conscience de notre « caractère » ici par les épreuves. Il écrivait un peu plus haut : « sans doute l'homme demeure bien toujours le même, mais il ne comprend pas toujours bien sa nature, il lui arrive de se méconnaître, jusqu'au jour où il a acquis une expérience suffisante de ce qu'il est » (*Idem*, p. 385). On trouvera encore un développement très similaire dans le deuxième paragraphe du troisième chapitre de *l'Essai sur le libre arbitre*. Schopenhauer nous propose alors une définition lâche du caractère, puisqu'il enferme les bornes de notre possible. De manière tout à fait conforme à Pindare, c'est donc bien par l'épreuve que nous apprenons à nous connaître. Il ressort de cette expérience une certaine sagesse puisque nous comprenons désormais ce qui convient à notre « nature individuelle » de sorte que nous n'agissons plus contre elle et que, si nous la suivions auparavant de manière inconsciente et sans toujours la comprendre, nous agissons désormais en conformité avec elle et ce, avec réflexion.

³ PINDARE, *Isthmiques*, V, vers 67-74.

⁴ L'épreuve fait ainsi partie de la vie et ne doit pas être fuie si nous voulons devenir qui nous sommes : « Non, il n'y a pas de terme fixé pour la mort des humains, et quand se lève le jour, fils du soleil, savons-nous jamais si nous le terminerons paisiblement, sans que notre bonheur ait souffert aucune atteinte ? Des courants changeants nous entraînent ; ils amènent tantôt la félicité et tantôt l'épreuve. » (PINDARE, *Olympiques*, II, vers 56-61). L'ode de Pindare n'est pas sans rappeler l'*elenchos* (réfutation) telle que la pratique Socrate, puisque l'épreuve (par quoi l'on peut également traduire l'*elenchos*) de la réfutation socratique doit précisément produire une telle connaissance de soi chez l'interlocuteur réfuté. On se référera sur ce point à l'article de Vlastos, « The Socratic *Elenchos* » (*Oxford studies in Ancient Philosophy* (1), 1983, p. 27-58).

Nietzsche écrira ainsi que « la joute délivre l'individualité »¹. Il y a un effort à faire sur soi, le soi doit être mis en difficulté, pour pouvoir révéler tout ce dont il est capable et peut-être même se surmonter.

C'est sur ce point en particulier que se lit toute la différence entre Nietzsche et Pindare d'une part, et Schopenhauer d'autre part. Il faut en effet se rappeler ici que la connaissance de soi était, selon Schopenhauer, la condition du bonheur (puisqu'elle amènerait ultimement l'abnégation et la négation de la volonté). Le philosophe thématise ainsi la joie qu'il y a à se sentir agir parce que l'on éprouve ainsi nos forces, mais celle-ci se manifeste surtout dans le fait d'agir conformément à ce que l'on est :

« Nous savons le genre et la mesure de nos forces et de nos faiblesses ; et ainsi nous nous épargnons bien des chagrins. Car, à parler exactement, il n'y a pas d'autre plaisir que de faire usage de ses forces, et de se sentir agir ; pas de plus grande douleur que de se trouver à court de forces, dans le moment où l'on en a besoin. Mais une fois tout bien exploré, notre fort et notre faible bien connus, nous pouvons cultiver nos dispositions naturelles les plus marquantes, les employer, chercher à en tirer tout le parti possible, et ne jamais nous appliquer qu'aux entreprises où elles peuvent trouver leur place et nous servir, et quant aux autres, pour lesquelles la nature nous a médiocrement doués, nous pouvons nous dominer assez pour y renoncer ; et par là nous nous épargnons de rechercher des objets qui ne nous conviennent pas. Il faut en être arrivé là pour être toujours, et en toute conscience, pleinement soi-même, et pour ne jamais se mettre en un mauvais cas, car alors on sait d'avance à quoi l'on peut prétendre. (...) En ce sens encore, il n'est rien de tel que de se sentir soi-même, et ce dont on est capable en tout genre, et les limites où l'on est tenu, pour demeurer en paix autant qu'il est possible avec soi-même. »²

L'adéquation à soi est source de plaisir et de joie, selon Schopenhauer, parce que nous nous voyons toujours réussir quand nous nous tenons à ce que nous sommes. Nous évitons également le malheur qu'il y a à échouer, surtout quand ces échecs sont prévisibles et même absolument nécessaires, puisque l'épreuve à laquelle nous nous sommes confrontés dépasse nos capacités.

On peut certes lire ici une certaine continuité avec Pindare, puisque Schopenhauer nous invite à accepter nos limites, mais nous voyons également une différence majeure avec le poète, puisque le « devenir soi » est chez Pindare

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 16 [22]. On retrouve cette idée dans un fragment de la période de la *IV^{ème} Inactuelle* qui insiste sur la moralité (au sens positif) des Grecs, provenant sans doute du fait de la joute et de la prééminence de l'individualité : « Quand je dis que les Grecs avaient in summa *plus de moralité* que les modernes : qu'est-ce que cela veut dire ? L'entière évidence de l'âme dans l'acte montre déjà qu'ils étaient sans honte ; ils n'avaient pas mauvaise conscience. Ils étaient plus ouverts, plus passionnés, comme le sont les artistes, une sorte de naïveté d'enfant les accompagne, ils ont, malgré tous leurs mauvais côtés, un trait de pureté en soi, quelque chose qui est proche de la sainteté. Chose remarquable, l'individu comptait beaucoup, ne devait-il pas y avoir là une plus haute moralité ? Quand on pense à la lente formation de leur caractère, qu'est-ce donc qui a finalement engendré tant d'individualité ? Peut-être la *vanité* réciproque, la rivalité ? Possible. Peu de goût pour le conventionnel. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 3 [49]). Plus tard, Nietzsche écrira ainsi des Grecs qu'ils étaient « superficiels... *par profondeur !* » (NIETZSCHE, *Gai savoir*, Préface).

² SCHOPENHAUER, *Le monde*, § 55, p. 387-388.

comme chez Nietzsche une véritable invitation à se surpasser dans et par l'effort¹. Schopenhauer, lui, nous enjoint à ne pas faire effort pour se dépasser, mais à apprendre au contraire à renoncer. De ce point de vue, en revenant à Pindare, comme nous allons le voir, Nietzsche s'éloigne en réalité de Schopenhauer.

C'est en effet à Pindare qu'il revient d'avoir frappé d'une formule restée célèbre l'injonction à devenir soi, qui énonce plus précisément « Γένοι' οἷος ἔσσι μαθῶν » : « Deviens ce que tu as appris à être », ou « Deviens ce que tu es, l'ayant appris », ou encore « Deviens tel que tu as appris à être »², formule dont nous expliquerons pourquoi nous lui accordons notre préférence. Comme nous l'avons vu, c'est avant tout l'impératif de la connaissance de soi qui nous commande de comprendre nos limites, en faisant le partage entre le monde des hommes et celui des dieux, afin d'éviter à l'individu humain de tomber dans la démesure (ὑβρις).

¹ A. Puech note que si dans la sagesse qu'il exprime un peu partout dans ses idées morales et religieuses, « Pindare n'exprime alors que l'idéal moyen de l'Hellène, celui dont se contentait la majorité de son public », au contraire « même dans celles de ses odes où il ne paraît pas le dépasser, il l'ennoblit déjà en quelque manière, parce qu'il loue avant tout l'effort viril, l'émulation généreuse qui sont nécessaires pour provoquer la vocation agônistique et la couronner par le succès » (PINDARE, *Olympiques*, Notice générale, p. 11-12).

² PINDARE, *Pythiques*, II, 131. A. Puech traduit par « Sois tel que tu as appris à te connaître ». Sur les possibilités de construction de la phrase et sur ses interprétations par les philologues, on se référera avec profit à la synthèse qu'en fait Bernard Gallet dans *Recherches sur kairós et sur l'ambiguïté dans la poésie de Pindare* (Presses universitaires de Bordeaux, 1990, p. 249-269). Le principe d'explication « de loin le plus fréquent et le plus conforme à la syntaxe usuelle, consiste à voir dans le μαθῶν un participe circonstanciel exprimant l'antériorité (avec une valeur conjointe de cause) par rapport à γένοιο : "Après avoir appris (et en même temps : parce que tu as appris), sois..." » (GALLET, *Op. cit.*, p. 253). Gallet rappelle ensuite que l'on a pu estimer que cet enseignement, dont il est alors question, aurait été dispensé par Pindare lui-même, dans ses relations avec Hiéron, mais « cette explication, qui réduit à la banalité le sens de μαθῶν, aboutit à une platitude (écoute mes conseils) (...). En outre, elle comporte le risque d'une entorse à la logique : comment le roi tirerait-il profit des leçons du poète pour découvrir sa propre nature et s'y conformer à partir de ce moment (γένειο), puisque Pindare n'aurait rien pu lui révéler si son caractère ne s'était pas manifesté antérieurement au cours de sa vie ? » (*Ibid*, p. 254). Autre interprétation possible, Hiéron devrait tirer un enseignement de l'expérience de toute sa vie, mais alors on ne comprend pas pourquoi Pindare l'inviterait « maintenant » à y conformer sa conduite (*Ibid*, p. 255). Cette cause de l'apprentissage est, selon nous, clairement l'action de sorte qu'elle doit être prioritaire sur la sagesse. Aussi, il s'agit sans aucun doute avant tout de tirer les leçons de la victoire obtenue lors de ce Jeu pythique pour lequel le célèbre Pindare, de sorte que s'il s'agit pour Hiéron de devenir qui il est, il le fait certes en retrouvant « ce qu'il est », c'est-à-dire les qualités de son γένος, mais ce « qui » n'est pas non plus présent entièrement de tout temps en lui et il faut reconnaître qu'il vient juste de s'accomplir. Comme B. Gallet le reconnaît ensuite, il y a quasi unanimité désormais sur l'idée que « γένοι' οἷος ἔσσι μαθῶν serait une autre expression du γνώθι σεαυτόν » (*Ibid*, p. 255). Même si l'auteur met en doute cette présence du précepte delphique dans la *II^e Pythique* (*Idem*, p. 257 sqq.), pour proposer une autre interprétation, cette hypothèse a clairement notre préférence (nous y reviendrons). Avant lui, Jacques Péron a ainsi donné une étude pointilleuse du γένοι' οἷος ἔσσι μαθῶν qui met en valeur le rapprochement avec Gnothi seauton, dans « Pindare et Hiéron dans la *II^e Pythique* » (*Revue des études grecques*, 87, 1974, p. 1-32). Péron traduit (ou comprend) le vers en faisant dépendre *hoios essi* du participe *mathôn* et en sous-entendant un *toioutos* complément du verbe *genio* : « ayant appris quel genre d'homme tu es, montre-toi tel » (p. 22). Il voit dans la distinction entre *einai* et *gignesthai* une distinction entre l'être et la manifestation, plutôt qu'entre l'être et le devenir. Nous serons donc également attentif au fait que le sens retenu par Nietzsche, lorsqu'il pense le verbe *gignesthai* comme un devenir et non comme une manifestation, peut être différent de ce qu'en pensent les philologues aujourd'hui. Nietzsche propose ainsi sans doute immédiatement une réinterprétation philosophique du vers de Pindare.

Mais il faut voir également que, si Pindare partage cette sagesse grecque, l'injonction qu'il énonce est, comme nous l'avancions, nettement plus ambiguë vis-à-vis de la notion de limite, puisque l'on ne peut devenir soi et exceller aux Jeux qu'à se dépasser soi-même. On doit à partir de là distinguer plus nettement « ce que l'on est », nos qualités présentes, de « qui l'on est », notre nature véritable et à laquelle on ne peut accéder qu'à partir d'un effort sur soi, voire d'un dépassement de soi. On peut donc rapprocher les deux sentences et voir dans le précepte de Pindare un développement du *Gnôthi seauton* (« Connais-toi toi-même »), mais cela ne doit pas occulter ce qui les distingue radicalement, et J. Péron peut ainsi écrire :

« L'on peut dès lors, en rapprochant le μαθών οἶος ἔσσι du célèbre γνῶθι σεαυτόν, souligner tout ce que la pensée de Pindare a de delphique, et étudier la façon dont le poète s'est approprié cet aphorisme pour le rendre sous une forme inimitable ; on risque toutefois, ce faisant, de perdre de vue ce qui confère à l'expression sa singulière importance : car si γνῶθι σεαυτόν s'en tient au thème de la connaissance de soi, γένοι' οἶος ἔσσι μαθών suppose, lui, non seulement "un appel à la nature profonde et à une meilleure connaissance de ses ressources"¹, mais aussi à une action qui tienne fidèlement compte de ces principes que l'homme a auparavant découverts en lui-même »².

J. Péron accepte ainsi de reconnaître une dette de Pindare envers Delphes tout en insistant sur la dimension active ou pratique du conseil qu'il offre à Hiéron. Selon nous, le fait que Pindare prononce cette sentence précisément à l'occasion d'une victoire aux Jeux pythiques est en effet tout sauf anodin et le poète ne peut pas ne pas penser à la formule delphique en l'énonçant. Simplement, en disant γένοι' οἶος ἔσσι μαθών, Pindare se réapproprie une sagesse qu'il connaissait de près et pointe le lien avec les Jeux. Nous avons vu dans notre première partie que Delphes ne serait pas Delphes sans les Jeux Pythiques, de sorte que le lien entre le temple et ceux-ci, entre la connaissance et l'action, existait déjà pleinement avant Pindare. La formule de Pindare a toutefois cet avantage sur le γνῶθι σεαυτόν qu'elle conjugue connaissance de soi et devenir soi : il y a bien un appel à une « nature profonde et à une meilleure connaissance de ses ressources », mais celle-ci ne saurait selon nous se révéler sans l'action et l'épreuve. De ce point de vue, la formule que reprendra Nietzsche, en la tronquant, est bien en continuité avec la sentence delphique tout en la biaisant ou en l'orientant, de telle sorte qu'elle conjugue parfaitement théorie et pratique, ou plutôt, dans l'ordre, pratique et théorie.

La *II^e Pythique* dans laquelle est écrite cette formule est ainsi adressée à Hiéron, vainqueur trois fois à Olympie et deux fois à Delphes³, que le poète proclame « le plus opulent et le plus glorieux des souverains que la Grèce ait jamais connus »⁴. Pindare se permet alors de conseiller à Hiéron, tyran de Syracuse, d'être

¹ É. DES PLACES, *Pindare et Platon*, p. 68.

² J. PERON, « Pindare et Hiéron dans la *II^e Pythique* », p. 32.

³ A. PUECH, Notice, PINDARE, *Olympiques* (I^e), p. 18.

⁴ A. PUECH, Notice, PINDARE, *Pythiques* (II^e), p. 37. L'année 470 marque l'apogée du règne de Hiéron et c'est alors que Pindare « reçut mission de chanter la récente victoire pythique. Nulle occasion ne pouvait lui être plus favorable pour célébrer Hiéron et lui faire entendre de nobles et discrets conseils, en lui traçant le portrait d'un souverain idéal. » (A. PUECH, Notice, PINDARE, *Pythiques* (I^e), p. 21).

lui-même¹. Or, pour être lui-même, il doit avoir appris qui il était. Nous avons vu que « ce qu'il est » était en partie constitué par son γένος et, précisément, la racine γεν est la même que dans le verbe γίγνεσθαι (devenir), d'où le fait qu'il s'agisse de devenir soi en devenant son γένος, c'est-à-dire en se mettant à sa hauteur et en devenant digne de celui-ci. De ce point de vue, le paradoxe de la formule « Deviens ce que tu es » s'estompe, puisque le devenir retrouve et coïncide dans une certaine mesure avec l'être que l'on est (le γένος). Toutefois, « devenir soi » ne suppose pas cette simple identité à sa « race », sans quoi la notion même d'individualité n'aurait pas de sens. Il faudra d'abord conjuguer une bonne nature (notion présente aussi dans la racine γεν) avec la vertu et la versification du poète pour que la gloire tombe sur le vainqueur :

« Qui naquit brave (φύντ' ἀρετᾶ²), un maître, avec l'aide de Dieu, peut, en animant son courage, lui faire acquérir une gloire immense !

Rares sont ceux qui ont remporté sans peine la victoire, dont l'éclat illumine la vie, en récompense de tous nos exploits. »³

« À vaincre sans péril, on triomphe sans gloire », dira-t-on⁴, mais il faut voir également que c'est au cœur même du péril, dans la peine et la souffrance, que l'on va pouvoir prendre conscience de nos forces. Cette conception aura une influence évidente sur Nietzsche, telle que l'on pourra encore la lire dans le livre qu'il voulait publier en dernier, à savoir *L'Antéchrist* :

« Qu'est-ce qui est bon ? – Tout ce qui élève en l'homme le sentiment de la puissance, la volonté de puissance, la puissance même.

Qu'est-ce qui est mauvais ? – Tout ce qui provient de la faiblesse.

Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment que la force croît, – qu'une résistance est surmontée. »⁵

L'homme peut éprouver une certaine joie lorsqu'il triomphe d'un obstacle, que la difficulté ne le tue pas mais le renforce et qu'il sent à cette occasion sa force grandir. De ce point de vue, l'obstacle surmonté est bon, au sens éthique (et non moral évidemment), puisqu'il signifie un dépassement de soi. L'épilogue de *Nietzsche contre Wagner* fera aussi de la souffrance une nécessité pour parvenir à soi :

¹ Comme le remarque A. Puech, il ne brosse pas un portrait unilatéral de celui-ci et s'il reconnaît sa belle nature, il voit aussi ses failles de sorte qu'il pourrait bien échouer à devenir lui-même : « Ses rapports avec Hiéron furent (...) délicats : le tyran de Syracuse avait une âme plus orgueilleuse, plus autoritaire, plus sèche ; Pindare le loue admirablement pour les qualités réelles qu'il possédait, mais il mêle à ses éloges des avertissements et des conseils qui l'honorent. Il se faisait une idée très noble de la mission qui incombe au poète et s'y conformait autant que possible. » (*Introduction aux Olympiques*, p. VI).

² Littéralement « qui est né pour la vertu ». Pindare loue également Arcésilas pour sa vertu naturelle, cette fois qualifiée de pure : « La richesse est toute-puissante, lorsque, associée à une pure (καθαρᾶ) vertu (ἀρετᾶ), le mortel à qui le destin l'a octroyée, mène avec lui cette compagne qui attire les amis. » (PINDARE, *Pythiques*, V, vers 1-5). Mais la vertu grandit belle et bien par la versification du poète, qui ne fait donc pas que la manifester mais la galvanise : « Comme les fraîches rosées font grandir un arbuste, la vertu (ἀρετᾶ), louée par les hommes de talent et d'équité (σοφοῖς ἀνδρῶν ἀερθεῖς' ἐν δικαίοις), croît (Αὔξεται) et s'élève dans l'éther humide. » (PINDARE, *Néméennes*, VIII, vers 68-72).

³ PINDARE, *Pythiques*, X, vers 23-26.

⁴ CORNEILLE, *Le Cid* (dans *Théâtre complet*, Paris : Hachette, 1902, p. 207).

⁵ NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 2.

« Je me suis souvent demandé si je n'étais pas beaucoup plus redevable aux années difficiles de ma vie qu'à n'importe quelles autres. Ainsi que me l'enseigne ma nature très personnelle, tout inéluctable, vu de haut et au sens d'une économie *générale*, se confond avec l'utile en soi, – on ne doit pas seulement le porter, on doit aussi l'aimer... *Amor fati* : c'est ma nature très personnelle. – Et en ce qui concerne mon long état valétudinaire, ne lui dois-je pas incomparablement plus qu'à ma santé ? Je lui dois une santé *supérieure*, une santé telle qu'elle se renforce de ce qui ne la tue pas ! *Je lui dois aussi ma philosophie.* (...) Seule la grande douleur, cette longue, lente douleur qui nous fait rôti pour ainsi dire à un feu de bois vert, qui prend son temps –, nous contraint, nous autres philosophes, à accéder à notre ultime profondeur et à nous défaire de toute confiance, de toute bonhomie, de tout camouflage, de toute édulcoration, de toute demi-mesure où nous avons placé autrefois notre humanité. Je doute qu'une telle souffrance nous "améliore" : mais je sais qu'elle nous *rend plus profonds*... »¹

Dans le cas très particulier de Nietzsche qui fut presque toujours malade, la souffrance l'a accompagné de manière nécessaire, de sorte qu'il n'aurait su lui échapper et échapper par la même occasion à sa profondeur². Cette longue souffrance brise le vernis, elle laisse apparaître qui l'on est réellement et interdit tout malentendu sur soi. Sans la maladie, il n'y aurait eu, selon son auteur, de philosophie nietzschéenne. On n'accède pas à la grandeur par une vie tranquille et confortable.

¹ NIETZSCHE, *Nietzsche contre Wagner*, « Épilogue ». Dans le même sens, on se souviendra également de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche écrit que l'expérience de la souffrance confère à l'homme qui l'a vécue une connaissance intransmissible : « L'arrogance et le dégoût spirituels de tout homme qui a profondément souffert – la profondeur que peut *atteindre* la souffrance des hommes, voilà qui détermine presque la hiérarchie –, la certitude frissonnante, qui le pénètre tout entier et lui prête sa couleur, *d'en savoir plus* du fait de sa souffrance que les plus avisés et les plus sages n'en peuvent savoir, d'avoir été familier, et même d'y avoir été "chez lui", de bien des mondes lointains et effroyables dont "vous ignorez tout !" cette arrogance spirituelle et mutuelle de l'homme qui souffre, cet orgueil d'élite de la connaissance, d'"initié", de quasi-sacrifié a besoin de toutes les formes de déguisement pour se protéger du contact des mains importunes et compatissantes et aussi, de manière générale, de tout ce qui n'est pas son égal en douleur. La souffrance profonde rend noble ; elle met à part. » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 270).

² Emmanuel Salanskis juge que les explications « romantiques » de la maladie de Nietzsche, qui ne la font pas reposer sur des raisons physiologiques, ne sont guère convaincantes. Toutefois, si l'on ne saurait taire l'importance du fond physiologique de sa maladie dont nous ignorons l'origine réelle, on peut voir, comme le reconnaît Nietzsche lui-même, que les épisodes aigus de sa maladie ont toujours accompagné ses crises spirituelles, les moments de rupture dans sa philosophie (voir par exemple celle qui a accompagné la rupture avec Wagner lors de la rédaction et de la publication d'*Humain, trop humain*). Nietzsche écrit ainsi à Malwida Von Meysenbug, dans une lettre datée du 11 août 1875 : « J'étais à tel point désespéré, à cause de ma santé, que j'ai cru devoir m'incliner et me dérober sous une telle charge et un tel poids, comme lors d'une chaude et oppressante journée. Tous mes projets en sont sortis transformés, et une pensée douloureuse n'a cessé de m'occuper l'esprit : tes amis ont attendu mieux de toi, ils doivent à présent renoncer à leurs espérances et n'ont aucune récompense pour leur fidélité. – Connaissez-vous cet état ? J'en suis sorti à présent, mais je ne sais pour combien de temps. – Néanmoins, je recommence à faire projet sur projet, et je cherche à donner de la cohérence à ma vie – je ne fais rien avec plus de plaisir et de ferveur, dès que je me retrouve seul. J'ai là un baromètre infallible de mon état de santé. Nous autres, je pense vous et moi, nous ne souffrons *jamais d'une manière purement physique*, mais tout se trouve profondément et inextricablement mêlé à des crises spirituelles, de sorte que je n'imagine absolument pas comment pharmacie et cuisine pourraient jamais suffire à me guérir. »

Du côté du poète, le contexte de la *I^{ère} Pythique*, également adressée à Hiéron, montre bien que l'on ne saurait obtenir la gloire sans souffrance, ce que rappelle bien A. Puech :

« Le poète (...) exprime l'espoir qu'il saura être digne de son héros, et le souhait que l'avenir, en continuant à combler Hiéron de bonheur, lui fasse oublier les épreuves qui ne sont jamais épargnées à un mortel. Ces épreuves sont d'abord les labeurs de la guerre : par de dures batailles, les Dinoménides ont acquis la gloire qui les a mis au-dessus de tous les Grecs. Ce sont aussi les maladies : les scholies nous apprennent que Hiéron souffrait de la pierre, et disent (vers 96) – sans préciser l'occasion – qu'il “combattait ses ennemis en se faisant porter sur une litière.” Or le poète, dans la fin de l'antistrophe et dans le début de l'épode, compare Hiéron à Philoctète et la comparaison porte sur deux points : 1° la maladie qui n'empêche pas un héros d'accomplir les arrêts du destin ; 2° l'obligation où ont été les Atrides de s'humilier devant le fils de Poias, et où d'autres orgueilleux, plus récemment, se sont vus aussi réduits, devant Hiéron. »¹

Si la souffrance est inhérente à la vie, du moins à la vie véritable, à celle de l'homme qui ne renonce pas à devenir ce qu'il est réellement, il faut voir aussi que la victoire et la gloire viennent contrebalancer celle-ci :

« La joie est le meilleur médecin des labeurs endurés pour vaincre (Ἄριστος εὐφροσύνα πόνων κεκριμένων ἰατρός) »²

Pindare revient sur cette idée dans la *VII^e Pythique* en nous disant que plus grande est la peine endurée, plus grande sera la joie, de sorte qu'il ne faut pas se chercher un chemin trop facile, mais accepter l'épreuve :

« S'il y eut de la peine, plus grande est la joie qui s'ensuit. (...) Tresser des fleurs en couronnes, tâche facile. Rejette-là ! »³

Et encore dans les *Isthmiques* :

« dans les luttes où se dispute le prix, celui-là obtient la gloire désirée, qui voit son front vainqueur paré de toutes les couronnes, pour l'avoir emporté par la vigueur de son bras ou l'agilité de ses jambes ? Les dieux jugent la valeur des hommes, et il n'y a que deux biens qui, dans l'opulence florissante, fassent s'épanouir la joie la plus précieuse de la vie, c'est le succès et la gloire qui le proclame. »⁴

Aussi nous faut-il encore insister sur le fait que l'apprentissage de ce que l'on est ne se fait pas par le biais d'une réflexion théorique. Selon l'interprétation que

¹ A. PUECH, Notice, PINDARE, *Pythiques (I^e)*, p. 23.

² PINDARE, *Néméennes*, IV, vers 1-2.

³ PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 110-114.

⁴ PINDARE, *Isthmiques*, V, vers 9-16. On retrouve ce thème chez Nietzsche qui fait de la victoire, et donc également de la victoire sur soi, une condition du véritable bonheur conçu comme « sérénité » : « Au fond, il n'y a de sérénité que là où il y a victoire, et cela vaut autant pour les œuvres de vrais penseurs que pour toute œuvre d'art. (...) rien de plus joyeux ni de meilleur ne peut être accordé à l'homme que d'approcher l'un de ces victorieux qui, parce qu'ils ont pensé le plus profond, doivent précisément aimer ce qu'il y a de plus vivant, et qui pour finir inclinent avec sagesse au beau. Ils parlent réellement, ils ne balbutient pas, et ne bavardent pas non plus en commentant les autres ; ils se meuvent et vivent vraiment, et non selon cette mascarade sinistre que vivent d'ordinaire les hommes : c'est pourquoi à proximité d'eux nous nous sentons enfin réellement humains et naturels et nous voudrions nous exclamer comme Goethe : “Quelle chose magnifique et délicieuse qu'un être vivant ! Comme il est bien adapté à sa condition, comme il est vrai, comme il est rempli d'être (Citation de Goethe, *Journal du voyage en Italie*, IV, 9 octobre 1796) !”. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 2).

proposait Vernant et que l'on a rappelée, on se saisit en acte (et non pas simplement en puissance) dans des actes et dans ce que l'on accomplit¹. C'est ainsi dans la rivalité et l'action que Hiéron a appris à se connaître, à savoir ce dont il était capable :

« Hiéron s'est illustré dans sa jeunesse par ses exploits guerriers ; il a montré dans son âge mûr (...) une sagesse supérieure². (...) les avantages de la sagesse, qui consiste avant tout à connaître les bornes de la nature humaine, à ne rien souhaiter d'impossible, mais à savoir jouir pleinement du bonheur que les dieux nous accordent »³.

La jeunesse semble alors être l'âge le plus propre à l'action⁴, et c'est seulement l'âge mûr qui doit coïncider avec une réelle sagesse⁵, sagesse réflexive qui fait retour sur les actes de la jeunesse, et qui sait les apprécier à leur juste valeur⁶. Pindare évoque la même idée à propos d'Apôdodore, dont on a rappelé que s'il fut d'abord naufragé, il n'en a pas moins finalement « échappé à la mer immense, glacé par l'infortune »⁷. Le poète en conclut que « Les épreuves donnent à l'esprit de l'homme la prévoyance (Ὁ πονήσας δὲ νόω καὶ προμάθειαν φέρει). »⁸ Il y a des leçons à tirer, dans un second temps, de l'infortune passée⁹.

Mais la sagesse, dans le cas de Hiéron particulièrement, ne peut venir mesurer celui que l'on est que parce que l'on a d'abord agi. L'action permet en premier lieu de manifester qui l'on est, mais ce n'est que le *logos*, qui en l'exprimant, permet ensuite une véritable prise de conscience de cette identité.

¹ De sorte que le « qui » se fait bien connaître par les actes, bien qu'Arendt pensait qu'il restait à jamais insaisissable.

² A. PUECH, Notice, PINDARE, *Pythiques* (II^e), p. 37.

³ *Idem* (III^e), p. 51.

⁴ « À la jeunesse convient l'audace des guerres terribles ; par là aussi je l'affirme, tu as acquis ta renommée infinie, tantôt en combattant parmi les cavaliers, tantôt dans les rangs des fantassins. » (PINDARE, *Pythiques*, II, vers 115-121). On a vu que Nietzsche en appelait également à la jeunesse dans la *II^e Inactuelle*, lorsqu'il s'agissait d'agir et non plus seulement de connaître, et il s'adresse encore à l'âme jeune dans la *III^e*.

⁵ « Les sages desseins de ton âge mûr me permettent de te donner sans risque des éloges sans réserves. » (PINDARE, *Pythiques*, II, vers 122-124). Arcésilas sait lui aussi mêler ses qualités à la sagesse qui permet de ne pas se prendre pour un dieu, alors même qu'il est exceptionnel : « Les sages savent soutenir mieux que les autres le pouvoir que les Dieux leur donnent. Tandis que tu t'avances dans la voie de la justice, une prospérité magnifique t'environne. D'abord tu règnes sur de grandes cités : c'est le privilège auguste que tu dois à l'éclat de ta race et qui s'allie en toi à la sagesse » (PINDARE, *Pythiques*, V, vers 15-24).

⁶ Mais chaque âge a son lot et sa fonction, de sorte que le vieillard ne doit plus aspirer à l'action : « Puissé-je n'aimer que les biens qui nous viennent des Dieux, et borner mes désirs à ce que chacun peut, selon son âge (δυνατὰ μαίόμενος ἐν ἀλικίᾳ) ! (...) Il évite le danger fatal de l'envie, celui qui, parvenu au faîte et usant de son bonheur avec modération, a su fuir l'affreuse violence. » (PINDARE, *Pythiques*, XI, vers 76-86). B. Gallet écrit ainsi que, pour Pindare à son ami Hiéron désormais malade, « la seule voie possible pour apporter le réconfort et l'éloge, c'est la substitution de nouveaux mérites aux prouesses guerrières et sportives à jamais interdites, dont il faut maintenant parler au passé. Avec délicatesse, Pindare fait le glorieux bilan de la jeunesse de Hiéron (...). Et puisque cette page de la vie du roi est définitivement tournée, le seul éloge qui convienne à son état présent est celui de son immense sagesse, dont l'exercice va maintenant parfaire l'image qu'il laissera de lui à la postérité » (GALLET, *Op. cit.*, p. 265).

⁷ PINDARE, *Isthmiques*, I, vers 52-54.

⁸ *Idem*, vers 55-57.

⁹ Puech note à ce propos que « le bonheur a succédé à l'infortune, et il ne reste de l'épreuve que ses bons effets : la prudence et la sagesse qu'elle enseigne. » (PINDARE, *Isthmiques*, I, Notice, p. 17).

On peut penser que sans ce miroir que Pindare tend à Hiéron en versifiant ses exploits, le tyran de Syracuse n'aurait jamais pleinement pris conscience de qui il était derrière les qualités qui étaient les siennes, et ne se soit jamais absolument accompli. L'action manifeste d'abord des qualités, mais seule la parole peut ensuite essayer d'exprimer l'identité de la personne que celles-ci trahissent¹. Le rôle du poète ne doit donc pas être minimisé, lui qui permet à celui qui agit de prendre conscience de lui-même, mais qui est également celui qui donne à son action un sens qui n'était encore qu'implicite. En effet, sans la parole qui vient couronner l'acte et le comprendre, celui-ci pourrait paraître insensé et délié de son auteur².

C'est d'abord grâce au poète que le vainqueur s'immortalise, comme le rappelle le traducteur : « Les hommes, selon les circonstances, ont des besoins divers ; l'athlète vainqueur a besoin des hymnes qui le rendront immortel. »³ Pindare dit encore que « le triomphateur aussi, qui arrive à la demeure d'Hadès, sans qu'un chant ait célébré son triomphe, dans sa vaine ambition, n'a recueilli de ses peines qu'une joie brève. »⁴. Et encore, un peu plus loin :

« Quand le succès récompense l'effort, il faut à l'athlète les hymnes doux comme le miel, prélude de la gloire lointaine, attestation véridique des grands exploits. Cette gloire est le privilège des vainqueurs olympiques ; l'envie n'ose pas la leur contester.

¹ Comme l'écrit Arendt, « l'acte primordial et spécifiquement humain doit en même temps contenir la réponse à la question posée à tout nouveau venu : "Qui es-tu ?" Cette révélation de qui est quelqu'un est implicite aussi bien dans ses actes que dans ses paroles ; il est clair, cependant, que l'affinité entre la parole et la révélation est beaucoup plus intime qu'entre l'action et la révélation » (ARENDE, *Condition de l'homme moderne*, p. 235). L'auteure note d'ailleurs à cet endroit que « C'est pourquoi Platon dit que la *lexis* ("la parole") adhère plus étroitement au vrai que la *praxis* ». Selon la lecture qu'elle propose de Platon, le « dire » manifesterait davantage le vrai que le « faire », ou plutôt « l'agir » (cf. n. 1 p. 235).

² Arendt écrit encore que « sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire (...). L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire » (*Ibid*).

³ PUECH, Notice, Pindare, *Olympiques* (X-XI), p. 145.

⁴ PINDARE, *Olympiques*, X, vers 109-113.

Ma langue est prête à remplir sa tâche, mais c'est la divinité qui donne à l'homme le talent (ἐκ θεοῦ δ' ἀνήρ σοφαῖς ἀνθεῖ πραπίδεσσιν). »¹

C'est donc la versification de l'acte héroïque qui permet à ce dernier de rejaillir véritablement sur son auteur. Si l'action est primordiale pour devenir quelqu'un selon Pindare, on ne saurait devenir qui l'on est sans ce retour que nous renvoie la parole. Hiéron participe donc à ces Jeux parce qu'il est un tyran glorieux², désireux non seulement de reconnaissance extérieure, mais également d'en découdre avec

¹ PINDARE, *Olympiques*, XI, vers 4-11. On retrouve la même idée dans les *Pythiques* où il est dit à Aristoménès : « que ton récent exploit prenne son vol grâce à mon génie ! » (PINDARE, *Pythiques*, VIII, vers 47) ; dans les *Néméennes* où il écrit que « ce sont les chants et les discours qui transmettent leurs hauts faits. » (PINDARE, *Néméennes*, VI, vers 51-52). Dans la suivante, on retrouve plus clairement encore l'idée que la gloire ne saurait briller sans le chant du poète : « ces héros aiment à favoriser un cœur qui, à leur exemple, s'adonne à l'amour des combats. Or celui qui réussit en l'exploit qu'il tente, fait jaillir le chant des Muses en lui offrant une matière douce comme le miel. Car, privée de l'hymne qui la loue, la valeur reste couverte d'une obscurité profonde ; et, pour que les grandes actions trouvent un miroir qui les reflète, nous ne savons qu'un moyen : c'est que, par la faveur de Mnémosome au brillant diadème, elles obtiennent, en des chants glorieux, la rançon des labeurs affrontés. » (PINDARE, *Néméennes*, VII, vers 14-23). Ce thème est présent également dans la IX^e où Pindare écrit : « C'est une maxime chez les hommes que, quand un exploit est accompli, il ne faut pas le laisser caché dans le silence (τελεσμένον ἐσλόν μὴ χαμαὶ σιγᾷ καλύψαι). Ce qui lui convient, c'est la divine mélodie des vers louangeurs. » (vers 13-17). On en revient ainsi à l'importance de la parole qui doit accompagner l'action glorieuse. Dans les *Isthmiques*, Pindare écrit encore : « En récompense de ses nobles exploits, il faut célébrer le vaillant ; il faut, en le fêtant, l'exalter par des chants généreux. » (PINDARE, *Isthmiques*, III, vers 11-14). Homère, le premier, accordait la gloire aux héros en racontant leurs exploits : « Mais Homère l'a rendu fameux parmi les hommes ; il a exalté tous ses exploits, la baguette du rhapsode en main, dans ses vers divins, pour les délices de la postérité. Car la voix des beaux poèmes va toujours retentissant ; elle est immortelle. Par toute l'étendue de la terre fertile, par les mers, rayonne toujours, inextinguible, la gloire des belles actions. » (*Isthmiques*, IV, vers 63-71). Dépourvu de l'art du poète, les exploits tombent dans l'oubli : « les mortels sont oublieux de tout ce que n'ont point entraîné dans leurs ondes les vers qui donnent la gloire, de tout ce que n'a pas fait fleurir l'art suprême des poètes ! » (*Isthmiques*, VII, vers 24-27). Même thématique enfin dans les *Péans* : « Par la guerre, ils avaient acquis une terre riche de dons ; ils y établirent leur prospérité, après avoir chassé de cette contrée, leur nourrice divine, jusqu'au delà de l'Athos, les bandes de Péoniens valeureux. Mais ils furent surpris par le Destin, qui avait d'autres buts. Ils subirent l'épreuve, et les Dieux ensuite la firent aboutir à une bonne fin. De celui qui a accompli de beaux exploits, les chants de louange font briller le nom. La gloire la plus sublime leur échut, quand ils luttèrent contre les ennemis, en avant de la Feuillée-Noire. » (*Péans*, 2). Et encore : « les esprits sont aveugles, quand ils veulent, sans le concours des vierges d'Hélicon, venir explorer la route profonde de la sagesse. Mais, à moi, elles ont pleinement accordé cet immortel labeur... » (*Péans*, 10). Nietzsche écrira alors à propos du poète : « La profonde mélancolie de Pindare : ce n'est que lorsque tombe d'en haut un rayon de lumière, que la vie humaine s'illumine. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 6 [20]).

² La gloire doit être recherchée et de ce point de vue, il ne s'agit certainement pas de s'abîmer dans une condition trop humaine, loin de tout exploit. Pindare chante la gloire de celui « qui s'éprit de la gloire (εὐχος) agônistique (ἀγώνιον) et réussit à la conquérir (ἔργω καθελών) » (PINDARE, *Olympiques*, X, vers 74-75). Hiéron ne possède pas seulement une vertu par nature, il est lui-même volontaire et accepte les épreuves comme le risque, puisque Pindare lui fait dire qu' « un grand risque (Ὁ μέγας δὲ κίνδυνος) ne veut pas d'un homme sans cœur. Puisqu'il faut mourir, pourquoi s'asseoir dans l'ombre et consommer en vain une vieillesse ignorée, loin de tout ce qui fait la beauté de la vie ? Non, j'affronterai cette épreuve (Ἄλλ' ἐμοὶ μὲν οὗτος ἄεθλος ὑποκείσεται). À toi de m'accorder le succès désiré (τὸ δὲ πρᾶξιν φίλαν δίδου) ! » (PINDARE, *Olympiques*, I, vers 129-138). Nous pourrions rendre la fin (τὸ δὲ πρᾶξιν φίλαν δίδου) par « une réussite/action conforme à notre entente », afin de mieux faire ressortir la dimension de l'action, présente dans l'ode de Pindare.

les autres pour voir ce qu'il peut accomplir, c'est-à-dire non seulement ce qu'il est, mais encore *qui* il est, si le soi se constitue d'abord dans des actes. Les Jeux sont pour lui l'occasion de comprendre qui il est, à partir de ce qu'il est susceptible de faire, l'exploit que ses qualités lui permettent de réaliser ou non lui ouvrant l'accès à son propre soi. Mais si ce que l'on fait nous permet de mesurer « ce que l'on est » et nous met sur la piste de « qui l'on est », reste toutefois que le langage confond très aisément « ce que l'on est » et « qui l'on est », comme le reconnaît Arendt :

« Dès que nous voulons dire *qui* est quelqu'un notre vocabulaire même nous entraîne à dire *ce* qu'il est ; nous nous embrouillons dans une description de qualités qu'il partage forcément avec d'autres qui lui ressemblent ; nous nous mettons à décrire un type, un "caractère" au vieux sens du mot, et le résultat est que son unicité spécifique nous échappe.

Cette défaite est étroitement apparentée à l'impossibilité philosophique bien connue d'arriver à une définition de l'homme, toutes les définitions étant des déterminations ou interprétations de *ce qu'est* l'homme, de qualités par conséquent qu'il pourrait partager avec d'autres êtres vivants, alors que sa différence spécifique se découvrirait en déterminant quelle sorte de "qui" il est. (...) En fait la manifestation du "qui" s'opère de la même manière que les manifestations notoirement peu sûres des anciens oracles qui, selon Héraclite, "ne parlent ni ne cachent, mais font signe (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει)" »¹.

À ce niveau de précision, l'usage du terme « spécifique » est selon nous problématique, puisqu'il renvoie à l'espèce et non à l'individu, de sorte que nous préférons dire que le langage rate aisément l'idiosyncrasie². Nous avons en effet insisté en amont sur la difficulté de la connaissance de l'individu, et nous pourrions ainsi penser que nos qualités ne feraient jamais que pointer ce « qui », sans que celui-ci ne puisse jamais être véritablement connu. Mais même si nous sommes prêts à admettre que le soi est toujours comme en excès vis-à-vis de ses qualités³, que le fait d'énumérer les qualités du soi n'épuise jamais totalement ce qu'il est en vérité, nous pensons que ces qualités ne font pas signe de manière voilée vers le soi mais qu'elles l'expriment fidèlement. Nous comprenons assez bien qui nous sommes lorsque nous montrons ce que nous sommes en agissant. De même, ce n'est pas parce que les qualités que l'on possède sont partagées par certains autres qu'elles n'expriment pas qui l'on est en propre. Ce qui nous caractérise, c'est davantage la jonction de certaines qualités entre elles (comme c'est le cas du naturel philosophe platonicien qui conjugue la mémoire, le courage, le désir de savoir...) que le fait de posséder une qualité particulière. Ce tissu ou ce faisceau de

¹ ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 238-239.

² Mais le langage courant est fluctuant. On emploie désormais bien souvent « spécifique » au sens de « particulier » et inversement, chez Nietzsche lui-même, l'idiosyncrasie renvoie bien souvent à l'espèce et non à l'individu.

³ « C'est un élément indispensable de la fierté humaine de croire que l'individualité de l'homme, le *qui*, surpasse en grandeur et en importance tout ce qu'il peut faire ou produire » (ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 272-273).

qualités composées entre elles pointe ce qui fait l'originalité d'un soi¹. Je suis qui je suis parce que tel réseau de qualités se retrouve chez moi et manifeste ma personnalité. Cependant, il n'y a personnalité que parce qu'il y a un noyau (*Kern*), comme nous l'avons vu, noyau qui donne une unité (au moins de direction) au soi. Les qualités ne sont donc pas qui l'on est, mais on ne fait ainsi que manifester qui l'on est en les dévoilant, et nous refusons que le moi ne se limite pas à ses qualités, sans quoi le « qui » serait ainsi réifié à tout jamais et ne serait plus une personne, mais une chose. C'est la raison pour laquelle nous avons préféré la formule « Deviens tel que tu as appris à être » à « Deviens ce que tu es », pour rendre la sentence de Pindare : Γένοι' οἷος ἑσσι̃ μαθῶν².

