

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTÉAL

LA CRITIQUE NIETZSCHÉENNE DU PLATONISME

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
LOUIS-PHILIPPE COUTURE

Août 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

En mémoire de mon père (1944-2010)
qui disait : «*Aimer, c'est laisser libre...*»

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS	vi
INTRODUCTION	
LA PHILOSOPHIE NIETZSCHÉENNE, UNE RÉFLEXION EN MARGE DE LA TRADITION.....	1
CHAPITRE I	
LES PRÉMISSSES DE LA CRITIQUE NIETZSCHÉENNE DU PLATONISME. ...	14
1.1 Démocrite	14
1.2 La thèse des « types purs »	22
1.3 Platon, premier philosophe hybride	
Une définition nietzschéenne du platonisme.....	26
1.4 Socrate, Platon et la tragédie	30
1.5 Dualisme ontologique et Idées pythagoriciennes.....	36
CHAPITRE II.....	
LA CRITIQUE DU PLATONISME DANS LA GENÈSE DU NIETZSCHÉISME	42
2.1 Branches préplatoniciennes de l'arbre généalogique nietzschéen.....	42
2.2 L'importance d'Anaximandre.....	44
2.3 Le jeu de l'enfant héraclitéen.....	50
2.4 Nominalisme nietzschéen et anti-platonisme.....	58
2.5 Platon et la rhétorique.	67

2.6 Le columbarium des concepts et la connaissance tragique.....	70
2.7 Mythes et métamorphose.....	74
CHAPITRE III	
LA GÉNÉALOGIE EN TANT QUE MÉTHODE ANTI-PLATONICIENNE.....	81
3.1 Nietzsche, philologue artiste	81
3.2 Généalogie : histoire, sociologie, psychologie et littérature.....	91
3.3 Représentation « idéal-typique » du platonisme.....	99
3.4 Éthique ascétique et esprit du nihilisme	107
CONCLUSION.....	117
BIBLIOGRAPHIE.....	132

RÉSUMÉ

L'idée de départ de ce mémoire nous vient en fait d'Heidegger qui écrivait, à propos de Nietzsche, que « sa proposition [selon laquelle] la vérité est l'erreur et l'erreur est la vérité – ne peut se comprendre qu'à partir de sa position fondamentale à l'égard de la philosophie occidentale depuis Platon, [et que], dès que l'on a compris cela, l'accent d'étrangeté de cette proposition s'atténue quelque peu » (*Nietzsche I*, p.35). Or, sans souscrire à l'interprétation heideggérienne qui présente le projet nietzschéen comme l'achèvement de la métaphysique occidentale, nous lui emprunterons simplement l'idée que dans la critique du platonisme que propose Nietzsche, c'est en quelque sorte toute sa relation équivoque avec la tradition philosophique en général qui se manifeste et trouve un moyen d'expression. Aussi, notre idée sera que cette critique du platonisme et son évolution représentent une clé de lecture importante, qui peut certainement enrichir nos perspectives sur l'ensemble de l'entreprise philosophique nietzschéenne. Notre idée sera donc, dans un premier temps, de retracer l'évolution de la pensée de Nietzsche, à partir de ses premiers écrits jusqu'à ceux de la maturité, mais en insistant sur le rapport qu'elle entretient avec l'évolution de sa conception du platonisme. Nous tenterons, en fait, de reconstruire cette évolution à travers les mentions directes à la pensée de Platon qui, d'un bout à l'autre, jalonnent son œuvre. Ainsi, notre approche sera d'abord chronologique, et nous présenterons les différents textes, publiés ou non, selon leur datation. Ceci donne l'avantage de permettre une certaine systématisation dans la présentation de l'évolution d'une philosophie qui, au fond, pour reprendre une expression d'Angèle Kremer-Marietti, se fait de manière totalement labyrinthique. Mais, cette approche chronologique n'étant qu'un outil de systématisation qui nous servira de point de départ, nous n'hésiterons pas à enrichir la discussion en utilisant des textes d'autres périodes lorsque ceux-ci semblent nous ramener précisément en un même point du labyrinthe nietzschéen.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Les œuvres de Nietzsche citées dans ce travail, le sont en général selon la notation qui est la leur, c'est-à-dire, par livre, chapitre et « aphorisme ». Nous insérerons parfois ces citations dans la trame même du texte, entre parenthèses, sous forme d'abréviations.

<i>A</i>	<i>Aurore</i>
<i>AC</i>	<i>L'Antéchrist</i>
<i>CI</i>	<i>Crépuscule des idoles</i>
<i>CIN</i>	<i>Considérations inactuelles</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce Homo</i>
<i>FP</i>	<i>Fragments posthumes</i>
<i>GM</i>	<i>La généalogie de la morale</i>
<i>GS</i>	<i>Le gai Savoir</i>
<i>HTH</i>	<i>Humain, trop humain</i>
<i>NT</i>	<i>La naissance de la tragédie</i>
<i>OS</i>	<i>Opinions et sentences mêlées, in HTH, vol. 2</i>
<i>PBM</i>	<i>Par-delà le bien et le mal</i>
<i>PG</i>	<i>La philosophie à l'époque tragique des Grecs</i>
<i>VO</i>	<i>Le voyageur et son ombre, in HTH, vol. 2</i>
<i>VP</i>	<i>La volonté de puissance</i>
<i>ZA</i>	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE NIETZSCHÉENNE, UNE RÉFLEXION EN MARGE DE LA TRADITION

En 1929 Alfred Whitehead écrivait, dans *Process and reality*, que «la plus sûre description d'ensemble de la tradition philosophique européenne est qu'elle consiste en une série d'annotations à Platon», tout se passant comme si la totalité de l'entreprise philosophique occidentale, depuis plus de deux mille ans, pouvait être résumée par des notes en bas de pages, commentant les dialogues platoniciens. En ce sens, l'œuvre de Nietzsche émerge comme une plante rare dans le paysage de la pensée européenne. Si ses écrits de jeunesse, d'une certaine manière, semblent eux aussi être placés à l'ombre de la tradition, on y remarque déjà une position très critique face au platonisme. Et en fait, la pensée proprement nietzschéenne prendra cette position critique comme point de départ, pour finalement s'inscrire en marge de toute «tradition académique». Le philosophe savant platonicien est remplacé, dans le modèle nietzschéen, par le philosophe artiste et finalement, dans cette perspective, c'est toute l'entreprise philosophique telle que conçue depuis Platon qui doit être redéfinie.

L'opposition entre platonisme et pensée nietzschéenne apparaît encore plus clairement quand on compare deux «images» par lesquelles on les illustre en général : l'allégorie de la caverne et la métaphore des trois métamorphoses. Dans *La République*, Platon explique que le philosophe savant aspirant à la connaissance de la Vérité, doit sortir de la caverne du monde des apparences afin de contempler le soleil du monde intelligible : le souverain Bien. De plus, ce modèle débouche en fait sur la transformation du philosophe savant en philosophe roi, qui se fait un devoir de revenir dans la caverne pour diffuser la lumière du Bien dans la cité. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche propose lui aussi une allégorie afin de décrire ce que devait être le cheminement du philosophe artiste, qui passe, quant à lui, par trois étapes. Premièrement, il y a le chameau qui porte le fardeau des valeurs établies, deuxièmement le lion, qui détient la force et le courage nécessaire à la remise en question de

ces valeurs, et finalement, l'enfant qui expérimente toute la légèreté de l'existence et qui s'adonne à la création de valeurs nouvelles, comme si cela représentait en quelque sorte le « but du jeu » de l'existence. Ainsi, le platonisme insiste d'abord sur la recherche de la Vérité, qui se rapporte finalement au Bien, puis sur l'application pratique de telles valeurs dans la cité par le philosophe roi. Alors que Nietzsche pose, quant à lui, la question de la valeur de tous ces concepts aux lettres majuscules, et fait culminer son modèle dans le jeu de l'enfant, dont l'activité ressemble plutôt à celle de l'artiste créateur, à des années-lumière du philosophe législateur de type platonicien qui tenterait d'inculquer le souverain Bien à ses concitoyens. Aussi, en dernière analyse, on pourrait résumer cette opposition dans le fait que le philosophe savant s'attache à la contemplation de valeurs éternelles, tandis que le philosophe artiste devra, quant à lui, en créer de nouvelles. Ainsi, la philosophie de Nietzsche nous apparaît d'abord comme une vaste entreprise de remise en question des valeurs traditionnelles. Mais cette entreprise débouche finalement sur l'élaboration du perspectivisme nietzschéen, selon lequel les valeurs morales ne représentant plus des principes éternels sont ramenées à de simples interprétations, qui sont justement reliées à certaines perspectives particulières. Cette originalité par rapport au platonisme et à la tradition en général explique, en partie, le fait que son œuvre ait mis autant de temps à faire son chemin parmi les philosophes. D'ailleurs, Nietzsche reste certainement, encore de nos jours, un des auteurs les moins bien compris, et les facteurs qui expliquent ce fait, outre l'originalité du contenu de sa philosophie, sont en fait multiples.

Premièrement, il y a la forme même à travers laquelle il nous livre sa pensée, car ses textes semblent effectivement ouvrir la porte à toutes sortes d'interprétations. En ce sens, Lou Andréas Salomé, qui a personnellement connu Nietzsche, écrit :

Il a connu le sort qui menace tous les aphoristes : certaines de ses idées, isolées de leur contexte, et livrées aux interprétations les plus diverses, ont été transformées en formules commodes, et ont servi de mots d'ordre à des courants entiers ; on les entend reprendre dans des affrontements d'opinions, dans des querelles de partis, des disputes auxquelles lui-même était totalement étranger. Sans doute ces circonstances lui ont-elles valu sa gloire rapide, le bruit qui s'est élevé, soudain, autour de son nom jusqu'alors entouré de silence – mais elles ont peut-être masqué ce qu'il y avait de meilleur, d'unique et d'incomparable en lui, si elles ne l'ont pas relégué dans une pénombre encore plus profonde qu'auparavant.¹

¹ Salomé, *Nietzsche à travers ses œuvres*, p.29

Deuxièmement, si le style littéraire particulier de Nietzsche explique en partie les mécompréhensions qui ont circulé autour de son œuvre, on ne peut certainement pas, comme le fait remarquer Hannah Arendt dans *La vie de l'esprit*, passer sous silence toutes les conséquences des « circonstances assez malheureuses qui ont entouré la première édition non critique de ses œuvres posthumes »². En effet, comme le soulignaient Michel Foucault et Gilles Deleuze dans une introduction générale destinée à la traduction française des œuvres complètes de Nietzsche, après sa mort, « sa sœur Elisabeth se fit gardienne autoritaire de l'œuvre et de la mémoire [et] fit publier un certain nombre de notes posthumes »³. Toutefois, comme ils le notent, « les critiques lui reprochent moins des falsifications (les seules qui soient manifestes concernent les lettres) que des déformations : elle a cautionné l'image d'un Nietzsche antisémite et précurseur du nazisme – l'anti-Nietzsche par excellence »⁴.

Cette histoire semble avoir largement contribué à véhiculer, dès le départ, toutes sortes de préjugés autour de la philosophie nietzschéenne, de sorte que, comme l'écrit Arendt « toute la communauté européenne lisait et mé-lisait Nietzsche dans les premières décennies du [XXe] siècle, et cependant son influence sur la philosophie en soi a été insignifiante »⁵. Aussi, comme elle le souligne, « il n'y avait pas d'études sérieuses de la pensée de Nietzsche avant que ne paraissent les ouvrages de Jaspers et de Heidegger, ce qui ne signifie nullement qu'on puisse voir en Jaspers ou en Heidegger le fondateur tardif d'une école nietzschéenne »⁶. En fait, toutes ces circonstances font que ce qu'écrivait Arendt en 1971, reste toujours pertinent aujourd'hui, puisque « de nos jours encore, il n'y a pas de nietzschéen au sens où il existe des kantien et des hégélien »⁷.

C'est pourquoi il n'est pas évident d'établir une topographie des réflexions sur la pensée de Nietzsche, car suite aux travaux de Jaspers et de Heidegger, les interprétations les plus diverses se sont effectivement multipliées et, encore aujourd'hui, il est loin d'exister un consensus sur le sens dont Nietzsche lui-même voulait investir son œuvre. En ce sens, Alexandre Nehamas souligne que :

² H. Arendt, *La vie de l'esprit*, p.300

³ Foucault, *Dits et écrits*, p.589

⁴ Ibid.

⁵ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, p.301

⁶ Ibid. p.301-2

⁷ Ibid. p.301

Certains commentateurs choisissent de mettre l'accent sur ce qu'ils considèrent comme les « idées positives » de Nietzsche et de négliger son perspectivisme et ses apparentes implications. D'autres, à l'inverse, se concentrent sur le perspectivisme et ne tiennent aucun compte de ses idées ou bien les interprètent négativement, c'est-à-dire comme de simples tentatives de miner les positions des autres. Dans les deux cas, le perspectivisme constitue un sérieux défi au principe selon lequel on doit présenter une interprétation visant à la cohérence interne ainsi qu'à l'attribution à Nietzsche d'une position cohérente.⁸

À une extrémité du spectre, nous avons, pour le dire dans les mots de Nehamas, un groupe pour qui « l'aphorisme constituait l'essence aussi bien que la faiblesse essentielle »⁹ du projet nietzschéen. Par exemple, Crane Brinton écrivait que « l'œuvre de Nietzsche [...] contient une grande variété d'idées, parfois contradictoires entre elles, qu'il est difficile sinon impossible de réduire à un « système » et que la forme aphoristique qui est la leur rend encore plus déconcertante dans leur variété »¹⁰. Allant dans le même sens, bien que proposant une perspective très différente, Sarah Kofman écrit, quant à elle, que « l'aphorisme, de par son caractère discontinu, dissémine le sens, est appel au pluralisme des interprétations et à leur renouvellement »¹¹. À l'autre extrémité, nous avons des auteurs comme, notamment, Walter Kaufmann, qui tentent, comme le note Nehamas, de « trouver une unité sous-jacente, de méthode et d'attitude sinon de doctrine derrière les aphorismes de Nietzsche »¹². En somme, Kaufmann « interprète le style aphoristique comme une expression de l'opposition philosophiquement fondée de Nietzsche à la construction de systèmes et de sa préférence pour les questions plutôt que pour les réponses »¹³. Il définit ce qu'il appelle l'« expérimentalisme » de Nietzsche, et pour lui, les aphorismes représentent finalement tous des « expériences », qui bien que n'ayant pas toutes le même objet, restent tout de même unis par une même « intégrité intellectuelle ». Ainsi, selon Kaufmann, l'« expérimentalisme » de Nietzsche implique « la bonne volonté d'accepter les preuves nouvelles et d'abandonner ses positions antérieures, si nécessaire »¹⁴, et d'une certaine manière, le fait que les aphorismes

⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.12

⁹ Ibid. p.27

¹⁰ Brinton, *Nietzsche*, p.167

¹¹ Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, p.168

¹² Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.28

¹³ Ibid.

¹⁴ Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p.86

soient tous reliés à cette même « intégrité intellectuelle » les empêche « de n'être rien de plus qu'une mosaïque étincelante de monades indépendantes »¹⁵.

En fait, Heidegger avait été le premier, dans les années trente, à tenter de réhabiliter la pensée de Nietzsche auprès des intellectuels, en lui redonnant l'image d'un projet cohérent. Toutefois, comme le souligne Nehamas, « au lieu de mettre de l'avant les œuvres publiées, [...] Heidegger soutient que les pensées centrales de Nietzsche se trouvent toutes dans *La volonté de puissance*, des morceaux choisis de ses notes publiés après sa mort »¹⁶. Aussi, peut-être un peu afin de réhabiliter les textes de *La volonté de puissance* par rapport aux premières éditions du *Nachlass* (Première édition posthume, dirigée par Elisabeth Förster-Nietzsche), et, également, « afin de mettre en évidence l'ironie qui lie ensemble les lecteurs des présocratiques et de Nietzsche, Heidegger introduisit une nouvelle notion dans la lecture de Nietzsche – la notion de fragment »¹⁷. En ce sens, Heidegger souligne que « ce qui aujourd'hui s'offre à nous sous le titre de *La volonté de puissance* contient des travaux préliminaires et des élaborations discontinues de cet ouvrage. L'esquisse du plan dans lequel ces fragments s'intègrent, la division en quatre livres et les titres de ceux-ci sont de Nietzsche même »¹⁸. Toutefois, il adopte ici un point de vue extrême et, selon lui, « tout ce que Nietzsche a publié lui-même, n'appartient qu'au « hors-d'œuvre ». [...] La philosophie proprement dite de Nietzsche, il faudra la chercher dans les écrits « posthumes » »¹⁹. Aussi, cette interprétation allait être très rapidement remise en question de toutes sortes de façons, mais elle eut tout de même plusieurs effets bénéfiques. Premièrement, suite à l'introduction de la notion de fragment, il fut à nouveau possible de lire les deux tomes de *La volonté de puissance* pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire un recueil de notes, provenant de différentes époques. D'ailleurs, il faut bien admettre, comme le fait remarquer Nehamas, que « ce recueil, pour le meilleur ou pour le pire, fait désormais partie intégrante de l'œuvre littéraire et philosophique de Nietzsche et il a contribué à forger notre attitude à son égard au cours des quatre-vingt dernières années »²⁰. De plus, le fait de concevoir *La volonté de puissance*

¹⁵ Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p.91

¹⁶ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.29

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Heidegger, *Nietzsche I*, p.16

¹⁹ Ibid. p.18

²⁰ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.20-21

comme un recueil de morceaux choisis allait bientôt ouvrir la porte au projet de replacer ces fragments dans une économie de la totalité du matériel posthume de Nietzsche. Ainsi, les travaux d'Heidegger allaient également, d'une certaine manière, initier un débat sur la question de la prééminence de l'œuvre publiée par rapport au matériel posthume. En ce sens, Foucault et Deleuze faisaient remarquer, dans leur introduction générale, que « l'ensemble des cahiers manuscrits représente au moins le triple de l'œuvre publiée par Nietzsche lui-même, [et que] certains éditeurs ont soutenu que la connaissance de ces posthumes n'apporterait rien de nouveau »²¹. De plus, plusieurs auteurs ont souligné des contradictions entre les fragments posthumes et l'œuvre publiée de Nietzsche - ce qui est effectivement parfois le cas. Mais, au fond, comme le fait remarquer Nehamas, « les notes qui proviennent de *La volonté de puissance*, tout comme le reste du matériau des *Fragments posthumes* de Nietzsche, ont grosso modo la même relation à ses œuvres publiées dans leur ensemble que celle que ses œuvres ont entre elles »²². En ce sens, on peut simplement souligner que les positions de jeunesse de Nietzsche, notamment sur le lien entre l'art et la métaphysique, ne sont pas celles qu'il défendra à partir de *Humain, trop humain*. Aussi, comme le souligne Nehamas: « il y a autant d'incohérence au sein de ce dernier groupe qu'il y en a à l'intérieur du premier ; il y en a autant, ou aussi peu, qu'on peut s'attendre à en trouver chez un auteur qui a écrit autant que Nietzsche l'a fait en un laps de temps si bref »²³. Ainsi, nous adopterons ici le point de vue que propose Nehamas, selon lequel « l'importance que nous attachons à telle ou telle partie de son œuvre ne peut dépendre de principes généraux qui établiraient la primauté essentielle de l'une et la nécessaire marginalité de l'autre »²⁴. En d'autres mots, il n'y a pas de réponse définitive au problème de la prééminence, et nous devons donc procéder au « cas par cas », puisque finalement, « l'importance de chaque texte dépend de la contribution spécifique que ce texte apporte à notre construction d'un tout cohérent et compréhensible »²⁵.

D'ailleurs, aujourd'hui, l'intérêt immense pour la publication de la totalité des manuscrits posthumes de Nietzsche ne fait plus aucun doute et elle a très certainement

²¹ Foucault, *Dits et écrits*, p.590

²² Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.21

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

contribué à enrichir notre compréhension de sa pensée de manière significative. Comme le soulignaient Foucault et Deleuze :

Sur trois points essentiels, notre lecture de Nietzsche en est profondément modifiée. On peut saisir les déformations dues à Elisabeth Nietzsche et Peter Gast ; on peut relever les erreurs de date, les fautes de lecture, les innombrables omissions que comportaient jusqu'à présent les éditions du *Nachlass*. Enfin, et surtout, on peut connaître la masse des inédits.²⁶

D'ailleurs, cette masse d'inédits représente en fin de compte une véritable mine d'or de textes qui semblent justement pouvoir enrichir notre construction d'un tout cohérent. Aussi, telle sera en quelque sorte notre perspective de départ. Mais en fait, l'idée qui constituera notre véritable point de départ, fut premièrement proposée par Heidegger. Ce dernier, dans son dessein de réhabilitation de la pensée de Nietzsche qui, comme nous l'avons dit, s'appuyait non seulement sur une relecture des notes regroupées dans *La volonté de puissance* mais aussi, en bonne partie, sur une connaissance du matériau posthume dans son ensemble, proposait déjà l'idée selon laquelle la position nietzschéenne face à la définition traditionnelle de la Vérité, « ne peut se comprendre qu'à partir de sa position fondamentale à l'égard de l'ensemble de la philosophie occidentale depuis Platon, [et que], dès que l'on a compris cela, l'accent d'étrangeté [lié à une telle position] s'atténue quelque peu »²⁷.