Comme le dit encore Arendt :

« En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent en même temps que l'acte, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire, et qui n'est possible que dans le domaine public »³.

Le vainqueur appelle l'admiration des autres hommes par la manifestation de ses vertus naturelles, qui peuvent s'exprimer ainsi de manière très visible lors des Jeux. Hiéron ne fait ainsi apparemment que manifester sa vraie nature, ses belles dispositions naturelles. Pindare insiste par ailleurs, comme nous l'avons vu, sur la notion de γένος, de race, au sens d'une lignée familiale avec des qualités qui lui sont propres, dont on disposerait et qui ferait en partie notre valeur. Nous l'avons dit, Hiéron n'a donc, semble-t-il, qu'à suivre sa vraie nature pour bien faire. Celle-ci désigne sa nature telle qu'il l'a apprise, voire telle qu'il a appris à être, de sorte que cette nature ne nous « détermine » jamais complètement puisque l'on doit pour cela prendre conscience de notre vraie nature, et ainsi, devenir qui l'on est suppose un certain apprentissage de soi.

¹ Comme l'écrit Nehamas : « The self, according to Nietzsche, is not a constant, stable entity. On the contrary, it is something one becomes, something, he would even say, one constructs. A person consists of absolutely everything one thinks, wants, and does. But a person worthy of admiration, a person who has (or is) a self, is one whose thoughts, desires, and actions are not haphazard but are instead connected to one another in the intimate way that indicates in all cases the presence of style. A self is just a set of coherently connected episodes, and an admirable self, as Nietzsche insists again and again, consists of a large number of powerful and conflicting tendencies that are controlled and harmonized. Coherence, of course, can also be produced by weakness, mediocrity, and one-dimensionality. But style, which is what Nietzsche requires and admires, involves controlled multiplicity and resolved conflict. It still, however, does not seem to require what we generally consider moral character. » (NEHAMAS, *Nietzsche, Life as literature*, Cambridge : Harvard University Press, 1985, p. 7). Un peu plus loin, le commentateur ajoute : « The unity of the self, which Nietzsche identifies with this collection, is thus seriously undermined. This unity, he seems to believe, is to be found, if it is to be found at all, in the very organization and coherence of the many acts that each organism performs. It is the unity of these acts that gives rise to the unity of the self, and not, as we often think, the fact of a single self that unifies our conflicting tendencies. » (*Idem*, p. 180).

² Pour être tout à fait précis, il nous faudrait même la traduire par « Puisses-tu devenir tel que tu as appris à être », puisque de l'inscription delphique au conseil de Pindare, on passe de l'ordre ou de l'injonction – *Gnôthi* (« connais ») – à l'espoir du poète – *Genoio*, que l'on rendrait mieux par « puisses-tu devenir... » que par « deviens ». Et on comprend aisément que le poète ne s'adresse pas sur le mode de l'ordre au tyran, mais lui fournisse plutôt des conseils. Toutefois, pour gagner en précision, nous étendons encore la formule dont la vivacité et l'effet sur l'auditeur lui viennent au contraire en bonne partie de sa concision.

³ ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 236.

Mais nous voyons désormais que cet apprentissage se fait toutefois davantage par le biais de l'action glorieuse, chez Pindare, que par une pure réflexion (même si celle-ci s'est avérée également nécessaire) et nous devons faire un pas de plus dans notre compréhension de l'auteur. Selon le poète, c'est bien l'action qui précède et rend possible la connaissance de soi. Il y a donc certes une dimension innée bien marquée, puisqu'il s'agit de retrouver notre nature, les qualités qui nous sont héréditaires et qui sont caractéristiques de notre lignée. Pindare écrit encore :

« Par l'héroïsme héréditaire, un homme est grandement puissant (Συγγενεῖ δέ τις εὐδοξία μέγα βρίθει). Celui qui ne sait pas ce qu'il a appris demeure obscur, ballotté par un souffle inconstant (Ὅς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφεννὸς ἀνήρ ἄλλοτ' ἄλλα πνέων) ; jamais il ne s'avance d'un pied sûr, et son âme inégale tente la gloire par tous les moyens (οὔ ποτ' ἀτρεκέϊ κατέβα ποδί, μθριαὺν δ' ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόω γεύεται) »¹.

Mais ce texte confirme alors qu'il faut entendre la notion d'hérédité chez Pindare dans un sens lâche, puisque nous ne sommes pas déterminés absolument par les qualités qui sont celles de notre race, sans quoi la sentence selon laquelle il faudrait être tel que l'on a appris à être n'aurait aucun sens. Ces qualités doivent être reconnues, il faut avoir pris conscience de celles-ci, de ce que l'on est, pour se porter vers qui l'on est, mais cette reconnaissance n'est pas automatique, et il ne s'agit donc pas d'une simple hérédité. Aussi, retrouver sa véritable nature, ce n'est pas seulement se contenter de coïncider avec son γένος, il s'agit ensuite d'être soi-même, c'est-à-dire non plus seulement d'être *ce que* l'on est, mais *qui* on est en particulier. Les qualités de Hiéron dépendent certes en partie de ses ancêtres, mais il n'est pas ses ancêtres. Il est cet individu particulier, unique, qui, sur la base de qualités partagées avec un γένος, une nature qu'il a en commun avec sa lignée, doit retrouver sa nature propre, son « qui »².

La vraie nature de Hiéron, c'est sa nature telle qu'il l'a apprise, voire celle qu'il a appris à être ; non pas ce qu'il était d'emblée donc, ce qu'il était enfant, mais ce qu'il est parvenu à devenir à sa maturité. Se connaître soi-même, ce n'est donc pas se connaître dans sa nature première (au sens de ce que l'on est immédiatement) et il n'est pas certain que même celle qu'il faut entendre au sens de son γένος suffise à rendre compte de sa nature telle qu'il a appris à être, puisque les épreuves qu'il a rencontrées, il les a rencontrées en propre et les a surmontées lui-même. Il revient donc à Hiéron de se comporter conformément à cette vraie nature (celle qu'il a appris à devenir), celle sur laquelle un travail a été fait, et non comme un enfant, c'est-à-dire un mauvais tyran. La suite immédiate du texte le prévient en effet contre la flatterie qui conduit à la méconnaissance de soi. De la même façon que Socrate était le seul à voir la véritable nature d'Alcibiade et à ne pas le dire beau alors qu'il était encore laid, puisqu'il n'avait pas effectué sur lui-même un travail, Hiéron ne doit pas se trouver lui-même toujours beau, mais seulement dans la mesure où il le mérite. Seuls les enfants trouvent le singe toujours beau³, écrit Pindare à la suite de son conseil. Hiéron ne doit donc pas singer sa nature mais lui être fidèle. Sa véritable beauté correspond à ce qu'il est devenu et ce qu'il

¹ PINDARE, *Néméennes*, III, vers 70-74.

² Nous rejoignons donc ici le résultat du deuxième chapitre de notre partie précédente selon lequel ce qu'il incombe de connaître avant tout, c'est l'individu et non l'espèce.

³ « Καλός τοι πίθων παρὰ παισίν, αἰεὶ καλός (le singe semble beau à des enfants, toujours beau) » (PINDARE, *Pythiques*, II, vers 132-133).

est susceptible d'être, non à ce qu'il était au départ. Il ne suffit donc pas d'être soi-même, il faut faire un effort pour véritablement devenir soi.

Selon Pindare, celui qui ne se connaît pas lui-même et qui ne sait pas quelles sont les qualités qui lui sont naturelles ne sait pas par quel moyen obtenir la gloire : « jamais il ne s'avance d'un pied sûr, et son âme inégale tente la gloire par tous les moyens ». Il a une âme inégale, tandis que l'homme qui a appris à se connaître, tel Hiéron, a une âme constante. Et cette âme inégale ne se connaissant pas, ne connaissant pas ce qui fait sa force, tente d'obtenir la gloire par tous les moyens parce qu'elle ne connaît pas son chemin propre, celui qui lui permettrait véritablement de l'obtenir¹. La gloire récompense ainsi ceux qui se connaissent.

Mais cela ne doit pas occulter le fait qu'il faille d'abord agir pour apprendre à se connaître : « À l'épreuve se manifeste la supériorité dont chacun est capable », écrit Pindare dans la même ode². C'est dans et par l'épreuve que l'on apprend à se connaître. Il y a ainsi un devenir-soi qui se dessine avant la prise de conscience de ce qu'on est. La connaissance de soi vient dans un second temps préciser ce soi que l'on doit devenir. Dans la sentence : « Sois tel que tu as appris à te connaître », l'histoire de la vie d'un individu et de la prise de conscience de « ce qu'il est » est assez paradoxale, puisque le soi est à la fois au départ et à la fin du processus. C'est parce qu'il se manifeste dans l'action que l'on peut commencer à le connaître, et c'est à partir de cette connaissance que l'on va pouvoir devenir pleinement soi. Nous allons donc, dans notre interprétation, plus loin que J. Péron, qui avait selon nous le mérite d'insister sur la dimension pratique du conseil, mais qui se fait le porte-parole d'une lecture classique de la formule :

« Cette manière d'envisager entre les deux termes une relation très souple, fondée sur la succession de deux moments distincts, rend un compte exact de la nature même du conseil adressé à Hiéron, et le sens de γίγνεσθαι le confirmera : le roi est invité, après avoir pris conscience de sa nature profonde, à traduire ensuite celle-ci en actes. »³

Nous sommes globalement d'accord avec cette lecture, mais elle est encore trop théorique (ou platonicienne dans le sens de la lecture que faisait Pradeau de l'*Alcibiade*⁴), puisqu'il ne peut y avoir de connaissance réelle de notre nature profonde qu'une fois que celle-ci a commencé à se manifester et qu'elle a donné des signes de qui l'on était vraiment. « Ce que l'on est » est bien présent dès le début, et c'est de ces qualités qu'il s'agit en premier instance de prendre conscience, mais il s'agit ensuite de se porter à partir de là vers « qui l'on est » (en propre).

¹ Ce texte répète négativement le conseil à Hiéron puisque « celui qui ne sait pas ce qu'il a appris demeure obscur », c'est-à-dire à la fois obscur à lui-même, mais on peut y entendre aussi l'idée qu'il n'est pas connaissable pour qui que ce soit, même pour le poète, en tant qu'il ne suit pas une route unique, qu'il ne suit pas encore sa voie. L'action ne saurait donc suffire et il faut bien en tirer un enseignement sur qui l'on est, sans quoi on tente la gloire par tous les moyens et on se perd. On l'a vu, c'est précisément ce que nous disait Schopenhauer et, comme nous allons y revenir, cette conception est également très présente dans la *III^e Inactuelle* de Nietzsche.

² PINDARE, *Idem*, III, vers 122-124.

³ J. PERON, *article cité*, p. 19.

⁴ Lecture que nous allons essayer ultimement de dépasser.

Nietzsche : « Deviens qui tu es »

Tout d'abord, en interprétant le verbe γίγνεσθαι présent dans la formule de Pindare comme un devenir et non comme une manifestation de soi, Nietzsche place très clairement son éthique du côté de l'effort, puisqu'il s'agit bien de « devenir » qui l'on est et non simplement d'être soi-même. Il importe ainsi de bien distinguer les deux impératifs, puisque là où le premier commande l'effort pour accéder à son véritable soi, le second ne nous convie véritablement qu'à ne pas nous prendre pour un autre et à accepter ce que l'on est. De ce point de vue, Nietzsche est évidemment plus proche de Pindare que de Schopenhauer, quoique l'on ait vu dans le chapitre précédent qu'il pouvait hériter de ce dernier certains concepts importants pour la question. Mais Nietzsche fait apparemment un pas de plus que Pindare dans l'interprétation pratique du précepte delphique, puisqu'il supprime complètement la dimension de la connaissance, du moins dans la manière dont il reformule le vers de la *II^e Pythique*¹. Le jeune Nietzsche fait ainsi très tôt de celui-ci sa devise², devise qui l'accompagnera toute sa vie, puisqu'il la citera encore en 1882 :

« Mais la nature a doté chaque être de moyens de défense différents (...). Pindare a dit quelque part "*Deviens qui tu es !*" »³.

¹ Il en prendra même plus tard le contre-pied lorsqu'il estimera, à l'époque du *Gai savoir*, que si l'action est en effet l'occasion pour l'individu de manifester son individualité, cette dernière se perd ou nous échappe dès qu'elle est conscientisée. Ainsi écrit-il dans la suite du paragraphe 354 cité plus haut : « Toutes nos actions sont au fond incomparablement personnelles, singulières, d'une individualité illimitée, cela ne fait aucun doute ; mais dès que nous les traduisons en conscience, elles semblent ne plus l'être... Voilà le véritable phénoménalisme et perspectivisme, tel que je le comprends : la nature de la conscience animale implique que le monde de surfaces et de signes, un monde généralisé, vulgarisé, – que tout ce qui devient conscient devient par là même plat, inconsistant, stupide à force de relativisation, générique, signe, repère pour le troupeau, qu'à toute prise de conscience est liée une grande et radicale corruption, falsification, superficialisation et généralisation. » (NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 354). Nous verrons que l'on retrouve déjà dans la *III^e Inactuelle* l'idée selon laquelle l'individu a certes une vocation à trouver, mais qu'il doit peut-être pour cela ne pas chercher à la connaître.

² Nietzsche disait du *genoi' hoios essi* qu'il est « sa devise » dans une lettre à Carl Von Gersdorff datée du 1^{er} décembre 1867 (NIETZSCHE, *Correspondance I*). Elle figurait également sur son travail consacré à Diogène Laërce la même année : « Le 31 juillet 1867, à la dernière minute, il pouvait inscrire en tête de son manuscrit enfin achevé la devise, empruntée de Pindare, qui allait devenir la sienne et celle de *Zarathoustra* : Γένοι οἷος ἔσσι ("deviens celui que tu es"). » (JANZ, *Nietzsche, Biographie, Tome 1*, traduit par M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, Paris : Gallimard, 1984, p. 161). À propos du succès de son travail sur Laërce, il évoque encore à Rohde ces « mots solennels et qui se sont révélés riches de victoire γένοι' οἷος ἔσσι » (NIETZSCHE, *Correspondance I*, Paris : Gallimard, 1986, lettre 552 à Rohde, datée du 3 novembre 1867). Le précepte de Pindare apparaissait déjà dès 1864 en exergue d'une dissertation de Nietzsche sur Théognis de Mégare. Elle prendra toutefois une importance tout autre par la suite. Curt Paul Janz écrit d'ailleurs à ce propos que « C'est à tort que l'on souligne toujours, de l'activité de ses dernières années à Pforta, l'étude que consacra Nietzsche au poète grec Théognis de Mégare. Quoi que l'on puisse dire des convergences entre son propre idéal aristocratique et celui de cet auteur, quoi que puissent suggérer les futurs travaux philologiques de Nietzsche, Théognis ne lui fournit alors que l'occasion d'un travail purement scolaire, auquel il ne mit rien de lui-même. » (JANZ, *Op. cit.*, p. 80).

³ Lettre à Lou von Salomé, datée du 10 juin 1882 (NIETZSCHE, *Correspondance IV*, traduction J. Lacoste).

Aussi, comme cela est apparu dans l'ensemble de notre travail, nous en faisons la formule centrale d'une éthique nietzschéenne que nous essayons de reconstruire à partir de là. Première remarque à propos de cette réappropriation, évidente mais cruciale pour notre thèse : la formule de Pindare est donc ainsi d'emblée amputée du $\mu\alpha\theta\acute{\omega}\nu$, c'est-à-dire de la dimension de la connaissance. Or, nous verrons que c'est tout sauf anodin et qu'il ne s'agit certainement pas d'un simple oubli de la part de Nietzsche, qui connaît par ailleurs trop bien à la fois le poète et la langue de celui-ci. Conformément au danger de la connaissance de soi que l'on a souligné, nous comprenons que Nietzsche passe sous silence la fin de la formule de Pindare¹. Nous soutiendrons toutefois que la dimension de la connaissance n'est en réalité pas complètement absente du processus.

On peut également retenir de ce texte un autre héritage très clair de Pindare, puisque c'est bien la nature qui dote les individus de qualités différentes. Celles-ci ne sont donc pas seulement le fruit d'une éducation. C'est en vertu de qualités naturelles que l'on est individuel, et c'est à la condition de les amener à maturité que l'on peut devenir soi. Cette formule se retrouve ainsi dans une visée similaire dans *Humain, trop humain* :

« Chacun a du *talent inné*, mais peu possèdent, inné et cultivé par l'éducation, le degré de ténacité, d'endurance, d'énergie qui fait qu'il deviendra vraiment un talent, donc *deviendra* ce qu'il est, c'est-à-dire : le déchargera en œuvres et en actions. »²

On notera d'emblée ici une différence importante vis-à-vis de la conception de Pindare. Au moment de l'écriture de *Humain, trop humain*, du moins, ce n'est plus tant le talent qui est rare que la ténacité³. Là aussi, la dimension de la connaissance est apparemment absente : devenir ce que l'on est, c'est simplement faire fructifier, avec constance et énergie, un talent inné. Il y a toutefois une unification qui doit s'effectuer à partir de là, puisque si nous avons aujourd'hui tous *du* talent, il nous faut devenir *un* talent pour devenir véritablement ce que nous sommes. Comme nous l'avons montré, le soin de soi platonicien avait la même ambition, même s'il ne pouvait se faire qu'à la condition de se connaître au préalable.

Pour ce qui est des textes célèbres, le vers de Pindare est encore reformulé par Nietzsche dans le *Gai savoir*⁴, et au début de la IV^e partie d'*Ainsi parlait*

¹ Contrairement à B. Babich, nous estimons que l'omission nietzschéenne est ainsi facile à comprendre et qu'elle sert davantage le projet philosophique de Nietzsche que s'il avait cité entièrement le vers de Pindare (BABICH, « Nietzsche's imperative as a friend's encomium : on becoming the one you are, ethics, and blessing », in *Nietzsche-Studien*, Volume 33, Berlin : De Gruyter, 2003, p. 32).

² NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome 1, § 263, traduction Patrick Wotling.

³ Nietzsche ne renonce pas du tout pour autant dans cet ouvrage à l'idée d'un talent inné, transmis de façon quasi phylogénétique par le travail accompli par nos ancêtres dans une direction. Il y a là un trait qui renvoie autant à Pindare qu'à Schopenhauer (qui nous parlait de « l'hérédité des qualités », *Suppléments au Monde*, chapitre XLIII) bien que Nietzsche le retravaille dans une nouvelle direction : « *La route des ancêtres*. – Il est raisonnable pour quelqu'un de continuer d'élaborer soi-même le *talent* pour lequel son père et son grand-père n'ont pas épargné leur peine et de ne pas se tourner vers quelque chose de totalement nouveau ; sans quoi il s'ôte la possibilité de parvenir à la perfection en quelque métier que ce soit. C'est pourquoi le proverbe déclare : "Quelle route dois-tu suivre ? – celle de tes ancêtres." » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, § 592, traduction P. Wotling).

⁴ « *Que te dit ta conscience ?* – "Tu dois devenir celui que tu es" » (NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, § 270).

*Zarathoustra*¹. Enfin, dans *Ecce Homo* où Nietzsche s'efforce de produire une autobiographie, on peut lire comme sous-titre à l'ouvrage : « Comment on devient ce qu'on est »². Nous voyons aussi déjà dans cette formule célèbre d'*Ecce homo* qu'il s'agit bien de donner à voir la manière dont on devient ce que l'on est.

Pour la période qui nous intéresse en priorité, il nous faut ici revenir à la *III^e Considération inactuelle – Schopenhauer éducateur*, dont on a déjà remarqué en passant que le projet nietzschéen qui s'y dessine était d'inspiration platonicienne³. Il s'agit bien d'opérer un renouveau de la culture en éduquant les naturels philosophes ; il s'agit ici, comme dans la *République*, de permettre avant tout au philosophe de devenir qui il est⁴. Le projet de cette *III^e Inactuelle* nous est confié par Nietzsche dans *Ecce homo*⁵, où l'on comprend ainsi l'importance que nous donnons à ce texte pour notre travail :

« Au fond, dans ces écrits, c'est tout à fait autre chose que de la psychologie que j'entendais faire : – c'est un problème d'éducation sans pareil, un nouveau concept du *dressage du moi*, de la *défense du moi* jusqu'au point de la dureté, une voie vers la grandeur et les tâches à la mesure de l'histoire du monde qui, pour la première fois, cherchaient à s'exprimer. »⁶

Il s'agira en effet de défendre le moi contre ce qu'il n'est pas et de l'éduquer en sorte de le faire advenir à sa grandeur, en d'autres termes, de permettre à

¹ « Car c'est bien là ce que je suis au fond et par nature : tirant, attirant, soulevant, élevant – haleur, éleveur et éducateur – et ce n'est pas en vain que je me suis dit naguère : “Deviens qui tu es” (*werde, der du bist*) » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « L'offrande de miel », traduction G. Bianquis).

² « *Wie man wird, was man ist* ».

³ La référence à Platon est explicite quant au projet de favoriser la naissance des génies dans *l'État chez les Grecs*. Selon C. Horn, ce « passage non seulement contient une nette approbation de la Callipolis de Platon, mais encore implique que seul Nietzsche comprend correctement ce dont il est question avec la cité idéale de Platon, à la différence de ses admirateurs superficiels ou des érudits en matière d'histoire, qui la rejettent. Callipolis, selon Nietzsche, a purement et simplement pour fonction l'engendrement et la préparation du génie. » (HORN, *Nietzsche, juge de la philosophie morale et politique de Platon*, dans *Platon, logos et cosmos*, op. cit., p. 152). Dans un fragment de 1871, Nietzsche écrit : « Car l'aristocratie de naissance qu'a l'esprit doit elle aussi avoir une éducation et un *crédit* à sa mesure. Le principe pédagogique correct ne peut être que celui de mettre la plus grande masse dans un rapport juste avec l'*aristocratie spirituelle* : c'est là proprement la *tâche de la culture* (selon les trois possibilités hésiodiques) ; l'*organisation de l'État des génies* – telle est la vraie république platonicienne » (NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 14 [11]). Dans la *III^e Inactuelle* qui va nous occuper ici, Nietzsche écrit ainsi que « l'humanité doit constamment travailler à engendrer de grands hommes – c'est là sa tâche et nulle autre. » (§ 6). Enfin, dans un fragment posthume de cette période, Nietzsche écrit encore : « Réunir des hommes dans un grand centre pour engendrer des hommes meilleurs, telle est la tâche de l'avenir » (*Considérations inactuelles III et IV*, 3 [75]).

⁴ « Dans sa troisième *Considération inactuelle*, Nietzsche se demande quelles conditions d'existence “il faudrait présentement souhaiter et, le cas échéant, procurer au philosophe en devenant” afin qu'il puisse “prendre haleine”, agir sur ses contemporains et éduquer des philosophes. En engendrant le philosophe et l'artiste “la nature veut que l'existence devienne intelligible et fasse sens”, elle “décoche le philosophe comme une flèche parmi les hommes”, mais elle rate sa cible un nombre incalculable de fois. (...) Transposition d'une question et d'une perspective incontestablement platoniciennes » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, Paris : Fayard, 2015, p. 271).

⁵ Il y est alors question des *Inactuelles* en général, mais le point focal est évidemment *Schopenhauer éducateur*.

⁶ NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 3.

l'individu de devenir qui il est, ce qui signifie donc chez Nietzsche proprement « éduquer ». Le « qui » ne doit donc même pas être résorbé dans ou épuisé par « ce que l'on est » à un moment particulier.

Aussi, malgré le sous-titre d'*Ecce Homo* : « Comment on devient ce qu'on est ("Wie man wird, was man ist") », nous pensons que la formulation « Deviens qui tu es » est plus fidèle à l'esprit de Nietzsche, du moins au moment où il écrit les *Considérations inactuelles*. Il n'y est pas encore clairement question d'une pluralité du soi, celui-ci étant alors constitué par la hiérarchie des pulsions qui le caractérise à un moment donné. À cette période où les influences de Wagner et de Schopenhauer se font encore nettement sentir, Nietzsche semble davantage être un penseur de l'individuation unique plutôt que d'un dépassement de soi qui serait toujours à accomplir de nouveau¹. Il y aurait alors un soi que l'on doit être, et un seul, et c'est bien dans ce sens que l'on lit la troisième *Considération inactuelle* dédiée à Schopenhauer. Nietzsche écrit ainsi :

« Si le grand penseur méprise les hommes, c'est leur paresse qu'il méprise, car c'est elle qui leur donne l'allure indifférente des marchandises fabriquées en série, indignes de commerce et d'enseignement. L'homme qui ne veut pas appartenir à la masse n'a qu'à cesser d'être indulgent à son propre égard ; qu'il suive sa conscience qui lui crie : "Sois toi-même ! Tu n'es pas tout ce que maintenant tu fais, penses et désires (*sei du selbst ! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt*)". Toute âme jeune entend cet appel jour et nuit, et tressaille : car elle pressent la mesure de bonheur qui lui est destinée de toute éternité quand elle pense à sa véritable émancipation : bonheur auquel d'aucune manière elle ne parviendra aussi longtemps qu'elle restera dans les chaînes de l'opinion courante et de la peur. Et quelle vie sans espoir et dépourvue de sens peut s'ouvrir sans cette libération ! Il n'existe pas dans la nature de créature plus sinistre et plus répugnante que l'homme qui s'est dérobé à son propre génie et qui louche maintenant à droite et à gauche, en arrière et de tous les côtés. On n'a même plus le droit à la fin d'attaquer un tel homme car il n'est qu'extérieur sans noyau, vêtement bouffant, teint et usé, fantôme chamarré qui ne peut inspirer la peur et moins encore la compassion »².

Les marchandises, ces objets, ces « ce que », sont fabriquées en série de telle sorte qu'elles sont toutes identiques les unes aux autres. Mais précisément, « qui l'on est n'est pas une marchandise, ou un objet ainsi fabriqué. Nietzsche retrouve ici une idée leibnizienne selon laquelle on ne saurait trouver deux individus parfaitement identiques³, de sorte que l'on ne saurait être soi ou devenir soi sans se détacher d'idéaux universels, de la masse, et même ultimement de nos modèles. Nietzsche nous invite clairement ici à devenir soi en nous différenciant de la masse et le fait de « devenir soi » doit alors coïncider avec une forme de libération. Il nous

¹ En tout cas l'interprétons nous ainsi, mais, comme nous l'avons dit, le texte semble hésiter entre deux thématiques du soi.

² *Considérations inactuelles*, III, § 1.

³ Voir par exemple le § IX du *Discours de métaphysique*, mais également *Les nouveaux Essais sur l'entendement humain* dans lequel Leibniz dit qu'il est même impossible de trouver deux feuilles parfaitement identiques lors d'une promenade en forêt (II, XXVII, 1-3).

faut nous libérer « des chaînes de l'opinion courante et de la peur » et, de manière similaire, Nietzsche incitera plus tard Lou von Salomé à se libérer de ses chaînes¹.

Si l'on admet dès cette période des individuations multiples, il s'agira alors également à un moment donné de se libérer aussi de celui que l'on est devenu, puisque le soi finit toujours par avoir quelque chose de réifiant, de maladif, qu'il faudra donc de nouveau dépasser dans une perspective où le vrai soi ne serait jamais fixé. Mais nous pensons qu'à ce stade de l'écriture de Nietzsche (au moment des *Inactuelles*), celui-ci n'est pas encore un penseur de l'individuation toujours renouvelée, du dépassement de soi qu'il faudrait toujours réitérer. Nietzsche y écrit d'ailleurs « Sois toi-même (*sei du selbst*) » et non pas « Deviens ce que tu es (*Werde, der Du bist*) », ce qui nous amène à penser qu'il y a bien un soi que l'on peut retrouver en soi².

Tant qu'on agit de la même manière que les autres, que l'on pense ainsi, que l'on désire avec la masse, comme tout le monde, on ne peut pas être soi-même. Cette culture de la masse est une paresse³. Le grand homme ne méprise pas les hommes par plaisir, il le fait par dégoût comme le dira bientôt Nietzsche⁴. Or, nous ne sommes pas dégoûtés par tel animal qui ne fait que ce que sa nature lui commande de faire. Nous sommes dégoûtés lorsqu'il y a privation, dépossession de soi, στέρησις au sens d'Aristote, c'est-à-dire lorsqu'un être ne réalise pas ce qu'il était pourtant destiné à réaliser, lorsqu'il n'actualise pas sa puissance. Le grand

¹ « Enfin, ma chère Lou, la vieille et profonde demande de mon cœur : *devenez celle que vous êtes !* On a d'abord du mal à se libérer de ses chaînes, et finalement il faut encore se libérer de cette *émancipation* ! Chacun d'entre nous est travaillé à sa manière par la *maladie des chaînes*, même après qu'il a brisé celles-ci. » (NIETZSCHE, *Correspondance*, IV, Lettre 293, fin août 1882). Un peu plus loin dans la *III^e Inactuelle*, Nietzsche fera parler ainsi la "jeune âme" qui aspire à la liberté et qui ne doit pas se sentir concernée par les guerres et par l'esprit de nation qui cherche à la récupérer : « Tu n'es pas toi-même tout cela, se dit-elle. Personne ne peut bâtir à ta place le pont qu'il te faudra toi-même franchir sur le fleuve de la vie – personne, hormis toi. Certes il existe des sentiers, et des ponts et des demi-dieux sans nombre qui s'offriront à te porter de l'autre côté du fleuve, mais seulement au prix de toi-même : tu te mettrais en gage et tu te perdrais. » (§ 1).

² Il nous faut remarquer toutefois avec B. BABICH que même au moment où il écrit cela, « he immediately outlines a tension with the present moment : "you are not really all that which you do, think and desire now." » (BABICH, « Nietzsche's imperative as a friend's encomium : on becoming the one you are, ethics, and blessing », in *Nietzsche-Studien*, Volume 33, Berlin : De Gruyter, 2003, p. 30). Il ne s'agira donc pas non plus d'opposer les deux sentences, même si ce texte dédié à Schopenhauer semble plus proche de sa conception d'un soi inaltérable que d'autres. Nous allons toutefois voir ensuite comment Nietzsche y construit une tension et nous invite finalement à penser un soi au-delà de soi.

³ À l'opposé de cette paresse de l'homme servil, Nietzsche écrit encore à propos de Wagner : « la sincérité, même dans le mal, est préférable au renoncement à soi-même par conformité à la moralité reçue, l'homme libre peut être bon comme il peut être méchant, tandis que l'homme asservi est une honte de la nature et ne doit s'attendre à aucune consolation céleste ni terrestre ; enfin, celui qui veut devenir libre ne le peut que par lui-même, nul ne reçoit la liberté comme un don merveilleux tombé du ciel. » (NIETZSCHE, *Considérations Inactuelles*, IV, § 11). Il faut voir toutefois comment ce jugement se retournera plus tard, puisque Wagner deviendra précisément la figure du « comédien », de celui qui trompe par sa musique : « D'une formule : "Wagner et Liszt." – Jamais encore l'honnêteté des musiciens, leur "intégrité" ne fut aussi dangereusement mise à l'épreuve. Cela tombe sous le sens : le grand succès, le succès auprès des masses ne se trouve pas du côté des intègres, – il faut être comédien, pour l'obtenir ! » (NIETZSCHE, *Le Cas Wagner*, § 11).

⁴ Le thème du dégoût de l'homme est omniprésent dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*.

homme ne méprise donc les hommes que parce qu'ils sont destinés à plus, mais que leur paresse les empêche de devenir qui ils sont¹. Il n'y a rien de plus méprisable qu'une belle nature qui reste en-deçà de ses capacités, qu'un homme qui refuse de devenir qui il est². Lorsque l'on parle du « devenir soi » nietzschéen, on insiste généralement sur la différence avec le modèle aristotélicien de l'actualisation, puisque le soi n'est pas compris en soi avant que de le devenir³. Mais le soi que l'on doit devenir ici, dans la *III^e Inactuelle*, correspond bien à une certaine forme d'actualité⁴ et il est déjà là, comme en puissance, puisque l'âme « pressent la mesure de bonheur qui lui était destinée de toute éternité quand elle pense à sa véritable émancipation ».

¹ Même une paresse organique peut suffire à détourner un individu de ce qu'il est et Nietzsche écrira dans *Ecce homo* qu' « Une certaine paresse, si légère soit-elle, des intestins, tournée en mauvaise habitude, suffit complètement à faire d'un génie quelque chose de médiocre, quelque chose d'« allemand » » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 2).

² Ce que dira encore *Par-delà bien et mal* : « Il y a peu de douleurs aussi vives que d'avoir une fois vu, deviné, senti intimement comment un homme extraordinaire s'est égaré hors de son chemin et a dégénéré (...) Qui a médité cette possibilité jusqu'à son terme connaît un dégoût de plus que le reste des hommes » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 203).

³ De ce point de vue, nous refusons la thèse de P. Audi selon laquelle « le Soi se présente chez Nietzsche (comme c'est d'ailleurs presque toujours le cas en philosophie) sous la forme d'un "résultat", comme le "terme" d'un processus anonyme ou encore impersonnel, c'est-à-dire comme le but final d'une unification (l'unification d'une multiplicité chaotique, d'un divers pulsionnel et affectif) dont la source elle-même demeure comme telle indéterminée (puisque l'unité est seulement à la fin, non au début). » (AUDI, *L'affaire Nietzsche*, Paris : Verdier, 2003, p. 44). Dans la majorité des textes de Nietzsche, cette thèse selon laquelle le soi serait un terme nous paraît contestable, puisque la volonté de puissance ne cesse de se dépasser, et le processus n'est pas selon nous impersonnel comme nous l'avons déjà dit.

⁴ Nehamas reconnaît également un certain accent aristotélicien dans la formule « Deviens ce que tu es », malgré les critiques de Nietzsche envers tout fixisme : « Let us stop for a moment to note that, however equivocal, Nietzsche's emphasis on the creation of the self blocks another apparently obvious interpretation of the phrase "Become who you are." This interpretation holds that to become what one is is to actualize all the capacities for which one is inherently suited. It might be inaccurate but not positively misleading to say that such a view follows along Aristotelian lines. By appealing to the distinction between actuality and potentiality, this construction may account for some of the logical peculiarities of Nietzsche's phrase, since one may not (actually) be what one (potentially) is. But despite this advantage, such an interpretation faces two serious difficulties. The first is that, since one's capacities are in principle exhaustible, if one does actualize them, then one *has* in fact become what one is. But in that case becoming has ceased ; it has "flowed into being" in the very sense in which we have seen Nietzsche deny that this is possible. The second difficulty is that to construe becoming as the realization of inherent capacities makes the creation of the self appear very much like the uncovering of something that is already there. Yet Nietzsche seems intent on undermining precisely the idea that there are antecedently existing possibilities grounded in the nature of things or of people, even though (as on the view we are considering) we may not know in advance what these are : this is a significant part of his scattered but systematic attack on the very notion of "the nature" of things. » (NEHAMAS, *Op. cit.*, p. 175). De manière très convaincante, B. Zavatta lie, pour sa part, la conception nietzschéenne du soi à celle d'Emerson, selon qui le caractère n'est pas donné mais présent en partie dans la nature : « Emerson defines it as "nature in its highest form", or nature perfected. In other words, character is the result of a *voluntary* work done on one's own "nature" (temperament and inborn dispositions) with the aim of perfecting and enhancing it. » (ZAVATTA, « "Know Yourself" and "Become What You Are" », in *Nietzsche Today*, Volume 5, Ed. by Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew, Berlin : De Gruyter, 2017, p. 258). Selon l'auteure, Emerson aura de ce point de vue également joué un contrepoint vis-à-vis de l'influence de Schopenhauer selon qui le caractère était intangible (*Idem.*, p. 260 sqq.).

Cela confirme, selon nous, que le modèle qui se dessine ici n'est pas encore celui de Zarathoustra selon lequel la vie doit se surmonter à l'infini. Ainsi, nous pensons que Nietzsche est précisément dans ce texte à la jonction entre Pindare et Schopenhauer, puisqu'il s'agit bien de se dépasser pour être soi, ce qui ne peut se faire sans l'effort auquel nous invite Pindare, mais il y a bien (au moins dans ce passage) un soi que l'on doit devenir, qui nous correspond, et qu'il ne s'agira pas de dépasser de nouveau.

Encore largement sous l'influence de Schopenhauer et de Wagner, Nietzsche peut ainsi écrire ici que la vérité d'un homme, son authenticité, ce qu'il doit devenir, est inscrit en lui de toute éternité¹. Ne pas devenir qui l'on est, c'est alors comme faire un pied de nez au destin, refuser celui qui nous était promis. C'est comme si Achille avait refusé de se rendre à la guerre de Troie et préféré une existence tranquille², laissant échapper la gloire immense qui lui était pourtant promise³. On ne parvient à son bonheur individuel qu'en se libérant des « chaînes de l'opinion courante et de la peur. » Bonheur qui n'est jamais un bonheur de type démocratique, facile et paresseux selon Nietzsche, mais un bonheur que l'on acquiert par l'effort et souvent la souffrance⁴, bonheur dont on peut penser qu'il coïncide avec le devenir-soi ou en tout cas avec le sentiment que l'on devient ce que l'on est. Le bonheur nietzschéen est davantage à penser sur le modèle de la joie spinoziste et il signifie, plus que la simple perdurance dans l'être, le

¹ Simplement, à la différence cette fois de Schopenhauer, il y a un véritable effort à fournir pour devenir soi, selon Nietzsche.

² Nietzsche écrit ainsi un peu plus loin : « Mais cadeau ou nécessité, ce sont là de méprisables mots par lesquels on veut échapper à une exhortation intérieure, ce sont des injures à celui qui a entendu celle-ci, et donc au grand homme ; il est entre tous précisément celui qui accepte le moins de se trouver comblé ou contraint – il sait aussi bien que tout petit homme avec quelle facilité on peut prendre la vie et sur quel lit moelleux il pourrait s'étendre s'il entretenait avec lui-même et ses semblables des relations affables et ordinaires. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 4).

³ Dans la continuité de Pindare, Platon reconnaissait également que c'est le désir d'immortalité qui poussait les hommes à aller ainsi au-devant de la mort : « Sois en bien persuadé, Socrate : la preuve, c'est que pour les hommes, si tu veux bien jeter un coup d'œil sur leur ambition, elle te paraîtra prodigieusement déraisonnable, à moins de te bien pénétrer de ce que je t'ai dit et de réfléchir à l'étrange état où les met l'amoureux désir de se faire un nom et de *s'assurer pour l'éternité des temps une gloire impérissable* : pour cette fin-là ils sont prêts à courir tous les périls, plus encore que pour leurs enfants ; prêts aussi à dépenser leur fortune, à s'imposer n'importe quels travaux, à sacrifier enfin leur vie. Car est-ce que, me dit-elle, tu te figures, toi, qu'Alceste serait morte pour Admète, qu'Achille aurait dans la mort voulu suivre Patrocle, qu'au-devant de la mort serait allé votre Codrus pour donner la royauté à ses enfants, s'ils n'avaient pensé s'assurer ainsi à eux-mêmes, pour l'avenir, l'impérissable mémoire qui s'attache au mérite, et que nous leur gardons aujourd'hui ? Tant s'en faut ! dit-elle. Bien plutôt, c'est, je crois, pour avoir l'immortalité du mérite, une telle renommée glorieuse, que tous les hommes font tout ce qui se peut, et cela d'autant plus que meilleurs ils seront. C'est qu'ils sont amoureux de l'immortalité ! » (PLATON, *Banquet*, 208c-e, traduction Léon Robin).

⁴ « *Souffrances de l'individualité agonale*. » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 16 [3]). La capacité à souffrir sans en mourir ou renoncer est donc également le signe de la grandeur : « le degré de ce qu'un homme peut souffrir détermine sa profondeur et son sérieux, mais aussi sa joie. » (*Considérations inactuelles I et II, Fragments posthumes*, 26 [15]).

dépassement d'un obstacle ou le sentiment que notre puissance s'accroît¹. Ce bonheur n'est donc pas immédiat mais suppose que soit fait un travail sur soi qui consiste à se rendre proprement individuel. Ainsi, loin d'être un sentiment de plaisir que l'on voudrait le plus stable possible, le bonheur nietzschéen dépend toujours d'une tension que l'on exerce sur soi et vers soi, c'est-à-dire sur ce que l'on est actuellement et en direction du « qui » l'on est destiné à être. Nietzsche poursuit : « Et quelle vie sans espoir et dépourvue de sens peut s'ouvrir sans cette libération ! ». Le sens d'une vie, c'est alors l'accomplissement de soi-même. Ne pas être soi-même, c'est mener une vie dépourvue de sens, sans valeur, la vie n'ayant pas pour Nietzsche de valeur par elle-même. La valeur d'une vie dépend de la façon dont on la mène, ce par quoi Nietzsche rejoint un idéal platonicien. C'est à la condition de devenir soi que notre vie acquiert sa valeur.

On l'a vu, les hommes dont nous parle ici Nietzsche ont ainsi abandonné la recherche de leur « qui ». Au contraire, le grand homme est celui qui embrasse son destin, attitude que Nietzsche nommera plus tard *amor fati*, amour et acceptation totale de ce qui nous arrive. Loin des jugements et des valeurs ambiantes, le grand homme accepte et assume entièrement son individualité, son originalité. Il accepte d'être à part, et même d'être inactuel comme le fut Nietzsche. Ce dernier poursuit en écrivant :

« Mais même si l'avenir ne nous laissait aucun espoir, la singularité de notre existence en ce moment précis est ce qui nous encourage le plus fortement à vivre selon notre propre loi et selon notre propre mesure : je veux dire ce fait inexplicable que nous vivions justement aujourd'hui alors que nous disposions pour naître de l'étendue infinie du temps, que nous ne possédons que le court laps de temps d'un aujourd'hui et qu'il nous faut montrer en lui pour quelles raisons et à quelles fins nous sommes apparus précisément ce jour. Nous avons à assumer envers nous-mêmes la responsabilité de notre existence »².

Il s'agit alors de vivre selon sa propre mesure, sa propre loi, ce qui suppose de s'éloigner de la foule et de mépriser ceux qui vivent comme l'on vit actuellement. Simplement, comme on va le voir confirmé un peu plus loin, il ne s'agit pas de vivre comme Protagoras, l'homme faisant de sa mesure actuelle la mesure de toute chose, mais de vivre selon la loi de notre moi supérieur.