Ainsi, sans souscrire à l'interprétation heideggérienne qui présente le projet nietzschéen comme l'achèvement de la métaphysique occidentale, nous lui emprunterons toutefois l'idée que dans la critique du platonisme que propose Nietzsche, c'est en quelque sorte toute sa relation équivoque avec la tradition philosophique en général qui se manifeste et trouve un moyen d'expression. Aussi, notre idée sera que cette critique du platonisme et son évolution représentent une clé de lecture importante, qui peut certainement enrichir nos perspectives sur l'ensemble de l'entreprise philosophique nietzschéenne. Or, l'examen de cette critique n'est pas chose évidente, car premièrement dans le platonisme il y a Socrate. Et comme le souligne Nehamas, « l'attitude de Nietzsche à l'égard de Socrate [...] n'est ni absolument positive ni absolument négative, mais irréductiblement ambivalente »²⁸. Toutefois, il semble que le parcours intellectuel de Nietzsche l'ait amené très tôt à distinguer les deux figures, ou plus précisément, à opérer une distinction entre le Socrate historique et le

²⁶ Foucault, *Dits et écrits*, p.591

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I*, p.35

²⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.19

héros des dialogues platoniciens. Et si, dans sa jeunesse, ces deux figures semblent parfois se confondre, et que la distinction opérée demeure en quelque sorte implicite, à l'époque de *Par-delà le bien et le mal*, elle devient, comme nous allons le voir, plus qu'explicite. De toute façon, il semble que les critiques que propose Nietzsche, à la fois de Platon et de Socrate, doivent toutes deux être interprétées à partir d'un même point de vue. C'est-à-dire, à partir de ce que Heidegger appelle « l'expérience fondamentale de Nietzsche », qui représentait à ses yeux un événement fondamental de l'histoire de l'Occident : l'avènement du nihilisme – événement historique si complexe, qu'il passera sa vie à tenter d'expliquer, mais qu'il arrive tout de même à exprimer en trois mots : « Dieu est mort! ».

Évidemment, cette formule s'applique en premier lieu au Dieu chrétien, et la vaste entreprise nietzschéenne de remise en question des valeurs reçues s'attaquera premièrement aux valeurs du christianisme. Toutefois, il ne faudrait pas oublier qu'à l'époque de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche définissait le christianisme comme un platonisme à l'usage de la populace, et que la réciproque était donc tout aussi valable pour lui, c'est-à-dire que le platonisme représentait finalement une sorte de christianisme pour l'élite. Ainsi la formule « Dieu est mort » ne doit certainement pas être comprise comme une simple prise de position athée contre le Dieu chrétien. Car finalement, comme nous allons le voir, la critique nietzschéenne du christianisme, bien qu'elle nous renvoie premièrement à une critique des valeurs morales du judaïsme antique, nous ramène inévitablement vers sa critique du platonisme et de tout l'idéalisme métaphysique. En fait, Nietzsche avait conscience d'écrire à une époque de transition où les « vieilles tables de valeurs » commencent à s'effriter et où elles ne pourront plus supporter bien longtemps leur propre poids. Ainsi, dans *Le gai savoir*, avec l'insensé qui annonce la mort de Dieu, Nietzsche se glisse dans la peau d'un observateur historique pour nous annoncer la mort d'une idée beaucoup plus ancienne que la doctrine chrétienne. Comme le souligne Hannah Arendt, après Nietzsche, que ce dernier y ait joué un rôle actif ou qu'il n'ait été qu'un simple observateur de l'événement, on s'aperçoit que « ce qui est bien mort, c'est la distinction fondamentale entre le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel, ainsi que l'idée au moins aussi ancienne que Parménide, que ce qui ne relève pas des sens – Dieu, Être [...], Idées, a plus de réalité [...] que ce qui apparaît »²⁹. Donc, comme l'explique Arendt, le mot « Dieu » ne représentait finalement, pour Nietzsche,

²⁹ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p.28

qu'un symbole du « supra-sensible » défini dans les termes de l'idéalisme métaphysique. D'ailleurs, plus tard dans le *Crépuscule des idoles*, il remplace Dieu par « monde vrai » et écrit : « Nous avons aboli le « monde vrai » : quel monde restait-il? Peut-être celui de l'apparence?... Mais non! En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli celui des apparences! »³⁰. Ainsi, dans cette perspective proposée par Arendt, l'assassinat de Dieu représente finalement l'annonce du fait que « une fois rejeté le monde supra-sensoriel, son symétrique, le monde des phénomènes, tel qu'on le concevait depuis des siècles se trouve anéanti lui aussi »³¹. Autrement dit, l'idée c'est que « le sensoriel tel que le voient encore les positivistes, ne peut survivre à la mort du supra-sensible »³², voilà, selon Hannah Arendt, ce que personne ne savait mieux que Nietzsche.

Il propose donc le nihilisme à la manière d'un diagnostic posé sur son époque, afin de représenter la perte des repères absolus qui, selon lui, la caractérise. Or, ce qui nous intéresse ici, c'est que le nihilisme européen qu'il observait représentait à ses yeux l'apogée d'un élan initié dans l'Antiquité, et qui prenait précisément racine dans cette idée d'un monde supra-sensible, plus réel que le monde sensible. Car une telle idée mène inévitablement vers une dévaluation du monde des sens et finalement, selon Nietzsche, de la vie elle-même. L'idée est donc, pour reprendre les mots de Heidegger, « qu'au-delà de la vie un monde, une autre vie, ont été supposés, qui ont rendu désirable la négation de la vie »³³. Mais finalement, comme il le fait remarquer, pour Nietzsche, la doctrine platonicienne des Idées occupe en ce sens une place toute spéciale, car selon lui elle « constitue le fondement de l'Idéal, c'est-à-dire de la primauté du supra-sensible selon les normes duquel le sensible doit être déterminé et surmonté »³⁴. De sorte que Nietzsche propose une interprétation toute personnelle qui débouche sur une critique du platonisme tout à fait originale: Et si la morale chrétienne représentait, à ses yeux, une des formes les plus évoluées qu'ait atteint le nihilisme, son interprétation particulière de la doctrine platonicienne le mène à écrire, dans le *Crépuscule des idoles*, que « dans la grande calamité qu'a été le christianisme, Platon représente cette

³⁰ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, «Comment, pour finir, le «monde vrai» devint fable»

³¹ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p.29

³² Ibid.

³³ M. Heidegger, *Nietzsche I*, p.147

³⁴ Ibid.

fascinante ambiguïté baptisée « idéal », qui a permis aux plus nobles natures de l'Antiquité de se méprendre sur leur propre compte et de s'engager sur le « pont » qui conduisait à la Croix »³⁵. Ainsi, comme le note Heidegger, cette interprétation proprement nietzschéenne « découle de l'expérience fondamentale du fait nihiliste et reconnaît dans le platonisme la raison initiale et déterminante de ce que le nihilisme vient à s'établir, soit la négation même de la vie »³⁶. De sorte que l'apogée du nihilisme européen, que Nietzsche croyait observer à son époque, représentait d'une certaine manière, à ses yeux, le moment de la débâcle finale du platonisme. Toutefois, cette interprétation n'est proposée que dans les textes de la maturité, et afin de comprendre comment la philosophie de Nietzsche a pu évoluer jusqu'à un point de vue critique aussi extrême, les manuscrits posthumes du jeune professeur de philologie qui consacrait notamment une série de cours d'introduction à l'œuvre de Platon, se révèlent d'une importance capitale.

L'idée du mémoire sera donc, dans un premier temps, de retracer l'évolution de la pensée de Nietzsche, à partir de ses premiers écrits jusqu'à ceux de la maturité, mais en insistant sur le rapport qu'elle entretient avec l'évolution de sa manière de concevoir le platonisme. Nous tenterons donc, en fait, de reconstruire cette évolution à travers les mentions directes à la pensée de Platon qui, d'un bout à l'autre, jalonnent son œuvre. Ainsi, notre approche sera d'abord chronologique, et nous présenterons les différents textes, publiés ou non, selon leur datation. Car ceci donne l'avantage de permettre une certaine systématisation dans la présentation de l'évolution d'une philosophie qui, au fond, pour reprendre une expression d'Angèle Kremer-Marietti, se fait de manière totalement labyrinthique. Peut-être cette évolution est-elle mieux caractérisée, dans les mots de Giorgio Colli, comme celle d'« un discours unique qui se développe et s'étend, avec les circonvolutions et les ondoiements d'une pensée qui prend sa forme à mesure que l'écriture avance »³⁷. Aussi, notre approche chronologique n'étant qu'un outil de systématisation qui nous servira de point de départ, nous n'hésiterons pas à enrichir la discussion en utilisant des textes d'autres périodes lorsque ceux-ci semblent nous ramener précisément en un même point du labyrinthe nietzschéen.

³⁵ Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, «Ce que je dois aux Anciens», 2

³⁶ M. Heidegger, *Nietzsche I*, p.147

³⁷ G. Colli, *Après Nietzsche*, p.117

Nous examinerons donc premièrement les écrits de jeunesse, dans lesquels il présentait déjà la pensée de Platon sous une nouvelle lumière et où on retrouve en fait les bases du cadre à l'intérieur duquel il allait tenter plus tard de renverser le platonisme. Il sera d'abord question de reconstituer l'« atmosphère intellectuelle » qui était celle que respirait Nietzsche à l'époque entourant la parution de *La naissance de la tragédie* – ouvrage qui allait le faire connaître et dans lequel, comme nous allons le voir, Platon et son maître occupaient déjà une place importante. En ce sens, les posthumes révèlent ici toute leur importance, et on y trouve deux séries de cours particulièrement intéressantes pour nous, dont l'une est une *Introduction à la lecture des dialogues platoniciens*, et l'autre un cours sur *Les philosophes « préplatoniciens »*. Ici, il est intéressant de noter que l'idée même de tenir cette deuxième série de cours s'appuie directement, au moins en partie, sur une remise en question de la crédibilité des dialogues platoniciens en tant que témoignage objectif, non seulement sur la pensée des philosophes que l'on regroupe sous l'appellation de « présocratiques », mais également de Socrate lui-même, que Nietzsche inclut dans son groupe de « préplatoniciens ». Le premier chapitre sera donc consacré à établir un parallèle entre ces publications posthumes et *La naissance de la tragédie* afin d'arriver à une première vue d'ensemble des opinions de jeunesse de Nietzsche sur le platonisme. Ce faisant, nous profiterons de l'occasion pour examiner les sources antiques qui étaient les siennes, notamment Diogène Laërce ainsi que la « bible » qui regroupe *Les écoles présocratiques* de Diels et Kranz, aujourd'hui traduite et enrichie par Jean-Paul Dumont.

Nous débiterons le deuxième chapitre en nous attardant encore un peu chez les « préplatoniciens », pour présenter deux de ces figures, et plus particulièrement l'interprétation que propose Nietzsche de leur pensée : Anaximandre et Héraclite. D'ailleurs, ce dernier mérite qu'on s'y intéresse en particulier car au fond, la conception héraclitéenne d'un univers où il n'existe que le « devenir » se trouve en fait au cœur de la philosophie nietzschéenne de la maturité, et permet d'arriver à une meilleure compréhension des positions qu'adoptera Nietzsche par rapport au platonisme. Nous présenterons ensuite les textes aujourd'hui réunis dans *Le livre du philosophe*. Ces textes, trop souvent méconnus encore de nos jours, sont eux aussi très importants afin d'enrichir notre perspective d'ensemble de la philosophie nietzschéenne. En fait, Nietzsche y pose les bases d'une théorie radicalement nominaliste. Et on peut dire qu'à partir de ce point il allait, pour toujours, concevoir la tâche

de la philosophie comme intrinsèquement liée à l'analyse et la critique du langage. De plus, comme nous allons le voir, cette critique nominaliste ouvrait également la porte à une déconstruction en règle du platonisme, par une analyse des procédés langagiers qui, selon Nietzsche, sont à la base de la formation des concepts. Nous verrons également que cette position nominaliste s'appuie en fait sur une étude approfondie de la rhétorique ancienne, et que sous l'impulsion de ces recherches il s'était également intéressé au rapport particulier qu'entretenait Platon avec cette dernière. Puis, nous tenterons d'établir un parallèle entre ce projet nominaliste et le projet philologico-artistique de *La naissance de la tragédie*, afin cette fois d'arriver à une meilleure compréhension d'ensemble du projet nietzschéen de jeunesse, dans lequel, comme nous le verrons, on peut déjà observer de manière très nette le germe du « philosophe artiste ». Nous pourrions enfin nous intéresser aux raisons pour lesquelles Nietzsche allait finalement abandonner ce projet, et modifier l'objet de ses recherches pour les orienter dans le sens qui allait au fond les mener vers la notoriété, et qui leur confère, encore aujourd'hui, une place importante dans l'histoire des idées.

Le troisième chapitre, prendra premièrement la forme d'un recensement des mentions directes à Platon dans l'œuvre publiée de Nietzsche à partir de *Humain, trop humain*, à l'aube des années 1880 jusqu'à la fin de carrière en 1888 – corpus auquel nous ajoutons évidemment les notes regroupées dans les deux tomes de *La volonté de puissance*. À travers ce recensement, nous nous intéresserons d'abord au style littéraire particulier de Nietzsche. Nous emprunterons ici une idée que propose Nehamas, mais qu'il trouve en fait lui-même chez Derrida. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des théories de Derrida, mais notons seulement que ce dernier écrit à propos des textes de Nietzsche que, « s'il y a du style [...] il doit y en avoir plus d'un »³⁸. En ce sens, nous verrons que Nehamas propose une analyse de l'écriture nietzschéenne qui va au-delà du style aphoristique, et souligne le fait, effectivement curieux, que « dans une littérature secondaire occupée, pour l'essentiel, par des questions ayant trait au pluralisme de l'interprétation, le pluralisme stylistique de Nietzsche ait été presque complètement passé sous silence »³⁹. Aussi, comme nous allons le voir, Nehamas propose l'idée selon laquelle ce pluralisme stylistique représente en fait un élément primordial du perspectivisme, et constitue finalement un aspect important dans la tentative

³⁸ Derrida, *Éperons, les styles de Nietzsche*, p.118

³⁹ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.32

nietzschéenne de se distinguer de la « tradition platonicienne ». Nous tenterons ensuite de dégager une unité de méthode à travers ce pluralisme stylistique, en retraçant notamment l'émergence et l'évolution de ce qu'il convient d'appeler la méthode « généalogique ». Ce que nous ferons en ne manquant pas de souligner les points qui font de l'application de cette méthode un projet philosophique diamétralement opposé au platonisme. Notez que nous disons « platonisme » et non « Platon », et ce même si nous ferons parfois des références directes à l'œuvre de ce dernier, car l'idée sera toujours de prendre un thème précis et, un peu comme le fait Heidegger, de dégager « *grosso modo* un trait déterminé de la pensée platonicienne »⁴⁰ sur lequel s'est attardé Nietzsche. Car, en fait, on pourrait dire que ce dernier finit, en quelque sorte, par construire un « idéal type » du platonisme dans lequel il se représente la racine de tout ce qu'il veut critiquer, et qui, en dernière analyse, ne nous renvoie pas nécessairement à Platon lui-même, mais plutôt à l'interprétation de sa doctrine qui, comme nous l'avons dit, découle de l'expérience du fait nihiliste. D'ailleurs, nous terminerons en fait en revenant en quelque sorte à notre idée de départ, et en effectuant premièrement la reconstruction de cet idéal type, ou autrement dit, de l'interprétation du platonisme que propose Nietzsche à partir de son expérience du nihilisme. Et cela, dans le but de finalement souligner l'usage que fait Nietzsche de cette construction idéal typique en tant que « principe » lui permettant d'expliquer, à la fois, l'émergence ainsi que les conséquences du nihilisme. Ainsi, l'objet de ce mémoire sera, d'une certaine manière, de confirmer l'idée de Heidegger et de démontrer que certaines propositions, même parmi celles où Nietzsche apparaît, à la fin de sa vie intellectuelle, sur le point de sombrer dans la folie, perdent effectivement leur accent d'étrangeté lorsque l'on tente de les interpréter à partir de sa position fondamentale face à l'ensemble de la philosophie depuis Platon.

«M'a-t-on compris? – Dionysos contre le Crucifié...»
(*Ecce homo*, «Pourquoi je suis un destin», 9)

⁴⁰ M. Heidegger, *Nietzsche I*, p.140

CHAPITRE I

LES PRÉMISSSES DE LA CRITIQUE NIETZSCHÉENNE DU PLATONISME

1.1 DÉMOCRITE

Nous commencerons avec un examen des textes de jeunesse dans lesquels, comme nous allons le voir, le platonisme est en quelque sorte omniprésent, et où on ne peut pas manquer de remarquer l'influence de deux grandes figures : Schopenhauer et Wagner. En 1869, les travaux philologiques de Nietzsche, notamment sur les sources de Diogène Laërce, lui valent une nomination pour un titre de professeur à l'université de Bâle, en Suisse. C'est l'époque où vont paraître *La naissance de la tragédie*, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, ainsi que les études théorétiques aujourd'hui regroupées sous le titre de *Livre du philosophe*. Mais nous disposons également d'une somme importante de publications posthumes et de fragments datant de cette période. Notamment, de deux séries de cours, dont l'une est consacrée à Platon et l'autre aux philosophes que Nietzsche appelle les « préplatoniciens », ainsi que des fragments d'un ouvrage projeté sur Démocrite. D'ailleurs, ces courts fragments sont en fait antérieurs à l'époque du professorat de Bâle, et ont été écrits durant ses années d'études et de service militaire, entre 1866 et 1868. Ils contiennent cependant, de manière étonnamment claire, toutes les prémisses de la critique nietzschéenne du platonisme. Dans cette perspective, il faut d'abord noter la grande influence exercée sur le jeune Nietzsche par l'*Histoire du matérialisme* de Friedrich Albert Lange qu'il avait lu dès sa parution en 1866. En fait, il projetait de lui envoyer son ouvrage sur Démocrite en signe de reconnaissance. Ainsi, quelques années avant la parution de *La naissance de la tragédie*, Démocrite, le contemporain de Platon, y est présenté comme l'apogée de la philosophie grecque antique. Car, selon Nietzsche, il est le premier qui « exclut rigoureusement tout

élément mythique », et parvient « à expliquer de manière unitaire une multiplicité de phénomènes sans faire appel en cas de difficultés à un *Deus ex machina* »⁴¹. Outre ce portrait de Démocrite, que Nietzsche allait reprendre dans ses cours sur les préplatoniciens, on y retrouve en fait des prises de position claires, auxquelles il allait rester fidèle jusqu'à la fin de sa vie, notamment en adoptant une position « matérialiste » opposée non seulement à toute métaphysique idéaliste mais aussi à toute forme de pensée téléologique. De plus, Nietzsche y relate une anecdote qu'on retrouve chez Diogène Laërce, qui rapporte quant à lui les propos d'Aristoxène, selon lequel « Platon avait voulu faire brûler les écrits de Démocrite, tous ceux qu'il avait pu rassembler, mais que les Pythagoriciens Amyclas et Clinias l'en avaient détourné, en disant que cela ne servirait à rien (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX 40) », puisque son œuvre bénéficiait déjà d'une trop grande diffusion. Comme on peut s'en douter, pour le jeune Nietzsche, l'importance de cette courte histoire est loin d'être simplement anecdotique puisqu'on voit apparaître, dans le commentaire qu'il nous en propose, la critique de Platon, et de toute la philosophie « supra-naturaliste », qui allait par la suite, en quelque sorte, définir sa propre entreprise philosophique.

En ce sens, il faut noter que cette attitude critique s'appuie d'abord sur une méthode proprement philologique et que ses recherches sur Diogène Laërce le menaient déjà à proposer de nouvelles perspectives sur l'histoire de l'Antiquité. Dans les fragments *Sur Démocrite*, Nietzsche écrit que « les temps où la recherche en histoire littéraire pouvait se permettre de somnoler tranquillement à l'ombre de la tradition sont bien révolus. [Puisque] lentement, [...] une méthode critique s'est formée »⁴². Aussi, selon notre jeune philologue, cette méthode devait, avant tout, mener à adopter un « scepticisme sans bornes, parce que la *skepsis* ne s'est encore fixée aucune mesure », et de cette manière, « par la recherche méthodique des sources, tout un pan d'Antiquité latente se trouve manifesté »⁴³. Ainsi, on peut affirmer que cette conception de la *skepsis* représente en fait le point de départ de la méthode proprement nietzschéenne et de son attitude critique face à la « tradition ». Car, pour lui, c'est la *skepsis* qui « nous permet de miner les bases de la tradition »⁴⁴, et qui doit nous

⁴¹ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.60

⁴² Ibid.p.52

⁴³ Ibid. p.51

⁴⁴ Ibid. p.54

montrer « à quel point nous nous appuyons sur un parapet fragile [*afin de faire disparaître*] toute trace de dogmatisme »⁴⁵.

Ainsi, cette méthode sceptique devrait, selon Nietzsche, se présenter à nous d'une « manière claire et limpide » et comme « l'émanation du bon sens »⁴⁶. Toutefois, il propose ici sa propre conception du « bon sens », que l'on peut, d'une certaine façon, déjà opposer au « gros bon sens » platonicien. À ce sujet, il écrit que :

C'est cependant une chose singulière que le dit bon sens. On croit disposer avec lui de quelque chose de consistant, qui traverse les âges sans être modifié, de sorte, sait-on jamais, que des jugements portés au temps de Périclès ou de Bismarck devraient nécessairement concorder, pour peu qu'ils soient issus de cette même racine. Funeste erreur qui contredit l'histoire de n'importe quelle science! Bien plutôt ce prétendu bon sens est-il un *perpetuum mobile*, quelque chose d'insaisissable, une sorte d'étalon des capacités logiques propres à une période, un peuple, une science, ou un homme donné.⁴⁷

On peut donc remarquer que, chez le jeune Nietzsche, le bon sens ne revêt déjà plus le caractère d'une vérité éternelle et ressemble plutôt à l'*éthos* qui allait devenir l'objet d'étude de la sociologie compréhensive de Max Weber. De la sorte, pour Nietzsche, « grâce à cette façon énergique de pousser plus loin le questionnement, la confiance naïve dans l'Antiquité, et ce qu'elle a dit d'elle-même, a disparu »⁴⁸. Aussi, cette méthode devait être pour lui appliquée, en premier lieu, aux témoignages de Platon et d'Aristote, et, comme nous le verrons un peu plus loin, ce sont principalement les recherches sceptiques à propos de leurs sources et sur la nature de leurs témoignages à propos de leurs prédécesseurs qui mènent Nietzsche à « la découverte de vastes pans d'une Antiquité latente ». D'ailleurs, voilà ce qui représente, pour lui, le principal résultat auquel nous mène cette méthode, de sorte que même si les grandes questions philosophiques soulevées par ces doctrines restent sans solutions après avoir été mises à l'épreuve par la *skepsis*, les résultats de ces recherches pourront tout de même, selon lui, être comparés à ceux obtenus par « des alchimistes qui, partis de la recherche de la pierre philosophale, ont cependant découvert quantité de choses utiles, comme la poudre, la porcelaine, etc. »⁴⁹. De plus, il faut également souligner que cette

⁴⁵ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.51

⁴⁶ Ibid. p.52

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid. p.53

⁴⁹ Ibid. p.54

volonté de découverte de vastes pans d'une Antiquité latente ne repose pas sur une simple volonté de connaissance de l'histoire antique pour elle-même. En ce sens, Nietzsche écrit que « ce n'est pas parce que quelque chose est passé qu'on est en droit d'entreprendre des recherches, mais parce que ce passé était meilleur que le présent et fait donc l'effet d'un modèle », de sorte que, finalement, « à chaque fois, c'est simplement la position par rapport au présent »⁵⁰ qui l'intéresse.