Plus tard, l'aphorisme 335 du *Gai savoir* articulera la problématique du devenir-soi avec la difficulté de la connaissance de soi et reviendra sur cette idée :

« Combien y a-t-il d'hommes qui sachent observer (*beobachten*) ! Et parmi les rares qui le sachent, – combien y en a-t-il qui s'observent eux-mêmes (*beobachten sich selber*) ? “Chacun est à soi-même (*Jeder ist sich selber*) le plus éloigné (*der Fernste*)” – voilà ce que savent tous ceux qui sondent les reins, et ce qui cause leur malaise ; et la

¹ « Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment que la puissance *croît*, – qu'une résistance est surmontée » (NIETZSCHE, *Antéchrist*, traduction Éric Blondel, § 2). Il y a bien entendu chez Nietzsche comme chez Pindare un éloge de la force et on trouve chez le second ce qui a du être l'une des premières formulations d'un « droit du plus fort ». Platon y fait référence par deux fois, d'abord par la bouche de Calliclès dans le *Gorgias* : « La loi, reine du monde des hommes et des dieux justifie la force qui mène tout de sa main souveraine » (484b, traduction Monique Canto-Sperber). Puis, dans *Les Lois* : « il revient au plus fort de commander et au plus faible d'être commandé (...) c'est celle (l'autorité) qui prévaut chez tous les êtres vivants et qui est conforme à la nature, comme jadis le déclara Pindare de Thèbes ». (690b, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1.

sentence “connais-toi toi-même (*erkenne dich selbst*)!” proférée par un dieu et adressée à des hommes, est presque une méchanceté. »¹

Cet aphorisme 335 du *Gai savoir* insiste sur le fait que l’on a cru surtout jusqu’ici se reconnaître dans des idéaux qui nous sont pourtant extérieurs et formés par d’autres, et qui sont alors un obstacle à notre devenir soi. Il nous faut donc nous défier des idéaux préétablis qui nous aliènent et créer nos propres tables pour nous donner les moyens de devenir ce que nous sommes :

« Celui qui continue de juger en disant “voici comment chacun devrait agir dans ce cas” n’a pas encore fait cinq pas dans la connaissance de soi (*ist noch nicht fünf Schritt weit in der Selbsterkenntniss gegangen*) : sans quoi il saurait qu’il n’y a pas et ne peut pas y avoir d’actions identiques, – que toute action qui a été effectuée a été effectuée d’une manière totalement singulière et qui ne se répétera jamais, et qu’il en ira exactement de même de toute action à venir, – que toutes les prescriptions de l’agir ne concernent que le grossier aspect extérieur »².

Nietzsche vise ici toutes les morales qui ont existé mais en particulier celle de Kant qui se veut universelle et applicable de la même manière dans chaque cas, à partir de la même formule, puisqu’il suffit de vouloir que la maxime de notre action puisse valoir en même temps comme une loi, de manière universelle. Mais la diversité des situations est telle qu’une morale de ce type n’a aucun sens, et surtout, elle nie absolument la particularité du sujet qui doit agir. Le soi-même étant individuel, il n’y a pas de sens à dire qu’une action doit toujours être faite d’une certaine façon, on ne peut penser une morale générique qui vaudrait pour tous les hommes³. Ce pourquoi il faut, selon Nietzsche, trouver sa propre morale, ou plutôt son éthique personnelle. Il poursuit ainsi :

« *Tenons-nous-en par conséquent à épurer nos opinions et nos évaluations et à créer de nouvelles tables de biens qui nous soient propres* (*Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*) : – mais nous ne voulons plus nous creuser la cervelle au sujet de la “valeur morale de nos actions” ! Oui, mes amis ! L’heure du dégoût pour tout ce bavardage moral des uns au sujet des autres a sonné ! Prononcer des verdicts moraux doit répugner à notre goût ! Laissons ce bavardage et ce mauvais goût à ceux qui n’ont rien de mieux à faire que traîner le passé un petit peu plus loin à travers le temps et qui eux-mêmes ne sont jamais le présent, – donc le grand nombre, la plupart des gens ! Mais nous, *nous voulons devenir ceux que nous sommes* (*wollen Die werden, die wir sind*), – les nouveaux (*die Neuen*), ceux qui n’adviennent qu’une seule fois (*die Einmaligen*), les incomparables (*die Unvergleichbaren*), ceux qui se donnent à eux-mêmes leur loi (*die Sich-selber-Gesetzgebenden*), ceux qui se créent eux-mêmes (*die Sich-selber-Schaffenden*) ! »⁴

¹ NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 335, traduction Patrick Wotling.

² *Ibid.*

³ Dans l’*Antéchrist*, Nietzsche écrira « Un mot encore contre Kant *moraliste*. Une vertu doit être *notre* invention, *notre* légitime défense et *notre* urgence les plus personnelles : en tout autre sens, elle n’est qu’un danger. Ce qui n’est pas nécessité par notre vie lui porte *préjudice* : une vertu qui ne dérive que du sentiment du respect envers l’idée de “vertu”, au sens où Kant l’entendait, est préjudiciable. La “vertu”, le “devoir”, le “Bien en soi”, le Bien caractérisé par l’impersonnalité et l’universalité – billevesées où s’expriment le déclin, l’ultime débilitation de la vie, la chinoiserie königsbergienne. C’est le contraire que réclament les plus profondes lois de la conservation et de la croissance : que chacun s’invente *sa* vertu, *son* impératif catégorique. Un peuple périt quand il confond *son* devoir avec l’idée du devoir en général. » (NIETZSCHE, *L’antéchrist*, § 11).

⁴ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, *Idem*.

Il y a un dégoût de la part de Nietzsche pour ce bavardage moral, pour les valeurs prétendument universelles. Il faut au contraire se créer soi-même, trouver sa propre table de valeurs¹. Cette dimension de la création de soi est nécessaire là où aucun précédent n'existe si être "un nouveau", c'est être un individu au sens fort, absolument individuel², pour lequel aucune table de valeurs préexistantes n'est possible. Il s'agit alors, au moment du *Gai savoir*, de se « créer » soi-même et Nietzsche insiste sur la dimension de nouveauté. Nous allons voir que ce modèle n'est toutefois pas totalement absent des *Inactuelles*. La deuxième insistait d'ailleurs déjà sur le fait que nous ne devons pas être les épigones du passé mais des individus au sens fort, exceptionnels au sens littéral, des individus différents de ce que tout le passé humain a proposé jusque là, des « incomparables » écrit Nietzsche ici. Et c'est donc à partir de ce dégoût pour les valeurs ambiantes, pour la morale qui cloisonne l'individu dans ce qu'il n'est pas que l'on va pouvoir se donner les moyens de devenir véritablement soi³. C'est donc non seulement une « éthique de soi », comme nous l'avons nommée en introduction, que Nietzsche essaie de construire par-delà et même *contre* la morale universelle qui nie le soi, mais c'est bien *son* éthique, c'est-à-dire que chacun doit également trouver la sienne en fonction de son idiosyncrasie et il ne s'agirait pas non plus d'emprunter servilement l'éthique que Nietzsche écrit pour lui-même, sans quoi l'on retomberait dans un tort similaire.

Mais dans le passage un peu fou de la *III^e Inactuelle* que nous venons de citer, on aurait presque l'impression que Nietzsche se fait astrologue : dans l'immensité du temps, il a fallu, de toute nécessité, que nous apparaissions maintenant. On a ici une conception d'un destin qui semble animé par une intelligence, d'un destin qui est tout sauf un hasard et qui sait susciter les individus dont il a besoin au moment opportun. Bien entendu, il s'agit avant tout d'une image et il faut la considérer avec prudence.

¹ Il écrit encore dans *Par-delà bien et mal* : « Signe de noblesse : ne jamais penser à ravalier nos devoirs au rang de devoirs pour tout le monde » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 272).

² « les nouveaux, ceux qui n'adviennent qu'une seule fois, les incomparables, ceux qui se donnent à eux-mêmes leur loi ».

³ « À cet égard, il nous semble possible de lier étroitement ce sentiment de dégoût à ce qui constitue l'ennemi principal de Zarathoustra, à savoir l'esprit de pesanteur, le poids qui entraîne vers le bas, qui plaque le créateur au sol et l'empêche de créer. (...) En l'occurrence, il s'agira de transformer le dégoût en amour, d'approuver ce qui est déjà arrivé, au lieu de l'enregistrer et de le subir : l'*amor fati* remplace ainsi l'écœurement qui paralyse, et rend possible le vouloir. Cela implique notamment que le créateur se comprenne comme intégré à l'ensemble du processus, qu'il soit lui aussi rendu possible, en tant que créateur, par l'enchaînement de tout ce qui est arrivé, et qu'il reconnaisse ainsi que ce qui a suscité son dégoût fait partie des sources rendant possible son action créatrice. Pour surmonter ce qui est petit, il faut aussi l'approuver, et non l'éliminer : c'est incontestablement cette séquence logique d'apparence très paradoxale qui est ce qu'il y a de plus difficile à penser dans l'éternel retour. » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », p. 275-276). Ainsi, nous estimerons de notre côté que ce qui provoque le dégoût, c'est la connaissance de soi qui nous rend objectif, qui nous affaiblit et qui créé en effet de la pesanteur (« Une chose qui s'élucide cesse de nous intéresser », écrit Nietzsche au § 80 de *Par-delà bien et mal*). Au contraire de cela, une connaissance affirmative de soi qui pointe vers le haut peut être dynamisante, mais il faut voir aussi que ce type de connaissance interprétatrice et affirmative de soi n'a peut-être justement été rendue possible chez Nietzsche qu'à partir d'une critique du moment négatif nécessaire de la connaissance de soi (ce que révèle bien le § 32 de *Par-delà bien et mal*). Nous reviendrons sur cet aspect dans les dernières pages de notre travail.

Mais ce qui ressort clairement du texte, c'est que, d'un point de vue individuel, « nous avons à assumer envers nous-mêmes la responsabilité de notre existence ». Celle-ci n'est pas une chose banale selon Nietzsche. Nous sommes en face d'une responsabilité (*Verantwortung*), d'un impératif, nous devons devenir qui nous sommes sans quoi nous sommes des existences ratées. Mais comment, dès lors, devenir soi-même ?

« Il n'existe au monde qu'un seul chemin sur lequel nul autre que toi puisse passer. Où mène-t-il ? Ne le demande pas, suis-le. Qui donc énonçait ce principe : "Un homme ne s'élève jamais plus haut que lorsqu'il ne sait pas où son chemin peut encore le mener" ? »¹

L'individu n'a qu'un seul chemin, certes, mais il ne s'agit pas de le chercher à tout prix. Il ne s'agit pas de se connaître avant de devenir soi, comme c'était le cas chez Platon. Au premier abord, on est ainsi tenté de dénier tout intérêt à la connaissance, puisque de la même manière que celle-ci entrave l'action dans la *II^e Inactuelle*, cette connaissance de soi serait amoindrissante selon Nietzsche. Il faudrait s'ignorer soi-même, ignorer dans une certaine mesure sa vocation pour devenir le meilleur de ce que l'on peut être². Il ne faut donc pas demander son chemin mais le suivre. Comme chez Pindare, il faut commencer par être soi-même, du moins commencer à devenir soi-même, pour être en mesure d'apprécier qui l'on est véritablement. Ce texte de Nietzsche est donc important pour souligner le fait que la connaissance ne doit pas venir entraver le devenir soi. On est évidemment tenté ici de le mettre en lien avec les textes tardifs selon lesquels il faut s'ignorer soi-même pour être soi³. Et Nietzsche dira ainsi dans *Par-delà bien et mal* qu'il ne s'est jamais véritablement cherché :

« Me croira-t-on ? mais j'exige que l'on me croie : j'ai toujours médiocrement réfléchi sur moi-même, uniquement dans de très rares cas, uniquement quand j'y étais contraint, sans jamais prendre plaisir "au sujet", toujours prêt à m'écarter de "moi-même", sans jamais croire au résultat, en vertu d'une méfiance irrépressible envers la *possibilité* d'une connaissance de soi qui m'a conduit à ressentir même le concept de

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1.

² Déjà ici, Nietzsche manifeste un trait de sa personnalité qui se vérifiera dans la suite de son œuvre, celui d'être un créateur et de refuser de se laisser absorber et réifier par ses œuvres. Arendt ainsi à propos des créateurs : « Seuls, les esprits vulgaires s'abaisseront à tirer orgueil de ce qu'ils ont fait ; par cet abaissement ils deviendront "esclaves et prisonniers" de leurs propres facultés et, pour peu qu'il leur reste autre chose qu'une vanité stupide, ils découvriront qu'il est aussi dur et peut-être plus honteux d'être l'esclave de soi que d'être le serviteur d'autrui. Ce n'est pas la gloire, c'est le malheur du génie créateur si dans son cas la supériorité de l'homme sur son œuvre paraît en effet inversée : le créateur vivant entre en concurrence avec les créations qu'il a déjà accomplies, bien qu'elles puissent éventuellement lui survivre. Ce qui sauve les très grands talents, c'est que les personnes qui en portent le fardeau demeurent supérieures à ce qu'elles font, du moins tant que la source créatrice reste vivante ; car cette source jaillit de *qui* ils sont, elle est extérieure au processus d'œuvre, et indépendante de *ce* qu'ils accomplissent. » (ARENDR, *Condition de l'homme moderne*, p. 272-273).

³ Notamment dans *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9.

“connaissance immédiate”, que s’autorisent les théoriciens, comme une *contradictio in adjecto* : – voilà presque, au total, ce que je sais de plus certain sur moi-même. »¹

Cet impératif, qui nous commande de devenir ce que l’on est, n’est en effet pas nécessaire peut-être pour les individus véritables et qui ne sauraient être autres qu’ils ne sont et qui accompliront ainsi sans doute nécessairement leur promesse. Nietzsche écrivait en 1876 :

« “Deviens celui que tu es” : Voilà une exhortation qui n’est jamais permise que pour quelques rares êtres, mais superflue pour les plus rares de ces quelques-uns. »²

Voilà un texte bien paradoxal et qui semble rendre quasiment caduque la formule : la plupart des hommes ne sauraient entendre cette sentence ou n’auraient en tout cas pas la force de devenir ce qu’ils sont, et pour les quelques-uns, celle-ci serait superflue. Mais il faut voir aussi que si Nietzsche dira qu’il ne s’est pas véritablement cherché, cela ne l’empêchait pas, dès 1874 (il a alors 29 ans), d’estimer qu’il se connaissait bien lui-même :

« Cher féal ami, si seulement tu n’avais de moi une beaucoup trop bonne opinion ! Je suis près de croire qu’un jour viendra où je te décevrai quelque peu ; et c’est ce que je vais entreprendre de faire en te déclarant, fort de l’excellente connaissance que j’ai de moi-même, que de tous tes éloges il n’est *aucun* que je *mérite*. (...) Quelle malchance d’être à ce point conscient de son combat, et si vite ! »³

Ainsi, nous pensons que l’on aurait tort de croire que la dimension de la connaissance est totalement absente du propos nietzschéen au moment des *Inactuelles*, et la suite de la troisième va, selon nous, confirmer notre propos⁴. Aussi, puisque Nietzsche est très attentif à l’effet (auditif et visuel) que son écriture a sur son lecteur, surtout lorsqu’il s’agit d’une formule telle que « Deviens qui tu es », nous sommes tout à fait en droit de penser que la concision est également voulue pour que celle-ci soit la plus frappante possible, de sorte qu’il ne convient pas non plus de surinterpréter l’omission du $\mu\alpha\theta\omega\upsilon\nu$ ⁵. Cette omission peut-être

¹ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 281. De ce point de vue, Nietzsche se met encore dans le sillage de Goethe qu’il cite au § 266 du même ouvrage : « “On ne peut avoir une estime véritable que pour celui qui ne se *cherche* pas lui-même”. – Goethe au conseiller Schlosser. » Nietzsche écrivait déjà à la fin de l’année 1880 : « Je n’ai jamais réfléchi profondément sur moi-même. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Aurore*, 7 [200]).

² NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, Tome I, 19 [40].

³ NIETZSCHE, Lettre 356 à Carl Von Gersdorff, datée du premier avril 1874. Il ne faut toutefois pas attacher trop d’importance à ce genre de jugements, d’autant que Nietzsche oscille largement à ce propos et peut tout aussi bien écrire en 1880 : « Chaque jour je m’étonne : *je ne me connais pas moi-même !* » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Aurore*, 7 [39]).

⁴ La phrase suivante de la *III^e Inactuelle* dit ainsi : « Mais comment nous retrouver nous-mêmes ? Comment l’homme peut-il se connaître ? » (*Ibid.*). Nous allons y revenir.

⁵ Dans les textes plus tardifs en revanche, il apparaît en effet clairement que la connaissance n’est pas nécessaire au processus qui nous permet de devenir ce que l’on est. Nietzsche écrit ainsi très clairement dans un fragment de 1880 : « Il est mythique de croire que nous trouverons notre moi le plus profond après avoir abandonné oublié telle ou telle chose. Nous ne faisons ainsi que remonter en spirale à l’infini : au contraire, nous *faire nous-mêmes, modeler* une forme à partir de tous ces éléments – voilà notre tâche ! Toujours celle d’un sculpteur ! D’un créateur ! Ce n’est *pas* grâce à la connaissance, mais grâce à l’exercice et à un modèle que nous devenons *nous-mêmes* ! La connaissance n’a dans le meilleur des cas qu’une valeur de moyen ! » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Aurore*, 7 [213]). Toutefois, Nietzsche ne nie pas non plus ici que la connaissance soit un moyen possible, parmi d’autres, mais elle ne constituera certainement pas le but de l’entreprise.

comprise quasiment comme esthétique, et ne signifie pas nécessairement que Nietzsche ne fasse aucun cas de la connaissance de soi, mais simplement qu'il ne la place pas nécessairement au départ de la dynamique du devenir soi. Ainsi, Nietzsche ne considère pas la dimension réflexive comme aussi essentielle que Pindare lui-même, mais nous avons vu que la formule du poète réduisait déjà l'importance de cette réflexivité, lorsqu'il reformulait, pour Hiéron mais aussi pour lui-même, la sentence delphique.

En conclusion à ce stade, il semble évident que vis-à-vis du problème que l'on a cherché à susciter, Nietzsche est plus proche de Pindare que de Platon (au moins vis-à-vis de la lecture classique que l'on donne de *l'Alcibiade*), ou encore de Schopenhauer. À la lecture de *l'Alcibiade*, il semblait clair, en effet, que la connaissance de soi devait précéder le soin de soi et le devenir-soi. Au contraire chez Pindare qui donne une place plus importante au devenir-soi qu'à la connaissance de soi, il est évident que l'on ne peut prendre conscience de ce que l'on est et plus encore de qui l'on est qu'à la condition d'agir en premier lieu. Ce n'est qu'ensuite que le poète, faisant retour sur les actes du héros, lui tend un miroir dans lequel celui-ci peut tenter de déchiffrer qui il est. Cette tension vers soi, Nietzsche en fait un des points fondamentaux de sa philosophie, notamment à l'époque où il écrit *Schopenhauer éducateur*, et elle répond à notre responsabilité envers la vie. La vocation de chacun, c'est avant tout de devenir qui il est, et en ce qui le concerne, Nietzsche pense y avoir réussi sans jamais avoir réellement cherché à se connaître. De ce point de vue, il rejoint néanmoins Platon qui insistait également sur la dimension du soin de soi, sans laquelle notre vie était nécessairement vouée à être manquée.

Mais nous nous proposons, dans un dernier temps, de revenir sur Nietzsche d'une part, en remarquant qu'il y a bien un certain type de connaissance que l'individu doit opérer sur lui-même, et de réinterroger d'autre part les Dialogues pour voir que le schéma que nous avons dessiné dans un premier temps ne devait pas être conçu de manière aussi figé et simpliste. De ce point de vue, nous voudrions soutenir que Nietzsche ne s'éloigne pas tant de l'éthique platonicienne qu'on ne veut le voir généralement, ce qui ne saurait s'apprécier qu'à la condition de considérer de manière plus fine à la fois les textes de Nietzsche et ceux de Platon.

§ 3 – Une connaissance de soi au-delà de la pratique ?

Nous avons vu que la dimension de la connaissance était cruciale dans le processus du devenir soi chez Pindare, quoiqu'elle doive venir dans un second temps pour couronner l'action et que le poète venait ainsi, par sa parole, donner au vainqueur des Jeux une réflexivité sur lui-même. Nous souhaitons, pour conclure notre travail, montrer que la dimension de la connaissance de soi est en réalité très importante également chez Nietzsche, quoiqu'il en dise par moments, mais aussi que la philosophie platonicienne ne nous invite pas simplement, comme on a voulu parfois le résumer, à dépasser le moment de la connaissance de soi par la pratique du souci de soi.

Nietzsche : vers un autre type de connaissance de soi

Nietzsche est certes très critique à l'égard de la connaissance de soi, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, mais nous pensons qu'il y a également la place, dans le devenir soi tel qu'il le théorise, mais aussi tel qu'il le pratique, pour une certaine connaissance de soi conçue comme interprétation de soi¹. Ainsi nous placerons-nous vis-à-vis de la sentence delphique dans le sillage d'Héraclite (comme nous avons vu que le faisaient aussi bien Nietzsche que Platon²) :

« Le maître à qui appartient l'oracle de Delphes ne dit ni ne cache rien : il donne des signes (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει). »³

Chez Nietzsche, si la connaissance de soi ne doit en effet pas venir en premier, cela ne signifie pas non plus forcément qu'elle disparaisse totalement du processus. Celui-ci écrira encore dans *Par-delà bien et mal* :

« Un philosophe : ah, un être qui souvent s'enfuit loin de lui-même, a souvent peur de lui-même, – mais qui est trop curieux pour ne pas finir toujours par “revenir à lui” »⁴

¹ Dans son dernier grand livre sur Nietzsche, Wotling utilise également cette expression et en fait l'opérateur du rapport humain au réel qui se fait toujours en termes d'interprétation à partir d'une telle interprétation de soi : « Mais si l'homme est par nature un être artiste, s'il travaille sans cesse à déformer et recomposer les réalités avec lesquelles il est en contact de manière à inventer un monde dans lequel il puisse vivre, c'est probablement dans son rapport à lui-même, et dans sa compréhension de lui-même que réside sa création la plus élaborée, ou, si l'on veut, la plus authentiquement poétique. Non seulement la plus savamment articulée, mais encore la plus influente : il se pourrait même, en effet, que cette interprétation de soi contamine par voie de conséquence la compréhension que se fait l'homme de la réalité extérieure tout entière. On se trouve bien de fait face à une poétique du sujet ; ou, pour le dire autrement, l'intime conviction d'être un sujet est bien le révélateur le plus puissant de la logique interprétative qui constitue selon Nietzsche le fond de l'activité humaine dans son ensemble, si puissant que le philosophe va jusqu'à identifier en elle “notre croyance fondamentale” (*Fragments posthumes*, XI, 34 [250])... » (WOTLING, « *Oui, l'homme fut un essai* », *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, p. 92). Simplement, cette expression n'est pas ici prise en un sens positif tel que nous essayons de le penser, puisque Wotling cherche à montrer que le rapport au soi est nécessairement interprétatif et que le problème consiste dans notre philosophie à avoir toujours interprété le soi sous le prisme de l'unité stable, identique à elle-même (voir notamment les pages 94-95 de l'ouvrage cité). Nous chercherons au contraire à penser une unité dynamique du sujet qui s'interprète lui-même, unité à conquérir (non immédiate) et qui doit même rester davantage une unité visée. Comme l'écrit Dorian Astor : « Dans le “connais-toi toi-même”, l'articulation entre “connaître” et “soi-même” n'est pas seulement réflexive : elle est dynamique. Il ne s'agira pas seulement de produire une connaissance descriptive (psychologique, physiologique, morale) du “moi”, mais d'initier une transformation du “moi” reconnu comme organe d'un “soi”. » (ASTOR, *Nietzsche, La détresse du présent*, p. 107).

² Voir le deuxième chapitre de notre II^{ème} partie pour Nietzsche, et notre première partie pour Platon, où nous avons montré qu'il nous commandait d'interpréter l'oracle (notamment dans le *Timée*).

³ HERACLITE, *Fragments*, traduction Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2002, fragment 143.

⁴ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 292.

Certes, dans l'aphorisme du *Gai savoir* cité plus haut, Nietzsche nous disait que très rares sont ainsi ceux qui parviennent à se connaître eux-mêmes, d'abord parce que la plupart des hommes ne le cherchent même pas, ce pourquoi « la sentence "connais-toi toi-même !" proférée par un dieu et adressée à des hommes, est presque une méchanceté ». C'est presque une méchanceté parce qu'il s'agit d'un impératif très difficile à soutenir : « chacun est à soi-même le plus éloigné ». Mais tout est dans le "presque"¹, si, comme on l'a vu, une vie qui ne prend pas le temps de faire retour sur soi et de connaître ce qu'elle peut accomplir de meilleur est une vie ratée². Si, au contraire, on entrevoit de par cette connaissance ce que l'on peut devenir, il y a peut-être la place, chez Nietzsche aussi, pour une connaissance de soi conçue comme une activité dynamisante qui nous oriente immédiatement vers un devenir soi. Cette connaissance doit alors garder une dimension de flou parce qu'elle ne veut pas devenir une connaissance objective, mais une connaissance où sont liés le soi actuel et les limites du soi, l'horizon de ce soi que l'on peut devenir. Il s'agit donc de s'interpréter soi-même davantage que de se connaître au sens strict. Nous montrerons qu'il nous paraît en tout cas indéniable qu'une telle connaissance de soi puisse venir dans un second temps, comme chez Pindare, comprendre le chemin parcouru et donner une certaine unité au soi en interprétant celui-ci.

Or, nous pensons pouvoir montrer qu'une telle connaissance de soi au sens d'une interprétation est déjà, au moins en germe, présente à l'époque de la *Naissance de la tragédie*, et, plus encore, dans les *Inactuelles*. Nous l'avons vu, les Grecs surent maîtriser leur instinct analytique exubérant, ils se sont appropriés leurs influences, de sorte qu'ils ont su connaître en vue de la vie, comme le dit encore Nietzsche dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* :

« Rien n'est plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone : ils se sont au contraire entièrement assimilés la culture vivante d'autres peuples. Et s'ils ont été si loin, c'est précisément parce qu'ils ont su, pour le lancer plus loin, ramasser le javelot où un autre peuple l'avait abandonné. Ils sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous *devrions* apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite d'où l'on s'élancerait pour aller toujours plus haut que le voisin. (...) Le chemin qui remonte aux origines mène partout à la barbarie ; et qui se consacre aux Grecs doit toujours avoir présent à l'esprit que l'instinct de connaissance déchaîné conduit de lui-même et en tout temps, comme la haine du savoir, à la barbarie, et que les Grecs ont maîtrisé leur instinct de connaissance en lui-même insatiable grâce au respect qu'ils avaient pour la vie, grâce à leur exemplaire besoin de la vie... car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient tout aussitôt le vivre. »³

L'instinct de connaissance n'est donc dangereux que lorsqu'il est déchaîné, que lorsqu'il annihile tout autre instinct. Et de ce point de vue, la connaissance peut en effet être amoindrisante et réifier le moi. Mais une connaissance de type interprétative sait discriminer ce qu'une culture est en état de s'appropriier, comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent. Les Grecs ne se sont pas faits seuls, ne se sont pas créés *ex-nihilo*, mais ont su se dépasser eux-mêmes en produisant une véritable culture à partir d'éléments disparates, en conjuguant leur

¹ "presque une méchanceté".

² Cf. PLATON, *Apologie de Socrate* : « une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue (ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων) » (38a, traduction Maurice Croizet).

³ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 1.

instinct de connaissance et leur amour pour la vie. C'est ainsi en conjuguant théorie et pratique, sans abandonner l'un pour l'autre, qu'une culture véritable peut se produire sans se nier.

Dès lors que ce n'est pas par la connaissance pure que la culture se produit et se transmet, c'est davantage par les exemples qu'elle peut le faire, d'où l'insistance nietzschéenne sur les portraits des philosophes davantage que sur leur doctrine, comme nous y avons déjà insisté¹, de sorte que théorie et pratique ne sont jamais absolument distinguées. Finalement, dans les termes de la *Naissance de la tragédie*, l'objectif est bien de réconcilier l'apollinien et le dionysiaque, l'instinct de connaissance de soi et la pulsion artistique vitale², la connaissance de soi et le devenir soi, ce que Nietzsche dira lui-même dans son *Essai d'autocritique* :

« maintenant que je porte sur lui un regard qui a vieilli, qui est devenu cent fois plus exigeant, mais nullement plus froid, non plus qu'étranger à cette tâche même à laquelle ce livre téméraire osa s'attaquer pour la première fois : *envisager la science dans l'optique de l'artiste* (die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen), *mais l'art dans celle de la vie* (die Kunst aber unter der des Leben)... »³

La culture ne doit pas être décorative, elle doit au contraire constituer ce qu'il y a de plus profond, cette tendance vitale qui nous unifie et nous permet de nous assimiler les éléments étrangers. Le dionysiaque apparaît d'abord ici comme l'élément *étranger* qui vient bouleverser le propre de la culture grecque apollinienne, toute d'harmonie et de mesure. Mais comme le remarque Céline Denat :

« Il faut voir cependant que Nietzsche met en évidence, dans le § 2, un processus plus subtil. Car s'il est vrai que l'élément dionysiaque fait une intrusion violente au sein de la culture apollinienne, il conduit cependant les Grecs à redécouvrir ce qui se trouvait déjà en eux, et que cette culture avait contribué à leur masquer ou à leur faire oublier : si la résistance de l'apollinien face au dionysiaque ne peut perdurer, c'est que le Grec apollinien voit peu à peu des "pulsions similaires" au dionysiaque "se frayer un chemin à partir des racines les plus profondes de l'hellénité", et qu'il conduit à reconnaître que cet élément ne lui est en réalité nullement "étranger" (§ 2). »⁴

Apollinien et dionysiaque sont ici deux tendances complémentaires et dont l'activité complice aura permis aux Grecs d'aboutir au sommet de leur art. Mais l'intrusion de l'étranger est aussi pour eux la condition d'une meilleure connaissance de soi, puisqu'elle permet la redécouverte de ce qui était le plus propre à la culture grecque, mais qui avait été oublié et dissimulé. Le dionysiaque

¹ Nietzsche écrit encore à ce propos : « *Comment la culture est-elle transmissible ? Pas par la pure connaissance, mais par la puissance personnelle. La puissance de la personnalité réside dans sa valeur pour la volonté (le monde qu'elle domine est plus vaste et grand). Toute création d'une nouvelle civilisation donc par de fortes natures exemplaires, dans lesquelles les fantasmes s'engendrent à nouveau.* » (NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 5 [7]).

² La culture se brise au contraire lorsque les deux éléments se séparent et que l'élément dionysiaque disparaît au seul bénéfice de l'élément apollinien : « Le monde antique sombre avec l'ἄνθρωπος θεωρητικός. L'élément apollinien se sépare à nouveau du dionysiaque et les deux dépérissent désormais. La conscience et le désir aveugle se font désormais face en ennemis, en puissances qui s'affrontent dans le même organisme. » (*Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 7 [7]).

³ NIETZSCHE, *Essai d'autocritique*, § 2.

⁴ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, Introduction par C. Denat, p. 37.

n'est pas seulement une tendance étrangère, puisqu'il révèle le fond dionysiaque de la culture grecque, masqué par l'idéal apollinien.

Les Grecs ont ainsi su maîtriser le chaos et ont fait preuve d'une « *sagesse dionysiaque* »¹, expression qui peut sembler d'abord constituer un véritable oxymore. Cette même nécessité s'impose aux Allemands :

« que nous indique le mystère de cette unité de la musique et de la philosophie allemandes, si ce n'est une forme d'existence nouvelle, dont nous ne pouvons chercher à connaître et à pressentir le contenu qu'à partir d'analogies helléniques ? (...) Dans le même temps vit en nous le sentiment que la naissance d'un âge tragique ne devrait signifier pour l'esprit allemand qu'un retour à soi-même, une bienheureuse redécouverte de soi, après que cet esprit qui vivait sans défense dans un état de barbarie formelle a été assailli par de prodigieuses puissances venues de l'extérieur, qui pendant longtemps l'ont forcé à se soumettre servilement à leurs formes. Maintenant enfin, après être revenu aux sources originelles de son être, il lui est permis d'oser marcher hardiment et librement face à l'ensemble des peuples, sans plus être tenu en lisière par une civilisation romane : pourvu qu'il sache apprendre sans relâche d'un peuple dont c'est déjà un grand honneur et une rare distinction que de pouvoir apprendre quoi que ce soit, les Grecs. Et quand avons-nous eu davantage besoin de ces maîtres suprêmes qu'à présent, en ce moment où nous faisons l'expérience de *la renaissance de la tragédie* et où nous courons le danger soit de ne pas savoir d'où elle vient, soit de ne pas être capables de discerner ce vers quoi elle tend ? »²

Rappelons que la musique exprime toujours la tendance vitale et dionysiaque et que cette alliance entre musique et philosophie signifie une alliance entre la pratique et la théorie, la vie et la connaissance. Mais nous voyons que la connaissance, pour être adossée à la vie, doit être biface, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir regarder vers le passé d'où nous venons (« un retour à soi-même, une bienheureuse redécouverte de soi ») et nous projeter en même temps vers l'avenir. Cette connaissance qui revient « aux sources originelles » de la tragédie doit être capable en même temps de discerner où celle-ci, qui est sur le point de renaître, « tend ». De ce point de vue, la connaissance ne saurait être autre qu'interprétative, d'abord parce que pour se faire ici, elle doit savoir interpréter le geste des Grecs et se l'approprier, c'est-à-dire le déplacer dans le contexte de l'Allemagne actuelle pour être capable d'accomplir un geste similaire, mais également parce qu'elle vise l'avenir que précisément on ne peut connaître au sens strict.

Les Allemands, conformément finalement à Apollon qui est un dieu interprète, comme le rappelait encore Héraclite aussi bien que Platon, doivent ainsi s'interpréter eux-mêmes et ne pas répéter simplement le geste des Grecs, c'est-à-dire qu'ils doivent le « traduire en une doctrine personnelle », comme le dit encore Nietzsche :

¹ NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 19. Mais Socrate lui-même, quoiqu'il représente la tendance de la connaissance hostile à la vie, n'est peut-être pas si loin de cette sagesse dionysiaque lorsqu'il se fait presque artiste : « il ne nous est pas permis de le comprendre comme une puissance seulement négative et dissolvante. Et même s'il est certain que dans son effet le plus immédiat la pulsion socratique tendant à la désagrégation de la tragédie dionysiaque, une expérience profonde dans la vie de Socrate lui-même nous contraint à nous demander s'il est *nécessaire* qu'entre Socrate et l'art la relation ne soit que celle de deux antipodes, et si la naissance d'un "Socrate artiste" est une chose en soi tout à fait contradictoire. » (NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, § 14).

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, § 19.

« Le signe distinctif et annonciateur de sa propre santé vigoureuse, devra être précisément que cette jeunesse ne pourra se servir, pour déterminer sa nature, d'aucune conception, d'aucun terme de coterie en usage dans le langage courant d'aujourd'hui, mais qu'elle se contentera d'être persuadée de sa puissance active et combative, de sa puissance d'élimination de la vie, à toute heure plus intense. (...) Ces jeunes gens qui espèrent, je sais qu'ils comprennent de près toutes ces généralités et que leurs propres expériences leur permettront de les traduire en une doctrine personnelle. »¹

La jeunesse est toujours le signe de l'espoir, elle seule espère encore pour l'avenir, tandis que les pères sont déjà dans la vénération du passé. Ce sont paradoxalement ces derniers qui sont les actuels, et c'est alors à la jeunesse que l'inactuel doit s'adresser. Venons-en donc de nouveau aux *Inactuelles*. Contre l'impératif de la connaissance de soi, nous avons vu que Nietzsche défendait l'idée qu'un oubli de soi est nécessaire :

« il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation. »²

La connaissance historique, lorsqu'elle se limite à n'être qu'une connaissance, risque de tuer la vie en l'homme, sa capacité de régénération et de transformation de soi, qui lui permet de s'adapter au présent et d'anticiper les nouvelles formes de vie qui seront nécessaires pour affronter le futur :

« Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement la *force plastique* d'un homme (*wie groß die plastische Kraft eines Menschen*), d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. »³

Quel degré nuit à l'individu au point de risquer de le faire périr, au sens métaphorique, de l'atrophier, de tuer la force vitale qui est en lui ? Pour déterminer cela, il faut connaître l'individu ou le peuple en question. Donc cela signifie que ce degré de sens historique bon ou mauvais ne peut être décrété en soi. Il y a un usage possible de l'Histoire qui dépend de la force de l'individu. Dans quelle mesure le passé doit donc être oublié sous peine de devenir « le fossoyeur du présent », puisque trop de connaissance historique tue celui-ci, l'action vitale, la possibilité même d'agir, ce qui fait que le présent n'est jamais que l'éternel répétition du passé ?

Pour déterminer ce degré d'oubli nécessaire, « il faudrait connaître exactement la *force plastique* (*die plastische Kraft*) d'un homme », écrit Nietzsche. On voit donc que la connaissance de l'homme, ici de l'individu (et donc la connaissance de soi lorsqu'il s'agit de déterminer sa propre force), est bien nécessaire pour

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

appréhender le rapport au passé qu'il peut se permettre d'entretenir¹. Il faut connaître sa force plastique, puisque la plasticité d'un individu, c'est sa capacité à recevoir une culture historique sans être écrasé par elle, c'est sa capacité à « se développer hors de soi-même », à engendrer du nouveau à partir du passé et ainsi à créer. La force plastique ou vitale² de l'individu traduit la façon dont celui-ci est capable d'utiliser le passé au présent, de « transformer et d'incorporer les choses du passé (*Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben*) », de

¹ Ce que Nietzsche dira encore au § 4 : « Voilà les services que les études historiques peuvent rendre à la vie. Chaque homme, chaque peuple, selon ses fins, ses forces et ses nécessités, a besoin d'une certaine connaissance du passé (*eine gewisse Kenntniss der Vergangenheit*), tantôt sous forme d'*histoire monumentale*, tantôt sous forme d'*histoire antiquaire*, tantôt sous forme d'*histoire critique*, mais non point comme en aurait besoin une troupe de purs penseurs qui ne fait que regarder la vie, non comme des individus avides de savoir et que seul le savoir peut satisfaire, pour qui l'augmentation de la connaissance est le but même de tous les efforts, mais toujours en vue de la vie, par conséquent aussi sous la domination, sous la conduite suprême de cette vie même. C'est là le rapport naturel d'une époque, d'une civilisation, d'un peuple avec l'histoire, - rapport provoqué par la faim, régularisé par la mesure des besoins, contenu par la force plastique (*plastische Kraft*) inhérente. La connaissance du passé (*dass die Kenntniss der Vergangenheit*), dans tous les temps, n'est souhaitable que lorsqu'elle est au service du passé et du présent, et non point quand elle affaiblit le présent, quand elle déracine les germes vivaces de l'avenir. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 4). Dans la *IV^e Inactuelle*, Nietzsche nous parlera également de la grande force plastique de Wagner qui lui aura permis d'être créateur : « Ni l'artiste créateur ni l'artiste militant en lui ne se laissèrent détourner de leur voie par l'étude et la formation. Sitôt que sa force plastique l'envahit, l'histoire se fait sous ses doigts une argile ductile ; du même coup son rapport avec l'histoire est autre que celui du savant, il est bien plutôt semblable à celui du Grec avec son mythe, avec quelque chose que l'on forme et traduit en poème, avec amour certes, et une ferveur pleine de retenue, mais avec cependant le droit souverain du créateur. » (§ 2).

² La vie (ou la grande santé) étant précisément cette capacité à renouveler ses formes. On remarquera d'ailleurs que la « grande santé » vise toujours une santé individuelle, idiosyncrasique, et qu'il ne saurait être question de penser une « santé en soi », comme l'indique clairement le *Gai Savoir* : « *Santé de l'âme*. – La formule de prédilection propre à la thérapeutique morale (dont l'auteur est Ariston de Chios) : “La vertu est la santé de l'âme” – pour être praticable, devrait être tout au moins modifiée dans ce sens : “Ta vertu est la santé de ton âme.” Car il n'y a pas de santé en soi, et toutes les tentatives pour la définir ainsi ont échoué lamentablement. Ce qui importe ici, c'est ton but, ton horizon, ce sont tes forces, tes pulsions, tes erreurs, et notamment les idéaux et les phantasmes de ton âme, pour déterminer *ce qui*, même pour ton *corps*, constitue un état de santé. Ainsi, il est d'innombrables santé de corps ; et plus l'on permettra à l'individu particulier et incomparable de relever la tête, plus l'on désapprendra le dogme de l'“égalité des hommes”, et plus nos médecins devront se passer de la notion d'une santé normale, en même temps que de celle d'une diète normale, d'un processus normal de la maladie. Le moment serait venu alors de réfléchir à la santé et à la maladie de l'âme et d'identifier la vertu, particulière à chacun, avec sa propre santé. En fin de compte resterait la grande question de savoir si nous pouvons être absolument *quittes* de la maladie, même pour le développement de notre vertu, et si notamment notre soif de connaissance et de connaissance de nous-mêmes n'aurait pas autant besoin de l'âme malade que de l'âme saine : bref, si la volonté visant uniquement la santé ne serait point un préjugé, une lâcheté et peut-être un vestige de barbarie et de régression très subtiles. » (NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 121, traduction par P. Klossowski, révisée par Marc de Launay, Paris : Gallimard, 2019).

s'approprier celui-ci, de le faire sien¹. Le grand individu, celui qui possède une telle force, est capable de s'approprier l'Histoire, de l'interpréter pour lui (« d'une façon qui vous est propre »), c'est-à-dire de ne pas répéter le passé par son action mais d'agir au sens propre en transfigurant celui-ci par son individualité. Nietzsche développera ainsi plus tard sa notion d'interprétation qui ne désigne pas une connaissance ramenant à l'identique, mais le fait de s'approprier quelque chose en fonction de notre perspective². Les textes tardifs sont bien connus, mais il faut donc voir que ce concept fondamental de la philosophie nietzschéenne est déjà en germe au moment des *Inactuelles*, puisque Nietzsche théorise une telle connaissance interprétative qui est ici l'expression de la vie qui se réapproprie et déforme, au besoin, le passé :

« Tout souvenir est une comparaison, c'est-à-dire une identification. Chaque concept nous le dit ; c'est le phénomène "historique" primordial. La vie exige donc qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation est toujours liée à la comparaison. J'appelle cet instinct l'instinct de ce qui est classique, de ce qui possède une valeur exemplaire : le passé sert de modèle au présent. À cela s'oppose l'instinct traditionaliste, qui s'efforce de saisir le passé comme passé, sans le déformer, sans l'idéaliser. Le besoin de vivre requiert l'instinct classique, le besoin de vérité requiert l'instinct traditionaliste. Le premier soumet le passé à un traitement artistique, il le transfigure par la force de l'art.

Si c'est l'autre perspective qui l'emporte, le passé cesse d'agir comme un exemple et un modèle, parce qu'il cesse d'être un idéal et qu'il est devenu une réalité individuelle comme l'est le présent lui-même. Il ne sert alors plus la vie, mais s'oppose à elle. On atteint ainsi en pratique le même résultat que si l'on incendiait tous les musées et toutes les bibliothèques. (...) Mais c'est par ce qui est grand et impossible que se perpétue l'humanité. »³

La connaissance qui est mauvaise pour la vie, c'est bien la connaissance abstraite, nommée ici « instinct traditionaliste », où le respect pour la tradition empêche de faire sien le passé. À l'inverse, il y a donc une connaissance qui est positive en vue de la vie, puisque la vie interprète selon la perspective qui lui est favorable, ce que Nietzsche nomme ici « l'instinct classique », où le passé peut servir de modèle au présent parce qu'on le biaise, parce qu'on ne cherche pas à le connaître pour lui-même. Ici, le passé doit être ainsi assimilé.

Il nous faut alors revenir, vis-à-vis de notre hypothèse de la *Deuxième considération inactuelle*, sur l'expression : « cette force qui permet de se développer hors de soi-même ». S'il faut connaître l'individu et la force plastique

¹ Si Wagner possède une grande force plastique, s'il est encore un « fragment de destin », c'est parce que « dans le devenir du véritable Wagner règne une nécessité transfiguratrice et justificatrice. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 6). Ainsi le spectateur perçoit-il dans son art sa grande santé et la vigueur de son auteur : « Tout au bonheur de ce spectacle, celui qui le considère ira jusqu'à célébrer ce devenir douloureux lui-même, avec joie il appréciera comme tout contribue au salut et au profit de la nature et du talent prédestinés, si dure que soit l'école par laquelle ils ont dû passer. Il appréciera combien chaque situation périlleuse ragaillardit une telle nature, combien chaque victoire la rend plus avisée, comment, se nourrissant de poison et de malheur, elle y puise santé et vigueur ; le persiflage et l'adversité du monde qui l'entoure sont pour elle un stimulant et un aiguillon ; s'égare-t-elle, elle revient de son égarement et de sa perte avec le plus merveilleux des butins ; dort-elle, c'est pour "puiser dans le sommeil des forces neuves". » (*Ibid.*).

² Voir par exemple NIETZSCHE, *Fragments Posthumes* XIV (début 1888-janvier 1889), 14 [152].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles I et II*, 29 [29].

qui est la sienne, ce n'est donc pas simplement pour mesurer le degré de sens historique qui pourrait lui nuire ou le tuer, c'est aussi plus positivement en vue de devenir plus que ce qu'il est déjà, en vue de se dépasser soi-même¹. Ici, la connaissance de soi peut bel et bien permettre un dépassement de soi, ou du moins un devenir soi, dans la mesure où cette possibilité de devenir plus que ce que l'on est actuellement serait déjà inscrite en nous. Se connaître soi-même, ce serait alors connaître son degré d'historicité, le rapport au passé que l'on peut se permettre d'avoir sans être étouffé par celui-ci, c'est-à-dire en étant capable de se l'approprier et de devenir plus ainsi. La conséquence de cette idée est donnée par la phrase suivante :

« Il y a des hommes qui possèdent cette force à un degré si minime qu'un seul événement, une seule douleur, parfois même une seule légère petite injustice les fait périr irrémédiablement, comme si tout leur sang s'écoulait par une petite blessure. »²

Plus nous sommes faibles et plus nous sommes dénués de cette force plastique, plus l'Histoire est un danger pour nous. Les natures faibles sont incapables d'oublier ce qui leur fait du tort, les torts qu'on leur a fait comme les torts qu'elles ont sur la conscience, de sorte que chaque blessure risque de les faire périr. Les natures plus fortes savent davantage oublier et tombent moins dans la mauvaise conscience, de sorte qu'elles se libèrent beaucoup plus facilement du passé³. Pindare disait également :

« Mais l'homme supérieur sait faire taire d'anciens griefs (Κρέσσων δὲ καππαύει δίκαν τᾶν πρόσθεν ἀνὴρ). »⁴

Chez Nietzsche, même « au milieu de la crise la plus violente, ou aussitôt après cette crise, ils parviennent à un bien-être passable, à une façon de conscience tranquille »⁵. Ces hommes forts sont donc davantage capables d'agir parce que leur conscience ne reste pas prisonnière du passé. Ces hommes refont ainsi leurs

¹ De façon parallèle à cette force de l'art qui permet de transfigurer le passé, c'est au philosophe qu'il reviendra d'interpréter ce que fut l'événement Wagner pour l'Allemagne et ainsi de transfigurer celui-ci (et non de le connaître au sens strict) : « Et maintenant, générations d'à présent, interrogez-vous ! Est-ce *pour vous* que tout cela a été inventé ? Avez-vous le courage de montrer du doigt les étoiles de cette voûte céleste resplendissante de beauté et de bonté, et de dire : c'est *notre* vie que Wagner a transportée parmi les astres ? Où sont parmi vous ceux qui peuvent interpréter l'image divine de Wotan d'après leur propre vie et qui comme lui savent grandir à la mesure de leur effacement ? (...) Où sont-ils, les hommes libres et sans peur qui grandissent et s'épanouissent par eux-mêmes dans l'innocence de leur façon d'être eux-mêmes, où sont parmi vous les Siegfried ? Celui qui pose ces questions et les pose en vain tournera les yeux vers l'avenir ; et si jamais il devait découvrir de surcroît en quelque contrée éloignée ce "peuple" qui saura déchiffrer sa propre histoire à partir des signes de l'art wagnérien, il comprendrait alors du même coup *ce que Wagner sera à ce peuple* – ce qu'il ne peut pas être pour nous tous, à savoir non pas, comme nous en avons peut-être l'impression, le voyant qui scrute un avenir, mais l'interprète qui transfigure un passé. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 11).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

³ Elles guérissent également beaucoup plus facilement de blessures, comme Nietzsche l'écrit à propos de lui-même et des *Considérations inactuelles* : « Là, chaque mot est vécu, profondément, intérieurement ; la plus grande douleur n'y fait pas défaut, il y a là des mots proprement ensanglantés. Mais un vent de *grande* liberté fait s'envoler tout cela ; la blessure n'agit *pas* comme une objection. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les Inactuelles », § 3).

⁴ PINDARE, *Néméennes*, VIII, vers 35.

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

formes brisées très rapidement. S'il y a donc un certain degré de rumination nécessaire, Nietzsche ne nous invite pas à tout oublier non plus dans la *II^e Inactuelle*, notamment dans le cas où nous disposons de cette force :

« Plus la nature intérieure d'un homme possède (*die innerste Natur eines Menschen hat*) de fortes racines (*stärkere Wurzeln*), plus il s'appropriera de parcelles du passé. Et, si l'on voulait imaginer la nature la plus puissante et la plus formidable, on la reconnaîtrait à ceci qu'elle ignorerait les limites où le sens historique pourrait agir d'une façon nuisible ou parasitaire. »¹

L'homme qui a de fortes racines, c'est celui qui, tel un arbre solide, n'est pas mû par tous les vents, qui possède malgré tout un certain caractère, une certaine identité à lui-même qui lui permet de ne pas être balloté par les événements et de rester lui-même. Cette image des racines n'est évidemment pas anodine, puisqu'elle symbolise la manière dont nous pouvons plonger celles-ci dans le passé pour en tirer une sève vitale en vue de nous régénérer, de refaire ces formes brisées que sont nos branches et nos feuilles. Un tel homme s'approprie ainsi les parcelles du passé parce que ses racines profondes plongent tout autant en lui, lui donnent en tout cas une identité, et cette identité lui permet de faire du passé sa propre substance, sa propre sève², ce que la suite du texte va confirmer.

¹ *Ibid.*

² Nietzsche vouera plus tard une véritable admiration à certaines plantes grimpantes, qui symbolisent une estime de soi purement aristocratique, selon laquelle l'ensemble des hommes ne vaut que pour les quelques cimes qu'une société peut accoucher : « Mais l'élément essentiel d'une bonne et saine aristocratie est qu'elle *ne* se ressent *pas* comme fonction (que ce soit de la monarchie ou de la communauté), mais comme son *sens* et sa justification suprême, - qu'elle accepte pour cela le sacrifice d'innombrables êtres humains qui doivent être abaissés et réduits, à *son profit*, au rang d'hommes incomplets, d'esclaves, d'instruments. Sa pensée fondamentale doit justement être que la société *n'a pas* le droit d'exister pour la société, mais seulement comme soubassement et charpente permettant à une espèce d'êtres choisis de s'élever à sa tâche supérieure et de manière générale à un *être* supérieur : à l'instar de ces plantes grimpantes de Java avides de soleil - on les nomme Sipo Matador -, qui étreignent un chêne de leurs vrilles, si longuement et si souvent, qu'elles finissent, bien au-dessus de lui, mais en s'appuyant sur lui, par pouvoir déployer leur couronne en pleine lumière et faire admirer leur bonheur. - » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 258). Wotling note à ce propos que « La valeur sélective des conditions défavorables tient donc à ce qu'elles imposent à l'espèce qui les subit l'obligation incessante de la lutte et pour cela, de la capitalisation des forces. C'est ce dressage par la lutte qui permet de sélectionner avec rigueur un type, et surtout de le maintenir invariant en évitant le relâchement que produisent au contraire des conditions plus favorables : "Oter à la vie son caractère *dangereux*", c'est supprimer la nécessité d'une tension constante. En d'autres termes, un type ne devient fort que s'il a besoin de le devenir, que si l'intensification de la puissance constitue une condition de vie ou de survie, et non un luxe gratuit. Si à l'issue du processus de sélection par le danger et le combat, les conditions deviennent brutalement favorables, il apparaît alors un décalage considérable entre la puissance dont dispose le type parvenu à maturité et les forces susceptibles de lui être opposées de l'extérieur ; le type sélectionné est déjà fort : les écarts qui surviennent alors ne traduisent pas une dégénérescence, mais plutôt une explosion des forces accumulées au cours du travail de sélection. On peut dès lors rendre compte du passage du niveau du "type" à celui de l'individu, et, en l'occurrence de ceux que Nietzsche appelle "les grandes individualités". On comprend surtout pourquoi il est si attaché à la métaphore de la serre, qui traduit l'idée des conditions propices à une prodigieuse accumulation de force. La brusque rupture de la contrainte dans la sélection des forts provoque un phénomène comparable à une croissance accélérée, et rend possible l'apparition d'organismes luxuriants, exubérants, exotiques, qui tranchent sur les types couramment sélectionnés au moyen de conditions moins contraignantes. » (WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 289-290).

Pour une telle nature, le rapport au passé, le sens historique, n'est pas tant un danger qu'une force, elle sait y puiser ce dont elle a besoin sans se mettre en danger. Et « la nature la plus puissante et la plus formidable, on la reconnaît (erkennen) à ceci qu'elle ignorerait les limites où le sens historique (*keine Grenze des historischen Sinnes*) pourrait agir d'une façon nuisible ou parasitaire ». S'il y a bien un usage positif possible à faire du passé qui nous permet de le transformer dans des formes nouvelles, il y a toutefois une nécessité d'ignorer ses limites pour pouvoir les dépasser, tandis que la connaissance de soi, comprise dans un sens pauvre, consiste à reconnaître ses limites comme infranchissables et la nécessité de s'y tenir. Une certaine méconnaissance de soi, au sens d'une ignorance de ses limites, est alors nécessaire pour pouvoir se dépasser¹. Nietzsche dira plus tard qu'il ne faut pas le moins du monde soupçonner que l'on est pour être en mesure d'aller le plus loin possible et devenir ce que l'on est². Si l'on connaît trop bien notre mesure, on s'y arrête et l'on s'interdit de se dépasser. La nature la plus puissante ignore ainsi ses limites, elle n'a pas besoin de les connaître parce qu'elle sait faire son miel de tout, de sorte qu'en ce qui la concerne, sans doute que jamais le sens historique ne peut agir de façon parasitaire :

« Cette nature attirerait à elle tout ce qui appartient au passé, que ce soit au sien propre ou à l'histoire, elle l'absorberait pour le transmuter en quelque sorte en sang. Ce qu'une pareille nature ne maîtrise pas, elle sait l'oublier. Ce qu'elle oublie n'existe plus. L'horizon est fermé et forme un tout. Rien ne pourrait faire souvenir qu'au-delà de cet horizon il y a des hommes, des passions, des doctrines et des buts. »³

Soit une telle nature maîtrise et fait sienne, soit elle tue ce qu'elle ne peut s'approprier. Aucun événement ne peut alors véritablement lui nuire⁴. Nietzsche fait encore une fois l'éloge de cette vertu de l'oubli : il est bon de savoir reléguer dans le passé ce qui est inutile ou même nocif pour le présent. Et puisque ce passé ne vit plus que dans la mémoire, il suffit de l'oublier pour le tuer. Devenir soi, permettre à son soi d'advenir, nécessite donc un oubli de soi au sens d'un oubli de ce que l'on était. Nietzsche nous invite ainsi à une maîtrise de notre passé dans ce qu'il a d'utile pour l'avenir : maîtriser c'est alors être capable de s'en resservir et de le transformer, de lui donner des formes nouvelles utiles pour la vie présente. Il faut en revanche oublier le reste, occulter ce qui pourrait nous retenir, ce dont la reconnaissance pourrait constituer une barrière :

« Ceci est une loi universelle : tout ce qui est vivant ne peut devenir sain, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé (*nur innerhalb eines Horizontes*). Si l'organisme est incapable de tracer autour de lui un horizon (*einen Horizont um sich*), s'il est d'autre part trop poussé vers des fins personnelles pour donner à ce qui est étranger (*eines fremden*) un caractère individuel (*den eigenen Blick einzuschliessen*), il s'achemine, stérile et hâtif, vers un rapide déclin. La sérénité, la bonne conscience, l'activité joyeuse, la confiance en l'avenir – tout cela dépend, chez l'individu comme chez le peuple, de l'existence d'une ligne de démarcation qui sépare ce qui est clair, ce

¹ Au § 5 de la *IV^e Inactuelle*, Nietzsche cite ainsi le *Torquato Tasso* de Goethe : « "Seuls les galériens se connaissent – dit Le Tasse -, quant à nous, nous nous méconnaissions poliment pour qu'en retour on nous méconnaisse." » (GOETHE, *Torquato Tasso* V, 5 vv. 3338 sq., traduction française Aubier bilingue, p. 108)

² NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9.

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

⁴ De même que la grande santé du *Gai savoir* consiste aussi à bien mesurer sa force plastique, ce que l'on est capable d'endurer pour ne pas périr de l'altérité mais surmonter la difficulté.

que l'on peut embrasser du regard, de ce qui est obscur et hors de vue, dépend de la faculté d'oublier au bon moment aussi bien que, lorsque cela est nécessaire, de se souvenir au bon moment, dépend de l'instinct vigoureux que l'on met à sentir si et quand il est nécessaire de voir les choses au point de vue historique. Et voici précisément la proposition que le lecteur est invité à considérer : *le point de vue historique aussi bien que le point de vue non historique sont nécessaires à la santé d'un individu (die Gesundheit eines Einzelnen), d'un peuple et d'une civilisation.* »¹

Avoir un rapport mesuré au passé, c'est déterminer le rapport que l'on est susceptible d'avoir à celui-ci, ici savoir déterminer l'horizon (mais il s'agit aussi d'un horizon vis-à-vis du passé et non de l'avenir) qui est bon pour nous en fonction de notre force plastique, ce qui se nomme également notre « santé ». Sans horizon déterminé, sans racines fermes, nous perdons notre individualité qui nous permet d'incorporer le passé et le présent (et nous sommes les jouets du devenir). Pour que l'individu soit en bonne santé, en « grande santé », dira Nietzsche dans le *Gai Savoir*², c'est-à-dire capable de se renouveler et peut-être de se dépasser, il doit savoir « tracer autour de <soi> un horizon (...) pour donner à ce qui est étranger un caractère individuel », pour s'approprier ce qui est au départ autre, sans quoi ce qui est étranger finit par nous tuer. La connaissance de soi est donc ici parfaitement idiosyncrasique, il s'agit bien de se connaître soi-même pour être capable de tracer ainsi un tel horizon³. Paradoxalement, la connaissance de soi devient également dans ce texte une faculté d'oubli de soi, puisqu'il faut savoir oublier tout ce qui ne nous est pas nécessaire et nous devient ainsi nuisible⁴. De ce point de vue, il est très clair, selon nous, que cette connaissance est bien ici une interprétation (vitale) de soi. La connaissance de soi au sens spécifique qui est, dans cette *Inactuelle*, une connaissance historique, n'est donc utile que pour celui qui est capable d'y reconnaître ce qui est bon pour lui, pour celui qui ne veut pas tout absorber⁵, mais qui est capable d'y lire ce qui est bon pour sa pratique, pour sa

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 1.

² NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 382.

³ « Si l'organisme est incapable de tracer autour de lui un horizon, (...) il s'achemine (...) vers un déclin rapide » (*Ibid.*).

⁴ Au moment de la rédaction de *Humain, trop humain*, Nietzsche note qu'un tel oubli de soi est également à l'œuvre dans les prétendues morales du désintéressement et que c'est l'égoïsme qui joue un rôle là encore dans l'oubli de soi : « *La duperie dans l'amour.* – On oublie bien des choses de son passé et on se les ôte de l'esprit intentionnellement : on veut donc que l'image qui nous éclaire depuis le passé nous mente et flatte notre vanité – nous travaillons sans cesse à cette duperie de nous-mêmes. Et maintenant, quand vous évoquez et glorifiez "l'oubli de soi dans l'amour", vous croyez que c'est quelque chose d'essentiellement différent ? Donc, on fracasse le miroir, on se compose un autre personnage que l'on admire, et l'on jouit de la nouvelle image de son moi, bien qu'on lui donne le nom d'une autre personne, et tout ce processus ne serait pas de la duperie de soi, ne serait pas de l'égoïsme, voilà qui est admirable ! Je pense que ceux qui se cachent à eux-mêmes une partie d'eux-mêmes et ceux qui se cachent à eux-mêmes en totalité sont semblables en ce qu'ils commettent un vol dans le trésor de la connaissance : on peut en déduire contre quel manquement le précepte "Connais-toi toi-même" nous met en garde. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome II, Opinions et sentences mêlées, § 37, traduction Éric Blondel, Paris : Flammarion, 2019).

⁵ Comme l'écrit Nietzsche : « *le point de vue historique aussi bien que le point de vue non historique sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation.* » (*Ibid.*) Il faut savoir faire usage des deux et connaître sa force plastique pour obtenir le bon dosage.

vie, et ainsi de discriminer¹. C'est en ce sens que nous estimons que la connaissance de soi qui est valorisée par Nietzsche n'est que de type interprétative, à la manière de ces prêtres de Delphes qui ont su « interpréter le passé » et des Grecs qui ont su à partir de là « organiser le chaos ».

Comme le philosophe l'écrivait au début du § 5, c'est l'excès des études historiques qui engendre « le contraste analysé plus haut entre l'être intime et le monde extérieur, et affaiblit la personnalité ». La forte personnalité conjugue toujours au contraire la connaissance et la vie, elle ne cherche à connaître que de manière conditionnée à ses besoins. Nietzsche dit ainsi dans le même paragraphe que l'individu affaibli est chaotique, qu'il n'a plus aucune nécessité interne :

« C'est ainsi que l'individu devient incertain et hésitant et ne peut plus avoir foi en son jugement. Il s'affaisse sur lui-même, il se plie sur son être intime, c'est-à-dire qu'il se plaît à contempler le chaos accumulé de tout ce qu'il a appris et qui ne saurait agir au-dehors, de l'instruction qui ne saurait devenir de la vie. Si l'on s'en tient à l'extérieur, on s'aperçoit que la suppression des instincts par les études historiques a fait des hommes des abstractions pures et des ombres. Personne n'ose plus mettre sa propre individualité en avant (*keiner wagt mehr seine Person daran*), il prend le masque de l'homme cultivé, du savant, du poète, du politicien. (...) il ne faut plus se laisser tromper, et leur enjoindre d'enlever leur déguisement ou d'être véritablement ce qu'ils paraissent être. »²

L'individu allemand moderne se masque parce qu'il n'a plus, par lui-même et en lui-même, de véritable unité, de véritable personnalité. La culture n'est plus alors que décorative, comme Nietzsche le dira à la fin de son œuvre. L'auteur ajoute un peu plus loin :

« La culture historique et le vêtement bourgeois règnent en même temps. Alors qu'il n'a jamais été parlé, avec autant d'assurance, de la "personnalité libre", on s'aperçoit à peine qu'il y a des personnalités et encore moins des personnalités libres, car partout on ne voit que des hommes universels craintivement masqués. L'individu s'est retiré

¹ Nietzsche écrit ainsi un peu plus loin : « À vrai dire, l'homme ne devient homme (*der Mensch zum Menschen*) que lorsqu'il arrive en pensant, en repensant, en comparant, en séparant et en réunissant, à restreindre cet élément non historique. Dans la nuée qui l'enveloppe, naît alors un rayon de claire lumière et il possède la force d'utiliser ce qui est passé, en vue de la vie, pour transformer les événements en histoire. Mais, lorsque les souvenirs historiques deviennent trop écrasants, l'homme cesse de nouveau d'être, et, s'il n'avait pas possédé cette ambiance non historique il n'aurait jamais commencé d'être, il n'aurait jamais osé commencer. » (*Ibid.*). Mais cette capacité à discriminer le passé n'est accessible qu'à l'homme fort : « *l'histoire ne peut être supportée que par les fortes personnalités (die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen) ; pour les personnalités faibles, elle achève de les effacer (die schwachen löscht sie vollends aus)*. Cela tient à ce que l'histoire brouille le sentiment et la sensibilité, dès que ceux-ci ne sont pas assez vigoureux pour évaluer le passé à leur mesure (*die Vergangenheit an sich zu messen*). Celui qui n'ose pas avoir confiance en lui-même (*der sich nicht mehr zu traen wagt*) et qui, involontairement, pour fixer son sentiment, demande conseil à l'histoire – "comment dois-je ressentir ?" – celui-là, par crainte, finit par devenir comédien. Il joue un rôle (*spielt eine Rolle*), la plupart du temps même plusieurs rôles, et c'est pourquoi il les joue tous si mal et avec tant de banalité. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 5) Et un peu plus loin : « Rien n'agit plus sur les personnalités lorsqu'on les a ainsi effacées, jusqu'à en faire disparaître à jamais le sujet, ou, comme on dit, lorsqu'on les a ainsi réduites à l'"objectivité". » (*Idem*).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 5, p. 114.

dans l'intimité de l'être (*Das Individuum hat sich Innerliche zurückgezogen*); à l'extérieur (*aussen*) on n'en aperçoit plus rien (*merkt man nichts mehr davon*). »¹

La connaissance de soi au sens de la « culture historique » ne vise en réalité que l'extérieur et combat de ce point de vue l'instinct, la vie, de sorte qu'elle invite les hommes qui sont férus de culture historique à n'être « qu'extérieurs, sans noyau », selon l'expression de la *III^e Inactuelle*. Elle les invite à taire leur intimité, à oublier ce qu'ils sont par eux-mêmes, à ne plus mettre leur individualité en avant mais à ne faire que répéter ce qu'ils ont appris, à calquer la vie d'hommes qu'ils considéreront à jamais comme meilleurs qu'eux. Un tel homme n'est alors plus que l'ombre de lui-même.

À l'inverse, les Grecs furent grands parce qu'ils surent maîtriser le chaos, grâce à la tendance apollinienne ou delphique bien comprise, et mise à profit sans excès. C'est par cette tendance que l'on ose « mettre son individualité en avant ». De nos jours, dit Nietzsche, « Personne n'ose réaliser par lui-même la loi de la philosophie... »². Théorie et pratique doivent toujours être conjuguées, la connaissance doit réagir sur l'être même du philosophe. L'allemand moderne ignore la pratique de la vie qu'il repousse toujours au moment où il connaîtra tout :

« Comme si la vie elle-même n'était pas un métier qu'il faut apprendre à fond, qu'il faut réapprendre sans cesse, qu'il faut exercer sans ménagement »³.

Il ne s'agit donc évidemment pas d'imiter servilement les Grecs, mais de répéter leur geste pour être soi, de la même façon qu'ils ont su le faire :

« À ceux qui disent : "Mais l'antiquité demeure encore un objet de science pure, même si toutes ses intentions éducatives sont désavouées", il faut répondre : qu'est-ce que vous appelez ici science pure ! Actions et qualités doivent être *jugées*, et celui qui juge doit les dominer : vous devriez donc vous soucier avant tout de *surmonter l'antiquité*. Tant que vous ne l'aurez pas fait, votre science n'est pas pure, mais impure et étriquée : c'est bien ce qu'on soupçonne. »⁴

Il ne s'agit donc pas non plus de connaître pour connaître, mais de connaître pour surmonter :

« Le devoir serait de *surmonter* l'hellénité par l'action. Mais pour cela, il faudrait alors la connaître ! – il existe une profondeur qui n'est qu'un prétexte à l'inactivité. Qu'on pense à ce que Goethe connaissait de l'antiquité ; certainement pas autant qu'un philologue, et pourtant assez pour lutter fructueusement avec elle. On ne *devrait* rien connaître de plus d'une chose que ce qu'on en peut produire. C'est même le seul moyen de *connaître* vraiment quelque chose que de chercher à la faire. Qu'on cherche à vivre à l'antique – on se rapproche aussitôt de plus de cent lieues des Anciens que toute érudition –. Nos philologues ne montrent pas que d'une manière ou d'une autre ils rivalisent avec l'antiquité – c'est pourquoi *leur* antiquité est sans effet sur les élèves.

Étudier l'esprit de rivalité (Renaissance, Goethe) et le **désespoir** ! »⁵

C'est dans la joute avec son modèle que l'on apprend et non dans l'admiration béate d'un modèle que l'on traite d'emblée comme inatteignable et insurmontable.

¹ *Ibid*, p. 114-115.

² *Ibid*, p. 116.

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 5 [53].

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 5 [167].

Le rapport aux anciens ne doit pas simplement être un rapport de connaissance mais une connaissance active puisqu'il faut connaître un type avant et afin de pouvoir le surmonter.

Dès lors, si l'on doit faire de l'histoire monumentale, nous devons nous servir des meilleurs modèles et porter notre regard au plus haut. En un mot, il faut faire comme eux, c'est-à-dire placer notre exigence plus haut que les hommes et les actions de notre temps (de la même façon que le seul modèle possible était le divin chez Platon) :

« Mais quand même nous nous accommoderions volontiers du sort d'être les héritiers de l'antiquité, quand même nous déciderions de prendre cette tâche vraiment au sérieux, pour y voir notre seul privilège distinctif, nous serions néanmoins astreints à nous demander si ce sera éternellement notre destinée d'être les élèves de l'antiquité finissante (*Zöglinge des sinkenden Altertums*). Quel que soit le moment, nous devrions une fois avoir le droit de placer graduellement notre but plus loin et plus haut »¹.

Le modèle ne doit donc jamais être un point d'arrivée, quelque chose d'indépassable, mais nous servir d'aiguillon pour nous dépasser nous-mêmes et aspirer à dépasser ce modèle même. Le danger est double puisqu'il ne faut pas considérer le passé comme indépassable ni l'époque actuelle comme le point d'arrivée de l'histoire. La croyance, de type hégélienne, selon laquelle nous serions à la fin de l'histoire, tue tout autant le processus culturel et la vie que la croyance selon laquelle le passé, fut-il celui des Grecs, serait indépassable. Il ne faut jamais considérer une époque ou un état comme un étant un point d'arrivée définitif :

« La croyance que l'on est un être tard-venu dans l'époque est véritablement paralysante et propre à provoquer la mauvaise humeur, mais quand une pareille croyance, par un audacieux renversement, se met à diviniser cet être tard-venu, comme s'il était véritablement le sens et le but de tout ce qui s'est passé jusqu'ici, comme si sa misère savante équivalait à une réalisation de l'histoire universelle, alors cette croyance apparaîtrait terrible et destructive.

Dans cette perspective, on abandonne sa personnalité à l'histoire, au processus universel et on s'en glorifie. »²

Le modèle ne doit donc être pour nous que l'occasion de se porter encore plus haut que lui. La connaissance de celui-ci ne doit donc pas venir nous paralyser, mais au contraire dynamiser notre activité, pour ainsi dire de manière agonale. Il s'agit donc de devenir son propre modèle, l'authenticité faisant que l'on résiste à la simple répétition ou imitation du passé. Encore une fois, il ne s'agit pas non plus d'imiter platement les Grecs, mais seulement de répéter leur geste. Ainsi, comme on l'a vu, Les Grecs ne restèrent pas longtemps les épigones, les rejetons de l'Orient³, ils ont su produire leur propre culture, leur propre individualité :

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, § 8.

² *Idem*, p. 153.

³ Ils sont un peuple toujours jeune : Les Grecs, éternels enfants (cité par Nietzsche au § 17 de *La naissance de la tragédie*), comme une réminiscence du *Timée* de Platon : « Solon, Solon, vous autres Grecs êtes toujours des enfants ; vieux, un Grec ne peut l'être » (22b, traduction Luc Brisson). Contrairement aux vieux Allemands qui se glorifient d'être des tard-venus : « L'homme moderne se dresse fièrement sur la pyramide du processus universel. En plaçant au sommet la clef de voûte de sa connaissance, il semble apostropher la nature qui, autour de lui, est aux écoutes et lui dire : "Nous sommes au but, nous sommes le but, nous sommes l'accomplissement de la nature." » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 9).

« ils devinrent, après une lutte difficile contre eux-mêmes, par l'interprétation *pratique* de cette tendance, les heureux héritiers de ce trésor. »¹

Cette lutte contre soi, contre certaines tendances en soi, pour se retrouver, voire pour se dépasser soi-même, les Grecs ont su la mener grâce au précepte de la connaissance de soi, mais surtout par une réinterprétation (donc par une connaissance orientée vers l'avenir et non pas objectivante et réifiante) pratique, vitale, faite en vue de produire de nouvelles formes de vie (et non théorique). Or, cette connaissance interprétative est précisément la tâche du philosophe, selon Nietzsche :

« L'effort des philosophes tend à *comprendre* ce que leurs contemporains se contentent de vivre. En même temps qu'ils interprètent leur existence et en comprennent les dangers, ils donnent à leur peuple l'interprétation de sa propre existence. »²

C'est au philosophe qu'il revient d'interpréter l'époque dans laquelle il doit vivre, fonction qui nécessite un décalage, une inactualité, puisqu'il s'agit de déterminer la valeur d'une culture et que celui-ci ne saurait être juge et parti. Mais le philosophe ne se contente pas alors de connaître l'état présent du peuple avec lequel il a à vivre, il doit l'interpréter, c'est-à-dire aussi le guider vers son avenir, vers ce qu'il doit devenir, en lui dévoilant les dangers de son époque mais aussi, plus positivement, ses forces.

Nous avons vu que la connaissance ne vaut donc jamais en elle-même, mais seulement en vue de la culture et d'un renouveau de celle-ci. Ainsi, on peut également interpréter avec Nietzsche, et ce dès la *II^e Inactuelle*, la connaissance de soi comme une condition du devenir soi. Il y a bien un usage positif de l'histoire et donc de la connaissance de soi en vue de la vie elle-même. C'est ce que confirme encore cette référence essentielle à Delphes que l'on trouve à la fin de l'ouvrage :

« La parole du passé (*Der Spruch der Vergangenheit*) est toujours parole d'oracle. Vous ne l'entendrez que si vous êtes les constructeurs de l'avenir (*Baumeister der Zukunft*) et les interprètes du présent (*Wissende der Gegenwart*). »³

La parole oraculaire, celle des prêtres delphiens, n'est pas mauvaise en soi. Il faut nous rappeler ici de la transe de la Pythie qui ne produit pas une connaissance de type scientifique. Ainsi rapportée à Apollon, le dieu de l'individuation pour Nietzsche, la connaissance qui est délivrée à la Pythie n'est pas un savoir objectif, une connaissance pure, mais bien une connaissance d'un type très particulier qu'il faudra interpréter, puisqu'elle est délivrée à l'occasion d'une transe. Dans la *II^e Inactuelle*, la tendance historique n'est qualifiée de mauvaise que si la connaissance du passé réifie notre présent et notre avenir. Mais, loin de n'être que purement négative et limitative, la connaissance de soi qui consiste d'abord à maîtriser son passé peut également nous permettre de nous projeter vers l'avenir. L'auteur poursuit ainsi :

« On explique maintenant principalement l'extraordinaire influence, si lointaine et si profonde, des oracles de Delphes par ce fait que les prêtres delphiens avaient une connaissance approfondie du passé. Du moment que vous regardez dans l'avenir, que vous vous imposez un but sublime, vous maîtrisez en même temps cet instinct

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV*, 6 [37].

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 6.

analytique exubérant qui maintenant ravage pour vous le présent et qui rend presque impossible toute tranquillité, tout paisible développement, toute maturité. Élevez autour de vous le rempart d'un espoir sublime et vaste, d'une aspiration pleine d'espérance. Formez-vous une image (*Formt in euch ein Bild*), à quoi l'avenir doit correspondre (*dem die Zukunft entsprechen soll*) et oubliez de croire que vous êtes des épigones, ce qui est une superstition. »¹

L'individu ne doit pas comprendre le passé et ses prédécesseurs comme la seule norme possible, mais doit ressaisir ce passé², dans ce qu'il a de meilleur et de plus élevé, pour former une image de l'avenir. On l'a vu, Nietzsche appelle explicitement l'individu à faire de même que les Grecs dans le dernier paragraphe du livre :

« Ceci est une parabole pour chacun de nous. Il faut qu'il organise le chaos qui est en lui, en faisant un retour sur lui-même pour se rappeler ses véritables besoins. »³

Il s'agit d'organiser son propre chaos en vue de son individualité propre qui est marquée par des besoins qui nous sont idiosyncrasiques. Plus tard, nous l'avons vu, devenir soi consistera à s'imposer une loi individuelle, personnelle et surtout pas de type kantienne⁴. La connaissance de soi véritable ne peut alors être qu'individuelle ou idiosyncrasique, puisque jamais deux actions ne sauraient être identiques. Notre individualité fait qu'une morale du devoir, une morale qui vaudrait pour tous, est impossible et telle morale serait dès lors immédiatement nuisible pour le soi qui se sacrifierait pour elle⁵. Nous préférons donc encore une fois parler d'éthique, en ce qui concerne le devenir-soi nietzschéen, puisque celle-ci ne peut concerner qu'un individu dans son rapport à lui-même. Nous voyons d'ailleurs ici que la connaissance de soi n'est pas prise de manière négative par Nietzsche, qu'elle est au contraire utile dès lors que l'on a compris que le soi était l'individu et non l'espèce (ou l'humanité telle qu'elle se donne à connaître dans et par l'histoire).

On comprend donc aussi dès la *II^e Inactuelle* qu'une connaissance positive est possible, à la condition expresse qu'elle soit de type interprétative. Il ne s'agit donc pas de sacrifier absolument la dimension de la connaissance à la vie, mais le

¹ *Ibid.*

² Ce pourquoi Delphes est à la base, au départ de la civilisation : « *Delphes comme lieu de civilisation. La solution delphique à la base.* » (*Naissance de la tragédie, Fragments posthumes*, 16 [21]).

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 10.

⁴ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 335.

⁵ De ce point de vue, Nietzsche a sans doute une dette envers Emerson qu'il préfère toujours à Kant : « Ce que je dois faire est tout ce qui me concerne, non pas ce que pensent les gens. Cette règle également ardue dans la vie pratique et dans la vie intellectuelle peut servir à mesurer toute la différence entre la grandeur et la bassesse. Elle est d'autant plus ardue que vous trouverez toujours des gens pour penser qu'ils savent ce qu'est votre devoir, mieux que vous ne le savez vous-même. Il est facile, étant dans le monde, de vivre selon l'opinion du monde ; il est facile, dans la solitude, de vivre selon la nôtre, mais il a de la grandeur, celui qui au milieu de la foule garde avec une suavité parfaite l'indépendance de la solitude. L'objection à formuler quant au respect d'usages devenus pour vous lettre morte repose sur le fait que cela éparpille vos forces. Cela vous fait perdre votre temps et estompe votre personnalité. Si vous soutenez une Eglise morte, si vous adhérez à une société biblique morte, si vous votez pour un grand parti, qu'il soit pour ou contre le gouvernement, si vous dressez votre table comme de vulgaires maîtresses de maison - derrière tous ces écrans, j'ai du mal à cerner l'homme que vous êtes, et bien sûr c'est autant d'énergie retirée de votre vie propre. Mais accomplissez votre tâche et vous en serez fortifié. » (EMERSON, *De la confiance en soi*, p. 93-94).

dionysiaque, bien compris, doit nous conduire à ressaisir ce passé pour le dépasser.

Or, cette idée d'une interprétation de soi est selon nous encore bien présente dans la *III^e Inactuelle*, où Nietzsche ne nie en réalité pas absolument le besoin d'une recherche de soi. À un certain moment, l'âme doit bien s'interroger sur ce qu'elle est :

« Mais comment nous retrouver nous-mêmes (*Aber wie finden wir uns selbst wieder*) ? Comment l'homme peut-il se connaître (*Wie kann sich der Mensch kennen*) ? (...) Que la jeune âme¹ se retourne vers sa vie intérieure et se demande : "Qu'as-tu vraiment aimé jusqu'à ce jour, quelles choses t'ont attirée, par quoi t'es-tu sentie dominée et tout à la fois comblée ? Fais repasser sous tes yeux la série entière de ces objets vénérés et peut-être te livreront-ils, par leur nature et leur succession, une loi, la loi fondamentale de ton vrai moi (*das Grundgesetz deines eigentlichen Selbst*). Compare ces objets, vois comme ils se complètent, s'élargissent, se surpassent, se transfigurent mutuellement, comme ils forment une échelle graduée sur laquelle jusqu'à présent tu as grimpé jusqu'à ton moi (*auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist*). Car ton essence vraie n'est pas cachée au fond de toi (*denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir*), elle est placée infiniment au-dessus de toi (*unermesslich hoch über dir*) ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi (*was du gewöhnlich als dein Ich nimmst*). Tes vrais éducateurs, ceux qui te formeront, te trahiront ce qui est vraiment le sens originel et la substance fondamentale de ton essence, ce qui résiste absolument à toute éducation et à toute formation, quelque chose en tout cas d'accès difficile, comme un faisceau lié et rigide : tes éducateurs ne peuvent être autre chose que tes libérateurs" »².

Ici, il est manifeste que la dimension de la connaissance n'est pas absente du processus. Mais ce texte nous invite à penser cette connaissance autrement et il nous intéresse particulièrement en qu'il fait du soi davantage quelque chose que

¹ Bien entendu, Nietzsche ne recourt pas à une philosophie qui tiendrait l'âme pour quelque chose d'existant. On la comprendra ainsi dans le sens que lui donne un fragment de l'époque d'*Aurore* : « je veux appeler "âme" propre l'*individualité* » (NIETZSCHE, *Aurore, Fragments posthumes*, 7 [33]).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 1.

l'on projette devant soi, comme un horizon¹, plutôt que quelque chose d'intérieur, que l'on serait de toute éternité : « Car ton essence (*Wesen*) vraie n'est pas cachée au fond de toi, elle est placée infiniment au-dessus de toi ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi. » Ainsi se dégage-t-il alors dès ce texte, peut-être plus clairement encore que dans la précédente *Inactuelle*², la possibilité d'une compréhension de soi comme interprétation, comme modélisation d'un soi, modèle que l'on tendrait devant soi pour être ensuite capable de devenir soi³. Il s'agit de définir la « loi fondamentale de ton vrai moi », ce qui n'est pas sans rappeler le texte du *Gai savoir* cité plus haut.

¹ Nietzsche nous parle également d'un « moi supérieur » dans la *IV^e Inactuelle*, à propos de Wagner qui aura fini par réconcilier les deux parties de son être : « Toute étape ultérieure du devenir de Wagner se caractérise par le fait que les deux facultés fondamentales de son être s'unissent de plus en plus étroitement : chacune sortant de sa pudique réserve face à l'autre, le moi supérieur cesse d'encenser son frère violent et plus terrestre en lui offrant ses services, il l'aime et se met dès lors tout entier à son service. Au terme du développement, le comble de la tendresse et de la pureté est enfin contenu dans la puissance à son faite, l'instinct impétueux suit son cours comme auparavant, mais sur d'autres voies qui mènent là où le moi supérieur est lui-même à demeure ; et celui-ci à son tour redescend sur terre et reconnaît son image dans tout ce qui est terrestre. » (§ 8, p. 137). En 1878, Nietzsche ne reniera toujours pas ce vocabulaire qui signifiera alors clairement notre idéal, celui que nous devons être pour être soi, réellement homme : « *Relation avec le moi supérieur*. – Chacun a son bon jour, dans lequel il trouve son moi supérieur ; et le vrai sentiment d'humanité exige d'apprécier tout un chacun uniquement en fonction de cet état, et non d'après ses jours ouverts d'absence et de liberté et d'asservissement. On doit par exemple évaluer et honorer un peintre en fonction de la vision suprême qu'il a été capable d'avoir et de représenter. Mais les hommes eux-mêmes entretiennent des relations très diverses avec leur moi supérieur et sont fréquemment comédiens d'eux-mêmes en ce qu'ils ne cessent d'imiter après coup ce qu'ils sont durant ces moments. Beaucoup vivent face à leur idéal dans l'appréhension et l'humilité et aimeraient le renier : ils craignent leur moi supérieur parce que, lorsqu'il parle, il parle de manière exigeante. En outre, il vient et reste là comme il l'entend, avec la liberté d'un fantôme ; on le qualifie fréquemment, pour cette raison, de don des dieux, alors qu'en réalité, tout le reste est don des dieux (du hasard) : lui en revanche est l'homme en personne. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, § 624, traduction P. Wotling).

² Le § 10 de la *II^e Inactuelle* jette selon nous un pont entre les deux et sert de transition, puisque Nietzsche y insiste bien sur le fait qu'il faut désormais comprendre le geste de Grecs pour soi et nous invite ainsi à devenir ce que nous sommes, thématique qui fait le cœur de la *III^e Inactuelle*.

³ La notion de modèle retrouve ici tout son intérêt puisque l'homme fait, qui est digne d'être pris pour modèle, nous aide à nous projeter ainsi : « Je serais tenté de penser que quiconque pose devant son âme une telle orientation de vie sent son cœur s'épanouir et naître en lui un désir ardent d'être cet homme schopenhauerien : donc, pour soi et pour son bien personnel, pur et d'un calme merveilleux, dans sa connaissance plein d'un feu fort et dévorant et bien loin de la neutralité froide et méprisable du prétendu homme de science, très au-dessus d'une contemplation chagrine et maussade, s'offrant toujours lui-même en première victime de la vérité reconnue et pénétré au plus profond de la conscience des souffrances qui naîtront nécessairement de son authenticité. Certes, par sa vaillance il détruit son bonheur terrestre, il doit même être hostile aux hommes qu'il aime, aux institutions au sein desquelles il a grandi, il n'a le droit de ménager ni hommes ni choses, quoiqu'il partage leurs blessures, il sera méconnu et passera longtemps pour le compagnon de puissances qu'il abhorre ; selon la mesure de sa pénétration, il lui arrivera d'être injuste, malgré tout son effort de justice. Mais il peut se convaincre et se consoler avec les paroles dont Schopenhauer, son grand éducateur, a usé une fois : "Une vie heureuse est impossible ; ce qu'un homme peut atteindre de plus élevé, c'est une *vie héroïque*. C'est cette *vie* que mène celui qui, de quelque manière et en quelque occasion que ce soit, lutte avec d'énormes difficultés pour ce qui d'une manière ou d'une autre profite à tous et qui finit par vaincre, mais n'en est que mal ou nullement récompensé. (...)" » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 4).

Celle-ci s'exprime dans des goûts individuels, idiosyncrasiques, qui manifestent l'individualité d'une personne. C'est à partir des objets que l'on a vénérés, peut-être aussi des personnes que l'on a respectées ou admirées (Wagner et Schopenhauer pour Nietzsche), que l'on est capable de se connaître soi-même, puisque notre moi supérieur s'y manifeste, et à partir de cette interprétation de soi, nous pouvons désormais grandir et monter vers notre vrai soi. Le modèle tel qu'il peut s'incarner dans la figure du maître, est l'un des moyens de se hisser à sa véritable potentialité. Ainsi, Schopenhauer et Wagner dans les *Considérations inactuelles* III et IV correspondent à la figure de Socrate chez Platon en ce qu'ils sont des exceptions, puisqu'ils pointent la possibilité même d'être soi, d'être grand, dans une culture qui devrait par définition l'interdire (l'Athènes démocratique et corrompue pour Socrate¹, l'Allemagne du XIX^{ème} siècle pour Schopenhauer et Wagner). Comme l'écrit Céline Denat :

« Les deux dernières *Considérations inactuelles* diffèrent des deux premières en ceci qu'elles visent à mettre au jour, non plus seulement les inquiétants symptômes inhérents à la culture moderne, mais la possibilité pour certains individus de faire exception à celle-ci – donc d'être inactuels. Les figures de Schopenhauer et de Wagner, sur lesquels se penchent respectivement la troisième et la quatrième *Inactuelles* (*Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth*) donnent plus précisément à Nietzsche l'occasion de poser la question suivante : comment un individu né au sein d'une culture malade peut-il cependant rechercher et acquérir la santé ? Comment peut-on faire exception aux manières communes de penser, et de vivre – comment peut-on même être à proprement parler un individu singulier, là où l'on hérite d'abord de celles-ci ? »²

Ce problème est éminemment platonicien et nous avons vu également que Nietzsche pouvait admirer chez Socrate la résistance aux valeurs ambiantes, ce qui le rendait d'une certaine manière inactuel. Mais il faut aussi comprendre que si Schopenhauer et Wagner peuvent servir de modèles à Nietzsche en tant qu'ils constituent de tels individus exceptionnels, on ne saurait en rester à une simple imitation puisque celle-ci doit déboucher sur une véritable assimilation.