C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il propose d'aborder la figure de Démocrite. Car, selon Nietzsche, la grandeur de l'esprit de ce dernier se révèle dans le fait « que le renouveau des sciences de la nature se rattache précisément à ce qui nous est parvenu de lui » - pensons à la théorie atomique - et il le qualifie pour cette raison de « seul philosophe qui soit encore vivant »⁵¹. C'est pourquoi, selon lui, « nous devons encore bien des sacrifices à Démocrite, si nous voulons réparer les torts dont le passé s'est rendu coupable envers lui »⁵². Puisque finalement, il représente l'exemple parfait de ce dont parle Nietzsche avec la notion d'« Antiquité latente », en tant qu'auteur qui a effectivement été mis de côté par la « tradition » depuis Platon. D'ailleurs, les Anciens avaient déjà largement débattu sur la question de savoir pourquoi Platon ne cite jamais Démocrite. Diogène Laërce écrit que, « comme il fut le premier aussi à disputer contre ses prédécesseurs, ou presque, on se demande pourquoi il n'a pas fait mention de Démocrite (III 25) ». Comme le note Nietzsche, « à en croire Thrasytle, Démocrite serait le philosophe le plus fort; ce serait pour cette raison que Platon n'a pas engagé le combat contre lui »⁵³. Laërce témoigne également en ce sens et écrit, quant à lui, que si « Platon fait mention d'à peu près tous les Anciens, nulle part il ne fait allusion à Démocrite, pas même là où il aurait fallu lui faire quelque réplique; manifestement, il savait qu'il lui faudrait affronter le meilleur des philosophes (IX 40) ». De plus, Platon « ne tenait-il pas ses écrits pour si dangereux qu'il songea à les anéantir dans un autodafé privé? »⁵⁴ – projet auquel, comme nous l'avons dit, il ne renonça que suite aux bons conseils de ses amis pythagoriciens. Ce qui soulève premièrement la question de savoir pour quelles raisons Platon concevait les écrits de Démocrite comme étant si dangereux?

⁵⁰ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.71

⁵¹ Ibid. p.65

⁵² Ibid. p.59

⁵³ Ibid. p.101

⁵⁴ Ibid. p.59

Selon Nietzsche, comme nous l'avons dit plus haut, il fut d'abord le premier qui exclut tout élément mythique et propose une vision du monde qui ne fait appel à aucune notion apparentée à une divinité, qui l'orienterait selon une finalité. Ce que l'on peut déjà opposer à la philosophie platonicienne, dans laquelle, comme nous le verrons plus loin, les mythes occupent une place importante et en constituent même, selon Nietzsche, l'élément proprement rhétorique. Il trouvera donc, dans la pensée de Démocrite, plusieurs arguments contre une conception téléologique du monde, qu'il récupère, en quelque sorte, pour nous proposer sa propre conception de l'« univers », dans laquelle « c'est le hasard, le contraire donc de la finalité qui a sur la nature un empire absolu, [et où] le tumulte qui agite les choses de tous côtés, c'est le hasard »⁵⁵. Toutefois, l'expression de « causalité sans but » semble ici plus appropriée afin d'exprimer le refus de la téléologie qu'implique cette proposition. En ce sens, comme le souligne Rüdiger Safranski, pour Démocrite « il n'y a pas d'esprit qui assure une cohésion, guide et ait une quelconque importance morale », et finalement, « le bien et le mal ne sont pas des réalités cosmiques, mais n'apparaissent que dans les imaginations morales des hommes »⁵⁶. Autrement dit, « chez Démocrite la nature est d'une indifférence sublime, au-delà du bien et du mal »⁵⁷. Nietzsche écrivait quant à lui que « la nature traite toute chose avec une égale méthode, elle est une mère impartiale, aussi dure pour ses enfants inorganiques que pour ses enfants organiques ». En d'autres mots, « il n'existe pas dans le rapport mutuel des organismes au sein de la nature organique un principe différent de ceux de la nature inorganique »⁵⁸. Aussi, dans cette perspective proposée par Safranski, on peut affirmer que Démocrite conçoit en quelque sorte le monde d'une manière « nihiliste », ou du moins que c'est certainement « ainsi que Nietzsche l'a entendu et qu'elle a été comprise par l'opposition idéaliste d'antan, et donc par Platon »⁵⁹. Car, comme nous le verrons en détail un peu plus loin, pour Platon, le Tout, c'est le Bien. Aussi, de ce point de vue, il semble que « Platon se batte contre le spectre du nihilisme moral, contre la destitution matérialiste des valeurs », et l'idée de Nietzsche est, donc, « que derrière l'idéalisme platonicien, se cachait aussi la crainte politique que le désenchantement démocritéen de l'Être et le triomphe d'une

⁵⁵ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.89

⁵⁶ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.137

⁵⁷ Ibid. p.138

⁵⁸ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.89

⁵⁹ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.137

claire objectivation pussent désagréger les fondements moraux de la cité »⁶⁰. En ce sens, « l'ontologie platonicienne de la bonté de l'Être » nous apparaît finalement comme « une réponse à l'univers neutralisé et « sans âme » »⁶¹ de Démocrite.

Cela peut peut-être expliquer le fait que Platon ne le cite jamais, ainsi que l'anecdote de l'autodafé privé. Mais Nietzsche ne s'arrête pas là car, en fait, si Platon ne poursuit pas son projet pour les écrits de Démocrite jusqu'au bout, c'est « le temps, sous l'emprise du christianisme, qui les réduisit à néant », ce qu'il qualifie de « plus grand méfait du supra-naturalisme »⁶². À ce sujet, il écrit que :

Théologiens et métaphysiciens ont amoncelé sur son nom leur ressentiment invétéré contre le matérialisme, [ex : Platon]. Or, c'est finalement l'irruption du christianisme qui permit de conduire à son terme le plan énergétique de Platon, et, à vrai dire, les écrits de Démocrite devaient, au même titre que ceux d'Épicure, apparaître aux yeux d'une époque anti-cosmique comme l'incarnation du paganisme. Il demeurerait à notre temps de dénier aussi à notre homme sa grandeur philosophique pour lui attribuer à nouveau la nature d'un sophiste.⁶³

Manifestement, comme le souligne Philippe Ducat dans sa présentation des fragments *Sur Démocrite*, il semble que Nietzsche concevait en quelque sorte le désir formulé par Platon de « brûler les écrits de Démocrite », comme « le geste fondateur de ce « supra-naturalisme » ». En ce sens, on retrouve donc déjà à cette époque une première association entre platonisme et christianisme, et d'une certaine manière on y retrouve également l'idée, que souligne Safranski, selon laquelle « Platon voulait assurer les structures spirituelles du petit cercle de la cité, [mais que] c'est à toute une partie de la pensée mondiale qu'il a ainsi, visiblement, fourni une cohésion pendant plusieurs siècles »⁶⁴. Et, comme nous le savons, c'est précisément en opposition à cet « esprit de cohésion mondiale » qu'allait plus tard se construire la philosophie nietzschéenne. D'ailleurs, voilà où un penseur comme Démocrite révèle, pour Nietzsche, toute son actualité. Car, on peut d'une certaine façon associer ses idées à la notion même de « mort de Dieu », tel que nous l'avons vu en introduction. Souvenons-nous que l'annonce de l'assassinat de Dieu nous renvoie premièrement à l'abolition de l'idée de « monde vrai », de monde supra-sensible, supra-naturel. Mais comme

⁶⁰ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.138

⁶¹ Ibid.

⁶² Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.65

⁶³ Ibid. p.59

⁶⁴ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.138

le note Heidegger, l'intuition de Nietzsche était en fait que « la destruction du supra-sensible supprime également le purement sensible et, par là, la différence entre les deux »⁶⁵, ou, pour le redire avec les mots de Hannah Arendt, que « le sensoriel tel que le voient encore les positivistes, ne peut survivre à la mort du supra-sensible »⁶⁶. Or, en ce sens, il faut reconnaître, comme le souligne judicieusement Arendt, que « tous les arguments raffinés des modernes contre le positivisme sont déjà dans l'inégalable simplicité du petit dialogue de Démocrite entre l'esprit, organe du supra-sensoriel, et les sens »⁶⁷. Elle résume brièvement ce dialogue de la manière suivante : « les perceptions des sens sont des illusions affirme l'esprit ; elles varient avec l'état du corps ; le doux, l'amer, la couleur... n'existent que par convention entre les hommes, [...] en accord avec la nature des choses en elles-mêmes masquées par les apparences »⁶⁸. Ce à quoi les sens répondent : « Pauvre raison, après nous avoir emprunté les arguments [...], tu veux nous abattre ! Ta victoire est ta défaite »⁶⁹. Ainsi, Arendt tente de nous faire remarquer que l'on retrouve déjà chez Démocrite l'idée selon laquelle « une fois détruit l'équilibre toujours précaire entre les deux mondes, que ce soit le « monde vrai » qui abolisse le « monde apparent » ou l'inverse, tout le cadre de référence dans lequel s'orientait notre pensée s'écroule »⁷⁰.