Nous avons vu, dans le chapitre précédant, que le modèle ne pouvait susciter une imitation pure et simple chez Nietzsche. Il nous faut désormais aller plus loin, puisque l'on ne saurait devenir véritablement soi-même qu'à la condition de dépasser son modèle. Ainsi, si l'on est proprement un individu, il s'agira

¹ On l'a vu en analysant la *République*, il est très improbable qu'un philosophe apparaisse dans une telle cité.

² DENAT, *Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, p. 111-112.

évidemment ensuite de tuer le maître¹, de le dépasser pour véritablement devenir soi², comme Platon l'a fait vis-à-vis de Parménide¹. Au sujet du philosophe allemand, Montinari écrivait :

¹ Nietzsche écrira un peu plus tard, dans une lettre adressée le 15 juillet 1878 à Mathilde Maier : « On ne peut rien y changer : il faut que je plonge tous mes amis dans la détresse – précisément lorsque je dis enfin tout haut comment je me suis moi-même *sorti* de la détresse. (...) Si vous pouviez sentir avec moi l'air pur des *hauteurs* où je vis et quelle indulgence j'éprouve *maintenant* envers les êtres qui vivent encore dans la vapeur des vallées, plus décidé que jamais à me rapprocher de tout ce qui est bon et excellent, de cent pas plus proche des Grecs qu'avant : si vous pouviez voir comme je *vis* maintenant *moi-même*, en quête de la sagesse, jusque dans le plus petit détail, alors que, auparavant, je me contentais de vénérer et de célébrer les *sages* – bref, si vous pouviez sentir avec moi cette métamorphose et cette crise – oh, comme vous seriez *obligée* de souhaiter vivre pareille expérience. (...) *Maintenant*, je me débarrasse de tout ce qui ne m'appartient pas, des êtres, qu'ils soient amis ou ennemis, des habitudes, des commodités, des livres ; je vais vivre dans la solitude pendant des années, jusqu'à ce que *j'ai le droit* (et probablement *l'obligation*) de revenir, mûri et fin prêt, comme philosophie de la *vie*. (...) Puisse chacun (ou *chacune*) n'être que son *propre* disciple. » (NIETZSCHE, *Correspondance III*, Lettre 734). Dans l'un de derniers fragments, Nietzsche écrira : « Ce qui ne nous tue pas – c'est *nous* qui le tuons, cela nous rend plus forts. *Il faut tuer le wagnérisme*. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, XIV*, 15 [118]). On peut encore citer à ce sujet un texte de 1878 : « Il y a en lui (*i.e.* Wagner) de puissantes impulsions – *il vous pousse à le dépasser*. » (*Fragments posthumes, Humain, trop humain, II*, 29 [48]).

² Au final il y a, à un moment donné, une trahison de soi dans toute imitation, ce que résume bien Emerson en disant : « Mettez l'accent sur ce que vous êtes ; n'imitiez jamais. À chaque instant vous pouvez présenter votre talent avec la force accumulée par la culture de toute une vie ; mais le talent emprunté à un autre, vous ne le possédez jamais qu'à demi et de manière improvisée. Ce que chacun peut faire de mieux, nul sinon son créateur ne peut le lui enseigner. Nul ne sait ce dont il s'agit, ni ne peut le savoir, tant qu'il ne l'a pas montré. Où est celui qui aurait pu être le maître de Shakespeare ? Où est celui qui aurait pu former Franklin, ou Washington, ou Bacon, ou Newton ? Tout grand homme est unique. Le scipionisme de Scipion est précisément ce qu'il n'aurait pu emprunter à un autre. Ce n'est pas l'étude de Shakespeare qui peut recréer Shakespeare. Faites ce qui vous est assigné, et vous ne pourrez espérer trop ou oser trop. » (EMERSON, *De la confiance en soi*, p. 121). Nietzsche écrit également en 1880 : « J'ai scruté les m<odèles> et je n'ai pas trouvé mon idéal parmi eux. » (NIETZSCHE, *Aurore, Fragments posthumes, 7* [72]).

« Personne ne conteste à Nietzsche le droit de “devenir ce qu’il était”, selon la promesse contenue dans sa troisième *Inactuelle* (*Schopenhauer comme éducateur*), et la logique interne de ce développement comprenait aussi la rupture avec Wagner. »²

Dans le texte de la III^e *Inactuelle* que nous avons cité, Nietzsche écrivait : « Tes vrais éducateurs, ceux qui te formeront, te trahiront ce qui est vraiment le sens originel et la substance fondamentale de ton essence, ce qui résiste absolument à toute éducation et à toute formation ». Bien entendu, il y a quelque chose d’adolescent chez Nietzsche de ce point de vue ; notre vrai moi, c’est ce qui est rétif à toute transformation, le noyau qui résiste en nous et qui manifeste notre véritable personnalité. L’adolescent a dès lors raison de refuser de rentrer dans l’ordre, lorsque l’intégrité de sa personnalité est mise à mal. L’adolescent a raison même lorsqu’il a tort. L’éducateur véritable n’est donc pas de ce point de vue un dresseur, il n’est pas celui qui nous fait entrer dans le moule, mais celui qui trahit (peut-être parfois malgré lui) notre soi authentique qu’il contribue ainsi à libérer puisque celui-ci ne saurait rentrer dans aucun « moule », ne saurait se conformer à quoi que ce soit qui n’est pas lui. Devenir soi, c’est ainsi faire fructifier et développer ce noyau qui fait notre originalité, en projetant devant soi une figure

¹ PLATON, *Sophiste*, 237b-242a. Jérôme Laurent montre bien toutefois qu’il n’y a pas ici un véritable parricide (cf. « L’être et le non-être selon Platon », in *Lectures de Platon*, sous la dir. De M. Dixsaut, Paris : Ellipses, 2013, p. 136-138). Jérôme Laurent conclut que « La mise à l’épreuve de la thèse de Parménide n’est pas sa réfutation » (p. 138). Platon prolonge bien d’une certaine façon l’aporie perçue par Parménide en premier (ou en tout cas théorisée par celui-ci) quant à la difficulté de dire le non-être. Il peut y avoir toutefois ici de la part de Platon une forme de dénégation, comme me l’a suggéré Anne Merker (d’accord par ailleurs avec le fait que Platon ne fait pas un parricide dans le *Sophiste*). Il faut voir également que Socrate incite ses disciples à devenir à un moment leur propre maître. Alors qu’ils se lamentent de la perte prochaine de leur maître, Socrate les convie certes à chercher un maître excellent mais leur dit en même temps qu’il n’y a peut-être pas de meilleurs maîtres à trouver qu’eux-mêmes. Cébès se plaint ainsi qu’il les abandonne à leur sort, mais Socrate lui répond qu’il y a d’autres hommes tels que lui, capables de faire des incantations chaque jour aux hommes pour les libérer de la crainte de la mort : « la Grèce est bien grande, répondit Socrate, et il n’y manque sans doute pas d’hommes accomplis (*agathoi andres*)! (...) dans la recherche d’un tel enchanteur n’épargnez ni biens ni peines, en vous disant qu’il n’y a rien à quoi vous puissiez, avec plus d’à-propos, dépenser votre bien ! Mais soumettez-vous encore vous-mêmes, il le faut, à une mutuelle recherche ; car peut-être auriez-vous de la peine à trouver des gens qui, plus que vous, soient aptes à remplir cet office ! » (PLATON, *Phédon*, 78a). Le meilleur moyen de trouver un homme accompli et de se débarrasser de la peur de la mort, ce n’est pas de chercher à l’extérieur, mais encore de chercher à se connaître soi-même et ainsi à faire de soi-même un homme accompli. Ainsi lorsque Socrate dit à ses disciples qu’ils sont les mieux à même de remplir cet office, ce n’est pas une flatterie détournée qu’il se ferait à lui-même en flattant Simmias et Cébès en tant qu’ils sont ses disciples. Il cherche à leur faire comprendre que c’est par la connaissance de soi qu’ils vaincraient leur peur de la mort et qu’il faut donc convertir leur recherche vers eux-mêmes plutôt que de chercher un nouveau maître, ce qui devient ridicule à un certain âge. De son côté, Nietzsche dira par la bouche de Zarathoustra que l’ « on récompense mal un maître en ne restant à jamais que son disciple. » (NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De la vertu qui prodigue », § 3).

² MONTINARI, *Friedrich Nietzsche*, édité par Paolo d’Iorio, traduit de l’italien par Paolo d’Iorio et Nathalie Ferrand, Paris : PUF, 2001, p. 75.

idéale de soi¹. Il faut ainsi avoir d'abord manifesté dans ses actes et sa vie ce que l'on est, ce noyau d'originalité qui fait particulièrement signe vers notre « qui », pour ensuite mieux le saisir et en projeter devant soi une vision idéale, affirmatrice de soi, qui doit nous permettre de nous dépasser et enfin de devenir soi au sens fort. Bref, si Nietzsche pense selon nous une individuation unique au moment où il écrit ce texte², cela ne signifie pas pour autant que le moi soit résorbable absolument dans les qualités qui nous définissent à un moment donné et que l'individu puisse ainsi se reposer le restant de ces jours. Devenir soi est une tension permanente vers une figure idéale de soi, vers ce que Nietzsche nomme notre essence (*Wesen*) véritable et qui constituait chez Pindare notre vraie nature.

Notre vrai soi n'est donc toutefois pas notre soi actuel, mais celui que l'on porte en soi (de sorte que nous en sentons comme la promesse) et qui est au-delà de soi. Bien plus tard, dans un texte de *Ecce Homo*, c'est dans ces termes que Nietzsche reviendra sur cette *III^e Considération inactuelle*, pour l'apprécier comme un moment nécessaire de son devenir-soi :

« Maintenant que mon regard rétrospectif sur les situations dont mes écrits témoignent se fait à quelque distance, je ne saurais nier qu'ils ne parlent au fond que de moi. Celui sur "Wagner à Bayreuth" est une vision de mon avenir ; en revanche, ce qui s'écrit dans "Schopenhauer éducateur", c'est mon histoire intime (*meine innerste Geschichte*), mon *devenir* (*mein Werden*). Surtout ma promesse (*mein Gelöbniss*) ! ... *Ce que je suis aujourd'hui (Was ich heute bin)*, le lieu où je suis (*wo ich heute bin*) – à une altitude où je ne parle plus avec des mots, mais avec des éclairs, – oh ! comme j'en étais encore loin à l'époque ! – Mais j'*apercevais* la Terre promise, – pas un instant je ne me suis trompé sur le chemin, la mer, les risques – *et le succès* ! La promesse d'une tranquillité grandiose, l'heureuse vision d'un avenir qui ne doit pas rester une simple promesse (*nicht nur reine Verheißung bleiben soll*) ! »³

La *IV^e Inactuelle* était donc en fin de compte surtout une vision sur l'avenir de Nietzsche. Il s'agit de montrer en Wagner un modèle mais aussi des insuffisances. Ainsi, il s'agit également de dessiner l'homme à dépasser et ce que devrait devenir Nietzsche⁴. Ce que l'on doit devenir ne peut rester une simple promesse, il y a une dimension éthique dans cette nécessité, cette exigence à devenir soi.

¹ On retrouvait cette idée également dans la *Deuxième considération inactuelle* où la version positive de la connaissance était une connaissance interprétative, qui ressaisissait le passé en vue de l'avenir : « On explique maintenant principalement l'extraordinaire influence, si lointaine et si profonde, des oracles de Delphes par ce fait que les prêtres delphiens avaient une connaissance approfondie du passé. Du moment que vous regardez dans l'avenir, que vous vous imposez un but sublime, vous maîtrisez en même temps cet instinct analytique exubérant qui maintenant ravage pour vous le présent et qui rend presque impossible toute tranquillité, tout paisible développement, toute maturité. Élevez autour de vous le rempart d'un espoir sublime et vaste, d'une aspiration pleine d'espérance. Formez-vous une image, à quoi l'avenir doive correspondre et oubliez de croire que vous êtes des épigones, ce qui est une superstition. Vous aurez suffisamment à penser et à inventer, si vous pensez à cette vie à venir. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II § 6).

² En tout cas publiquement.

³ *Ecce Homo*, « Nietzsche contre Wagner », trad. É. Blondel, p. 111-112.

⁴ Blaise Benoit s'interroge ici de manière pertinente : « s'agit-il de célébrer l'individu Wagner tel qu'il est ou d'indiquer ce qu'il a à être ? Nietzsche pointerait ainsi implicitement des insuffisances et prétendrait fixer le cap du génie de la musique, au risque d'inverser la hiérarchie affichée » (*La philosophie de Nietzsche*, p. 139). Encore une fois, il était surtout question de Nietzsche dans ces écrits, particulièrement dans les deux dernières inactuelles puisqu'il s'y peint (ou du moins tel qu'il voulait devenir) à travers ses modèles.

Nietzsche, qui atteindra bientôt la fin de sa vie consciente et qui écrit ces lignes en considérant son œuvre depuis son terme¹, n'abandonne pas cette idée présente dès les *Considérations inactuelles* d'une responsabilité (*Verantwortung*) que chacun a vis-à-vis de son existence. Une existence réussie est donc, du début à la fin de l'œuvre de Nietzsche, une existence qui accomplit la promesse qu'elle contenait. C'est ce qui constitue donc selon nous l'éthique nietzschéenne telle qu'elle se donne à lire dans le devenir-soi et qui est donc tout sauf une morale, puisqu'elle nous invite au contraire à contredire la morale, au moins entendu à la manière de Kant, comme une morale universalisante, valant pour tous.

Nietzsche revient un peu plus loin sur ce qui a pu faire de Schopenhauer pour lui un modèle. Or, le vocabulaire évoque également l'idée d'un moi supérieur :

« Lorsque autrefois je m'abandonnais à ma guise à former des vœux, je m'imaginai que le terrible effort, le redoutable devoir de m'éduquer moi-même me serait épargné par le destin parce qu'au bon moment je trouverais un philosophe pour m'éduquer, un vrai philosophe auquel on puisse obéir sans plus de réflexion parce qu'on aurait en lui davantage de confiance qu'en soi-même. Ensuite, il est vrai, je me demandais quels principes il pourrait donc suivre pour mon éducation. Et je me demandais ce qu'il dirait des deux maximes d'éducation qui sont en vogue de notre temps. L'une exige que l'éducateur ait tôt fait de reconnaître le point fort de ses élèves et dirige alors toutes les énergies, toutes les sèves et tout l'éclat du soleil sur celui-ci afin d'amener à maturité et à fécondité cette unique vertu. L'autre maxime veut au contraire que l'éducateur tire parti de toutes les forces existantes, les cultive et fasse régner entre elles un rapport harmonieux. Mais faudrait-il pour autant contraindre à la musique celui qui a une inclination avérée pour l'orfèvrerie ? (...) On ne saurait approuver ce procédé lorsqu'il s'agit de dons aussi vigoureux et aussi affirmés. Et peut-être même ne faudrait-il appliquer cette maxime de développement harmonieux que pour les natures un peu faibles qui recèlent, il est vrai, toute une nichée de besoins et de penchants, qui pourtant, pris ensemble et séparément, n'ont pas grande importance. Mais où trouvons-nous cette totalité harmonique, cet accord à plusieurs voix au sein d'une même nature, où admirons-nous davantage l'harmonie, si ce n'est précisément chez des hommes semblables à Cellini, chez lesquels tout, la connaissance, le désir, l'amour, la haine, procède d'un même centre, vise à une même racine, et chez qui justement la prépondérance impérieuse et souveraine de ce centre vivant produit un système harmonieux de mouvements alternants tant latéraux que verticaux ? Et peut-être qu'ainsi ces deux maximes ne sont nullement contradictoires ? Peut-être l'une dit-elle simplement que l'homme doit avoir un centre, et l'autre qu'il doit aussi avoir une périphérie ? Cet éducateur philosophe dont je rêvais saurait, à n'en pas douter, non seulement découvrir la force centrale, mais aussi empêcher qu'elle agît de manière destructrice à l'égard des autres forces ; je m'imaginai que sa tâche éducative consisterait plutôt à transformer tout l'homme en un système solaire et planétaire que m'ouvrait la vie, et à découvrir la loi de sa mécanique supérieure. »²

On retrouve cette idée d'un centre, d'un noyau d'une personnalité qui doit donner une direction d'ensemble. Simplement, Nietzsche ajoute ici que la concentration sur celui-ci, l'effort que doit faire l'éducateur pour faire fructifier notre centre, ne doit pas se faire au détriment de ce que l'on est par ailleurs et de nos qualités périphériques.

Nietzsche admet dans *Ecce homo* que ses « erreurs » de parcours n'en n'ont pas été, que les chemins détournés qu'il a pu prendre par moments étaient

¹ L'année 1888 est la dernière année qui verra paraître des œuvres de Nietzsche.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 2.

nécessaires à l'accomplissement de qui il était¹. Une éducation qui ne chercherait qu'à comprendre le soi comme ce noyau et ne s'occuperait que de lui risquerait ainsi d'appauvrir le soi et, pire, d'empêcher le « qui » d'arriver à sa maturité, s'il doit pouvoir emprunter également des chemins détournés. Ainsi, Nietzsche écrira encore à propos de la *III^e Inactuelle* :

« [cet écrit] exprime le *sentiment de la distance*, la certitude profonde ce qui peut être chez moi une *tâche* ou seulement moyen, entracte et à-côté. Je suis assez avisé pour avoir été beaucoup de choses et en beaucoup d'endroits, pour pouvoir devenir un, – pour pouvoir accéder à l'unité. Il me *fallait* être aussi un temps savant. »²

Son métier de savant, de professeur d'université ne constituait pas « qui » il était, mais il n'en était pas moins un chemin détourné et nécessaire à la réalisation de lui-même. Nous voyons alors que l'unité n'est pas tant constituée préalablement qu'atteinte au terme. On y accède en réalisant sa tâche. La vraie tâche éducative consiste donc alors à « transformer tout l'homme en un système solaire », puisque ce noyau qu'est le « qui » doit servir de soleil, de centre de rotation aux planètes qui constituent les qualités périphériques du soi et n'en sont pas moins essentielles. Il s'agit d'harmoniser le tout et non pas de supprimer ce qui est périphérique. La discrimination, que commande l'oracle de Delphes tel que le comprend Nietzsche à la fin de la *II^e Inactuelle*, ne nous demande pas de supprimer ces qualités mais d'écarter ce que nous ne pouvons nous approprier, ce qui ne peut entrer dans ce système solaire sans aboutir à un véritable chaos. De ce point de vue, la maîtrise de soi est un véritable équilibre qu'il faut entretenir en soi entre notre soleil et les planètes qu'il doit gouverner. C'est ce que signifie selon nous cette expression de « la loi de sa mécanique supérieure », qui renvoie évidemment au soi idéal et supérieur, comme à un « qui » qui unifie les différentes qualités, qui donne une direction à l'ensemble, mais qui précise l'idée d'un équilibre qu'il faut trouver entre le noyau et les qualités qu'il gouverne.

Un fragment posthume nous permet en effet d'affirmer que ce soi supérieur est bien un soi idéal, que l'on doit projeter³, puisque Nietzsche y affirme que le soi tel qu'il est immédiatement ne suscite guère d'intérêt et provoque plutôt du mépris lorsqu'on y pense. Mais cela ne signifie certainement pas que le soi serait à jamais haïssable, puisqu'il y a bien de la joie à devenir soi et ainsi à se projeter vers son soi idéal :

« Penser à soi-même donne peu de bonheur : mais lorsqu'on y a beaucoup de bonheur, c'est parce qu'au fond ce n'est pas à soi que l'on pense, mais à son idéal. Celui-ci est loin, et seul celui qui est rapide l'atteint et s'en réjouit. »⁴

Autant la connaissance de soi comme ce que l'on est présentement dégoûte, autant le fait de se projeter vers son idéal, d'avoir la connaissance ou d'interpréter ce que l'on veut devenir procure un bonheur et suscite un désir, une tension de soi vers soi.

¹ NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9.

² NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les Inactuelles », § 3.

³ Il sera, dans *Humain, trop humain*, question d'un « soi supérieur » : « *Relation avec le soi supérieur* (höheren Selbst). – Chacun a son bon jour, dans lequel il trouve son moi supérieur (*sein höheres Selbst findet*). » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, § 624, traduction P. Wotling).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 3 [75].

Nous l'avons dit, cette figure du maître est importante dans le devenir soi, ce pour quoi il nous faut des « éducateurs », puisqu'elle permet également de « monter » vers son vrai soi, c'est-à-dire de devenir qui l'on est, et non seulement de retrouver en soi son vrai soi et d'être ainsi soi :

« Wagner est grand pour que nous soyons grands. »¹

Wagner est ainsi un modèle pour ses proches parce qu'il leur donne à voir un idéal qu'ils peuvent presque toucher du doigt et leur permet la fréquentation de quelqu'un qui est véritablement devenu qui il est. Nietzsche écrit ainsi dans sa *IV^e Inactuelle* :

« Lorsqu'en ce jour de mai 1872 la première pierre eut été posée sur la colline de Bayreuth, par une pluie battante et sous un ciel assombri, Wagner regagna la ville en voiture avec quelques-uns d'entre nous ; il gardait le silence et regardait longuement en lui-même, d'un regard qu'aucun mot ne saurait décrire. Il entra ce jour-là dans sa soixantième année : tout ce qui avait précédé était la préparation de ce moment. On sait que face à un danger extrême ou, en général, dans un moment décisif de leur vie, les hommes revoient tout ce qu'ils ont vécu dans une vision intérieure infiniment accélérée et reconnaissent alors avec une rare acuité les choses les plus proches comme les plus lointaines. Qu'a donc pu voir Alexandre le Grand à l'instant où il fit boire au même cratère l'Asie et l'Europe ? Mais ce que Wagner ce jour-là contemplait intérieurement – comment il est devenu ce qu'il est, ce qu'il sera – nous pouvons le suivre avec lui, nous ses proches, jusqu'à un certain point : et seul ce regard wagnérien nous permettra de comprendre son haut fait – afin que *forts de cette compréhension nous nous portions garants de sa fécondité.* »²

C'est le lancement du festival à Bayreuth et Nietzsche estime que Wagner voit plus loin, qu'il est capable de lire dans les événements les effets que Bayreuth pourra avoir sur la culture allemande dont il espère ainsi le renouveau. On lit également ici l'idée que l'homme qui est devenu véritablement lui-même jouit en retour d'une véritable connaissance de soi³. Cette compréhension profonde de qui il est par les événements qui l'ont constitué, et ainsi de qui il sera, se transmet ainsi à ses proches : « *forts de cette compréhension nous nous portions garants de sa fécondité* ».

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 11 [36]. Nietzsche écrit encore en 1876 : « Ils ne devraient pas former les autres à eux-mêmes, mais bien à les dépasser. Un grand homme ne renvoie jamais à lui-même, mais toujours au-dessus. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Humain, trop humain, I*, 17 [87]).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, IV*, § 1.

³ On ne peut ainsi interpréter quelqu'un qu'à partir du moment où une ligne de conduite, une véritable identité se laisse deviner : « On ne peut méconnaître ce que l'évolution de Wagner a de dramatique dès l'instant où la passion prédominante en lui prend conscience d'elle-même et s'empare de sa nature entière : dès lors, c'en est fini des tâtonnements, des errements, du foisonnement de pousses parasites, et dans les chemins et les détours les plus tortueux, dans la trajectoire souvent aventureuse de ses plans règne une seule et unique légalité intérieure, une volonté qui les explique, si surprenantes qu'en puissent paraître parfois les explications. Toutefois, il y a eu dans la vie de Wagner une première période non dramatique, son enfance et sa jeunesse, sur lesquelles on ne peut passer sans se heurter à des énigmes. *Lui-même* ne semble encore nullement s'annoncer ; et ce que l'on pourrait peut-être à présent interpréter rétrospectivement comme des présages n'apparaît de prime abord que comme une juxtaposition de qualités plus propres à inspirer des inquiétudes que de l'espoir : un esprit agité, susceptible, une hâte fébrile à toucher à cent choses à la fois, un goût passionné des émotions extrêmes et presque malades, de brusques revirements de la plus profonde sérénité à des éclats de violence. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles, IV*, § 2).

Les disciples de Wagner savent qu'il est grand et que sa grandeur sera féconde pour l'Allemagne et se sentent ainsi plus grands eux-mêmes de par cette compréhension. On lit plus loin une formule qui trouvera un écho lointain dans le sous-titre d'*Ecce homo*, puisque Nietzsche nous dit qu'il pense voir, grâce à l'art de celui-ci, « comment s'est fait l'homme Wagner » :

« Méditer ce qu'est l'artiste Wagner, et embrasser du regard tout le spectacle offert par un pouvoir et une licence véritablement affranchis, voilà qui s'avérera nécessaire au salut et au rétablissement de quiconque a pensé et enduré *comment s'est fait l'homme Wagner*. Si l'art n'est autre chose que la capacité de communiquer à d'autres ce que l'on a soi-même vécu, chaque œuvre d'art se contredit elle-même lorsqu'elle ne parvient pas à se faire comprendre : aussi la grandeur de l'artiste Wagner doit-elle consister en ce don démonique de communication de sa nature qui se raconte pour ainsi dire en toutes les langues et donne à voir avec une suprême clarté l'expérience intime la plus propre qu'il ait vécue ; son apparition dans l'histoire des arts ressemble à une éruption volcanique du génie artistique total et indivis de la nature, qui survient alors que l'humanité s'était accoutumée, comme à une règle, à voir les arts isolés les uns des autres. »¹

L'homme fait a ainsi cette capacité à se communiquer à ses disciples. L'artiste réalise, pour qui sait le méditer en retour, ce qu'*Ecce homo* déclarera comme impossible, à savoir transmettre une connaissance à qui n'a pas enduré l'épreuve qui aurait dû l'amener à celle-ci. On comprend donc pourquoi, de manière assez surprenante au premier abord, la *III^e Inactuelle* nous disait donc que c'est par l'amour que nous pouvons nous hisser vers les grands hommes et communiquer avec eux². Ainsi la connaissance de soi, dans ce que nous sommes immédiatement, alors que nous ne sommes pas encore nous-mêmes, doit nous conduire à nous

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 6.

² Ce qui ressortira encore de la *IV^e Inactuelle* lorsque Nietzsche y fait parler Wagner : « (...) La nature est, en ses profondeurs, beaucoup plus riche, plus violente, plus heureuse, plus terrible ; comme vous vivez d'ordinaire, vous ne la connaissez pas : apprenez à redevenir vous-mêmes nature et laissez-vous métamorphoser avec elle et en elle par l'enchantement de mon amour et de ma flamme. » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, IV, § 6).

mépriser nous-mêmes et nous faire reconnaître la grandeur ailleurs¹. Selon Nietzsche :

« [La “culture” est] l’enfant de la connaissance de soi, et de l’insatisfaction de soi, de tout individu. Celui qui se réclame d’elle ce faisant : “Je vois au-dessus de moi quelque chose de plus haut et de plus humain que moi-même ; aidez-moi tous à y accéder comme j’aiderai quiconque reconnaît la même chose et souffre d’elle, pour qu’enfin renaisse l’homme qui se sentira complet et infini dans la connaissance et dans l’amour, dans la contemplation et le pouvoir, et qui de toute sa plénitude s’attachera à la nature et s’inscrira en elle comme juge et mesure de la valeur des choses.” Il est difficile d’amener quelqu’un à cet état de connaissance impavide de soi parce qu’il est impossible d’enseigner l’amour ; car c’est dans l’amour que l’âme acquiert, non seulement une vue claire, analytique et méprisante de soi, mais aussi ce désir de regarder au-dessus d’elle et de chercher de toutes ses forces un moi supérieur caché je ne sais où. Ainsi seul celui qui a attaché son cœur à quelque grand homme reçoit de ce fait la *première consécration de la culture* ; le signe en est la honte de soi sans humeur ni haine envers sa propre étroitesse et sa mesquinerie, la compassion pour le génie qui a dû sans répit s’arracher à cette torpeur, à cette sécheresse qui sont nôtres, c’est le préjugé favorable envers tous ceux qui sont en devenir et en lutte, c’est l’intime conviction de trouver presque partout la nature en détresse, aspirant à l’homme, éprouvant avec douleur que l’œuvre est encore une fois manquée, et pourtant réussissant partout les ébauches, les traits, les formes les plus admirables : si bien que les hommes avec qui nous vivons ressemblent à un champ où gisent les ébauches des plus précieuses sculptures, où tout nous crie : “Venez, aidez-nous, achevez-nous, rapprochez ce qui va ensemble, notre aspiration est immense à devenir entiers.” »²

Nous pensons toutefois qu’il est impératif ici d’entendre cet amour en un sens grec. On est en réalité très proche de Platon sur ce point. La première étape consiste à comprendre que le soi, tel qu’il est immédiatement, n’est rien de beau ou de véritablement intéressant (ce qui correspondait à un premier niveau de connaissance de soi comme purge de l’ignorance chez Platon), à la suite de quoi se

¹ C’est même ainsi que Schopenhauer aura appris lui-même ce qu’est la véritable grandeur dans sa fréquentation de Goethe : « Une autre grande faveur fut accordée à Schopenhauer en ce qu’il ne fut pas d’emblée destiné à être un savant et élevé dans cette intention, mais qu’il a réellement travaillé quelque temps, même si c’était déjà à contrecœur, dans un comptoir commercial, et qu’en tout cas il a respiré toute sa jeunesse durant l’air plus libre d’une grande maison de commerce. Un savant ne deviendra jamais un philosophe : car Kant lui-même ne l’a pu, en dépit de l’impulsion innée de son génie ; il est resté jusqu’à la fin dans une sorte d’état de chrysalide. Quiconque croit qu’avec ce mot je suis injuste envers Kant ne sait pas ce qu’est un philosophe : c’est-à-dire non seulement un grand penseur, mais aussi un homme réel ; et quand a-t-on jamais vu qu’un savant devînt un vrai homme ? Celui qui laisse s’interposer entre lui et les choses des notions, des opinions, des événements du passé, des livres, celui donc qui, au sens le plus large, est né pour l’histoire, ne verra jamais les choses pour la première fois et ne sera jamais lui-même une de ces choses que l’on voit pour la première fois ; mais les deux s’appartiennent réciproquement chez le philosophe, parce qu’il lui faut tirer de lui-même le plus grand enseignement et parce qu’il se sert à lui-même d’image et d’abrégé de l’univers. Lorsque quelqu’un se regarde par l’intermédiaire d’opinions étrangères quoi d’étonnant s’il ne voit rien d’autre en lui que des opinions étrangères ! Et c’est ainsi que sont, vivent et voient les savants. Schopenhauer, par contre, a eu le bonheur indescriptible, non seulement de voir en lui le génie de près, mais aussi en dehors de lui, chez Goethe : cette double réflexion l’a instruit et averti à fond de tous les objections et de toutes les cultures d’érudits. Grâce à cette expérience, il a su comment doit être fait l’homme libre et fort auquel aspire toute culture artistique » (NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 7).

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 6.

fait la prise de conscience qu'un soi supérieur, qu'un niveau surhumain (au sens de supérieur à la moyenne de l'humain) doit orienter notre activité. Cette prise de conscience se fait ici dans l'amour ; elle se faisait par l'éros chez Platon, par le biais d'Éros qui nous pousse à désirer au-delà de nous-mêmes et peut devenir le moteur de l'imitation du divin.

La connaissance de soi donne lieu ici, sous la plume de Nietzsche, à « l'insatisfaction de soi », et nous pousse donc vers l'oubli de soi pour nous mettre au service de quelque chose de plus grand, ce à partir de quoi se produit la culture. Nous sommes d'abord artistes parce que nous nous méprisons et que ce mépris nous pousse vers notre moi supérieur ou idéal, nous invitant ainsi à nous dépasser nous-mêmes. La vue de soi « claire » et « analytique » est nécessairement méprisante parce qu'elle se cantonne à ce que l'on est immédiatement, mais il faut alors la remplacer par une vue synthétique qui intègre celui que l'on peut devenir, qui interprète, et alors nous pouvons éprouver de la joie à la pensée de notre idéal. Il ne s'agit donc pas de se perdre soi-même dans la culture, mais d'abandonner son soi immédiat pour quelque chose de plus grand et d'atteindre, à cette occasion, son soi idéal (ce qui est selon nous un schéma tout à fait platonicien).

La difficulté est évidemment que ce « moi supérieur <est> caché je ne sais où », confesse Nietzsche. Mais on peut comprendre simplement que ce moi supérieur est caché en ce qu'il n'existe pas encore véritablement, que l'on en sent en nous-mêmes seulement la promesse et qu'il est d'abord une projection que l'on fait devant soi. On pourrait être tenté de comprendre que ce moi n'existe encore pas du tout, qu'il devra être créé de toute pièce de sorte que le devenir soi désignerait un soi que l'on se choisit (et c'est ainsi que Nietzsche est souvent lu¹). Cette lecture ne nous semble toutefois pas totalement satisfaisante, du moins en ce qui concerne les *Inactuelles*, puisque Nietzsche admet bien que le soi est un noyau, que celui-ci est entouré par des qualités que l'on possède bien, et qu'il s'agit de les faire fructifier et d'harmoniser notre système solaire. Dès lors, il ne s'agit certainement pas de se changer du tout au tout. Ce serait également complètement contredire l'idée de promesse puisque, tout en admettant qu'il ne faut guère se soupçonner pour devenir ce que l'on est, Nietzsche confesse bien dans *Ecce homo* qu'il a accompli la promesse qu'il avait toujours senti en lui. De ce point de vue, ce moi supérieur est bien caché, quelque part.

La difficulté de cette *III^e Inactuelle* est donc d'admettre que le soi puisse bien être un idéal, une projection de soi, une interprétation, tout en refusant de faire du soi une pure création abstraite, un pur choix de soi par soi. Disons le de manière nette, l'idée que le soi serait une pure création, fût-elle artistique, nous paraît tout simplement fautive chez Nietzsche. Ce n'est en tout cas absolument pas ce qu'il dit dans les *Inactuelles*, ni même dans les textes tardifs où il refusera d'arrêter le soi et condamnera la croyance métaphysique en l'atomicité du moi². En effet, que le soi ne doive pas être considéré comme un atome insécable ne signifiera pas pour autant que le soi, tel qui se développe, se change du tout au tout. Ainsi, se dépasser

¹ C'est par exemple l'interprétation de Dorian Astor, dans son livre *Deviens ce que tu es*, intéressant par ailleurs, mais dont la perspective nous paraît finalement assez peu nietzschéenne.

² Voir notamment le *Crépuscule des idoles* (« La raison dans la philosophie », § 5), mais également *Par-delà bien et mal*, dans lequel Nietzsche écrit : « Il doit y avoir en moi une espèce d'aversion envers l'idée de croire quelque chose d'arrêté à mon sujet » (NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 281).

soi-même, c'est aussi bien conserver quelque chose de ce que l'on était tout en l'amenant dans une forme supérieure. Le moi n'est pas un atome au sens où il serait à jamais fixé, mais il y a bien une fidélité à soi, une continuité, et Nietzsche accomplit bien la promesse de sa vie, de ce qu'il se sentait être dès ses *Considérations inactuelles*.

Revenons-en au problème de la culture, par quoi les *Inactuelles* II et III se rejoignent complètement. Nietzsche insistait encore dans la *III^e* sur le fait que la culture ne doit pas rester lettre morte et doit aboutir à l'action. La connaissance des hommes suppose une connaissance de soi – il faut avoir fait en soi les expériences ou les épreuves pour les reconnaître dans autrui –, mais elle doit ensuite nous pousser à l'action, et c'est par elle que nous sommes à même de renouveler la culture, comme se le propose cette *Inactuelle* en particulier :

« J'ai appelé cette somme d'états intérieurs la première consécration de la culture, mais il me faut maintenant décrire les effets de la *seconde* consécration, et je sais bien que ma tâche est ici plus difficile. Car il faut à présent opérer le passage des événements intérieurs au jugement sur les événements extérieurs, le regard doit se tourner vers le dehors pour retrouver dans le grand monde mouvant ce désir de culture qu'il connaît par ces premières expériences, l'individu doit se servir de son combat et de son aspiration comme de l'alphabet avec lequel il pourra désormais déchiffrer les efforts des hommes. Mais là non plus il n'a pas le droit de séjourner, il lui faut passer de ce degré au degré supérieur, la culture exige de lui non seulement cette expérience intérieure, non seulement le jugement sur le monde dont le flot l'environne ; en définitive elle exige surtout l'action, c'est-à-dire le combat pour la culture, l'hostilité à l'égard des influences, des habitudes, des lois, des institutions dans lesquelles il ne reconnaît pas son but : l'engendrement du génie. »¹

L'expression selon laquelle il faut « déchiffrer les efforts des hommes » est intéressante en ce qu'elle suppose bien un type d'interprétation. Il ne s'agit pas simplement d'observer leurs actes mais de les voir eux-mêmes à travers leur manière d'agir. Mais c'est également à partir de notre propre combat, combat qui nous permet d'éprouver notre propre grandeur, que l'on est à même de saisir celle des autres². L'homme qui se connaît, de par ses expériences, peut désormais être hostile à l'égard de tout ce qui lui est étranger, de tout ce dans quoi il ne se reconnaît pas et c'est par ce combat qu'il engendre la culture. Tendre à devenir soi, c'est immédiatement favoriser la culture et combattre pour celle-ci. Ce point n'est pas difficile à comprendre si l'on se rappelle que la culture véritable et l'histoire sont formées des grands hommes qui sont comme des ponts ou des cimes (de même qu'il y a sans doute un pont de Schopenhauer à Wagner et de Wagner à Nietzsche). Mais le grand homme fait ainsi passer son état intérieur vers l'extérieur, de sorte qu'il n'est ni « extérieur sans noyau », ni intériorité sans extériorité, puisque ce qu'il est au fond doit se manifester dehors, dans et par la culture qu'il promeut. C'est ainsi que connaissance de soi et pratique finissent également par coïncider chez Nietzsche.

Cependant, pour en revenir à la figure du maître et à cet aspect étonnant de l'amour qui peut lier ainsi le disciple à son maître, si celui-ci peut ici être vu comme un moyen de devenir soi, il faut voir qu'une tendance contraire est aussi à l'œuvre dans ce processus. Elle le sera d'ailleurs bien davantage plus tard, lorsque la

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 6.

² Connaître ainsi les hommes et comprendre les grandes choses implique de les avoir déjà vécues en soi (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1).

référence à Schopenhauer ne se fera plus entendre. Il nous faut donc faire un pas de plus ici et esquisser quelque chose qui se fera plus nettement entendre par la suite. Pour se projeter ainsi vers l'avenir et se donner les moyens de créer, il faut accepter, au moins dans une certaine mesure, de détruire ou de tuer le passé. Bref, le devenir soi ne peut se faire réellement qu'à partir d'un dépassement de soi de sorte que, loin d'être synonyme de l'être soi, il s'y oppose et nous invite à tuer ce que l'on est d'abord.

Cet aspect du devenir soi est toutefois peu présent explicitement dans la période qui nous occupe, quoique Nietzsche dira peu après qu'il s'agissait bien pour lui, au moment des *Inactuelles* III et IV, de dépasser ses maîtres et qu'il parlait en définitive de lui et de personne d'autre. De manière implicite donc, Nietzsche est en train de tuer Schopenhauer lorsqu'il écrit cette troisième considération, de même qu'il tuera Wagner dans la suivante¹. Les Préfaces d'*Humain, trop humain* et du *Voyageur et son ombre* confirment ainsi que Nietzsche était sur le point, à la fin des *Inactuelles*, de se dépasser lui-même et ses maîtres. On se reportera notamment sur ce point à la II^e Préface d'*Humain, trop humain*, ajoutée en 1886 :

« Il ne faut parler que si l'on ne peut se taire ; et ne parler que de ce que l'on a surmonté, – tout le reste est bavardage, "littérature", manque de discipline. Mes ouvrages parlent *uniquement* de mes victoires : c'est "moi" qu'ils contiennent, avec tout ce qui me fut ennemi (...). On le devine : j'ai déjà beaucoup de choses – *sous moi*... Mais j'ai toujours eu besoin de temps, de guérison, de distance, de recul, pour que s'éveille en moi l'envie de dépouiller, d'exploiter, de mettre à nu, d'"exposer" (que l'on appelle cela comme on voudra) après coup pour la connaissance, ce que la vie a pu me donner à éprouver et à dépasser, quelque *factum* ou *fatum* personnel que ce soit. À une seule exception près, quoique essentielle, il convient en ce sens d'*antidater* tous mes ouvrages, – ils parlent toujours de ce que j'ai laissé "derrière moi" – ; d'en reculer même certains, même les trois premières *Considérations inactuelles* (...); ce que j'ai dit contre la "maladie historique", je l'ai dit en homme qui apprenait à s'en guérir lentement, péniblement, et n'avait pas du tout l'intention de renoncer dorénavant à l'"Histoire" pour en avoir souffert autrefois. Quand j'exprimai ensuite, dans la troisième *Considération inactuelle*, ma vénération pour mon premier et unique éducateur, le grand Arthur Schopenhauer – je l'exprimerais aujourd'hui avec beaucoup plus de force encore, et de façon plus personnelle –, j'étais déjà, quant à moi, en plein scepticisme, en pleine débâcle morale, *c'est-à-dire aussi bien pris par la critique que par l'approfondissement de tout ce qu'avait été le pessimisme jusqu'alors* –, et déjà je ne croyais "plus à rien", comme dit le peuple, à Schopenhauer non plus : c'est précisément à cette époque que prit naissance un ouvrage que j'ai tenu caché "sur la vérité et le mensonge en dehors de leur acception morale". Même ma célébration solennelle en l'honneur de Richard Wagner, à l'occasion de son triomphe à Bayreuth en 1876 (Bayreuth représente la plus grande victoire qu'ait jamais remportée un artiste), œuvre qui revêt une *apparence* d'"actualité" on ne peut plus marquée, était tout au fond un hommage de gratitude rendu à un moment de mon passé, à la plus belle comme aussi à la plus dangereuse bonace de ma traversée... et en fait un geste de détachement, un adieu. »²

¹ Ce qui ne signifie jamais selon Nietzsche que sa période wagnérienne ait été pour lui un tort. Elle était nécessaire pour qu'il vive le wagnérisme et le dépasse ensuite. On retrouvera ainsi bien plus tard, dans la préface du *Cas Wagner*, l'idée d'une connaissance de soi nécessaire (à quoi sert Wagner) pour pouvoir se dépasser et dépasser ainsi son temps.

² NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Préface au tome 2, § 1.

La maladie avait alors un nom puisqu'elle désignait une métaphysique derrière laquelle se cachait Wagner et Schopenhauer. Le pessimisme, revendiqué par Nietzsche dans cette préface, ne désigne pas celui dont il écrira plus tard qu'il est le résultat ultime de la philosophie de Schopenhauer, lorsque l'on comprend que le fond du monde n'est qu'une volonté aveugle, pessimisme qui prendra à un moment le nom de nihilisme. Avant d'être celui qui nous invitera à dépasser le nihilisme, Nietzsche n'est ici pas loin de revendiquer une telle position lorsqu'il écrit qu'il ne croit plus à rien ; et Wagner commentera ainsi à Cosima sa lecture du *Voyageur et son ombre* : « nihilisme éhonté »¹.

Le pessimisme revendiqué dans *Humain, trop humain* se veut ainsi le refus des idéaux métaphysiques qui nous masquent la réalité de la psychologie humaine et qui sont toujours teintés d'un fond de christianisme. La maladie wagnérienne était en fait symptomatique de la maladie de l'homme allemand du XIX^{ème}, et Nietzsche l'avait lui-même contractée, comme il le dira au début du *Cas Wagner* ; sa « grande victoire » sur lui-même fut pour le philosophe le dépassement de la philosophie wagnérienne. Nietzsche a beaucoup de choses sous lui, il a dépassé suffisamment d'états intermédiaires, de niveaux antécédents. Ses ouvrages parlent tous de lui parce qu'ils sont autant de victoires sur lui-même, de dépassement de soi, de transformation de soi.

Nietzsche offre ainsi, dans cette seconde préface d'*Humain, trop humain*, un diagnostic sur lui-même et ses maladies passées : la maladie historique, la connaissance pour la connaissance, à tel point qu'elle entrave la vie, cette maladie diagnostiquée dans la *II^e Inactuelle* comme un mal de la culture allemande du XIX^{ème} siècle, désignait en réalité aussi une tendance dangereuse qui guettait Nietzsche lui-même et dont il lui fallait s'extirper. L'écriture de soi permet alors au philosophe de se connaître, mais aussi de se soigner. Nietzsche, qui n'est en réalité déjà plus ni schopenhauerien ni wagnérien lorsqu'il écrit ses deux dernières *Inactuelles*², aura eu besoin d'écrire ses ouvrages pour en faire le constat, pour établir le diagnostic et se faire finalement, à la manière de Montaigne, le médecin de lui-même. Son mal était Wagner et il fallait dépasser sa philosophie :

« Richard Wagner s'y serait-il trompé ? Je ne le crois pas. Aussi longtemps que l'on aime, on ne brosse pas de ces tableaux ; on n'en est pas encore à "contempler", on ne se place pas à cette distance nécessaire au contemplateur »³.

La rupture était nécessaire, mais elle n'avait rien de personnel. Nietzsche avait été wagnérien, mais il voyait déjà au-delà et le retour en arrière lui était impossible. C'est bien en lui et sous lui que Nietzsche avait assimilé le schopenhaurisme ainsi que le wagnérisme. C'est bien par le dépassement de cette philosophie qu'il sera devenu davantage lui-même et se sera ainsi fait davantage indépendant, éprouvant par là sa propre puissance.

Dès la *III^e Inactuelle*, Nietzsche confesse que la recherche d'un philosophe qui le dispensa de se trouver lui-même fut vaine :

« Cependant ce philosophe me faisait défaut et j'essayais tantôt d'une chose, tantôt d'une autre ; je mesurais quelle piètre figure nous faisons, nous, hommes modernes, face aux Grecs et aux Romains, ne fût-ce même qu'au regard du sérieux et de la sévérité dans la conception des tâches de l'éducation. Ce besoin au cœur, on peut

¹ JANZ, *Nietzsche*, tome 2, p. 324.

² Du moins en privé.

³ NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Préface au tome 2, § 1.

parcourir toute l'Allemagne, et toutes les universités en particulier, on ne trouvera pas ce que l'on cherche. »¹

Il lui faudra donc s'éduquer lui-même avant tout. Ainsi, Nietzsche admet-il dès cette époque que la lecture de Schopenhauer n'était qu'une occasion de se comprendre mieux lui-même et non de comprendre fidèlement Schopenhauer. Le modèle n'est qu'un détour pour arriver à soi et ne doit servir qu'à l'interprétation de soi :

« Je suis bien éloigné de croire avoir compris Schopenhauer correctement, j'ai seulement appris à me comprendre un peu mieux moi-même à travers Schopenhauer ; c'est pour cela que je lui dois la plus grande reconnaissance. Mais d'une manière générale il ne me semble pas tellement important, comme on le pense à présent, d'examiner correctement à fond et de mettre exactement en lumière, pour n'importe quel philosophe, ce qu'il a ou n'a pas proprement enseigné, au sens le plus strict du mot ; une telle connaissance n'est en tout cas pas adaptée à des hommes qui sont en quête d'une philosophie pour leur vie et non pas d'un nouveau savoir érudit pour leur mémoire »².

Nietzsche s'est cherché à travers ses modèles davantage qu'il n'a cherché à les comprendre pour eux-mêmes et c'est peut-être ainsi aussi qu'il faut apprendre à se connaître soi-même, c'est peut-être ainsi que le véritable éducateur trahit ce que l'on est par ce qui résiste à son éducation et à son influence. Comme nous l'avons mentionné, il dira également dans *Ecce homo* qu'il n'était en réalité question que de lui dans ces *Considérations*³.

Nous devons dire ici encore quelques mots supplémentaires au sujet d'*Ecce homo*, quoique Nietzsche écrivit ce texte à la fin de sa vie consciente, parce qu'il fournit l'exemple même du regard rétrospectif qui vient réfléchir une vie, d'une connaissance de soi qui essaie d'embrasser le processus du devenir soi. Nous pensons ainsi que Nietzsche, sans le dire explicitement, opère bien un tel travail d'interprétation de lui-même, dont *Ecce homo* est une trace parmi d'autres⁴. Rappelons que « *Ecce homo* » signifie « Voici l'homme », et nous pensons que l'auteur, qui se réapproprie le mot biblique, le détourne ici en signifiant « Me

¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, III, § 2.

² NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes* 34 [13].

³ Ce qu'il dit encore ainsi : « Schopenhauer et Wagner ou, en un mot, Nietzsche... » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les Inactuelles », § 1). Et un peu plus loin : « même si l'on admet que celui qui s'exprime, ce n'est pas au fond "Schopenhauer éducateur", mais son *antithèse*, "Nietzsche éducateur". » (*Idem*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Les Inactuelles », § 3).

⁴ Simplement, là aussi il faudra interpréter puisque Nietzsche lui-même nous met en garde contre une identification pure et simple de son « qui » et de ses livres : « Je suis une chose, mes écrits en sont une autre. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1). Il s'agit cependant surtout de mettre en garde contre les mécompréhensions de lui-même parce que l'on mécomprend généralement ses livres.

voici », ou « Voici l'homme que je suis »¹. Nietzsche opère ainsi dans ce texte un geste que Schopenhauer lui-même recommandait de faire à la fin de sa vie pour mieux se comprendre :

« Le manœuvre qui aide à élever un édifice, n'en connaît pas le plan d'ensemble, ou ne l'a pas toujours sous les yeux ; telle est aussi la position de l'homme, pendant qu'il est occupé à dévider un à un les jours et les heures de son existence, par rapport à l'ensemble de sa vie et au caractère total de celle-ci. Plus ce caractère est digne, considérable, significatif et individuel, plus il est nécessaire et bienfaisant pour l'individu de jeter de temps en temps un regard sur le plan réduit de sa vie. Il est vrai que pour cela il lui faut avoir fait déjà un premier pas dans le "γνώθι σαυτόν" (connais-toi toi-même) : il doit donc savoir ce qu'il veut réellement, principalement et avant tout ; il doit connaître ce qui est essentiel à son bonheur, et ce qui ne vient qu'en seconde, puis en troisième ligne ; il faut qu'il se rende compte, en gros, de sa vocation, de son rôle et de ses rapports avec le monde. Si tout cela est important et élevé, alors l'aspect du plan réduit de sa vie le fortifiera, le soutiendra, l'élèvera plus que tout autre chose ; cet examen l'encouragera au travail et le détournera des sentiers qui pourraient l'égarer.

Le voyageur, alors seulement qu'il arrive sur une éminence, embrasse d'un seul coup d'œil et reconnaît l'ensemble du chemin parcouru, avec ses détours et ses courbes ; de même aussi, ce n'est qu'au terme d'une période de notre existence, parfois de la vie entière, que nous reconnaissons la véritable connexion de nos actions, de nos œuvres et de nos productions, leur liaison précise, leur enchaînement et leur valeur. (...) Aussi, au moment où nous accomplissons les plus grandes actions, où nous créons des œuvres immortelles, nous n'avons pas la conscience de leur vraie nature : elles ne nous semblent que ce qu'il y a de plus approprié à notre but présent et de mieux correspondant à nos intentions ; nous n'avons d'autre impression que d'avoir fait précisément ce qu'il fallait faire actuellement ; ce n'est que plus tard, de l'ensemble de son enchaînement, que notre caractère et nos facultés ressortent en pleine lumière ; par les détails, nous voyons alors comment nous avons pris la seule route vraie parmi tant de chemins détournés, comme par inspiration et guidés par notre génie. »²

Là encore, chez Schopenhauer, la réflexion vient dans un dernier temps couronner l'action en venant réfléchir l'ensemble de notre vie et nous donne ainsi à voir ce que nous pouvions alors à peine deviner pendant que nous le vivions. Nous ne prenons jamais aussi bien conscience de nous-mêmes qu'à la fin du

¹ Évidemment la perspective n'est pas celle de Pilate et Blondel rappelle que ce mot, s'il est d'abord simplement dénotatif (« voici cet homme »), a une connotation de dérision : « voici cet homme qui n'est qu'un homme, bien qu'il se prenne – délit politique et religieux – pour le roi des Juifs. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, Introduction par E. Blondel, p. 10). La perspective de Nietzsche est ici proprement provocatrice, puisqu'il retourne la connotation de manière positive en se montrant tel qu'il s'est fait (« comment on devient ce que l'on est »), et en s'interprétant dans le livre de manière affirmative, sans humilité, voire en se plaçant dans la position de Jésus qui « brise l'histoire de l'humanité en deux morceaux », ce par quoi il faut entendre qu'il y aura un avant Nietzsche et un après (« Pourquoi je suis un destin », § 8). C'est ainsi que le traducteur interprète le sous-titre que Nietzsche reprend à Pindare : « L'intention est bien morale, au sens où l'on se propose de changer de mœurs et de valeurs. Mais la phrase dit plus, avec son paradoxe proche de la contradiction : s'il s'agit de devenir pour changer, est-ce la peine quand on "est" déjà ce qu'il faut devenir ? Ce ne serait que rhétorique creuse si Nietzsche, conséquent avec lui-même, ne proposait de redevenir soi-même en retrouvant la réalité ("est") après s'être défait ("devenir") de tout ce qui la recouvre et de ce qu'on n'est pas : bref, passer de l'illusion à la réalité refoulée et oubliée, redevenir soi, c'est-à-dire réel, donc sain et affirmateur. » (NIETZSCHE, *Ecce homo*, Introduction par E. Blondel, p. 13).

² SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, II, § 4 (p. 124-125).

parcours. C'est ainsi rétrospectivement que le plan et l'unité d'une vie apparaissent le mieux et nous découvrons alors de la cohérence, là où nous ne pouvions parfois voir d'abord que des accidents de parcours. Notre vie a ainsi selon lui un « caractère total ». Nous sommes guidés, comme inconsciemment, par notre démon sur notre voie, la seule qui nous correspondait, et la connaissance de soi viendra ensuite embrasser ce mouvement du devenir-soi.

Le ton et le vocabulaire sont si proches de ceux que l'on a retrouvés dans les textes nietzschéens étudiés que l'on a du mal à croire que Nietzsche n'ait pas eu ce texte en tête. Simplement, à la différence de Schopenhauer pour qui nous ne saurions être autrement que ce que nous sommes, cet ouvrage de Nietzsche qu'est *Ecce homo* est une interprétation au sens fort, en cela qu'il produit partiellement en même temps l'objet (en l'occurrence le soi) qu'il interprète. Nietzsche produit sans doute autant l'unité de sa vie qu'il la découvre¹. Ainsi, cet ouvrage se veut certes autobiographique, mais il est d'emblée interprétatif, puisque Nietzsche ne s'y donne pas comme il fut, mais comme il veut se voir, de sorte qu'il se donne à lui-même comme une sorte de modèle, qu'il se construit de lui-même une image dynamique, image qui le porte d'emblée vers ce qu'il peut encore devenir². Nietzsche écrit ainsi en ouverture d'*Ecce homo* :

« En ce jour parfait, où tout mûrit et où la grappe n'est pas seule à brunir, un rayon de soleil vient juste de tomber sur ma vie : j'ai regardé en arrière, j'ai regardé en avant, jamais je n'ai vu autant, et de si bonnes choses à la fois. (...) *Comment n'en serais-je pas reconnaissant à ma vie tout entière ?* – Et voilà pourquoi je me raconte à moi-même ma vie. »³

Nietzsche se « raconte » à lui-même sa vie, formule par laquelle on voit que le lecteur n'est pas l'auditoire prioritaire du livre, puisqu'il s'agit avant tout de se tendre un miroir à soi. Mais ce miroir sera volontairement déformant, puisque lorsque l'on raconte, on refait nécessairement en même temps l'histoire, ne serait-ce que parce que le passé ainsi saisi depuis la fin prend une figure autre, perd sa neutralité mais est repensé en vue de la fin. La narration donne à la vie une dimension téléologique.

¹ De manière générale, l'écriture est chez Nietzsche un art qui lie parfaitement théorie et pratique, puisqu'il se construit autant qu'il se connaît lui-même par l'écriture. Comme l'écrit bien Montinari : « pour Nietzsche, toute pensée est un événement, chaque livre publié un "dépassement". Nietzsche écrivait pour lui-même. Pour lui, écrire signifiait vivre. » (MONTINARI, *Op. cit.*, Introduction p. 9). L'écriture est pour lui occasion de projection de sentiments intérieurs, d'humeurs, et donc connaissance de soi. Écrire, c'est se tendre un miroir à soi-même.

² Dans un fragment de l'époque de l'écriture du *Gai savoir*, Nietzsche écrivait déjà : « Deviens, ne cesse de devenir qui tu es – le maître et le formateur de toi-même ! Tu n'es pas un écrivain, tu n'écris que pour toi ! Ainsi tu maintiens la mémoire de tes heureux instants et tu trouves leur enchaînement, la chaîne d'or de toi-même ! Ainsi tu te prépares pour le temps où il te faudra parler ! Peut-être alors auras-tu honte de parler, comme parfois tu as eu honte d'écrire, honte de ce qu'il soit encore nécessaire de s'interpréter, de ce que le fait d'agir ou de n'agir pas ne suffise à te *communiquer*. En effet, tu veux te communiquer ! Le jour viendra où il sera de mauvais ton que de beaucoup lire : alors aussi tu n'auras plus à rougir d'être lu ; tandis qu'à présent quiconque t'aborde en tant qu'écrivain, t'offense ; et quiconque te *loue* à cause de tes écrits trahit son manque de tact, creuse un fossé entre toi et lui-même – il ne se doute absolument pas de sa propre humiliation, en croyant t'élever *de la sorte*. Je sais ce qu'il en est de l'actuelle humanité, quand elle *lit* : fi donc ! Le moyen de s'en soucier et de créer pour elle ! » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Gai savoir*, 11 [297]).

³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, traduction E. Blondel, p. 53.

Il ne s'agit pas non plus ici toutefois pour Nietzsche de se penser comme déterminé par ce que l'on a été, mais de ressaisir ce passé en vue de l'avenir, d'avoir un rapport créateur et interprétatif à son propre passé. Comme l'écrit Éric Blondel :

« Si Nietzsche énumère, dans l'ordre chronologique, ses œuvres publiées antérieurement, c'est, il faut le savoir et le proclamer, avec l'intention à peine dissimulée de récrire le passé, de refaire l'histoire, d'attribuer rétrospectivement à ses ouvrages et à son évolution des intentions qui leur faisaient originairement défaut et que les faits et les écrits démentent. (...) Qu'est-ce donc, comme genre, qu'*Ecce homo* ? Le récit d'un moraliste qui se présente et présente sa vie, ses mœurs, son caractère, ses instincts, son "idiosyncrasie", ses réactions, ses valeurs et attitudes comme un exemple de valeurs autres, vantées comme salutaires, affirmatrices et saines. »¹

Nietzsche ne se voit pas (en tout cas plus, s'il y a eu hésitation au moment des *Inactuelles* sous l'influence de Schopenhauer) comme un individu qui aurait un soi éternel placé au-dessus de lui ou en lui et qui aurait été là de tout temps mais qu'il n'aurait ensuite fait que devenir.

¹ NIETZSCHE, *Ecce homo*, introduction par Blondel, p. 12. R. Safranski écrit également que lorsque Nietzsche voudra « donner une forme à la vie », en l'occurrence la sienne, il « ne se contentera pas de produire des phrases qui étayent une pensée, mais il arrangera sa vie de telle sorte qu'elle soit un document étayant une pensée. Chacun réfléchit sur sa vie, mais Nietzsche veut conduire sa vie de manière à en nourrir sa pensée. La vie comme terrain d'expérimentation de la pensée, l'essayisme comme forme de vie » (SAFRANSKI, *Nietzsche. Biographie d'une pensée*, traduit de l'allemand par N. Casanova, Paris : Babel, 2019, p. 24). Si, comme le dit encore Nehamas, il faut penser la vie et plus précisément la sienne comme de la littérature, il faut bien voir que cela ne consiste dans *Ecce homo* pas simplement à vivre sa vie d'une certaine manière, mais également à la traduire, à la repenser en la réécrivant de telle sorte qu'on puisse en faire une œuvre littéraire. Nehamas écrit d'ailleurs à propos de l'écriture d'*Ecce homo* : « Conversely, it may seem that even if Nietzsche intended to create a literary character out of himself, he still need not have aimed at unity and coherence : literariness and unity, according to this argument, do not go with one another. Now it is absolutely true that literary characters have no essence and can well be inconsistent across different works. But who are the characters who, like Odysseus, have offered themselves for the greatest number of different treatments and versions ? They are precisely those who, at least at some point in their history, were given a highly unified, coherent, and consistent presentation. » (*Op. cit.*, p. 197). Cependant, ce livre de Safranski (que nous citons donc peu) pose à notre sens deux problèmes dans lesquels il est aisé de tomber particulièrement vis-à-vis de Nietzsche : c'est d'abord une tentative problématique parce qu'elle essaie de ramener une philosophie à la vie de son auteur. Or, si l'on ne saurait la laisser entièrement de côté (surtout en ce qui concerne Nietzsche), il y a là un réductionnisme patent. Un autre homme ayant eu la même vie aurait-il développé nécessairement la même philosophie ? Ensuite, l'auteur projette des catégories essentielles qui donnent une unité à l'œuvre de Nietzsche, notamment celle du « monstrueux » (voir notamment p. 13, mais cette clé de lecture se retrouve dans tout l'ouvrage), alors que cette notion nous paraît tout à fait secondaire. Le monstrueux exprime la musique, deuxième concept fondamental selon l'auteur, davantage présent en effet dans la plupart des œuvres de Nietzsche, sans que l'on puisse en faire à notre sens l'opérateur de sa philosophie. Toute la philosophie de Nietzsche serait ainsi « une tentative pour adhérer à la vie, même quand la musique s'est tue » (*Ibid*, p. 14). Globalement, nous nous méfions de toutes les tentatives de ramener la philosophie de Nietzsche à une seule idée (fut-elle celle de « l'éternel retour », comme le fait K. Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris : Gallimard, 1950). La perspective défendue par Wotling est selon nous plus convaincante, puisqu'il ne cherche pas à unifier la pensée nietzschéenne autour d'une thèse, mais d'un problème : celui de la civilisation ou de la culture, comme nous l'avons dit d'emblée. Nietzsche fait d'ailleurs lui-même explicitement du problème de la hiérarchie (hiérarchisation des valeurs, des types d'hommes) son problème au § 7 de la Préface de *Humain, trop humain*.

L'interprétation est ici d'autant plus nécessaire pour créer de l'unité que le soi est changeant (sans toutefois l'être absolument comme nous l'avons dit)¹. Blondel écrit encore à ce propos :

« *Ecce homo* renvoie, en effet, moins à une identité personnelle fixe et définitive qu'à ce qu'on pourrait appeler la métaphore d'une unité plurielle. À plusieurs reprises, ici et dans d'autres écrits, Nietzsche, tout en redoutant d'être "pris pour un autre" et en repoussant la confusion avec un saint, fait remarquer que, lorsqu'il parle à la troisième personne de l'homme sain, ou de Wagner, ou de Schopenhauer ou de Platon, c'est au fond lui-même qu'il désigne : "car c'est *moi* que je viens de décrire" (I, § 2). Ce n'est pas un modèle, une unité synthétique achevée, un individu assignable et monolithique (encore moins "canonisable" !) que Nietzsche propose comme exemple en disant "*ecce homo*", mais une identité conflictuelle, une synthèse d'inconciliables, sans cesse à reconstruire, une pluralité de passions et de "volontés" de puissance : en un mot, moins une personne identifiable qu'une "*Selbstüberwindung*", un dépassement de soi et *du* soi. D'où l'opération du récit : "je me raconte à moi-même ma vie". En se racontant, on se (re)construit et l'on forge, métaphoriquement, une certaine "composition" (*sustasis*, dirait Aristote) de l'identité, *comme si* celle-ci existait vraiment dans la pluralité des termes logiquement incompatibles. (...) Nietzsche offre sa vie comme la métaphore d'une assimilation, c'est-à-dire la construction d'une

¹ Mais aussi parce que l'interprétation permet également de faire un tri entre les éléments inessentiels et ceux qui expriment bien le soi, comme le dit Wotling : « L'élément décisif pour débrouiller cette question est fourni par Nietzsche lui-même : tout dans le biographique n'est pas philosophiquement intéressant, parce que tout, dans l'existence empirique d'un individu, n'émane pas de ce que nous avons appelé sa "personnalité propre", ou pour le dire de manière imagée, du "moi". Bien au contraire, en règle générale, la part de l'existence empirique qui en témoigne vraiment est des plus restreintes : on est ordinairement bien moins inactuel qu'on ne s'en flatte en se berçant de l'illusion qu'un "moi" original se donne à voir dans le déroulement de l'existence empirique. Bref, on est moins soi-même qu'on ne le pense. Car bien des expériences et des comportements ne relèvent pas de la personnalité de l'individu à proprement parler, y compris chez les philosophes, mais du conditionnement propre à l'époque. Prise à la lettre, la biographie empirique est donc naïve. Pour ne prendre qu'un exemple, Nietzsche n'évoque guère, dans *Ecce homo*, son activité de philologue, qui l'a pourtant occupé pendant plus de dix ans. Car on n'est pas soi-même ; on peut le devenir, ou non. Etre soi-même est une conquête. Cette coïncidence est le résultat d'une discipline faite de la neutralisation progressive des éléments inessentiels ayant joué un rôle, parfois majeur, dans son existence, éléments que Nietzsche, s'agissant de son propre cas, dénonce comme intrusion de l'"idéalisme" et comme "fondamentale déraison de [s]a vie" : "C'est par les conséquences de cet "idéalisme" que je m'explique tous les faux pas, toutes les graves déviations de l'instinct, et toutes les "fausses modesties" qui me détournaient de la *tâche* de ma vie, par exemple le fait que je me sois fait philologue – pourquoi pas médecin, du moins, ou autre chose qui vous ouvre les yeux ? Pendant ma période bâloise, tout mon régime intellectuel, y compris l'emploi de mes journées, constituait un méemploi totalement absurde de forces exceptionnelles, sans même une recharge de forces qui en compensât la dépense, sans même réfléchir à la dépense et à la reconstitution nécessaire. J'étais dépourvu de tout égoïsme supérieur, de toute stricte *tutelle* d'un instinct dominant." (*Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 3) La philologie a beau avoir été l'objet d'un investissement intense durant ces années, elle n'en était pas moins accessoire et n'exprimait pas quoi que ce soit de ce qui définit vraiment Nietzsche à ses propres yeux. Il en va de même de ses enthousiasmes des premières années. » (WOTLING, « La "maudite ipsissimosité". Un paradoxe nietzschéen ? », in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n°52 : *Le « je » empirique des philosophes*, sous la direction de Jérôme Laurent, Presses universitaires de Caen, 2015, p. 170).

unité, de l'affirmation d'une synthèse à partir des principaux événements et découvertes de son existence. »¹

Il faut toutefois rappeler que cette unité, lorsqu'elle concerne un individu qui est véritablement devenu ce qu'il est (ce que pense être Nietzsche qui veut donner à voir ici « Comment on devient ce qu'on est »), n'est jamais, selon nous, absolument mise à mal par cette pluralité. Il ne faudrait pas croire qu'il y aurait autant de « moi » tout aussi légitimes et qui se feraient la guerre. La meilleure image de cela nous a été donnée auparavant, au moment des *Inactuelles*, par le soleil qui produit de l'unité en constituant un centre. Mais dans *Ecce homo*, une insistance nouvelle est donnée à l'idée que l'unité est donc également largement composée par l'interprétation de soi que l'on donne, ce que semble bien dire Nietzsche, après avoir avoué que les chemins détournés étaient parfois nécessaires pour devenir soi :

« Que l'on devienne ce qu'on est suppose que l'on ne se doute pas le moins du monde de ce qu'on est. De ce point de vue, les *méprises* mêmes de l'existence ont leur sens et leur valeur propres tout comme les chemins détournés et les écarts du chemin épisodiques, les hésitations, les "pudeurs", le sérieux dépensé à des tâches qui se trouvent au-delà de la tâche. (...) Entre-temps ne cesse de croître en profondeur l'"idée" organisatrice, appelée à la maîtrise, – elle commence à ordonner, lentement elle ramène hors des chemins détournés et écartés, elle prépare des qualités et des capacités *séparées* qui, un jour, se révéleront indispensables comme moyens du tout, – elle façonne tour à tour toutes les facultés *servantes*, avant même de laisser transpirer quoi que ce soit de la tâche dominante, du "but", de la "fin", du "sens". – Envisagée sous cet aspect, ma vie est tout simplement une merveille. Pour la tâche d'une *réévaluation des valeurs*, il fallait peut-être plus de facultés qu'il n'en coexista jamais chez un individu, surtout des oppositions entre facultés, qui pourtant ne puissent se gêner ou se détruire. Hiérarchie des facultés ; distance ; l'art de séparer, sans amener d'hostilités ; ne rien mélanger, ne rien "concilier" ; une multiplicité prodigieuse, qui malgré tout est l'antithèse du chaos – voilà la condition préalable, le long travail secret et la maîtrise de mon instinct. Sa *tutelle supérieure* s'est montrée forte en ce que je ne me suis en aucun cas douté si peu que ce soit de ce qui grandissait en moi, – où toutes mes aptitudes ont, un jour, *jailli* soudain, toutes à maturité, dans leur perfection ultime. »²

Conformément à l'injonction de la fin de la *II^e Inactuelle*, Nietzsche aura, selon son propre aveu, réussi à maîtriser en lui le chaos, à unifier des facultés disparates. Ainsi, s'il importe de ne pas se perdre trop longtemps dans des tâches extérieures, puisque l'on ne devient ce que l'on est qu'en réalisant sa tâche, il faut voir que les chemins détournés peuvent aussi être nécessaires et que l'intelligence, de manière réflexive, saura redonner une unité à une vie qui aura pu se perdre, du moins en apparence, l'espace d'un instant. Ce qui peut d'abord paraître une perte de temps

¹ NIETZSCHE, *Ecce homo*, Introduction par Blondel, p. 36-38. Blondel écrit encore, en introduction à *Nietzsche contre Wagner*, pour expliquer la réaction de Nietzsche à ce penchant du wagnérisme vers la décadence qu'il porte également en lui : « Le triomphe de Nietzsche tient à ce presque-rien, image de la *Sebstüberwindung*, du surpassement de soi qu'est ici la subtile expression qui passe à travers la forme *artistique* stricte et dominée de la *réécriture*. En écrivant, Nietzsche avait interprété et donc dominé : en récrivant, il se conquiert encore par l'interprétation, et telle est la *vie* de ses textes qu'ils donnent ainsi lieu, non pas à une "mélodie infinie", mais à une reprise interprétative et à un surpassement de soi interminables. » (NIETZSCHE, *Nietzsche contre Wagner*, Introduction par E. Blondel, p. 177-178).

² NIETZSCHE, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9, traduction modifiée.

peut se révéler ensuite un moment et un outil nécessaires à la réalisation de soi et de la tâche qui nous incombe¹. Il y a bien « une » tâche, « *la* » tâche sur laquelle se concentre le moi et qui lui confère son unité. La fin de ce texte montre encore une fois qu'il était nécessaire, selon Nietzsche, d'agir et de vivre avant de se connaître et que la connaissance ne peut jamais venir qu'à la fin, au risque d'entraver le processus du devenir soi.

Revenons-en donc pour finir à la conjonction de la pratique avec la théorie. De même qu'il s'interprète ainsi, Nietzsche propose également une interprétation de ses maîtres de sorte qu'il estime les connaître mieux que personne. Comme on a déjà eu l'occasion de le remarquer, ce qui a intéressé Nietzsche chez Schopenhauer, c'est sa vie davantage que son œuvre, de sorte qu'il a du se faire l'interprète de celle-ci à partir de ses écrits, comme il le dit dans un fragment posthume de la période des dernières *Inactuelles* :

« Chaque philosophe est d'abord pour soi², ensuite pour d'autres philosophes : il ne peut échapper à cette double relation. Même s'il se séparait rigoureusement de ses contemporains, il faudrait nécessairement que cette séparation fût un principe de sa philosophie : elle deviendrait une doctrine publique, un exemple visible. Le produit qui appartient le plus proprement à un philosophe, c'est sa vie ; elle est son œuvre d'art, et en tant que telle elle se tourne aussi bien vers celui qui l'a créée que vers les autres hommes. L'État, la société, la religion, voire l'agriculteur et le jardinier – tous peuvent demander : que signifie pour moi ce philosophe ? Que peut-il nous donner, en quoi peut-il nous être utile, nous nuire ? – C'est de la même façon qu'interroge aussi, en ce qui concerne Schopenhauer, la *culture allemande*.

Je dirai également que, sous ce rapport d'une grande importance, il est éducateur des Allemands. »³

On comprend ici donc parfaitement la dédicace de la *III^e Inactuelle* à Schopenhauer, puisqu'il s'agit de renouveler la culture en trouvant pour cela un éducateur digne de ce nom. En étant d'abord pour lui-même, Schopenhauer aura travaillé également au renouvellement de la culture. Nous avons vu en effet un peu plus haut comment l'individu n'est jamais aussi utile à la culture que lorsqu'il devient ce qu'il est. Mais cette vie, cette œuvre d'art, cette manière de se façonner

¹ Si nous sommes un destin, nous ne saurions de toute façon nous écarter à jamais de *la* tâche qui nous incombe, puisque celle-ci agit sur nous de manière tyrannique et nous ramène vers elle. Dans un texte dont la tonalité n'est pas sans rappeler la *III^e Inactuelle*, Nietzsche écrit ainsi à propos de son détachement de Wagner : « Solitaire désormais et me défiant gravement de moi-même, je pris alors parti, non sans rage contenue, *contre* moi-même et *pour* tout ce qui justement me faisait mal et m'était rude : c'est ainsi que j'ai retrouvé le chemin de cet audacieux pessimisme qui est le contraire de tout mensonge idéaliste et, également, il me semble, le chemin de *moi-même*, – de *ma* tâche à *moi*... Ce quelque chose de caché et de despotique pour lequel longtemps nous n'avons pas de mot jusqu'à ce qu'enfin il s'avère être notre tâche, – ce tyran en nous exerce de terribles représailles à chaque tentative que nous faisons pour lui échapper ou nous esquivier, à chaque décision prématurée, à chaque assimilation avec ceux qui ne sont pas du même rang, à toute activité, si respectable soit-elle, qui nous détourne de notre objet essentiel, – voire pour toute vertu qui pourrait nous protéger contre la dureté de notre responsabilité la plus personnelle. » (NIETZSCHE, *Nietzsche contre Wagner*, « Comment je me suis défait de Wagner », § 2).

² Plus loin, Nietzsche écrira à ce propos que : « C'est l'affaire de l'*homme libre* de vivre pour lui-même et non en considération des autres. » (*Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 3 [55]).

³ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III et IV, Fragments posthumes*, 34 [17].

est à la fois ce qui nous appartient le plus en propre (l'on ne saurait se défaire de son « qui »), mais également ce qui est le plus utile à autrui en matière d'exemple.

De ce point de vue, l'introduction de *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* est encore une fois très claire sur l'usage que Nietzsche veut entretenir aux anciens, usage qui ne se veut pas purement intellectuel, ce qui n'aurait pas de sens, leurs systèmes étant en effet réfutés, mais pratique :

« Or les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour ceux qui les ont fondés : les philosophes ultérieurs n'y voient habituellement qu'une seule et monumentale erreur ; les esprits les plus faibles, une somme d'erreurs et de vérités. Mais leur but ultime est considéré en tout cas comme une erreur, et c'est dans cette mesure-là qu'il est rejeté. C'est pourquoi bien des gens réprouvent tel philosophe car son but n'est pas le leur : ce sont ceux-là qui ne nous concernent que de loin. En revanche, celui que réjouit la fréquentation des grands hommes se réjouit également au contact de ces systèmes, fussent-ils même tout à fait erronés. Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité, une teinte personnelles (*eine persönliche Stimmung Farbe*) qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe (*das Bild des Philosophen*) comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite. En tout cas, *cette manière particulière* de vivre et d'envisager les problèmes de l'humanité a déjà existé ; elle est donc possible. Le "système" ou tout au moins une partie de ce système est la plante issue de ce sol...

Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes : je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* (*ein Stück Persönlichkeit*) et appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver. C'est un premier pas pour retrouver et reconstruire par comparaison ces personnages, et pour faire enfin résonner à nouveau la polyphonie du tempérament grec. Ma tâche consiste à mettre en lumière ce que nous serons obligés d'*aimer et de vénérer toujours*, et qu'aucune connaissance ultérieure ne pourra nous ravir : le grand homme. »¹

L'important n'est pas le système mais la vie qui se donne à voir, la grandeur de l'homme derrière celui-ci. Et c'est ainsi dans la « fréquentation » des grands hommes que l'on devient soi-même grand. On peut mépriser l'écrivain de manière hautaine en voyant son système erroné et dépassé, on peut inversement se réjouir de la grandeur qui y a été à l'œuvre et se sentir grandi à travers cette fréquentation. Ce qui compte, ce ne sont pas les Dialogues de Platon, mais l'homme qui les a écrits. Ce que l'on doit chercher à percevoir, c'est « une tonalité, une teinte personnelles (*eine persönliche Stimmung Farbe*) qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe (*das Bild des Philosophen*), (...) un fragment de *personnalité* (*ein Stück Persönlichkeit*) », et on a vu comment Nietzsche s'attache à reconstituer celle des auteurs qui l'intéressent à travers ces fragments de personnalité qui se laissent deviner dans leurs œuvres. Ainsi sans doute en est-il des œuvres de Nietzsche lui-même quand bien même sa philosophie serait également réfutée. Aussi, nous faut-il comprendre ici que jamais Nietzsche ne coupe réellement la théorie de la pratique, le système d'un auteur, et n'interroge le système indépendamment de la personnalité qui l'a écrit. Cette théorie, lorsqu'elle se donne à voir dans une philosophie, est bien le fruit d'un devenir-soi et l'on peut s'attacher à reconstruire ce devenir-soi à travers les écrits, ce que Nietzsche cherche d'ailleurs à faire à propos de Platon, lorsqu'il lui consacre un cours.

¹ NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 209-210.

En conclusion sur cette philosophie nietzschéenne, l'interprétation que nous en donnons nous permet donc finalement de poser un pont entre Nietzsche et Platon, puisque la connaissance de soi n'est pas non plus chez ce dernier, du moins dans notre lecture, seulement au départ du processus. Nous avons vu que la connaissance de soi, de type interprétative, nous permet d'entrevoir ce que l'on peut devenir, et elle peut aussi être conçue chez Nietzsche comme une activité dynamisante qui nous oriente immédiatement vers un devenir soi. En réalité, on peut défendre une conception analogue chez Platon, puisque ce que l'on découvre vraiment dans la connaissance de soi n'est pas quelque chose d'immédiatement stable, de sorte que la connaissance n'arrête pas le mouvement, mais le lance tout au contraire. Lorsque l'on découvre que le soi, c'est l'âme, et que celle-ci est principe de mouvement, on comprend en même temps que l'on est quelque chose d'animé, de lancé vers une fin, un τέλος¹, ce qui fait que, là encore, la connaissance de soi nous met immédiatement en tension vers un devenir soi et nous projette au-delà de ce que nous étions immédiatement. De plus, si la connaissance de soi nous invite surtout à déceler certaines qualités dans l'âme pour pouvoir reconnaître l'éducation qui nous convient, il faut aussi voir que le soi ne se limite pas absolument à ses qualités qui ne font que pointer vers lui et qu'il ne suffit pas d'avoir un naturel philosophe, puisqu'il nous incombe d'essayer de devenir proprement, si ce n'est sage, du moins philosophe. Loin de n'être qu'une philosophie éprise d'« égypticisme », celle à laquelle nous invite Platon doit nous projeter vers un certain devenir soi et l'on ne prendra peut-être véritablement conscience de ce soi que parce que l'on aura, là aussi, agi.

Platon : penser les deux impératifs de manière dynamique

Dans le cours qu'il donne sur Platon, il est très clair pour Nietzsche que le philosophe veuille être un homme de la pratique et qu'il n'ait jamais renoncé à vouloir transformer le monde². Nietzsche est apparemment plus lucide sur Platon dans le cours qu'il consacre à Platon et dans *Humain, trop humain*, que lorsqu'il en fera dans le *Crépuscule des idoles*, de manière caricaturale, un philosophe idéaliste

¹ Ce que nous avons essayé de montrer dans le paragraphe sur l'immortalité comme but.

² Nietzsche écrit ainsi propos de Platon, dans le cours qu'il lui consacre : « Comme point central de la volonté platonicienne, on doit saisir sa *mission de législateur* (...). Son mode de vie montre qu'il se voulait un modèle à imiter ; il devait vivre ainsi pour devenir toujours plus digne de son idéal. (...) Il ne s'est jamais résigné sur ce point : pour preuve, cette lettre et *Les Lois*. » (NIETZSCHE, *Introduction à l'étude de Platon*, traduit par Anne Merker, p. 112). Comme l'écrit la traductrice dans sa présentation du cours : « Le portrait de l'homme Platon, en son point *central*, est à présent dessiné : agitateur politique, législateur, fondateur d'États, réformateur, révolutionnaire radical, fanatique, tyrannique, moraliste en lutte, qui ne se résigne jamais, ne renonce jamais, voilà donc l'image nette qui se dégage de ce cours » (NIETZSCHE, *Écrits philologiques*, Tome VIII : *Platon*, Présentation, p. 39). Cette caractérisation du philosophe est encore présente dans *Humain, trop humain*, même si elle s'accompagne d'un constat sombre sur Platon, puisque l'échec l'aurait conduit au ressentiment : « Platon fut le souhait incarné de devenir législateur philosophique et le fondateur d'État suprême ; il semble avoir effroyablement souffert du fait que sa nature essentielle ne s'est pas accomplie, et vers la fin de sa vie, son âme s'emplit de la bile la plus noire. » (NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome 1, § 261, traduit par P. Wotling, Paris : Flammarion, 2019).

ayant fui dans les arrières-mondes¹. De fait, nous l'avons montré, la connaissance n'est pas pensée chez Platon pour elle-même et a toujours des effets pratiques. Nietzsche reconnaîtra d'ailleurs à l'époque de la *Naissance de la tragédie* qu'« Aristote et Platon veulent être des hommes de la pratique. »² En effet, les philosophes de la *République* devront redescendre dans cette caverne qu'est la cité pour la guider vers le Bien qu'ils connaissent désormais³.

Mais ce schéma pourrait encore donner à penser que la pratique vient toujours chez Platon dans un second temps, qu'elle ne doit jamais se faire à l'aveugle et que la pensée doit ainsi toujours précéder l'action. Si cette priorité de la pensée semble globalement correspondre à la philosophie platonicienne, puisqu'il faut aussi bien connaître la vertu pour bien faire, nous voudrions montrer que le rapport est en réalité plus subtil.

Nous aimerions ainsi essayer de repenser les implications réciproques de la connaissance de soi et du soin de soi à partir de l'*Alcibiade* de Platon, et nous voudrions penser à partir de là une relativisation, voire un renversement du schéma classique qui consiste à voir une conséquence naturelle, si ce n'est nécessaire, de la théorie platonicienne de la vertu vers sa pratique effective, la pratique venant simplement relayer la théorie. Ainsi, pour esquisser rapidement le chemin qu'il nous reste à parcourir : s'il est assez évident que la connaissance de soi ne puisse rester un simple précepte théorique consistant à connaître abstraitement ce qu'est le soi, puisque ce précepte se décline et se mue presque immédiatement en un soin de soi, il nous semble également que la pratique ne vient pas non plus supplanter tout bonnement la théorie et que le soin de soi doit toujours être habité d'un recul et d'une réflexivité théorique. Nous souhaiterions ainsi essayer de montrer que la théorie et la pratique sont constamment imbriquées ici et qu'on ne peut absolument les distinguer que de manière abstraite, voire artificielle.

¹ Peut-être vise-t-il d'ailleurs à travers le nom de Platon davantage le platonisme plus que Platon lui-même lorsque ce jugement change du tout au tout dans le *Crépuscule des idoles*. De même que le Socrate de Platon était une caricature, Platon sera devenu lui-même sous la plume de Nietzsche une caricature : « Chaque société a tendance à dégrader ses adversaires jusqu'à la caricature et pour ainsi dire à les affamer, – tout au moins dans sa représentation. (...) Parmi les immoralistes le moraliste : Platon par exemple devient chez moi une caricature. » (NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, XIII, 10 [112]). C'est manifestement le cas en ce qui concerne le *Crépuscule des idoles*, Platon comme incarnant le type idéaliste, alors que Nietzsche en dresse par ailleurs un portrait plus fin et nuancé. On peut toutefois supposer que, dans l'esprit de Nietzsche, Platon ait fui vers l'idéalisme précisément en raison de son échec à légiférer.

² NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, *Fragments posthumes*, 3 [94]. Nietzsche écrit cela après avoir mentionné Platon dans une liste de « grands idéalistes ». Aussi, faut-il bien voir que selon lui et conformément à la thèse qu'il défend dans son cours sur Platon, ce dernier n'est pas seulement un homme théorique comme l'était Socrate, mais qu'il a bien toujours voulu agir également.

³ PLATON, *République*, livre VII.

Se dessine d'abord en effet, chez Platon, une parfaite identité de l'âme et de ses actes, une parfaite coïncidence entre l'âme qui a pris soin d'elle-même et les actes beaux qu'elle réalise à travers et au moyen de son corps¹.

Ensuite, comme nous l'avons vu à propos du texte de l'*Alcibiade* qui fait de la réflexion dans autrui une occasion privilégiée de prendre conscience de soi, il faut reconnaître que la connaissance de soi n'est déjà pas de ce point de vue un point de départ absolu. Il faut faire l'expérience de l'autre, de l'altérité, même s'il s'agit d'un alter-ego, pour que le regard se convertisse vers soi. Dans la *République* également, Socrate estime qu'une certaine expérience est nécessaire pour devenir un bon juge et acquérir ainsi une certaine sagesse. Nous l'avons vu, les dirigeants que veut former la *République* n'ont pas le loisir d'abaisser le regard vers les affaires humaines comme ils se consacrent à la recherche du Bien. Mais le juge de la cité doit, lui, connaître même l'injustice de sorte que sa connaissance n'est pas uniquement celle de la Forme de la justice, connaissance acquise par la dialectique, mais aussi celle de l'injustice. Or, précisément, cette dernière s'acquiert par l'expérience :

« Tandis que le juge, mon ami, c'est par l'âme qu'il commande à l'âme, et il n'est pas permis à l'âme de se former dès la jeunesse au contact d'âmes corrompues, ni de traverser l'expérience (διεξεληλυθέναι) de toutes les injustices en les commettant elle-même (πάντα ἀδικήματα αὐτὴν ἡδίκηκυϊαν), dans la seule visée de pouvoir de manière lucide à partir d'elle-même témoigner des injustices commises par les autres, à l'instar de ce que fait le corps pour les maladies. Il faut que dès sa jeunesse, au contraire, elle soit demeurée innocente et exempte d'habitudes mauvaises, si elle doit, en vertu de son excellence propre, juger sainement des choses justes. Voilà la raison pour laquelle ceux qui sont dotés d'un bon tempérament paraissent dès leur jeunesse des gens simples et faciles à tromper par ceux qui sont injustes : ils ne disposent pas en effet en eux-mêmes de modèles d'expérience semblables à ceux des gens corrompus (οὐκ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς).