Aussi cette idée démocritéenne se retrouvera-t-elle au cœur de la philosophie nietzschéenne de la maturité, mais nous y reviendrons plus loin. Pour l'instant, ce que nous en avons dit suffit pour conclure avec Nietzsche que « nous devons offrir à Démocrite un sacrifice, pour qu'enfin son esprit courroucé nous laisse en paix. Car contre qui aurait-on péché autant que contre Démocrite? »⁷¹. En ce sens, comme le note Philippe Ducat, l'idée de Nietzsche est ici que prendre Démocrite « pour modèle, inventer son portrait, c'est peut-être, enfin, acquitter la dette, racheter le geste incinérateur qu'à rêvé de perpétrer Platon, accomplir le sacrifice pour conjurer la cendre »⁷². De plus, il semble, en fait, que l'inspiration de

⁶⁵ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.173

⁶⁶ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p.29

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p.29

⁶⁹ Démocrite, *Doctrine philosophique et réflexions morales*, p.103

⁷⁰ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p.30

⁷¹ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.58

⁷² Ibid. p.14

présenter une série de cours sur *Les philosophes préplatoniciens* ait été provoquée, en partie, par cette rencontre avec la pensée de Démocrite. Car, comme le souligne le traducteur de cette série de cours, Nietzsche y présentait finalement le développement de la pensée préplatonicienne « comme la conquête progressive d'une vision scientifique et mécaniste de la nature qui allait culminer avec l'atomisme de Démocrite »⁷³. Mais c'est probablement le développement d'une méthode sceptique qui allait être le plus déterminant pour la suite des choses, puisque, comme le fait remarquer Ducat, « en s'accomplissant le scepticisme a rendu possible un regard neuf sur l'Antiquité », et « la tradition apparaît sous un jour nouveau »⁷⁴. Ainsi, Démocrite n'est finalement qu'une figure parmi beaucoup d'autres qui habitent cette « Antiquité latente » que Nietzsche voulait remettre au goût du jour en en révélant toute l'actualité. Et voilà où se trouve la véritable inspiration pour sa série de cours sur *Les philosophes préplatoniciens*, qui datent des années 1872-1873. Comme nous l'avons déjà dit, c'est en 1869 que Nietzsche devient professeur de philologie à l'université de Bâle. Il devait également y enseigner quelques heures par semaine au *padagogium*, qui était en fait un enseignement propédeutique à l'université, durant lesquelles il présenta sa série de cours sur Platon, entre 1871 et 1876. Or, nous débiterons ici par un examen des cours sur les préplatoniciens car nous pourrons ensuite mieux comprendre la perspective dans laquelle il présentait Platon.

⁷³ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.13

⁷⁴ Nietzsche, *Sur Démocrite*, p.11

1.2 LA THÈSE DES « TYPES PURS »

En fait, l'utilisation même du terme « préplatonicien », en opposition à « présocratique », nous indique déjà un certain renversement de perspective par rapport à la manière traditionnelle de concevoir l'histoire de la philosophie antique. Et à l'intérieur de ce cadre, Platon est présenté d'une manière qui, comme nous le verrons, peut sembler tout à fait nouvelle, mais qui est en fait empruntée aux Anciens. Cette perspective, proposée par le jeune Nietzsche, prend comme point départ une thèse originale que nous appellerons ici *la thèse des « types purs »*, et selon laquelle les « philosophes préplatoniciens » représentaient déjà « les incarnations de toutes les formes possibles de la pensée philosophique »⁷⁵. Autrement dit, il y propose l'idée selon laquelle toutes les questions philosophiques, ainsi que les manières d'y répondre, avaient déjà été explorées avant Platon. Ainsi, la façon dont il nous présente sa série de types purs peut être conçue comme une tentative d'établir une « typologie des modèles possibles de la pensée philosophique et une analyse des formes de la philosophie contemporaine »⁷⁶. Car, dans cet ordre d'idées, toutes les formes de réflexions philosophiques ne représentent que différents mélanges opérés à partir de ce qu'il appelle *les types purs*. Dans cette perspective, Platon occupe évidemment une place toute spéciale, puisque Nietzsche le présente finalement comme « *le premier philosophe hybride* ». Or, avant d'examiner plus en détail cette thèse et ce qu'elle implique par rapport à la philosophie platonicienne, il faut d'abord souligner que Nietzsche la développera en s'appuyant toujours sur sa méthode philologique sceptique.

Comme nous l'avons dit, cette méthode devait en premier lieu être appliquée aux témoignages de Platon et Aristote. Car en fait, comme le note le traducteur, « Platon et Aristote nous fournissent les informations les plus anciennes sur la vie et sur les doctrines des préplatoniciens, mais la crédibilité et la pertinence de leurs témoignages ont été plusieurs fois

⁷⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.14

⁷⁶ Ibid. p.18

contestées »⁷⁷. En ce sens, le jeune Nietzsche pose la question de savoir si « Platon et Aristote *étaient* animés d'un véritable intérêt historique et érudit qui puisse nous faire supposer chez eux l'intention d'écrire une *histoire de la philosophie préplatonicienne* »⁷⁸. Et la réponse qu'il propose en ce qui concerne Platon est catégorique :

Platon est une nature absolument non historique : ses anachronismes ne doivent être interprétés comme des licences poétiques conscientes, et encore moins comme une falsification intentionnelle. [...] C'est cette atmosphère mythique que respire Platon : une grande exactitude historique, quelle qu'elle soit, n'y est absolument d'aucune importance, [...] aucun sens historique ne le retint.⁷⁹

En ce qui concerne les dialogues platoniciens, Nietzsche est donc très clair, on ne peut pas les interpréter comme de véritables témoignages historiques sur les préplatoniciens, car finalement, comme le note le traducteur, « l'effort interprétatif de Platon se réduit à une décontextualisation de la forme et des contenus des doctrines des préplatoniciens afin d'en extraire une indication même indirecte sur le problème qui l'intéresse »⁸⁰. Il est intéressant de souligner que Nietzsche semble, en quelque sorte, adopter l'opinion de Diogène Laërce, selon lequel, « même lorsqu'il fait dire quelque chose à Socrate ou à Timée, Platon expose des doctrines qui sont les siennes. Pour ce qui est des doctrines fausses, il fait intervenir des personnages qui sont réfutés comme [...] Polos, Gorgias, Protagoras... (III 52) ». Ce que l'on peut premièrement remarquer de manière évidente chez le Socrate platonicien, car, comme le note Nietzsche, « Platon n'a pas l'intention de fixer l'image de Socrate : il en crée sans cesse de nouvelles. [Par exemple], dès *qu'il* a assimilé le courant éléatique, il devient alors nécessaire que Socrate soit allé à l'école de Parménide »⁸¹, et il semble, en effet, que l'exactitude historique ne soit ici d'aucune importance, puisque le Socrate historique n'est certainement pas allé à l'école des Éléates. D'ailleurs, Diogène Laërce témoigne encore une fois dans le même sens, et écrit que « Platon a consigné par écrit un nombre non négligeable de choses que Socrate n'a pas dites ». Il raconte aussi une anecdote, selon laquelle Socrate lui-même, « qui venait d'entendre Platon donner lecture du *Lysis*, s'écria : « Par Héraclès, que de faussetés dit sur moi ce jeune homme » (III 35) ».

⁷⁷ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.53

⁷⁸ Ibid. p.55

⁷⁹ Ibid. p.163

⁸⁰ Ibid. p.57

⁸¹ Ibid. 163

De la sorte, Nietzsche s'oppose nettement à la manière traditionnelle de regrouper les penseurs les plus anciens sous le terme de «présocratiques», et comme le fait remarquer le traducteur, Nietzsche souligne que traditionnellement ces philosophes «sont réunis en quelques écoles philosophiques, à l'intérieur desquelles on peut reconstituer une succession ininterrompue de chefs d'école depuis les origines de la philosophie jusqu'à la période hellénistique». Mais il s'oppose quant à lui «à cette image fondée, à son avis, sur une mauvaise interprétation du sens des témoignages de Platon et d'Aristote et de la perspective historique particulière des Alexandrins»⁸². En fait, Nietzsche critique ici le cadre historique selon lequel tous les philosophes doivent absolument être insérés à l'intérieur d'une série chronologique de maîtres à élèves. Car pour lui, comme le note le traducteur :

Une telle opération n'est pas seulement étrangère à une méthode critique sérieuse, mais elle suppose aussi un réel manque de sens historique, parce qu'elle entend appliquer aux philosophes préplatoniciens – même à ceux qui ont vécu à des décennies de distance ou qui ont été actifs en des lieux très éloignés – des schémas fixes.⁸³

Or, voilà précisément le moule qu'entend briser Nietzsche en proposant sa série de *philosophes préplatoniciens*, puisque, comme nous l'avons dit, ces derniers représentaient tous pour lui un type philosophique pur, et ne pouvaient donc pas être insérés dans une série de maîtres à élèves. En lisant cette série de cours que présentait le jeune Nietzsche, on comprend mieux le culte que vouait le philosophe au marteau à la culture de la Grèce antique, car c'est selon lui cette dernière qui mène à la création des *types philosophiques*. En ce sens, selon lui, dans la Grèce antique, à partir de Thalès de Milet jusqu'aux Sophistes et à Socrate, «nous avons sept catégories indépendantes, c'est-à-dire sept fois l'apparition de philosophes originaux et indépendants»⁸⁴ : 1. Anaximandre : premier philosophe pessimiste qui définit l'existence comme le produit d'une faute qui doit être rachetée, 2. Héraclite : le pluralisme et le devenir, 3. Les Éléates (Parménide) : l'unité de l'Être, 4. Pythagore : la métaphysique des nombres, 5. Anaxagore : type du libre penseur par rapport aux mythes et à la tradition, 6. Empédocle : philosophe tragique, 7. Démocrite : l'atomisme – liste à laquelle il ajoute ensuite les Sophistes (Protagoras) et, bien sûr, Socrate. Aussi, selon lui, tous ces philosophes «sont entiers, taillés dans un seul roc. [...] Ils sont dépourvus de traits conventionnels car (au moins

⁸² Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.54

⁸³ Ibid. p.55

⁸⁴ Ibid. p.128

à cette époque) la classe des philosophes n'existait pas ». De sorte que, selon lui, « chacun est directement le premier fils de la philosophie »⁸⁵. Nietzsche insiste ici sur l'originalité de chacune de ces conceptions et sur le fait qu'elles représentent, pour lui, une liste des manières de philosopher, ou une typologie des modèles philosophiques. En ce sens, il écrit que, « presque toujours, pour une conception donnée, c'est la forme issue de la Grèce antique qui est la plus pure et la plus grandiose, par exemple dans le cas de ce qu'on nomme le matérialisme »⁸⁶. Pensons à Démocrite. Il insiste également sur le fait que, encore à son époque (et même aujourd'hui), les différentes formes empruntées par l'évolution de la pensée philosophique apparaissent en quelque sorte comme des combinaisons toujours plus raffinées entre ces types antiques. Et c'est la raison pour laquelle, selon lui, « cette série de Préplatoniciens représente les types purs et non mêlés, aussi bien dans leurs philosophèmes que dans leurs caractères. *Et* Socrate est le dernier de cette série »⁸⁷. Ainsi, pour Nietzsche, ce sont eux « les véritables inventeurs » de la philosophie et « pour tous ceux qui vinrent après eux, il fut infiniment plus facile de philosopher, [car] ces premiers philosophes eurent à découvrir le chemin qui menait du mythe aux lois de la nature, de l'image au concept, de la religion à la science »⁸⁸. C'est pourquoi Nietzsche forme un groupe de « préplatoniciens » et non de « présocratiques », puisque que selon lui la période d'apparition de types purs s'achève avec Socrate, et Platon qui est, comme nous l'avons dit, présenté comme « le premier philosophe hybride », représente donc quant à lui le premier penseur qui construira sa philosophie en opérant un savant mélange à partir des types de son choix.

⁸⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.83

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid. p. 84

⁸⁸ Ibid.

1.3 PLATON, PREMIER PHILOSOPHE HYBRIDE UNE DÉFINITION NIETZSCHÉENNE DU PLATONISME

Dans ses cours sur *Les philosophes préplatoniciens*, Nietzsche enseignait que « Platon est le premier grand caractère mixte [et que] sa doctrine des idées qui rassemble des éléments socratiques, pythagoriciens et héraclitéens, ne peut absolument pas être qualifiée de conception originale »⁸⁹. Ici, il est intéressant de noter que le « manque d'originalité » de Platon avait déjà été souligné par Aristote, et que Nietzsche semble s'appuyer encore une fois sur le témoignage de Diogène Laërce, selon lequel, Platon « fit une synthèse des doctrines d'Héraclite, de Pythagore et de Socrate. Pour le sensible c'est selon Héraclite qu'il philosophait, pour l'intelligible, selon Pythagore, et pour la politique, selon Socrate. (III 8) ». Toutefois, pour Nietzsche, Platon, même s'il était finalement « anti-original », représentait tout de même quelque chose de tout à fait nouveau dans la philosophie. Premièrement par sa manière d'assimiler différentes doctrines, et selon lui, tous les philosophes qui vont suivre seront des « philosophes mixtes » comme Platon. C'est dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* qu'il écrit que « Platon [...] fait figure de premier grand hybride »⁹⁰. Aussi, après tout ce qui a été dit à propos du point de vue critique que développe Nietzsche par rapport au platonisme, on pourrait être surpris qu'il ait consacré une série de cours exclusivement à Platon. Mais si on se fie à Heidegger, il semble qu'on retrouve ici l'influence exercée par Schopenhauer, lequel fondait explicitement sa philosophie sur Kant et Platon. En effet, dans la préface de *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer écrit qu'afin de bien le comprendre, ses lecteurs devraient être familiarisés avec la pensée de Kant, mais que « si en outre il se trouve que le lecteur ait fréquenté l'école du divin Platon, il sera d'autant mieux préparé et plus réceptif à [l']entendre ». L'influence de Wagner, n'est pas non plus à négliger, puisque ce dernier lui écrivait, dans une lettre de

⁸⁹ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p. 84

⁹⁰ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 17

1870 : « Montrez maintenant à quoi sert la philologie, et aidez-moi à réaliser la grande « renaissance » où Platon embrasse Homère, et où Homère plein des idées de Platon, devient alors le sublime Homère »⁹¹. D'ailleurs, l'influence wagnérienne représente, sur ce point, une clé de lecture importante afin de mieux comprendre le projet d'ensemble de *La naissance de la tragédie*. Ainsi, il n'est pas étonnant que, dans sa jeunesse, Nietzsche se soit intéressé de près à la pensée de Platon. D'ailleurs, son intérêt philologique pour les présocratiques l'y conduisait naturellement, car comme nous l'avons dit, Platon représente une des deux sources d'informations les plus anciennes sur leur compte, et en ce sens il occupait évidemment une place très importante dans l'esprit de Nietzsche. Dans ses cours, il soulignait l'importance philologique immense qu'avaient à ses yeux les dialogues platoniciens. À ce sujet, il écrivait que, pour les philologues, les dialogues platoniciens doivent « remplacer les écrits sublimes, et aujourd'hui perdus des philosophes préplatoniciens », et ce même si, comme nous le savons maintenant, nous devons les aborder avec un scepticisme absolu. Mais il va même un peu plus loin : « Imaginons que les écrits de Platon aient été perdus, que la philosophie commence avec Aristote, et nous ne pourrions aucunement nous imaginer ce *philosophe* ancien, qui est, en même temps, *artiste* »⁹². Une telle citation ne peut manquer de surprendre le lecteur qui connaît les positions que défendra Nietzsche plus tard, dans le *Crépuscule des idoles*, mais elle permet de souligner les liens, si minces soient-ils, qui à cette époque l'unissaient encore au platonisme et à la tradition.

Toutefois, malgré le fait que Nietzsche n'avait pas encore totalement rompu les liens qui l'unissaient à la tradition, il parvient tout de même à cette époque à une remarquable indépendance intellectuelle et propose déjà une interprétation de la doctrine platonicienne qui lui est propre, même si, comme le fait remarquer le traducteur des cours d'*Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, « l'originalité de son point de vue nous apparaît plus dans l'établissement du cadre à l'intérieur duquel il voit Platon que dans le détail de la présentation de sa philosophie »⁹³. En fait, on retrouve dans cette série de cours une déconstruction en règle de la doctrine platonicienne en ses différentes composantes, de laquelle on peut déjà dégager une *définition nietzschéenne du platonisme*, selon laquelle, comme le note le

⁹¹ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.49

⁹² Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.6

⁹³ Ibid. XII

traducteur, on retrouve « chez Platon, comme chez Socrate, un désir prodigieusement vivant, une très grande force vitale, tournée vers une capacité philosophique qui rompt avec la tradition antérieure et en laquelle Nietzsche voit la cause lointaine de la maladie de la civilisation »⁹⁴. D'ailleurs, l'interprétation originale de l'élément socratique issu de cette déconstruction, ou plutôt que Nietzsche utilise pour reconstruire le platonisme, allait en quelque sorte devenir la thèse principale de *La naissance de la tragédie*, parue à la même époque. Dans ses cours sur Platon il présentait donc déjà le maître de ce dernier, Socrate, en tant que premier grand corrupteur de la culture hellénique, « en recherchant contre l'art, source de relation organique avec la communauté, une vérité platement rationnelle et dialectique »⁹⁵. Or, finalement pour lui, comme le souligne le traducteur, Platon était encore pire que Socrate « dans la mesure où il n'a pas été un bon citoyen alors que Socrate conservait encore ce lien avec sa communauté politique »⁹⁶. En ce sens, Nietzsche écrivait, dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, que « Platon représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau », mais son idée est en fait que, « 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 »⁹⁷, qui représentent pour lui, comme nous l'avons vu, les véritables « inventeurs » de la philosophie. Car, selon Nietzsche, « l'activité des philosophes plus anciens [...] débouche sur un salut commun et une purification générale [...], le philosophe protège et défend sa patrie. Or désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie »⁹⁸. Nietzsche fait évidemment référence ici aux voyages de Platon en Sicile durant lesquels il s'opposait au régime politique en place à Athènes. Ailleurs, dans *Le livre du philosophe*, il écrit avoir créé un groupe de philosophes « préplatoniciens », car selon lui, « avec Platon commence l'hostilité ouverte contre la civilisation, la négation [...] », et le philosophe est ici présenté comme « l'empoisonneur de la civilisation »⁹⁹. Aussi, Platon représente-t-il celui qui, en rompant avec l'art traditionnel de son époque, et « en menant une vie essentiellement privée, [...] a coupé définitivement le

⁹⁴ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, XV

⁹⁵ Ibid. XVI-XVII

⁹⁶ Ibid. XVIII

⁹⁷ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.17

⁹⁸ Ibid. p.18

⁹⁹ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.165

lien qui reliait encore la pensée à la communauté politique », et c'est précisément « ce lien organique que Nietzsche voyait dans la tragédie grecque »¹⁰⁰.

On remarque donc partout, dans les textes de cette époque, le fait que le jeune Nietzsche se sentait beaucoup plus proche des penseurs présocratiques, qu'il concevait comme des artistes et qui, contrairement à Platon et ceux qui le suivraient, n'étaient pas dialecticiens. De sorte que, comme le note le traducteur, c'est selon Nietzsche « avec Platon que notre image du philosophe se forme, mais cette dernière est pour lui fondamentalement inférieure à celle que nous donnent les fragments des présocratiques »¹⁰¹. Car cette image n'est autre que celle du « philosophe hybride » auquel, selon lui, il manque quelque chose quand on le compare aux « philosophes de l'époque tragique ». En ce sens, Nietzsche propose un portrait de la philosophie platonicienne qui est entièrement reconstruit à partir d'éléments « préplatoniciens », et on peut voir toutes ces idées comme la base sur laquelle se construisait déjà la pensée proprement nietzschéenne, puisque le plaidoyer pour une philosophie tragique, qu'il développe dans *La naissance de la tragédie*, peut certainement être conçu comme une tentative de retour vers cette « pureté préplatonicienne » perdue. À cette époque, c'est premièrement la position platonicienne face à l'art, particulièrement « l'art tragique », qui est critiquée, puisque, comme le souligne Nietzsche, « Platon va jusqu'à dire que la tragédie ne vise que le plaisir et la nomme en conséquence une éloquence vulgaire »¹⁰². Aussi, le jeune Nietzsche, dans ses cours, s'opposait déjà farouchement à l'image de Platon en tant qu'artiste, comme il allait le faire jusque dans ses derniers écrits, et il le représentait plutôt comme un « agitateur politique » dont l'écriture ne se présente sous une forme artistique que d'une manière quasiment accessoire. Or, selon lui, la position platonicienne face à l'art tragique découle d'une interprétation particulière du socratisme, et plus précisément de la conception socratique de l'art. Ainsi, nous débiterons notre « reconstruction » du portrait du platonisme que propose Nietzsche en en présentant la part de socratisme.

¹⁰⁰ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, XVIII

¹⁰¹ Ibid. XVII

¹⁰² Ibid. p.33

1.4 SOCRATE, PLATON ET LA TRAGÉDIE

Dans *La naissance de la tragédie*, Socrate est présenté comme « le type d'une forme d'existence encore inconnue, le type de *l'homme théorique* », dont Nietzsche s'efforce de « discerner la signification et le but »¹⁰³. Selon lui, l'homme théorique, dont Socrate représente l'archétype, abandonne le « pessimisme tragique » au profit d'un optimisme théorique, et « d'après la croyance qui est la sienne dans la possibilité de pénétrer la nature des choses, confère au savoir et à la connaissance la vertu d'une panacée et conçoit l'erreur comme le mal en soi »¹⁰⁴. Autrement dit, la connaissance est ici conçue comme le remède pour guérir la maladie que représente l'erreur. De plus, comme le fait remarquer Rüdiger Safranski, il semble que « quand Nietzsche parle de la « panacée du savoir », il se réfère d'abord à l'esprit de participation que déploie le Socrate platonicien particulièrement dans son rapport à la mort »¹⁰⁵. À ce sujet, Nietzsche écrit :

Il entra dans la mort avec le calme qui fut le sien lorsque, selon Platon, dernier de tous les buveurs, il quitta le banquet dans la première lueur de l'aube pour commencer une journée nouvelle, laissant derrière lui ses compagnons endormis par terre ou sur des bancs, [...] Socrate mourant devint l'idéal nouveau, encore jamais vu, de l'élite des jeunes Grecs. Platon surtout, le type même du jeune Grec, se prosterna au pied de cette image avec toute la ferveur de son âme exaltée.¹⁰⁶

Ainsi, le récit platonicien de la mort de Socrate, celui de « l'homme qui s'est affranchi par savoir et raisons de la crainte de la mort », représente à cette époque, pour Nietzsche, « le blason qui surmonte la porte de la science, pour rappeler à chacun que sa destination est de rendre l'existence intelligible et, par là même, de la justifier »¹⁰⁷. En ce sens, le savoir devient une panacée non seulement pour se prémunir de l'erreur, mais bien de la mort. Et c'est ainsi que, comme le note Safranski, « le récit de la mort de Socrate » devient « une sorte