– Oui, certes, dit-il, c'est tout à fait leur expérience (σφόδρα γε αὐτὸ πάσχουσι). Pour cette raison, repris-je, le bon juge ne doit pas être un jeune homme, mais un homme mûr (οὐ νέον, ἀλλὰ γέροντα δεῖ τὸν ἀγαθὸν δικαστὴν εἶναι) ; il faut qu'il ait développé par son expérience la connaissance du genre de chose que constitue l'injustice (οψιμαθῆ γεγονότα τῆς ἀδικίας οἷόν ἐστιν), qu'il n'en ait pas pris conscience comme d'une caractéristique propre présente dans son âme (οὐκ οἰκείαν ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἐνοῦσαν ἤσθημένον), mais qu'il se soit appliqué à l'étudier longuement comme une chose étrangère présente chez les autres de manière à saisir comment elle est en elle-même un mal (ἀλλ' ἄλλοτρίαν ἐν ἄλλοτρίαις μεμελετηκότα ἐν πολλῷ χρόνῳ διαισθάνεσθαι οἷον πέφυκε κακόν), en ayant recours pour cela à son savoir et non à son expérience personnelle (ἐπιστήμη, οὐκ ἐμπειρία οἰκεία κεχρημένον).

– Un tel juge serait certes, dit-il, de mon point de vue, un juge remarquable. »²

¹ Jérôme Laurent note ainsi que « la présence de l'âme dans nos actions est également indiquée par le *Premier Alcibiade*, dialogue de prime abord pourtant abruptement dualiste ("il faut conclure que l'homme c'est l'âme", 130c) ; Socrate y affirme en effet : "vous aurez toujours en vue dans vos actions ce qui est divin et lumineux (...) et en l'ayant ainsi devant les yeux, vous verrez et connaîtrez vous-mêmes" (134d). Le divin ne se réfugie pas dans un sommet de l'âme incorporelle mais séjourne à ciel ouvert quand des hommes, tel Socrate, agissent avec justice ». (LAURENT, *La mesure de l'humain*, p. 68).

² PLATON, *République*, III, 408e-409c.

Bien qu'il n'y soit guère question de connaissance de soi¹, ce texte nous permet de vérifier que Platon ne défend pas un intellectualisme abstrait, ni même une pratique qui viendrait toujours en second lieu, après que l'on ait d'abord connu l'objet de celle-ci. La formation du juge se fait ainsi avant tout par l'expérience de la vie. Celui-ci ne devrait pas se contenter de connaître le modèle du Bien, mais devra également connaître les paradigmes de la corruption, s'il doit pouvoir les reconnaître. C'est pour cela que le bon juge devra être un homme mûr, un homme d'expérience et que la connaissance abstraite de la justice ne saurait lui suffire. Il aura besoin d'avoir étudié pendant un temps long (έν πολλῷ χρόνῳ διαισθάνεσθαι) cette injustice pour comprendre comment elle apparaît dans les âmes. Bien sûr, Socrate précise que le juge doit alors se fier à son savoir et non à son expérience personnelle (έπιστήμη, οὐκ έμπειρία), mais cela signifie simplement ici qu'il ne doit pas laisser son jugement être biaisé par celle-ci et sa fréquentation des hommes injustes². Il doit au contraire regarder la justice comme une « chose étrangère », c'est-à-dire la considérer avec un certain recul et la comprendre, ce qui suppose de recourir à un certain savoir. Mais quoiqu'elle doive évidemment s'accompagner d'une connaissance de la justice, la sagesse du juge est ainsi avant tout réflexive.

De façon similaire, c'est en les mettant à l'épreuve dès leur jeunesse, c'est-à-dire en les plongeant dans un milieu injuste, que l'on va repérer la capacité des juges à ne pas se laisser corrompre même en présence de l'injustice. Il nous faut ici revenir plus longuement sur un texte que nous avons cité rapidement en amont :

« il faut rechercher quels sont ces gardiens excellents qui s'en tiennent au principe qui leur impose de toujours faire ce qui se présente à eux comme le bien supérieur de la cité. Il faut donc les mettre à l'épreuve dès l'enfance, en leur proposant des activités au sein desquelles on est le plus susceptible d'oublier ce principe et de se trouver induits en erreur, et ensuite porter son choix sur celui qui est demeuré fidèle au principe et ne s'est pas laissé abuser, et exclure au contraire les autres. N'est-ce pas ce qu'il faut faire ? – Si. – Il faut également les confronter à des efforts, et aussi à des souffrances et à des luttes (Καί πόνους γε αὖ καί άληθόνας καί άγώνας αὐτοῖς θετέον), où on les soumettra aux mêmes épreuves (έν οἷς ταύτᾱ ταῦτα τηρητέον). – C'est juste, dit-il. – Enfin, repris-je, ne faut-il pas préparer pour eux une troisième espèce d'épreuve, une épreuve d'ensorcellement, et les observer ? De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on n'éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance (εί δυσγοήτευτος καί εύσχήμων έν πᾶσι φαίνεται), gardien de lui-même en raison de son

¹ Il y est en revanche question d'une certaine connaissance des hommes : on ne connaît les hommes que par rapport à ce que l'on est soi-même et ce que l'on a déjà expérimenté d'où le fait que l'homme qui ne connaît que la justice peut facilement être trompé par l'homme injuste.

² Socrate dit un peu plus loin que « la corruption morale ne saurait jamais reconnaître l'excellence morale et se reconnaître elle-même en même temps, alors que l'excellence morale d'une nature qui prend le temps de se former pourra saisir à la fois la connaissance de la corruption morale aussi bien que la connaissance d'elle-même. » (*Idem*, 409d-e). L'avantage du bon juge est qu'il connaît la justice aussi bien que l'injustice, tandis que le méchant ne connaît que sa condition et estime, en raison de son manque de connaissance de la justice véritable, que l'homme juste est simplement naïf. On voit en même temps ici que Socrate semble dire que l'expérience de l'injustice permet à une bonne nature de mieux se comprendre en retour.

excellence (φύλαξ αὐτοῦ ὦν ἀγαθός), comme de la musique <et de la poésie> qu'il a apprises, lequel dans toutes ces épreuves se maintient accordé à la règle du rythme et de l'harmonie, demeurant enfin tel qu'il doit être pour être le plus bénéfique à lui-même et à la cité (οἷος δὴ ἂν ὦν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος εἶη). Celui qui aura traversé entièrement les épreuves de l'enfance, de la jeunesse et de l'âme adulte et qui en sera sorti non entamé, celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité (τὸν ἀεὶ ἐν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι βασιανιζόμενον καὶ ἀκίρατον ἐκβαίνοντα καταστατέον ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα) »¹.

L'accent pindarique de ce texte est évident, mais il s'agit toutefois chez Platon d'épreuves que l'on doit affronter davantage en soi qu'à l'extérieur. Cela n'empêche que l'on se donne à voir également ici à travers la pratique. Seul est apte à gouverner l'individu qui conserve son identité (grâce à sa fidélité au bien) à travers toutes les épreuves endurées. C'est son excellence, son rapport au bien, qui le rend ainsi gardien de lui-même (φύλαξ αὐτοῦ) en toutes circonstances (ἐν πᾶσι), et nous avons vu que l'identité à soi était une condition nécessaire à ce que l'on puisse véritablement observer ce soi, puisque l'on ne saurait connaître véritablement un soi absolument changeant. Nous ne sommes certes pas, ici, dans une connaissance de type interprétative, mais bien en revanche dans une connaissance qui vient se faire à partir et au-delà de l'épreuve. Il en allait de même en réalité dans les banquets institués des *Lois*, qui permettaient aux gardiens de découvrir le véritable naturel des jeunes gens qui y participaient. C'était alors à l'épreuve de la boisson qu'ils se faisaient connaître véritablement².

¹ PLATON, *République*, 413c-414a.

² Nous avons suffisamment insisté sur l'importance de l'épreuve dans la connaissance de soi et Platon insiste lui aussi sur l'importance de celle-ci dans le processus du devenir soi, puisque l'on ne saurait aller vers le divin sans accepter l'épreuve et la douleur qui l'accompagne nécessairement. Ainsi, si l'éducation doit commencer très tôt, comme nous l'avons vu, parce que l'âme est alors tendre (*Lois*, 789a), On pourrait ainsi penser (comme Clinias mais aussi comme les nourrices) que leur accorder ce qu'ils veulent pendant leurs trois premières années rende l'âme du nourrisson plus facile et accommodante. Mais ce serait en réalité au contraire le meilleur moyen de corrompre l'enfant puisque c'est au moment où l'âme est la plus malléable qu'il ne faut pas la flatter et la dorloter (792c), au risque de produire la corruption dans celle-ci : « Ma thèse à moi est, en effet, qu'une vie bien réglée ne doit ni poursuivre les plaisirs ni inversement fuir totalement les douleurs, mais s'attacher à ce juste milieu dont je parlais toute à l'heure en qualifiant d'"accommodant", ce qui est la disposition que nous attribuons à la divinité en nous fiant raisonnablement à la tradition d'un oracle. C'est aussi à cette disposition que doit tendre celui d'entre nous qui veut être un homme divin ; il ne doit donc ni se laisser lui-même aller tout entier aux plaisirs, étant donné qu'il ne sera pas pour cela hors d'atteinte des douleurs, ni laisser un autre subir le même sort, jeune ou vieux, homme ou femme, et moins que quiconque, autant que la chose est possible, le tout nouveau-né. Car il est certain que c'est à cet âge que, sous l'effet de l'habitude, s'implante en tous, de manière décisive, la totalité du caractère. Je dirais encore, si je ne craignais pas d'avoir l'air de plaisanter, que c'est surtout durant la période où les femmes portent les enfants dans leur ventre qu'on doit en prendre soin, en veillant à ce que la femme enceinte n'éprouve pas de plaisirs nombreux et déréglés ni non plus de douleurs, mais passe tout ce temps en conservant une humeur sereine, facile et douce. » (*Lois*, 792c-e). Nous voyons bien ici encore comment c'est par l'épreuve que nous connaissons également les autres et que nous reconnaissons notamment le naturel de chacun. Que s'implante toutefois en nous dès l'enfance « la totalité du caractère » est évidemment excessif, sans quoi l'effort pour être un homme vertueux ensuite serait inutile. Luc Brisson et Jean-François Pradeau reconnaissent également que le propos est emphatique (BRISSEON & PRADEAU, *Les Lois de Platon*, Paris : PUF, 2007, p. 83). On trouvera un texte similaire en *République*, II, 377a-b.

Maintenant, après avoir soupçonné d'un peu trop de simplicité le schéma proposé par Jean-François Pradeau dans sa lecture de *l'Alcibiade*¹, nous voudrions essayer d'aller plus loin encore et de penser une imbrication et une implication réciproque de la connaissance de soi et du soin de soi chez Platon. L'interprétation de Pradeau s'autorisait du fait que la connaissance s'arrêterait à ce constat que le véritable soi-même est l'âme (ou, plus précisément ensuite, le *voûς*), et que ce constat une fois fait, il conviendrait uniquement d'en prendre soin. Avant d'achever la critique que nous voudrions en faire, il nous paraît nécessaire de citer un texte incontournable de *L'herméneutique du sujet* dans lequel Foucault, tout en centrant son travail sur la question du soin de soi, donne au précepte de la connaissance de soi un rôle bien plus profond que celui que lui accorde Pradeau.

Ainsi, là où la première lecture de *l'Alcibiade* que nous avons rappelée consiste à ne voir dans la connaissance de soi qu'un point de départ du dialogue, relayé et relégué par la problématique du soin de soi qui en constituerait à lui seul le véritable intérêt, Foucault a le mérite de montrer que les choses sont plus complexes². Loin d'éclipser le précepte delphique, la question du soin qu'il faut apporter au soi appelle toujours immédiatement celle de la connaissance de soi, comme en retour. Relevant les occurrences et le chassé croisé des deux thématiques³, Foucault en montre l'imbrication poursuivie dans tout le dialogue et ainsi l'interdépendance de la connaissance de soi et du soin de soi :

« En faisant réémerger ainsi le souci de soi, ce n'est pas du tout pour dire que le *gnôthi seauton* n'a pas existé, n'a pas eu d'importance ou n'a eu un rôle que subordonné. En fait, ce que je voudrais dire (et on en a un superbe exemple ici), c'est l'enchevêtrement du *gnôthi seauton* et de *l'epimeleia heautou* (du "connais-toi toi-même" et du souci de soi). Là, vous voyez, tout au long du texte, l'enchevêtrement des deux choses : c'est en rappelant à Alcibiade qu'il ferait bien de regarder un petit peu vers lui-même, qu'on l'a amené à dire : "Oui, c'est vrai, il faut que je me soucie de moi-même" ; puis, dès que Socrate a posé ce principe et qu'Alcibiade l'a accepté, s'est posé à nouveau [le problème] : "Il faut bien connaître ce soi-même dont il faut s'occuper" ; et puis maintenant, troisième fois, quand on regarde en quoi consiste le souci, on retrouve le *gnôthi seauton*. Vous avez un enchevêtrement dynamique, un appel réciproque du *gnôthi seauton* et de *l'epimeleia heautou* (connaissance de soi et souci de soi). Cet enchevêtrement, cet appel réciproque, est, je crois, caractéristique de Platon. »⁴

La lecture que propose Foucault de *l'Alcibiade* nous paraît sur ce point tout à fait judicieuse et nous souhaitons la prolonger, puisqu'elle nous amène à repenser les rapports de la théorie et de la pratique de manière dynamique et réciproque. Cette lecture amène d'ailleurs Foucault lui-même à distinguer également plusieurs niveaux de significations du *Γνώθι σαυτόν* au fur et à mesure que le précepte apparaît dans le dialogue. La première référence, au début de celui-ci, était une référence « faible, passagère »⁵. Selon lui :

¹ Que nous avons vu davantage en détail dans le premier chapitre de la partie précédente.

² On accordera toutefois ici à J.-F. Pradeau, renvoyant à l'article de J. Brunshwig (*Op. cit.*), d'avoir insisté sur le fait que la question de la définition de l'homme n'était pas posée comme un objet théorique, mais, conformément à l'inscription delphique, constituée comme une véritable tâche pour la vie humaine (PRADEAU, *Platon. Alcibiade*, p. 46-47).

³ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, voir notamment les pages 65-66.

⁴ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 67.

⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 52.

« [Socrate] se sert du *gnôthi seauton* pour inciter Alcibiade à réfléchir un peu plus sérieusement à ce qu'il est, à ce qu'il est capable de faire et aux tâches redoutables qui l'attendent lorsqu'il aura à gouverner la cité. »¹

Et ce qui ressortait donc de ce passage, c'est un premier constat d'ignorance d'Alcibiade sur ce qu'il était et sur sa propre ignorance. Quand il est à nouveau question du précepte à partir de 127e et que le dialogue demande proprement « qu'est-ce que le soi-même ? », cette deuxième occurrence prend un sens plus profond :

« Ici, c'est d'une tout autre façon, et à un tout autre niveau que l'on voit apparaître le *gnôthi seauton*. En effet, là, maintenant, nous savons qu'il faut nous occuper de nous-même. Et la question est de savoir ce qu'est ce "nous-même". (...) il faut savoir ce que c'est que *heauton*, il faut savoir ce que c'est que soi-même. (...) Le texte le dit très clairement : il faut savoir ce que c'est que *auto to auto*². »³

C'est donc le « soi-même » que l'on interroge désormais et l'on va comprendre rapidement que ce sujet, c'est d'abord l'âme⁴. La dernière occurrence - 132c - prend encore un sens différent :

« le souci de soi doit consister dans la connaissance de soi. *Gnôthi seauton* au sens plein »⁵.

Foucault, qui y voit un véritable « coup de force »⁶ de Platon, insiste sur le fait que le précepte delphique s'élargit alors largement pour intégrer des pratiques qui ne sont pas directement assimilables à la connaissance de soi. La question de la connaissance de soi encadrerait celle du soin de soi davantage qu'elle ne serait reléguée par elle. Et cela ferait l'originalité de Platon.

À l'inverse donc de J. F. Pradeau qui estimait qu'il y avait une forme de désintérêt de la part de Platon pour la question de la connaissance de soi, qu'il minimiserait l'importance de cet impératif par rapport à la place qu'il avait avant et après lui, Foucault estime au contraire que l'originalité du dialogue, c'est de lui donner tellement d'importance qu'il excède largement ce que l'on entend généralement et ce que l'on est même autorisé à entendre par ce précepte de Delphes, pour lui faire contenir le souci de soi qui en est la conséquence.

Cette lecture de Foucault nous intéresse donc beaucoup enfin en ce qu'elle rencontre une des thèses que l'on défend sur Platon, en cherchant à montrer que l'impératif de la connaissance de soi peut prendre un sens bien plus profond que ce qu'une première lecture un peu naïve de l'*Alcibiade* pourrait donner à croire, et qu'il faut donc à partir de là distinguer plusieurs niveaux de connaissance de soi. L'hypothèse que l'on voudrait proposer pour finir, c'est ainsi que cette connaissance de soi comme âme qui devra déboucher sur un soin de soi n'est qu'un premier palier, que le départ de l'enquête et de l'amélioration de soi, bref que la réelle connaissance de soi-même est loin d'être accomplie à ce stade. L'injonction à se connaître chez Platon ne s'arrête évidemment pas au constat que le soi est l'âme ; cette réponse de l'*Alcibiade* était d'emblée insatisfaisante. En

¹ *Ibid.*

² PLATON, *Alcibiade*, 129b.

³ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 52.

⁴ Nous avons déjà cité le texte.

⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, voir p. 66.

⁶ FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 67.

premier lieu, le dialogue précisera que le soi n'est pas tant l'âme que ce qui fait sa parenté avec le divin, à savoir le *voûs* (l'intellect). Le vrai soi, ce qu'il s'agit donc de connaître, n'est pas encore présent, si ce n'est en puissance, pour le dire en termes aristotéliens, ou en devenir, pour l'exprimer de manière plus platonicienne. Le soi doit se former, devenir ce qu'il peut être, voire ce qu'il doit être, si l'âme aspire en effet à se réaliser. La connaissance de soi embrasse ainsi, selon nous, l'ensemble du processus qui amènera l'individu à être véritablement ce qu'il est, c'est-à-dire qu'elle commande aussi le souci de soi en lui précisant la manière dont il faut prendre soin de son âme, et en l'orientant ainsi vers le soi accompli qu'elle ne peut au départ lui donner à voir entièrement. De ce point de vue, il n'y a aucun sens à couper la théorie de la pratique, la connaissance de soi du devenir soi.

Nous pouvons alors convoquer à ce titre un autre passage du texte de Foucault qui ne vise pas seulement Platon, mais tout ce qu'il nomme les pratiques du soi. Simplement, nous devons le faire en étant bien conscient d'une restriction qu'il lui faut apporter et que nous avons déjà mentionnée, à savoir que la catégorie du sujet ne saurait convenir ici, mais également que le vocabulaire de la « spiritualité » est également impropre et anachronique en ce qui concerne Platon¹ :

« La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n'a pas droit, n'a pas la capacité d'avoir accès à la vérité. (...) Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. (...) Ce qui entraîne pour conséquence ceci : que, de ce point de vue, il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. (...) le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité : c'est un travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (*askésis*). (...) »

Enfin, la spiritualité postule que l'accès à la vérité produit, lorsque, effectivement, cet accès a été ouvert, des effets qui sont, bien sûr, la conséquence de la démarche spirituelle faite pour l'atteindre, mais qui sont en même temps bien autre chose et bien plus : effets que j'appellerai "de retour" de la vérité sur le sujet. Pour la spiritualité, la vérité n'est pas simplement ce qui est donné au sujet, pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance, et pour venir combler cet acte de connaissance. La vérité, c'est ce qui illumine le sujet ; la vérité, c'est ce qui lui donne la béatitude ; la vérité c'est ce qui lui donne la tranquillité de l'âme. Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure. En bref, je crois qu'on peut dire ceci : pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet. »²

Une fois que l'on a rappelé les défauts terminologiques de ce texte, ou du moins qu'il faut être conscient du déplacement conceptuel effectué si on le lit vis-à-vis de Platon en particulier, nous nous accordons toutefois pleinement avec l'idée que la vérité n'est pas accessible avant une telle transformation de soi, mais aussi

¹ Foucault vise toutefois ici l'ensemble du mouvement de ce qu'il nomme « subjectivation », qu'il repère depuis l'*Alcibiade* de Platon, mais qu'il inscrit dans une époque plus grande, puisqu'il se déploie particulièrement avec le stoïcisme impérial.

² FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, p. 17-18.

que cet accès à la vérité nous transforme encore en retour, de sorte que la connaissance et le soi sont encore une fois liés et solidaires dans leur progrès. Dès lors, l'hypothèse que nous voulons proposer, c'est que si le soin de soi doit venir prolonger la connaissance de soi, c'est pour à son tour donner lieu à une connaissance de soi plus déterminée par celui que l'on est devenu. C'est pourquoi nous estimons que si la théorie – la connaissance de soi – doit immédiatement avoir des conséquences pratiques et déboucher sur une transformation de soi, cette transformation doit à son tour être repensée de sorte qu'il faille finalement revenir de la pratique vers la théorie.

Ainsi, nous l'avons dit, dans la pupille d'autrui, ce n'est pas moi-même que je vois (ou que je dois voir), mais ce que je pourrais devenir à la faveur d'une transformation de moi-même. La véritable connaissance de soi ne s'arrête donc pas au stade du constat que l'on est une âme, puisqu'il s'agit ensuite de former ou de forger celle-ci en sorte de l'apparenter au divin. Le véritable soi-même est l'accomplissement de ce dont nous devons justement prendre soin. Se connaître soi-même au sens fort, ce n'est donc pas seulement se connaître comme susceptible de s'apparenter au divin, mais se connaître une fois apparenté effectivement à celui-ci. C'est donc le résultat qu'il s'agit en définitive de connaître et non seulement le point de départ. Nous ne pensons donc pas que le travail de la connaissance de soi s'arrête au moment de prendre soin de soi-même, comme si l'*epimeleia* (le « soin ») venait relayer le *gnôthi seauton* (le « connais-toi toi-même »), puisque l'on ne sera en mesure de se connaître véritablement soi-même que lorsque l'on aura pris soin de soi-même. Ainsi, de la même manière que chez Pindare, la connaissance de soi (à un ultime niveau) peut venir à la fin du processus, lorsque l'on est véritablement devenu soi. Ce n'est qu'à ce moment là qu'elle peut en tout cas être complète, puisqu'il ne suffit pas d'avoir un naturel philosophe pour devenir philosophe. En effet, nous pouvons bien rater notre vocation et les qualités ne sauraient suffire à nous garantir d'être à la hauteur de celle-ci. Il faut encore une éducation et c'est seulement une fois que le soi aura été ainsi éduqué que l'on sera en mesure de nous connaître nous-mêmes dans notre version accomplie.

La difficulté, pour étayer davantage une telle interprétation, c'est que les textes peuvent venir à manquer. Mais, même avant de poser une connaissance du soi une fois devenu ce qu'il doit être, il est à notre sens tout à fait clair que la connaissance de soi puisse et doive déjà être pensée comme un processus dynamique qui accompagne le soi tout du long du chemin. Je dois avoir la connaissance, ou au moins soupçonner le type d'âme que je dois devenir, pour être en mesure de prendre soin de mon âme en ce sens, de lui donner la direction qu'il faut. C'est dans une certaine mesure ce que l'on peut retrouver avec la notion de modèle, de ce modèle qui me permet de me projeter vers un autre soi qui est déjà présent en moi, de sorte que la connaissance de soi vise ici un horizon et non un état présent.

Nous pouvons toutefois aller plus loin encore que l'*Alcibiade* en rappelant, pour finir, que la connaissance de soi n'est pas proprement relayée chez Platon par le souci de soi, que la théorie n'est pas éclipsée par la pratique, mais que les deux coïncident d'une certaine manière, puisque toute contemplation est immédiatement une transformation, ce qui fait que ce n'est pas tant la connaissance qui doit déboucher sur un soin, mais que la connaissance de soi est immédiatement une transformation de soi. Nous devons, pour cela, revenir sur un texte du *Timée* cité bien en amont, dont nous redonnons la fin :

« que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἑξομοιωῶσαι), en conformité avec la nature originelle (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν) et que, s'étant rendu pareil à elle (ὁμοιωῶσαντα), il atteigne pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes (τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου). »¹

Ainsi, la connaissance nous transforme toujours selon Platon, ce que formule bien L. Mouze lorsqu'elle écrit :

« Platon ne distingue pas entre être et connaître (...). Outre que la philosophie est définie là comme une pratique imitative, et non pas comme une doctrine, on voit que connaître les mouvements rationnels de l'univers, c'est *ipso facto* les imiter en son âme. Les deux opérations ne se distinguent pas. Il n'y a pas de véritable connaissance sans conséquence ontologique immédiate. On ne peut donc connaître que ce que l'on est. »²

Nous nous rendons divins en cherchant à connaître le divin, de sorte que c'est bien du côté de notre amour de la sagesse qu'il faut chercher la véritable nature de l'âme³. Cette coïncidence entre théorie et pratique ressort également de la thèse platonicienne de la vertu-science où la connaissance de la vertu nous rend immédiatement vertueux. Dans ce schéma, nous dépassons un rapport d'imbrication réciproque de la théorie et de la pratique pour penser finalement une véritable solidarité des deux.

Or, précisément, nous pensons que cette parfaite solidarité entre théorie et pratique est l'un des points qui fait l'intérêt de Nietzsche pour les Grecs. De ce point de vue, Nietzsche n'est pas en effet un philosophe universitaire, comme a pu l'être Hegel (ou encore Kant), et nous avons vu que toute la *Deuxième Inactuelle* était dirigée contre une philosophie déliée de la pratique (ce par quoi Nietzsche s'inscrivait également dans le sillage de la critique schopenhauerienne). Dès lors, un Platon bien compris, un Platon qui n'isole pas la théorie pour en faire le seul but de l'existence, et qui maintient l'exigence d'une véritable transformation de soi, aurait du rentrer parfaitement dans le cadre de l'éloge nietzschéen des Grecs. L'homme moderne ne sait plus vivre à la manière des philosophes, comme le faisaient les Grecs :

« Personne n'ose réaliser par lui-même la loi de la philosophie, personne ne vit en philosophe, avec cette simple fidélité virile qui forçait un homme de l'antiquité, où qu'il fit, à se comporter en stoïcien, dès qu'il avait une fois juré fidélité à la Stoa. »⁴

Inversement, il ne s'agit pas davantage de vivre sans réfléchir son existence. À l'époque des *Inactuelles*, Nietzsche écrit de son côté :

« L'effort des philosophes tend à *comprendre* ce que leurs contemporains se contentent de vivre. En même temps qu'ils interprètent leur existence et en

¹ PLATON, *Timée* 90a-e, traduction Albert Rivaud.

² PLATON, *Phèdre*, le Livre de Poche, Introduction p. 156-157.

³ P. Hadot, commentant Porphyre, écrivait ainsi que ce dernier « retrouve d'ailleurs cette conception dans le *Timée* qui affirmait que celui qui contemple doit se rendre semblable à ce qu'il contemple et faire ainsi *retour* à son état antérieur. C'est par cette assimilation, disait Platon, que l'on atteint le but de la vie. La contemplation n'est donc pas connaissance abstraite, mais transformation de soi » (P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris : Gallimard, 1995).

⁴ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, II, § 5.

comprennent les dangers, ils donnent à leur peuple l'interprétation de sa propre existence. Le philosophe veut substituer à *l'image populaire du monde* une image nouvelle. »¹

Selon Nietzsche, le véritable philosophe ne distingue pas théorie et pratique en tant qu'il interprète sa propre existence en même temps qu'il la vit, alors que le peuple n'accède pas à cette connaissance de soi. Nietzsche écrira encore beaucoup plus tard :

« Dangereuse distinction entre "théorique" et "pratique", par exemple chez Kant², mais aussi chez les Anciens/ – ils font comme si c'était la pure intellectualité qui leur présentait les problèmes de la connaissance et de la métaphysique (...). Ne pas vivre avec deux poids et deux mesures !... Ne pas séparer théorie et pratique ! »³

Il est difficile de cerner avec assurance qui sont ces « Anciens » qui auraient également fait cette distinction, puisque Nietzsche les admire précisément pour le trait inverse. Le seul qu'il critique absolument sur ce point est évidemment Socrate, en tant qu'il aura cherché à nier l'instinct vital, par son insistance sur l'instinct de connaissance. Mais nous avons souhaité montrer ici que Platon, bien compris, ne saurait figurer parmi eux, ce que reconnaît d'ailleurs Nietzsche par moments lorsqu'il loue en lui le législateur, celui qui aura voulu créer des valeurs nouvelles⁴. Or, nous l'avons vu, ce point qui a trait à la véritable culture est absolument essentiel chez Platon comme chez Nietzsche, et nous voyons bien comment la connaissance de l'homme ne saurait jamais être déliée ici de son devenir, et inversement. Rappelons en effet pour finir ce texte de la *III^{ème} Inactuelle* :

« Représentons-nous l'œil du philosophe posé sur l'existence : il veut de nouveau en déterminer la valeur. Car cela a toujours été le travail propre des grands penseurs de légiférer pour la mesure, la monnaie et le poids des choses. »⁵

Céline Denat commente ce texte et cette relation entre Nietzsche et Platon ainsi :

¹ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, Considérations inactuelles III et IV*, 6 [37].

² On se rappellera tout de même que Kant écrit un texte ainsi intitulé *Théorie et pratique*, dans lequel il explique lui-même que la distinction entre les deux est pour le moins problématique et que l'on ne saurait dire qu'une chose est vraie en théorie sans l'être en pratique.

³ NIETZSCHE, *Fragments posthumes, XIV*, 14 [107].

⁴ Comme nous l'avons vu dans son cours notamment. Wotling écrit à ce propos : « Platon est plus intéressant que sa philosophie, affirmait Nietzsche. Et il précisait : "Non pas le bien, mais l'homme supérieur !" (*Fragments posthumes*, X, 26 [355]) La compréhension du statut du philosophe permet à présent de saisir le sens de cette formule suprenante. Car, exemple rare chez les philosophes, Platon a été vraiment législateur, comme en témoigneraient suffisamment et sa biographie, et ses préoccupations "politique", tout spécialement sa (probable) dernière œuvre, *Les lois* – sa (ou ses) doctrine(s) n'étant sans doute, aux yeux de Nietzsche, qu'un moyen au service d'une réforme profonde mais de nature essentiellement pratique. "Mais le succès lui fit défaut : il conserva ainsi une réputation de rêveur et d'utopiste, – les épithètes plus dures ont péri avec l'ancienne Athènes." (*Aurore*, § 496). » (WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre*, p. 191-192). Dixsaut écrit également que « Platon est le seul philosophe passé auquel s'appliquerait cette définition des philosophes à venir, à la fois parce qu'il a été législateur et parce qu'il a prescrit aux philosophes de l'être, non pour gouverner les hommes mais pour, en les gouvernant, transformer l'homme. » (DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, p. 130).

⁵ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles III*, § 3.

« Être capable de penser la *valeur* d'un mode d'existence, ou de pensée, être capable d'établir une *hiérarchie* à leur égard, et d'imposer pour finir – à la façon d'un législateur – ce qui a, pour un individu, un peuple ou une culture donnés, une valeur supérieure : telle sera l'une des constantes déterminations du philosophe tel que le conçoit Nietzsche. Si celui-ci emprunte à Platon l'image du philosophe-médecin et législateur, c'est parce que celle-ci est apte à dire le caractère jamais seulement théorique, mais toujours aussi pratique, de la tâche philosophique : la médecine n'est pas seulement une science, elle est aussi un *art* destiné à transformer la vie humaine. Cette double image indique en d'autres termes que – comme le reconnaissent les Anciens, et Platon lui-même – la question du savoir ne peut être séparée de celle de l'agir, ni la sphère théorique de la sphère pratique. Les philosophes ne sauraient donc être seulement des hommes contemplatifs, moins encore de simples historiens de la philosophie, ainsi que le réaffirmera fermement *Par-delà bien et mal* en 1886 : "*les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent "il en sera ainsi !", ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire ? de l'homme, [...]. Leur "connaître" est un *créer*, leur créer est un légiférer [...]" »¹

Le philosophe véritable ne veut jamais connaître pour connaître, mais bien connaître pour créer, ou plutôt, leur connaître est un créer. Si Socrate trahit, de ce point de vue, selon la lecture de Nietzsche, la philosophie, Platon est au contraire l'image même du philosophe par son orientation et sa volonté de créer. La commentatrice poursuit ainsi :

« On devine alors pourquoi Nietzsche, quelles que soient les critiques qu'il adresse par ailleurs à l'idéalisme platonicien, et lors même qu'il caractérise sa propre philosophie comme un "platonisme inversé" (*FP NT*, 7 [156]), peut cependant considérer Platon comme l'un de ces prédécesseurs, et professer à son égard quelque admiration. Platon est en effet le premier à penser la figure d'un philosophe-roi, d'un philosophe législateur, et à avoir voulu être lui-même un tel philosophe, capable de modifier la culture et les hommes de son temps – tâche à l'égard de laquelle son idéalisme pourrait bien n'être envisagé que comme un instrument, comme une doctrine que Platon cherchait à imposer à ses contemporains sans nécessairement y croire lui-même : "Platon fut le désir incarné d'être le plus grand législateur et fondateur d'Etat philosophe" (*HTHI*, § 261). C'est parce qu'il peut être pensé en tant que philosophe législateur, en tant que philosophe "aristocratique" aussi, c'est-à-dire soucieux de la hiérarchie qui doit être pensée entre les hommes, que Platon peut aussi être replacé par Nietzsche au sein de sa propre généalogie, aux côtés de ces autres législateurs que furent, par exemple, Mahomet ou Zarathoustra (*cf. FP GS*, 15 [17]). »²

Platon est mis de ce point de vue dans la même catégorie que Zarathoustra³, de celui qui est autant théorique que pratique, puisqu'il vise à la formation des grands individus à venir, à comprendre les possibilités d'un devenir soi véritable, ce qui nécessite, en parallèle, une certaine connaissance de soi.

Nous avons donc vu que Platon, pas davantage que Nietzsche, ne pense une connaissance de soi coupée de la dimension pratique. Si la connaissance de soi ne pouvait être détachée du soin de soi qui venait en apparence l'accomplir dans l'*Alcibiade*, il faut voir comment comment les deux aspects sont en réalité

¹ Denat, *Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, p. 98. La citation finale est issue du § 211 de *Par-delà bien et mal*.

² DENAT, *Nietzsche, Généalogie d'une pensée*, p. 98-99.

³ Il ne faut pas oublier ici non plus cet aveu de Nietzsche à Overbeck : « je suis sans cesse frappé de stupeur de voir *combien mal* je connais Platon et combien mon Zarathoustra *platonize* » (NIETZSCHE, Lettre à Franz Overbeck du 22 octobre 1883).

parfaitement imbriqués chez Platon. Du côté de Nietzsche, si la connaissance de soi ne saurait être au départ de la pratique, nous avons également soutenu qu'une certaine interprétation de soi pouvait accompagner celle-ci, et même venir embrasser en retour le mouvement de notre vie et donc du devenir-soi pour nous en donner une certaine représentation. Devenir soi, c'est toujours en même temps interpréter ce soi ; et inversement, l'interprétation de soi est toujours en même temps une certaine pratique, un certain travail sur soi. Si Nietzsche omet ainsi la fin de la formule de Pindare, si celle-ci est déjà de la part du poète une réinterprétation de la sentence delphique, nous soutenons donc que l'éthique que le philosophe allemand essaie de construire pour lui-même n'est jamais contraire au « connais-toi toi-même » bien compris¹, ce par quoi Nietzsche est en réalité bien plus proche de Platon qu'il ne semble en avoir conscience sur ce point, ou du moins qu'il ne le reconnaît en public.

¹ Seule une compréhension abstraite viendra précisément abstraire la connaissance de soi de la pratique.

CONCLUSION

À Delphes parlait Apollon, le dieu de l'interprétation. Sur son temple étaient inscrits les mots « Connais-toi toi-même », précepte qui supposait à son tour d'être interprété pour donner tout son sens à la sagesse qui l'avait formulé. En suivant l'interprétation forte qu'en donne Platon, nous avons été ainsi conduit de la connaissance des bornes de l'humanité à la reconnaissance de la proximité de celles-ci avec le divin. La connaissance de soi, pour l'individu véritablement humain, devait ainsi aboutir au soin de soi et à prendre le dieu comme modèle, ce qui est le véritable moyen de devenir soi chez Platon.

Le paradoxe que nous avons cherché à déceler par notre travail, c'est que si Nietzsche critique par la suite la connaissance de soi en tant qu'elle nous fait entrer dans l'ère de la morale, l'éthique de soi qu'il cherche à penser pour lui-même et pour l'individu véritable trouve également sa source dans une tradition si proche de la sentence delphique qu'on ne peut guère la penser comme étrangère. Le vers de Pindare – « Sois tel que tu as appris à te connaître » –, est ainsi un prolongement du « Connais-toi toi-même », ce dont nous pensons qu'au regard de son excellente compétence philologique, Nietzsche ne pouvait tout à fait l'ignorer. Il se fait alors critique d'une morale et de ses avatars, depuis une éthique qui prend sa source dans le même lieu, à savoir Delphes.

Reste alors à comprendre que Nietzsche n'est pas en réalité critique envers toute connaissance de soi. Cet aspect est d'une certaine manière encore plus net dans les textes de la période bâloise, où l'on a vu que la connaissance n'était pas mauvaise en soi, mais qu'elle le devenait uniquement lorsqu'elle était coupée de la vie. Nous avons, de ce point de vue, essayé de penser une connaissance de soi positivement conçue comme interprétation de soi. Dès lors, nous sommes en mesure de vérifier ce que nous avançons en introduction, à savoir que l'éthique platonicienne, quand on prête attention à son détail, ne tombe pas sous la critique nietzschéenne, puisque la connaissance de soi n'y est pas du tout conçue comme un impératif théorique, qui devrait amoindrir la vie, mais doit toujours s'accomplir dans une pratique, notamment une pratique de soi, qui nous permet de réaliser notre plein potentiel. De ce point de vue, la façon dont Nietzsche thématise le devenir-soi dans les textes que nous avons regardés n'est donc pas non plus tout à fait étrangère à la philosophie platonicienne.

Enfin, si la connaissance de soi était sans doute la voie d'entrée par excellence dans l'ère de la morale et devait être critiquée à ce titre selon Nietzsche, il faut voir que l'éthique que l'on a cherché à concevoir ultimement comme interprétation de soi est elle-même un dépassement de la connaissance de soi (voire un autodépassement, dans ce mouvement de la connaissance de soi vers le devenir soi¹), ce qui signifie qu'elle n'aurait sans doute été pensable sans cette première étape. Nous pensons donc globalement que si Nietzsche cherche à dépasser Platon, il n'aurait pu cependant être lui-même sans son fameux « véritable adversaire ».

Il y a par ailleurs selon nous tout un ensemble de points communs entre les éthiques de Platon et de Nietzsche, qui nous sont apparus au fur et à mesure de nos chapitres et qu'il nous faut rappeler ici brièvement.

¹ Mouvement qui constitue donc un autodépassement de la morale par elle-même, selon la fin du § 32 de *Par-delà bien et mal*.

Dans le chapitre I de notre deuxième partie, nous avons vu ainsi que la connaissance de soi, telle que conçue par Platon, devait nécessairement s'accomplir dans un soin de soi, ce qui recoupe, d'une certaine manière, l'exigence nietzschéenne du devenir-soi. Ni Platon, ni Nietzsche ne se contentaient en effet d'une mesure strictement humaine. Le premier nous invite à comprendre cette mesure comme étant divine et ainsi à prendre le dieu comme modèle, ce qui traduisait une véritable rupture par rapport à la morale traditionnelle grecque que nous avons retracée dans notre première partie. Dans la *Naissance de la tragédie*, principalement, Nietzsche ne se contentait pas non plus de l'exigence apollinienne qui nous invitait au « Rien de trop », mais pensait, à côté d'elle, la pulsion dionysiaque comme ce qui pousse l'individu à dépasser la mesure humaine et à se sentir « comme un dieu ».

Le second chapitre de cette partie nous a permis de montrer, dans un premier temps, que Platon aussi bien que Nietzsche insistaient sur l'individualité du philosophe, qui conduisait celui-ci à mener une existence différente de la foule, à part, de sorte qu'il pouvait même apparaître au commun des hommes comme fou. D'autre part, nous avons été conduit, à partir de là, à comprendre que les sentences « Connais-toi toi-même » et « Deviens ce que tu es » s'adressaient avant tout à l'individu et non à l'homme en général.

Dans le premier chapitre de notre dernière partie, nous avons soutenu que cette authenticité, qui se traduit d'abord par le fait de différer de tout autre, permettait finalement également au philosophe de rester identique à soi en toute occasion. Ainsi, le fait d'être soi-même n'était pas acquis, comme chez Schopenhauer, de tout temps, de sorte que l'on ne saurait être autre. Cette identité à soi devait en réalité être arrachée par l'exercice d'une véritable maîtrise de soi, à laquelle nous invitait Nietzsche tout autant que Platon.

Cependant, pour rendre justice à Nietzsche, il nous fallait déceler, dès les textes de la période des *Inactuelles*, une exigence à *devenir* soi et non plus simplement à « être soi ». De ce point de vue, Nietzsche héritait en effet de Pindare qui nous invitait déjà à l'effort pour accomplir notre véritable nature et nous dépasser nous-même. Là où le poète écrivait toutefois que l'on apprenait ainsi à se connaître, Nietzsche omettait la fin du vers de Pindare, de sorte que la dimension de la connaissance pouvait paraître secondaire, voire nuisible. Nous avons toutefois essayé de montrer, ultimement, que l'on pouvait penser une connaissance interprétative qui ne vienne pas entraver l'agir mais, au contraire, l'accompagner, de sorte que la connaissance de soi et le devenir soi devaient être théorisés de façon dynamique et comme solidaires l'un de l'autre. Or, cette interprétation nous a paru aussi légitime vis-à-vis des textes de Nietzsche que des Dialogues platoniciens.

Enfin, il nous est apparu qu'en faisant référence à Pindare, l'éthique nietzschéenne, qui se dégage à partir de la formule « Deviens ce que tu es », rapproche finalement bien davantage Nietzsche de Platon que de Schopenhauer. Nous soutenons même qu'il se rapproche d'autant plus de Platon qu'il s'éloigne de Schopenhauer, puisqu'il y a bien un effort à faire sur soi pour devenir soi, que la connaissance de soi ne nous amène pas du tout à nous détacher de soi, et même, ultimement, que la connaissance de soi n'est pas si absente du processus chez Nietzsche que ce que l'on croit trop souvent. C'est bien, *a minima*, en se ressouvenant de la sentence delphique que l'on organise le chaos en soi pour devenir soi.

Paradoxalement, concernant la plupart des aspects que nous avons envisagés dans notre travail, et alors même que Schopenhauer s'inscrit de son propre aveu dans le sillage de Platon, nous pensons avoir montré que Nietzsche l'est davantage. Schopenhauer caricature, selon nous, les thèses platoniciennes, lorsqu'il les revendique, et Nietzsche ne reprend finalement souvent son vocabulaire que pour le dépasser, en revenant étrangement aux Grecs et particulièrement à Pindare, en ce qui concerne le « Devenir soi », ce qui le rapproche d'autant plus de Platon et de son interprétation, certes particulière, de l'oracle de Delphes.

INDEX DES NOMS IMPORTANTS

Nous n'avons retenus que les personnages et les auteurs les plus importants.

Auteurs et personnages antiques

ALCIBIADE : 89 n. 5, 97-98, 101-103, 118, 122, 127-128, 130-132, 134, 149, 170 n. 6, 178 n. 7, 182, 184, 196, 202-204, 219, 229-232, 246 n. 1, 281 n. 7, 288 n. 2, 290, 295-298, 304 n. 3, 342 n. 1, 383-385, 386 n. 2, 394, 413, 416-417, 430 n. 1, 436 n. 1, 438 n. 1, 450, 509-510.

ARISTOTE : 7 n. 1, 11 n. 4, 12 n. 1, 26, 64 n. 2, 80, 81 n. 1, 94 n. 3, 114 n. 5, 131 n. 1, 139, 142, 148, 159 n. 3, 182 n. 1, 272, 273 n. 1 et 2, 282 n. 2, 288 n. 2, 340, 341 n. 1, 343, 357, 359 n. 2, 370 n. 6, 410 n. 2, 432 n. 3, 436 n. 2, 456, 457 n. 4, 500, 505.

DIOGENE LAËRCE : 7 n. 1, 61-62, 63 n. 2, 452 n. 2.

ÉPICTÈTE : 360 n. 1 et 2.

ESCHYLE : 35, 38-39, 64 n. 2, 161 n. 3, 190-193.

EURIPIDE : 39, 51, 82, 382.

HERACLITE : 14, 48, 66, 81 n. 1, 195, 237-239, 247, 248-250, 254, 255 n. 6, 266, 293-295, 351, 406, 430 n. 2, 448, 465, 468.

HOMÈRE : 27, 30, 42 n. 5, 50, 54-56, 88, 114 n. 5, 143, 161, 187, 260 n. 4, 324 n. 2, 329, 346, 418, 447 n. 1.

PINDARE : 7, 9, 10 n. 3, 16, 20-23, 27-30, 42, 51, 52 n. 4, 54-55, 62 n. 8, 68-71, 84, 103, 121, 126 n. 2, 132, 142 n. 2, 143, 161-165, 176, 188, 193, 196, 210 n. 1, 221, 230, 232, 241-242, 246, 252, 272, 292-293, 303, 312 n. 2, 324-325, 326 n. 1-3, 327-330, 332 n. 4, 337-338, 341, 403 n. 5, 412, 415-416, 423, 437-441, 442 n. 1-3, 444-447, 449-453, 458, 459 n. 1, 462, 464, 466, 472, 486, 497 n. 1, 512, 516-519.

PLOTIN : 86 n. 2, 103 n. 3, 116, 132 n. 5, 168, 176 n. 5, 185 n. 4, 190 n. 5, 282 n. 2, 291-292, 300-302.

PLUTARQUE : 37-38, 41-42, 44 n. 4, 48 n. 2, 57 n. 1, 58, 63 n. 2, 65-68, 114 n. 5, 166 n. 3, 258, 385 n. 1, 438 n. 1.

PROTAGORAS : 62, 100, 101 n. 1, 102, 120 n. 2, 133-134, 156-158, 171, 176, 178, 185, 190 n. 3, 225, 239, 246, 327 n. 4, 350 n. 1, 362 n. 6, 368 n. 1, 459.

SENEQUE : 7 n. 1, 63 n. 1, 359 n. 6.

SOLON : 36 n. 2, 61-63, 86, 157, 189, 326 n. 1, 478 n. 3.

SOPHOCLE : 80, 167 n. 3.

THALES : 61-62, 75 n. 1, 218-220, 222, 225 n. 6, 228, 267 n. 2, 290 n. 1, 297.

Auteurs postérieurs à l'Antiquité

ARENDRT H. : 314, 445 n.1, 446 n. 1, 448-449, 462 n. 2.

ASTOR D. : 19 n. 2, 20 n. 3, 237 n. 1, 238 n. 1, 283 n. 3, 402 n. 1, 428 n. 1, 465 n. 1, 492 n. 1.

BRISSON L. : 27 n. 1, 97 n. 1, 133 n. 1, 136 n. 1, 155, 176 n. 3, 217 n. 2, 218 n. 1, 342-343, 346, 353 n. 5, 380 n. 1, 508 n. 2.

BRUNSCHWIG J. : 296-298, 509 n. 2.

- CHRETIEN J.-L. : 172 n. 4, 215 n. 1.
 D'IORIO P. : 18 n. 2, 20, 24 n. 1, 248 n. 5, 331 n. 3, 337 n. 3, 421 n. 1, 485 n. 2.
 DELCOURT M. : 23, 24 n. 2, 26 n. 1, 27, 38 n. 5, 50, 62 n. 7, 63, 64 n. 1, 68-70.
 DENAT C. : 19 n. 1, 65, 81 n. 5, 106 n. 4, 194, 233 n. 4, 235 n. 1, 271, 331 n. 3, 332 n. 2, 391 n. 1, 467, 483, 514, 515 n. 1.
 DIXSAUT M. : 14 n. 4, 16, 17 n. 2 et 3, 21 n. 2, 41 n. 1, 42 n. 5, 84 n. 5, 93 n. 1, 106 n. 2, 111 n. 2, 113 n. 1, 121 n. 5, 122 n. 1 et 3, 126 n. 1 et 3, 130 n. 1, 132 n. 3, 138 n. 2, 150 n. 1 et 3, 168 n. 1, 172 n. 1, 173 n. 3, 174 n. 1, 177 n. 3, 178 n. 1, 204 n. 2, 206 n. 1, 212 n. 3, 216 n. 1, 220 n. 6, 226 n. 1, 227 n. 3, 234 n. 3, 239 n. 3, 266 n. 1, 349, 372 n. 2, 375 n. 1, 386 n. 1, 393, 430 n. 1, 454 n. 4, 485 n. 1, 514 n. 4.
 DORION L. : 48 n. 1, 58-60, 87 n. 7, 221 n. 6, 364 n. 1.
 ÉMERSON R. W. : 263 n. 3, 258 n. 2, 261 n. 1, 323 n. 1, 331 n. 3, 332 n. 1, 337 n. 3, 457 n. 4, 480 n. 5, 484 n. 2.
 FOUCAULT M. : 12 n. 4, 128, 254, 295-298, 436, 509-511.
 GOETHE : 14 n. 5, 93 n. 1, 246, 331 n. 2, 399, 405 n. 3, 415, 432, 444 n. 4, 463 n. 1, 474 n. 1, 477, 491 n. 1.
 GOLDSCHMIDT V. : 216-218.
 HADOT P. : 89 n. 5, 177 n. 1, 200 n. 4, 203 n. 1, 227 n. 4, 254, 292 n. 2, 301 n. 3, 302 n. 1, 513 n. 3.
 JUNG C. G. : 199 n. 1, 360 n. 5.
 KANT E. : 12 n. 1 et 3, 73, 93, 242, 317 n. 1, 318, 322, 336 n. 1, 381, 391 n. 1, 407 n. 2, 411 n. 3, 460, 480, 487, 491 n. 1, 513-514.
 LAURENT J. : 75 n. 2, 94 n. 3, 96 n. 1, 101 n. 1 et 2, 112 n. 3, 116, 125 n. 2, 136 n. 1, 141 n. 3, 151 n. 3, 176 n. 1 et 3, 177 n. 4, 182 n. 3, 183 n. 2, 204 n. 1, 342 n. 1, 343, 346, 364 n. 4, 366 n. 4, 367 n. 4, 388 n. 4, 485 n. 1, 500 n. 1, 506 n. 1.
 MERKER A. : 15 n. 2, 38 n. 1, 96 n. 2, 99, 119 n. 2, 163 n. 1, 170 n. 2, 179 n. 3, 183 n. 3, 184 n. 2, 199, 217, 222 n. 3, 223 n. 5, 291 n. 3, 297 n. 1, 485 n. 1, 505 n. 2.
 MILL J.-S. : 244 n. 1.
 MONTEILS-LAENG L. : 75 n. 7, 115 n. 2, 121 n. 3.
 MOUZE L. : 105, 114 n. 4, 116, 205 n. 3, 228 n. 2, 368 n. 3, 369 n. 3, 370 n. 3, 513.
 MOREL P.-M. : 86 n. 2.
 PRADEAU J.-F. : 55, 97 n. 1, 108, 117, 123 n. 6, 133 n. 3, 155, 183, 185, 207, 211 n. 1, 218 n. 1, 287, 289 n. 1-3, 302, 386 n. 2 et 3, 387 n. 3, 388, 451, 509-510.
 ROBIN L. : 143 n. 1, 201, 203, 342, 344-345.
 ROUX G. : 23 n. 1, 25, 27-29, 31-39, 41 n. 1, 43 n. 3, 45.
 SALANSKIS E. : 402 n. 1, 424 n. 2, 436 n. 2, 443 n. 2.
 SAVIGNAC J.-P. : 23 n. 2, 42-45, 47 n. 3, 63 n. 1, 69 n. 4.
 SCHOPENHAUER A. : 10, 12 n. 2, 13 n. 3, 18, 20-21, 58 n. 4, 78-80, 82, 90-93, 95, 98 n. 1, 109, 194 n. 1, 199 n. 1, 205 n. 1, 209 n. 1, 239-242, 246, 250 n. 5, 251-254, 260 n. 4, 261-270, 273-274, 277-283, 284 n. 2, 285-288, 292 n. 2, 293, 298-300, 303, 306-318, 319 n. 1 et 2, 320-325, 330-340, 374, 381, 383 n. 1, 390-401, 403, 412, 419-423, 428, 429 n. 1, 431, 438 n. 2, 439-440, 451 n. 1, 452, 453 n. 3, 455, 456 n. 2, 457 n. 4, 458, 464, 482 n. 3, 483, 487, 491 n. 1, 493-500, 502, 513, 518-519.
 VERNANT J.-P. : 155 n. 3, 245 n. 1, 297 n. 3, 327 n. 2, 344 n. 2, 435, 436 n. 1 et 2, 445.
 WOTLING P. : 15 n. 1, 19 n. 1, 20 n. 1, 200 n. 1, 233 n. 4, 234 n. 1 et 3, 235 n. 1 et 2, 237 n. 1, 238 n. 1, 259 n. 1, 332 n. 1, 405 n. 3, 408 n. 1, 461 n. 3, 465 n. 1, 473 n. 2, 499 n. 1, 500 n. 1, 514 n. 4.

BIBLIOGRAPHIE

PLATON

Éditions du texte grec et traductions des œuvres de Platon

Platonis opera, 5 tomes, texte grec établi par E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan (t. I, 1995), et par I. Burnet (t. II-V, 1901-1907), avec une nouvelle édition dans un volume hors tomain pour *Platonis Respublica*, texte grec établi par S. R. Slings (2003), Oxford University Press.

PLATON, *Œuvres complètes*, 14 tomes (dont un lexique), texte grec établi et traduit en français par Louis Bodin, Émile Chambry, Alfred Croiset, Maurice Croiset, Auguste Diès, Jean Laborderie, Louis Méridier, Claudio Moreschini, Édouard des Places, André Rivaud, Joseph Souilhé et Paul Vicaire, Paris : Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1920-1999.

PLATON, *Œuvres complètes*, 2 tomes, traduction française par Léon Robin, et par Joseph Moreau pour *Parménide* et *Timée*, Paris : Gallimard, collection La Pléiade, 1950.

PLATON, *Œuvres complètes*, 26 tomes, traduction Luc Brisson, Monique Canto-Sperber, Nestor L. Cordero, Catherine Dalimier, Monique Dixsaut, Louis-André Dorion, Francesco Fronterotta, Frédérique Ildefonse, Georges Leroux, Daniel Loayza, Chantal Marbœuf, Michel Narcy, Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 1987-2006.

PLATON, *Phèdre*, traduction Létitia Mouze, Paris : Le livre de Poche, 2007.

PLATON, *Le sophiste*, traduction Létitia Mouze, Paris : Le livre de Poche, 2019.

Commentaires sur l'œuvre de Platon

ALLEN R. E., « Note on *Alcibiade I*, 129b1 », *American Journal of Philology*, 83, 1962, p. 187-190.

ANNAS J., « Self Knowledge in Early Plato », dans *Platonic Investigations*, édité par Dominic J., 1985.

BRISSON L., *Lectures de Platon*, Paris : Vrin, 2000.

BRISSON L., *Platon, l'écrivain qui inventa la philosophie*, Paris : Les éditions du Cerf, 2017.

BRISSON L. et FRONTEROTTA F. (Sous la direction de), *Lire Platon*, Paris : PUF, 2006.

BRISSON L., PRADEAU J.-F., *Dictionnaire Platon*, Paris : Ellipses, 2007.

BRISSON L., PRADEAU J.-F., *Les Lois de Platon*, Paris : PUF, 2007.

- BRUNSCHWIG J., « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade majeur* », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 1996, p. 61-84.
- CALIN R., PERILLIE J. L. et TINLAND O. (sous la direction de), « Platon et la Philosophie française contemporaine », dans les *Cahiers de philosophie ancienne*, Bruxelles : Éditions OUSIA, 2016.
- CHRETIEN J.-L., *L'effroi du beau*, Paris : Les éditions du cerf, 2011.
- CORNEA A., *Lorsque Socrate a tort*, Traduit du roumain par Anne-Marie Frotin et Eugénia Duta, Laval (Québec) : Les Presses de l'Université Laval, 2006.
- CORVEZ M., « Le Dieu de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, tome 65, *Éditions de l'institut supérieur de philosophie*, Louvain, 1967, pp. 668 sq.
- DELCOMMINETTE S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Boston : Brill, 2006.
- DELCOMMINETTE S., « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », dans *Revue des Études Grecques*, 127-1, Paris : Les Belles Lettres, 2014, p. 55-73.
- DELCOMMINETTE S., *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Paris : Vrin, 2019.
- DIXSAUT M., *Platon et la question de la pensée*, Paris : Vrin, 2000.
- DIXSAUT M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris : Vrin, 2001.
- DIXSAUT M., *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris : Vrin, 2001.
- DIXSAUT M., *Platon, le désir de comprendre*, Paris : Vrin, 2012.
- DIXSAUT M., *Platon et la question de l'âme*, Paris : Vrin, 2013.
- DIXSAUT M. (sous la direction de), *Lectures de Platon*, Paris : Ellipses, 2013.
- DOTT P., MERKER A. & QUERINI N., *Platon, logos et cosmos* (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, n°45), Strasbourg : PUS, 2019.
- GAVRAY M.-A., *Platon, héritier de Protagoras*, Paris : Vrin, 2017.
- GILL C., « La connaissance de soi dans l'*Alcibiade* de Platon », dans *Puissances de l'âme* (Études platoniciennes), Paris : 2007.
- GOLDSCHMIDT V., « L'individualité des âmes », dans *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris : Vrin, 1990, p. 83-91.
- GRISWOLD C., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, 1986.
- HAZEBROUCQ M.-F., *La folie humaine et ses remèdes*, Paris : Vrin, 1997.
- THEIN K., « L'âme, l'homme et la connaissance de soi dans le *Premier Alcibiade* », dans *χώρα, REAM*, 9-10, 2011-2012, p. 171-202.
- LAURENT J., *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris : Vrin, 2002.
- LAURENT J. (textes réunis par), *Les dieux de Platon*, Caen : Presses universitaires de Caen, 2003.
- LAURENT J., « Sur l'*hubris* de Socrate », *Kentron*, 20, 2004, p. 83-92.
- LAURENT J., « L'animalité de l'homme selon Platon », dans *Revista Archai*, 11, juillet 2013, p. 79-90.
- LEVY B., *L'Alcibiade, Introduction à la lecture de Platon*, Paris : Verdier, 2013.
- LEVY B., *Le Phédon, Philosopher en présence de la mort*, Paris : Verdier,

- 2018.
- LISI F., « Individual Soul, World Soul and the Form of the Good », *Études platoniciennes*, Paris : Les Belles Lettres, 2007, p. 105-127.
- MACE A., *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin : Academia, coll. International Plato Studies, 2006.
- MACE A., *L'atelier de l'invisible. Apprendre à philosopher avec Platon*, Alfortville : ÈRE, 2010.
- MERKER A., *La Vision Chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin : Academia Verlag, 2003.
- MERKER A., *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris : Les Belles Lettres, 2011.
- MERKER A., « Individu, personne et humanité ou l'émergence de la personne comme être éthique », dans *La personne* (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, n°31), dirigé par Anne Merker, Strasbourg : PUS, 2012.
- MERKER A., « Le désir », *Études platoniciennes*, Paris : Les Belles Lettres, 2007, p. 205-235.
- MONTEILS-LAENG L., *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris : Garnier, 2014.
- MOUZE L., *Le législateur et le poète. Une interprétation des « Lois » de Platon*, Paris : Broché, 2006.
- MOUZE L., « Le philosophe mis à l'épreuve », dans *Analyses et réflexions sur le Gorgias*, dirigé par Guy Samama, Paris, Ellipses, 2003, p. 32-48.
- PAQUET L., *Platon, la médiation du regard*, Leiden : E. J. Brill, 1973.
- PONTIER P., *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris : Vrin, 2006.
- PRADEAU J.-F., *Platon*, Paris : Ellipses, 1999.
- PRADEAU J.-F., *Platon : les formes intelligibles*, Paris : PUF, 2001.
- PRADEAU J.-F., *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris : Aubier, 2009.
- PRADEAU J.-F., *La communauté des affections, Etudes sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris : Vrin, 2008.
- QUERINI N., « La maîtrise de soi à l'occasion des banquets chez Platon », à paraître chez Brepols dans le collectif *Religions et alimentation*, sous la direction de Rémi Gounelle, Anne-Laure Zwilling et Yves Lehman.
- ROBIN L., *Platon*, Paris : PUF, 2002.
- SAUNDERS T., *Plato's penal code*, Clarendon press, Oxford, 1991.
- SCHEFER C., *Platon und Apollon, Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin : Academia Verlag, 1996.
- TEISSERENC F., *Le Sophiste de Platon*, Paris : PUF, 2012.
- VASILIU A., *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*, Paris : Vrin, 2008.

NIETZSCHE

Éditions et traductions des œuvres de Nietzsche

- NIETZSCHE Friedrich, *Sämtliche Werke*, kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchgesehene Auflage, München : Deutscher Taschenbuch, Berlin/New York : W. de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, *Werke*, kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari ; weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter, Karl Pestalozzi, ..., Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1995-2011.
- NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, 15 tomes (et 5 tomes de *Correspondances* déjà parus), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, Henri-Alexis Baatsch, Jean-Louis Backes, Jean Bréjoux, Pascal David, Maurice de Gandillac, Michel Haar, Cornélius Heim, Jean-Claude Hémerly, Julien Hervier, Pierre Klossowski, Jean Lacoste, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean Launay, Marc de Launay, Jean-Luc Nancy, Robert Rovini, Paris : Gallimard, 1975-2019.
- NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, Tome I, Édition publiée sous la direction de Marc de Launay, avec, pour ce volume, la collaboration de Michèle Cohen-Halimi, Marc Crépon, Pascal David, Paolo D'Iorio, Francesco Fronterotta, Max Marcuzzi, et Pierre Rusch, Paris : Gallimard, collection La Pléiade, 2000.
- NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, Tome II, Édition publiée sous la direction de Marc de Launay, avec, pour ce volume, la collaboration Dorian Astor, Paris : Gallimard, collection La Pléiade, 2019.
- NIETZSCHE, *Premiers écrits, Le monde te prend tel que tu te donnes*, traduit de l'allemand et préface de Jean-Louis Backès, Paris : Le cherche midi éditeur, 1994.
- NIETZSCHE, *Écrits philologiques*, Tome VIII : *Platon*, traductions, présentations et notes par Anne Merker, Paris : Les Belles Lettres, 2019.
- NIETZSCHE, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, traduit par Olivier Sedeyn, Combas : Éditions de l'éclat, 2005.
- NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*, Paris : Allia, 2016.
- NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Traduction inédite de Céline Denat, Paris : Flammarion, 2015.
- NIETZSCHE, RITSCHL, ROHDE, WILLAMOWITZ, WAGNER, *Querelle autour de la naissance de la tragédie*, traductions de Michèle Cohen-Halimi, Hélène Poitevin et Max Marcuzzi, Paris : Vrin, 1995.
- NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, traduit par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris : Gallimard, 1975.

- NIETZSCHE, *Seconde considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Traduction de Henri Albert, *Introduction, bibliographie, chronologie* de Pierre-Yves Bourdil, Paris : Flammarion, 1988.
- NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome I, traduction par Patrick Wotling, Paris : Flammarion, 2019
- NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Tome II, traduction Éric Blondel, Paris : Flammarion, 2019.
- NIETZSCHE, *Aurore*, traduction Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach, Paris : Flammarion, 2012.
- NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, traduction Patrick Wotling, Paris : Flammarion, 1997.
- NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris : Flammarion, 1996.
- NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, traduction Patrick Wotling, Paris : Flammarion, 2000.
- NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Paris : Flammarion, 2002
- NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, traduction Patrick Wotling, Paris : Le Livre de Poche, 2000.
- NIETZSCHE, *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles*, traduction Éric Blondel pour *Le Cas Wagner* et Patrick Wotling pour *Crépuscule des idoles*, Paris : Flammarion, 2005.
- NIETZSCHE, *L'antéchrist*, traduction Éric Blondel, Paris : Flammarion, 1996.
- NIETZSCHE, *Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, traduction par Éric Blondel, Paris : Flammarion, 1992.
- NIETZSCHE, *Poèmes complets*, traduction par Guillaume Métayer, Paris : Les Belles Lettres, 2019.

Commentaires des œuvres de Nietzsche

- ASTOR D., *Nietzsche (biographie)*, Paris : Gallimard, 2011.
- ASTOR D., *Nietzsche, La détresse du présent*, Paris : Gallimard, 2014.
- ASTOR D., *Deviens ce que tu es*, Paris : Éditions Autrement, 2016.
- ASTOR D. (sous la direction de), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris : Robert Laffont, 2017.
- AUDI P., *L'affaire Nietzsche*, Paris : Verdier, 2003.
- BABICH Babette E., « Nietzsche's imperative as a friend's encomium : on becoming the one you are, ethics, and blessing », in *Nietzsche-Studien*, Volume 33, Berlin : De Gruyter, 2003, p. 29-58.
- BADIOU A., *Nietzsche, L'antiphilosophie I*, Paris : Fayard, 2015.
- BENOIT B., *La philosophie de Nietzsche*, Paris : Vrin, 2019.
- COLLI G., *Après Nietzsche*, Paris : Éditions de l'Éclat, 1987.
- D'IORIO P., *Le voyage de Nietzsche à Sorrente, Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, Paris : CNRS Editions, 2012 (2015 pour la présente édition).
- DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF, 1962 (réédition

- 2005).
- DELEUZE G., *Nietzsche*, Paris : PUF, 1965.
- DENAT C., WOTLING P., *Dictionnaire Nietzsche*, Paris : Ellipses, 2013.
- DENAT C., *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Paris : Belin, 2016.
- DENAT C., « Nietzsche. La méthode comme *ethos* et comme éthique », in *La méthode*, sous la direction de P. Wotling, Paris : Vrin, 2019.
- DENAT C., « Nietzsche. La méthode comme *ethos* et comme éthique », in *La méthode*, sous la direction de P. Wotling, Paris : Vrin, 2019.
- DIXSAUT M., *Par-delà les antinomies*, Paris : Vrin, 2012.
- FLOCCARI S., *Nietzsche et le nouvel an*, Paris : Les Belles Lettres, 2017.
- JANZ C. P., *Nietzsche, biographie tome I*, traduit par Marc de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch, Maral Ulubeyan, Paris : Gallimard, 1984.
- JANZ C. P., *Nietzsche, biographie tome II*, traduit par Pierre Rusch, Paris : Gallimard, 1984.
- JASPERS K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris : Gallimard, 1950.
- KAUFMANN W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antechrist*, Princeton : Princeton University Press, 1950 (réédition 1974).
- MERKER A. (textes réunis par), *Nietzsche, philologue et philosophe (Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n°40)*, Strasbourg : PUS, 2016.
- MONTINARI M., *Friedrich Nietzsche*, édité par Paolo d'Iorio, traduit de l'italien par Paolo d'Iorio et Nathalie Ferrand, Paris : PUF, 2001.
- NEHAMAS A., *Nietzsche, Life as literature*, Cambridge : Harvard University Press, 1985.
- QUERINI N., « Deviens ce que tu es », paru dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n°40 : Nietzsche, philologue et philosophe*, Strasbourg : PUS, 2016, pages 189-213.
- SALANSKIS E., *Nietzsche*, Paris : Les Belles Lettres, 2015.
- WOTLING P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris : PUF, 1995.
- WOTLING P., *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Paris : Flammarion, 2008.
- WOTLING P., « La "maudite ipsissimosité". Un paradoxe nietzschéen ? », in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, n°52 : Le « je » empirique des philosophes*, sous la direction de Jérôme Laurent, Presses universitaires de Caen, 2015.
- WOTLING P., *La Pensée du sous-sol*, Paris : Allia, 2016.
- WOTLING P., « Oui, l'homme fut un essai », *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris : PUF, 2016.
- ZAVATTA B., « "Know Yourself" and "Become What You Are" », in *Nietzsche Today, Volume 5*, Ed. by Constâncio, João / Mayer Branco, Maria João / Ryan, Bartholomew, Berlin : De Gruyter, 2017, p. 254-276.

Sur Nietzsche et Platon

- DIXSAUT M., « Lire, écrire, interpréter : trois approches nietzschéennes de Platon », in : ERLER M., NESCHKE-HENTZSCHKE A. (Hrsg.),

- Argumenta in Dialogos Platonis*, Teil II, Basel, 2012, p. 203-224.
- DIXSAUT M., *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, Paris : Fayard, 2015.
- QUERINI N., Compte-rendu du livre de Monique Dixsaut, *PLATON-NIETZSCHE, L'autre manière de philosopher* (Fayard, 2015), paru dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 40, 2016/2 : *Nietzsche, philologue et philosophe*, pages 217-233.
- QUERINI N., « De la connaissance de soi au devenir soi, Nietzsche lecteur de Platon », à paraître chez Peeters, sous la co-direction d'A. Merker, de J.-M. Counet et de M. Lequan.
- ROSEN S., « Remarks on Nietzsche's 'Platonism' », in: ROSEN S., *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient thought*, New York/ London, 1988, p. 183-203.
- SALLIS J., « Nietzsche's Platonism », in: CONWAY D. W., GROFF P. S. (eds.), *Nietzsche: Critical Assessments*, vol. 4, *Between the Last Man and the Overman: Thee Question of Nietzsche's Politics*, London/ New York, 1998, p. 292-302.
- TEJERA V., *Nietzsche and Greek thought*, Dordrecht, 1987.

Sur Nietzsche et Socrate

- DUHOT J.-J., « Socrate et Nietzsche », in *Platon et Aristote à la lumière de la philosophie allemande*, Les cahiers philosophiques de Strasbourg n°23 (p. 295-311), Strasbourg : PUS, 2008.

PINDARE

Éditions du texte et traductions des œuvre de Pindare

- PINDARE, t. I : *Olympiques* ; t. II : *Pythiques* ; t. III : *Néméennes* ; t. IV : *Isthmiques. Fragments*, texte grec établi et traduit en français par Aimé Puech, Paris : Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1922-1923, édition revue et corrigée, t. I : 1930, t. III : 1967.
- PINDARUS, Pars I, *Epinicia*, post B. Snell edidit H. Maehler, Leipzig : Teubner, 1971. Pars II, *Fragmenta. Indices*, post B. Snell edidit H. Maehler, Leipzig : Teubner, 1975.

Commentaires des œuvres de Pindare

- BURTON R. W. B., *Pindar's Pythian Odes*, Oxford, 1962.
- DES PLACES É., *Pindare et Platon*, Paris : Beauchesne & ses fils, 1949.
- DEMONT P., *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris : Belles Lettres, 1990.
- FROIDEFOND C., *Lire Pindare*, Namur : Société des études classiques, 1989.
- GALLET B., *Recherches sur Kairos et sur l'ambiguïté dans la poésie de*

- Pindare*, Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 1990.
- PERON J., « Pindare et Hiéron dans la II^e Pythique », *Revue des études grecques*, 87, 1974, p. 1-32.
- THEUNISSEN M., *Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit*, München : C. H. Beck, 2000.

SCHOPENHAUER

Traductions des œuvre de Schopenhauer

- SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, Traduit en français par A. Burdeau, Edition revue et corrigée par Richard Roos, Paris : PUF, 1966.
- SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, traduction A. Bourdeau, Paris : Le Livre de Poche, 1991.
- SCHOPENHAUER, *Esthétique et métaphysique*, traduction d'Auguste Dietrich, revue et corrigée par Angèle Kremer-Marietti, Paris : Le Livre de Poche, 1999.
- SCHOPENHAUER, *L'art de se connaître soi-même*, traduit par Laurent Ferec, Paris : Payot & Rivages, 2015.
- SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, traduction de Salomon Reinach, revue et corrigée par Didier Raymond, Paris : Rivages, 1992.
- SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, traduction de J.-A. Cantacuzène revue et corrigée par Richard Roos, Paris : Quadrige, 1943.
- SCHOPENHAUER, *Parerga et Paralipomena*, textes traduits par Auguste Dietrich et Jean Bourdeau, Paris : Laffont, 2020.

Commentaires des œuvres de Schopenhauer

- BATINI U., *Schopenhauer. Une philosophie de la désillusion*, Paris : Ellipses, 2016.
- ROSSET C., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris : PUF, 2013.
- SALAÜN C., *Apprendre à philosopher avec Schopenhauer*, Paris : Ellipses, 2010.

AUTRES AUTEURS, AUTRES ETUDES (PHILOSOPHIQUES OU HISTORIQUES)

- ARENDE H., *La crise de la culture*, traduit par Patrick Lévy, Paris : Gallimard, 1972.
- ARENDE H., *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris : Calmann-Levy, 1983.
- ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Alpha*, traduction Jean-François Pradeau, Paris : PUF, 2019.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Paris : Vrin, 1990.

- ARISTOTE, *Seconds analytiques*, traduction Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion, 2005.
- ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris : Les Belles Lettres, 1977.
- AUBRY G. et Ildefonse F., *Le moi et l'intériorité*, Paris : Vrin, 2008.
- BENSUSSAN G., *Les deux morales*, Paris : Vrin, 2019.
- BLONDEL E., *Le problème moral*, Paris : PUF, 2000.
- BOURBON M., *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*, Turnhout (Belgique) : Brepols, 2020.
- BOUSQUET J., « Inscriptions de Delphes. 6. Connais-toi toi-même », *Bulletin de correspondance hellénique*, 82, 1956, Athènes / Paris : École française d'Athènes / De Boccard, p. 565-579.
- BRUNSCHVICG L., *De la connaissance de soi*, PUF, Paris, 1956.
- BURKERT W., *La religion grecque à l'époque classique et archaïque*, Paris : Picard, 2010.
- CARRAUD V., *L'invention du moi*, Paris : PUF, 2010.
- CICERON, *Du destin*, traduction A. Yon, Paris : Gallimard, 1994.
- CONDILLAC, *Histoires anciennes*, Paris : Broché, 2016.
- CORNEILLE, *Le Cid*, dans *Théâtre complet*, Paris : Hachette, 1902.
- COURCELLE P., *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 3 tomes, Paris : Études augustiniennes, 1974-1975.
- DELECROIX V., *Chanter, reprendre la parole*, Paris : Flammarion, 2012.
- DEFRADAS J., *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris : Klincksieck, 1954.
- DELCOURT M., *L'oracle de Delphes*, Paris : Payot, 1981.
- DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris : Flammarion, 1992.
- DETIENNE M., *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, 1998.
- DODDS E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction M. Gibson, Paris : Flammarion, 1977.
- DORION L.-A., *L'autre Socrate*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.
- DORION L.-A., *Socrate (Que sais-je ?)*, Paris : PUF, 2004.
- ELISSALDE Y., *La réflexion*, Paris : Bréal, 2015.
- EMERSON R. W., *La Confiance en soi et autres essais*, traduit par Monique Bégot, Paris : Payot & Rivages, 2000.
- EMERSON R. W., *La destinée et les illusions*, traduction de Marie Dugard, révisée par Laurent Folliot, Préfacé par Paolo D'Iorio, Paris : Payot & Rivages, 2019.
- ÉPICTÈTE, *Manuel*, traduction Emmanuel Cattin, Paris : Flammarion, 1997.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, traduction Jean-Marie Guyau, Paris : Mille et une nuits, 1875.
- ESCHYLE, *Agamemnon*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 2009.
- ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1966.
- FERRET S., *L'identité*, Paris : Flammarion, 1998.
- FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet*, Londrai (France) : Seuil / Gallimard, 2001.
- FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984.

- GLOTZ G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris : Librairie des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1904.
- GOETHE J. W., *Faust*, traduction Jean Amsler, Paris : Folio (édition bilingue), 2007.
- HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique* : Paris, Gallimard, 1995.
- HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris : Gallimard, 1997.
- HADOT P., *Éloge de Socrate*, Paris : Allia, 2014.
- HADOT P., *Éloge de la philosophie antique*, Paris : Allia, 2015.
- HEIDEGGER M., *Être et temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce.
- HERACLITE, *Fragments*, traduction Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2002.
- HERODOTE, *Enquête*, traduction P.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1964.
- HESIODE, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours*, traduction de Philippe Brunet, Paris : Le Livre de Poche, 1999.
- HOMERE, *L'odyssée*, traduction Médéric Dufour et Jeanne Raison, Paris : Flammarion, 1965.
- HOMERE, *Iliade*, traduction P. Mazon, Paris : Gallimard, 1975.
- HOMERE, *Iliade*, T. 2, traduction P. Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1961.
- ISMARD P., *L'événement Socrate*, Paris : Flammarion, 2013.
- JAFFO L., « Éthique et morale », dans *Notions de philosophie*, III, sous la direction de D. Kambouchner, Paris : Gallimard, 1995.
- JUNG C. G., *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris : Gallimard, 1964.
- KANT E., *Fondements de la métaphysiques des mœurs*, traduction Victor Delbos, Paris : Le Livre de Poche, 1993.
- KANT E., *Métaphysique des mœurs*, traduction A. Renaut, Paris : Flammarion, 1994.
- LAËRCE L., *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre I, *Prologue*, 13, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris : La Pochothèque, 1999.
- LAURAND V., « Sénèque et l'organisation politique des affections sociales », dans *Les affections sociales* sous la direction de Frédéric Brahami, Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2008.
- LEIBNIZ G. W., *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, traduit par Georges Le Roy, Paris : Vrin, 1993.
- LEIBNIZ G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris : Flammarion, 1990.
- LEQUAN M., *La philosophie morale de Kant*, Paris : Seuil, 2001.
- LEVINAS E., *Totalité et infini*, Paris : Le livre de Poche, 1971.
- MACHIAVEL N., *Le Prince*, traduit par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris : PUF, 2000.
- MAYAUD P.-N. (essais réunis par), *Le problème de l'individuation*, Paris : Vrin, 1991.
- MILL J.-S., *De la liberté*, traduit par Laurence Lenglet, Paris : Gallimard, 1990.
- MONTAIGNE M. DE, *Essais*, Paris : PUF, 1965.
- MOREL P.-M., *Plotin, L'odyssée de l'âme*, Paris : Armand colin, 2016.

- PASCAL B., *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris : Seuil, 1962.
- PLOTIN, *Traité 1-6*, traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2002.
- PLOTIN, *Traité 7-21*, traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2003.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales, tome VI, Dialogues pythiques*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris : Les Belles Lettres, 1974.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales, Tome VIII, Du destin, Le démon de Socrate, De l'exil, Consolation à sa femme*, texte établi et traduit par Jean Hani, Paris : Les Belles Lettres, 1980.
- POUILLOUX J. et ROUX G., *Énigmes*, Limoges : De Boccard, 1963.
- RENAUT A., *L'ère de l'individu*, Paris : Gallimard, 1989.
- REVERDIN O., *La Religion de la Cité Platonicienne*, Paris : De Boccard, 1945.
- RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.
- ROBERT L., « De Delphes à l'Oxus », *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et des belles lettres*, Paris : De Boccard, 1968, p. 416-457.
- ROMILLY J. DE, *Alcibiade ou Les dangers de l'ambition*, Paris : Editions de Fallois, 1995.
- ROSSET C., *Loin de moi. Étude sur l'identité*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1999.
- ROUGEMONT G., *Lois sacrées et règlement religieux*, Paris : Broccard, 1977.
- ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 2008.
- ROUSSEAU J.-J., *Émile ou De l'éducation*, Paris : Gallimard, 1969.
- ROUX G., *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris : Les Belles Lettres, 1976.
- ROWLANDS M., *Le Philosophe et le Loup*, Paris : Belfond, 2010.
- SAVIGNAC J.-P., *Oracles de Delphes*, Paris : Éditions de la Différence, 2002.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, Tome III, texte établi par François Préchad et traduit par Henri Noblit, Paris : Les Belles Lettres, 1979.
- SENEQUE, *Consolation à Marcia*, texte établi et traduit par René Waltz, Paris : Les Belles Lettres, 1967.
- SOPHOCLE, *Œdipe roi*, traduction Paul Mazon, Paris : Gallimard, 1973.
- SPINOZA B., *Correspondance*, traduction par Maxime Rovere, Paris : Flammarion, 2010.
- THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, Tome II, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris : Les Belles Lettres, 1991.
- TINLAND O. (sous la direction de), *L'individu*, Paris : Vrin, 2008.
- VERNANT J.-P., *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles : Complexe, 1988.
- VERNANT J.-P., *L'univers et les dieux*, Paris : Seuil, 1999.
- VERNANT J.-P., *L'individu, la mort, l'amour*, Saint-Amand : Folio, 2007.
- VIDAL-NAQUET P., *Le chasseur noir*, Paris : La Découverte, 2005.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, traduction Gilles-Gaston Granger, Paris : Gallimard, 1993.

OUTILS

- Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, par Pierre Chantraine, avec un supplément dirigé par Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou, Paris : Klincksieck, 1999.
- Dictionnaire Grec-Français*, dirigé par Anatole Bailly, avec le concours de E. Egger, édition revue par L. Séchan et Pierre Chantraine, Paris : Hachette, réimp. 2000.
- A Greek-English Lexicon*, dirigé par Henry George Liddell et Robert Scott, révisé par Henry Stuart Jones, Oxford : Clarendon Press, 1968.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 tomes, nouvelle édition entièrement révisée du *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de Rudolf Eisler, dirigée par Joachim Ritter, Karlfried Gründer et Gottfried Gabriel (t. 13 : *Register*, dirigé par Margarita Kranz), Basel : Schwabe AG, 1971-2007.
- Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris : Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.
- Thesaurus Linguae Graecae*, A Digital Library of Greek Literature, Irvine : University of California, 1972-...
- A Word Index to Plato*, par Leonard Brandwood, Leeds : W. S. Maney & Son, 1976.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	5
Introduction.....	7
I^{re} partie – Histoires delphiques	23
§ 1 – Delphes, centre de la terre.....	23
§ 2 – La Pythie : paroles oraculaires et enthousiasme	41
§ 3 – Les sentences ou maximes delphiques et les sept Sages.....	61
§ 4 – Pindare	68
II^e Partie – La connaissance de soi	71
Chapitre 1 – La connaissance de soi comme connaissance de ses limites : la condition humaine et son dépassement.....	71
§ 1 – Connaître et respecter ses limites	71
§ 2 – La connaissance de soi doit déboucher sur un devenir soi, et se traduit ultimement comme une tension vers un au-delà de soi.....	116
Chapitre 2 – L’individualité : Soi-même comme nul autre, de l’atopie socratique à l’inactualité nietzschéenne.....	198
§ 1 – L’individualité	199
§ 2 – Connaître l’individu ou l’homme ?	272
III^e Partie – Être soi ou devenir soi	305
Chapitre 1 – Être soi, découvrir sa vraie nature ?	305
§ 1 – L’identité en question	305
§ 2 – Être destiné à soi ?	307
§ 3 – Être soi par la maîtrise de soi	340
Chapitre 2 – Devenir soi : pratique et théorie.....	415
§ 1 – Le danger de la connaissance de soi.....	416
§ 2 – La priorité de l’action.....	434
§ 3 – Une connaissance de soi au-delà de la pratique ?.....	464
Conclusion	517
Index des noms.....	521
Bibliographie	523
PLATON.....	523
NIETZSCHE	526
PINDARE	529
SCHOPENHAUER	530
AUTRES AUTEURS, AUTRES ETUDES (PHILOSOPHIQUES OU HISTORIQUES).....	530
OUTILS.....	534
Table des matières.....	535

Nicolas QUÉRINI
DE LA CONNAISSANCE DE SOI
AU DEVENIR SOI

Résumé

Tout en critiquant la morale occidentale ancrée selon lui dans la sentence delphique « Connais-toi toi-même », Nietzsche développe pour sa part un impératif qui est, selon nous, le prolongement naturel et nécessaire d'un « Connais-toi toi-même » bien compris. C'est donc à partir de l'injonction à devenir soi qu'il opère la critique de la morale issue elle-même de l'invitation à la connaissance de soi. Il ne s'agit toutefois pas de rabattre l'éthique nietzschéenne du devenir-soi sur la façon dont on peut comprendre ce syntagme chez Platon. L'usage qu'en propose Nietzsche est bien, selon nous, tout à fait singulier. On ne saurait nier, cependant, qu'il n'est pas non plus sorti du néant et que Nietzsche tire d'abord des enseignements de Pindare, réinterprétant lui-même la sentence delphique, lorsqu'il écrit « Deviens tel que tu as appris à te connaître ». Nous pensons donc que Nietzsche récupère la formule de Pindare par-delà Platon pour critiquer ce dernier et, à travers lui, toute la philosophie qui a fait de la connaissance de soi le départ de l'éthique. Mais nous voudrions donc également essayer de rendre justice à Platon, puisque sa philosophie libère en réalité la possibilité de devenir ce que l'on est.

Mots-clés : Platon, Nietzsche, Pindare, Schopenhauer, connaissance de soi, devenir-soi.

Abstract

While criticizing the Western morality anchored, according to him, in the Delphic sentence "Know yourself", Nietzsche develops for his part an imperative which is, in our opinion, the natural and necessary extension of the self-knowledge. It is, therefore, from the injunction to become oneself that he operates the criticism of morality itself resulting from the invitation to self-knowledge. It is not, however, a question of reducing the Nietzschean ethics of becoming-self to the way in which one can understand this syntagm in Plato. The use that Nietzsche proposes of it is indeed, in our opinion, quite singular. It cannot be denied, however, that it also did not come out of nothing and that Nietzsche first draws lessons from Pindar, who reinterprets himself the Delphic sentence, when he writes "Become as you have learned to know yourself". We therefore think that Nietzsche recovers Pindar's formula beyond Plato, to criticize the latter and, through him, the whole philosophy which made self-knowledge the departure of ethics. But we would therefore also try to do justice to Plato, since his philosophy actually frees the possibility of becoming oneself.

Keywords : Plato, Nietzsche, Pindar, Schopenhauer, Self-knowledge, Becoming self.