¹⁰³ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.91

¹⁰⁴ Ibid. p.94

¹⁰⁵ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.131

¹⁰⁶ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.86

¹⁰⁷ Ibid. p.93

d'acte de fondation du platonisme », et que « Socrate mourant [...] triomphe de la tragédie »¹⁰⁸. Or, il faut certainement préciser ici que ce Socrate mourant nous renvoie plus au Socrate platonicien qu'au véritable personnage historique. Et c'est ainsi que, pour le Socrate de Platon, la mort n'est pas tragique, car finalement ce qui fait que le savoir peut agir en tant que panacée, c'est que, pour ce dernier, connaître « c'est participer à un esprit qui dépasse le moi empirique. [...] Il s'agit de le découvrir en soi-même et de lui concéder la souveraineté sur la conduite de la vie, jusqu'à la mort »¹⁰⁹. Se connaître soi-même, selon l'adage du dieu de Delphes, c'est reconnaître en soi ce qui nous rapproche de la divinité et participer à cet esprit qui dépasse le moi individuel (*Alcibiade*, 133c). Aussi, Safranski ajoute que :

La représentation par Platon de la mort de Socrate doit donc prouver qu'il n'est pas vrai que l'on meurt chacun pour soi. La mort n'est pas l'instant de la grande solitude, Socrate n'est pas seul. Dans l'expérience qu'il fait lui-même de la pensée et de la connaissance, il acquiert la certitude qu'un Etre le porte, auquel il appartient aussi au-delà de la mort individuelle.¹¹⁰

En ce sens, c'est, selon Nietzsche, « un phantasme profond qui vint au monde, pour la première fois, dans la personne de Socrate », et ce phantasme représente en fait « la croyance inébranlable que la pensée, en suivant le fil conducteur de la causalité, peut atteindre jusqu'aux abîmes les plus lointains de l'être et qu'elle est à même non seulement de connaître l'être, mais encore de le corriger »¹¹¹. Dans cette perspective, le socratisme incarne également, pour Nietzsche, la victoire de la raison sur les instincts, et selon lui, « le socratisme méprise l'instinct », et donc aussi l'art. Aussi, pour lui, « il nie la sagesse précisément là où se trouve son vrai royaume »¹¹². Dans les cours sur Platon, Socrate est associé au triomphe de la pensée logique « comme fondement de la morale » et à la condamnation de « la représentation et de l'opinion illogiques comme fondement de l'immoralité »¹¹³. Et c'est surtout de ce point de vue que Nietzsche interprète le mépris socratique pour l'art tragique. Car, au fond, selon lui, « Socrate ne pensait pas un instant que la tragédie pût « dire la vérité »; sans compter qu'elle s'adressait aux gens « sans trop

¹⁰⁸ R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.130

¹⁰⁹ Ibid. p.131

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.92

¹¹² Ibid. p.283

¹¹³ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.41

d'esprit » et non, c'est évident, aux philosophes : double raison, pour s'en tenir éloigné »¹¹⁴. La tragédie devait donc, selon Nietzsche, apparaître à Socrate comme « quelque chose de parfaitement irrationnel, un compromis de causes paraissant sans effets et d'effets qui paraissent sans causes, le tout si bariolé et divers que [...] cela ne peut qu'inspirer de l'aversion à tout esprit sensé »¹¹⁵. D'ailleurs, « comme Platon, il la rangeait au nombre des arts flatteurs, qui représentent l'agréable et non l'utile, et c'est la raison pour laquelle il exigeait de ses disciples qu'ils s'abstiennent et s'isolent avec rigueur de sollicitations si contraires à la philosophie »¹¹⁶. Ainsi, selon Nietzsche, le « divin Platon » fût, sur ce point, victime du socratisme, et en effet, il ne faudrait pas non plus oublier que « le jeune poète tragique Platon commença par brûler ses poèmes afin de pouvoir devenir disciple de Socrate »¹¹⁷. Décidément, encore un autodafé? Aussi, on comprend mieux pourquoi, comme son maître, Platon « ne voyait dans l'art qui l'avait précédé que l'imitation d'images apparentes », et il comptait, lui aussi, la « tragédie au nombre des arts de flatterie qui ne représentent que l'agrément qui flatte la nature sensible et négligent le désagrément qui est pourtant aussi l'utile. (*Gorgias*, 502 b-c) »¹¹⁸. De plus, il la considérait même comme un danger, car « un art si divers et si varié, propre à répugner un esprit réfléchi, serait un brandon dangereux pour les fragiles et les excitables », ce qui représentait, pour Platon « une raison suffisante pour chasser les poètes tragiques de la cité idéale »¹¹⁹ (*République*, X 606c – 607d). En ce sens, comme le souligne Nietzsche, « Platon lui-même ne parle la plupart du temps qu'avec ironie du pouvoir créateur du poète, dès que ce pouvoir n'est pas le fait de la conscience »¹²⁰. Autrement dit, pour Platon, « le poète ne serait pas capable de composer avant d'être devenu enthousiaste et inconscient, avant d'avoir perdu toute raison »¹²¹, et il place donc son pouvoir créateur, « sur le même pied que le don du devin et de l'interprète des songes, car être incapable de composer avant d'être parvenu à l'inconscience, c'est avoir

¹¹⁴ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p. 87

¹¹⁵ Ibid. p. 86

¹¹⁶ Ibid. p.87

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid. p.282

¹¹⁹ Ibid. p.283

¹²⁰ Ibid. p.82

¹²¹ Ibid. p.283

abdiqué en soi toute raison »¹²². Chose qu'il ne fait pas seulement dans *La République*, mais dans plusieurs dialogues, notamment dans le *Phèdre* et dans *Les lois*. De cette façon, selon Nietzsche, Platon « entreprit de montrer au monde ce qu'était le contraire d'un poète « déraisonnable » ». Or, il faut ici noter que « son principe esthétique fondamental : « tout, pour être beau, doit être rationnel », doit se comprendre, [...] en parallèle au principe socratique selon lequel : « tout pour être bon doit être conscient » »¹²³. De plus, comme on peut le lire dans les cours sur Platon, « l'Idée du Beau elle-même chez Platon est entièrement dépourvue de corps et de couleur, elle ne doit être comparée à rien de particulier, ni avec le corporel ni avec le spirituel (*Banquet*, 211a), rien de ce qui rappelle l'apparence ne peut plus lui être attribué »¹²⁴. Aussi, on peut sérieusement poser la question de savoir ce qu'une telle conception du « Beau » implique, non seulement par rapport à la poésie, mais face à l'art en général.

Toutefois, comme le souligne le traducteur des cours sur Platon, ce dernier « est aussi bien poète que le contraire du poète et l'adversaire des poètes », et « l'exubérance de Platon est ambiguë car elle est à la fois poétique et philosophique »¹²⁵. En ce sens, on s'aperçoit que cet aspect particulier de la doctrine platonicienne « est fondamentalement ambigu et le mérite de Nietzsche – et du point de vue critique de Nietzsche envers Platon – est de mettre en évidence cette ambiguïté »¹²⁶. Cette dernière se manifeste précisément dans le fait que Platon condamne l'art des poètes tragiques, pour ne pas dire l'art en général, en tant qu'imitation d'une imitation, mais que pourtant, « par pure nécessité esthétique, il fut obligé de créer une forme d'art intimement apparentée, comme de juste, aux formes existantes qu'il rejetait »¹²⁷. Aussi, l'art en général est-il conçu par Platon non pas comme une imitation de la réalité, mais comme une imitation de l'apparence, qui n'est elle-même qu'un pâle reflet de la réalité des Idées. Mais ce reproche ne devait évidemment pas pouvoir être appliqué à « l'œuvre d'art » platonicienne. Autrement dit, « on ne devait pas pouvoir reprocher à la nouvelle œuvre d'art ce qui était selon Platon le défaut essentiel de l'ancienne : ce ne devait pas être l'imitation

¹²² Nietzsche, *La naissance de la tragédie* p.82

¹²³ Ibid. p.82

¹²⁴ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.51

¹²⁵ Ibid. XV

¹²⁶ Ibid. XIII-XIV

¹²⁷ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.87

d'une image apparente, [...] il ne devrait pas exister pour le dialogue platonicien de réalité naturelle qu'il imiterait »¹²⁸. Et de cette manière, « à ces artistes « privés d'entendement », Platon oppose l'image de l'artiste vrai, de l'artiste philosophe, et donne à entendre sans ambages qu'il est lui-même le seul qui ait atteint cet idéal et dont les dialogues peuvent être lus dans la cité parfaite »¹²⁹. Mais, selon Nietzsche, voilà précisément où « le penseur Platon était ramené par un détour en un lieu qui lui était, en tant que poète, depuis toujours familier, et d'où [...] tout l'art ancien protestait solennellement contre ce reproche »¹³⁰. Et c'est la raison pour laquelle, selon Nietzsche, « l'essence de l'œuvre d'art platonicienne, le dialogue, est une absence de forme et une absence de style produites par le mélange de toutes les formes et de tous les styles possibles »¹³¹. De sorte que les dialogues platoniciens, pour Nietzsche, représentent en quelque sorte des œuvres d'art hybrides, comme leur créateur, et flottent « entre tous les genres, entre prose et poésie, récit, lyrisme, drame, puisqu'il a brisé la sévère loi ancienne de l'unité de la forme, du style et de la langue »¹³². Or, ce sur quoi insiste ici Nietzsche, c'est que « si la tragédie avait absorbé en elle tous les genres antérieurs, cela vaut aussi, non sans une certaine excentricité, pour le dialogue platonicien »¹³³. Et c'est pourquoi il écrit que « le dialogue platonicien était comme la fragile embarcation sur laquelle l'ancienne poésie naufragée s'était réfugiée avec tous ses enfants : serrés sur un espace étroit, anxieusement soumis au seul pilote Socrate »¹³⁴. Au fond, pour Nietzsche, Platon apporte « à la postérité le modèle d'une forme nouvelle, le roman », mais son idée est en fait ici de souligner qu'à l'intérieur de ce modèle, « la poésie occupe, par rapport à la philosophie dialectique, un rang analogue à celui que, des siècles durant, cette même philosophie devait occuper par rapport à la théologie : le rang de *servante* ». Ainsi, selon Nietzsche, « telle fut la nouvelle situation de la poésie, celle où Platon la refoula sous la pression du démoniaque Socrate »¹³⁵. De sorte que, pour Nietzsche, il n'y a plus de place pour l'art chez Platon, ou

¹²⁸ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.283

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid. p.87

¹³¹ Ibid. p.283

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid. p.88

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

s'il en a une, elle n'est que secondaire puisque « la pensée philosophique recouvre [l'art] telle une végétation proliférante et l'oblige à rester agrippé au tronc de la dialectique »¹³⁶. C'est la raison pour laquelle il enseignait, dans ses cours sur Platon, que l'intention de ce dernier, « n'était pas de faire une œuvre d'art », et que « l'œuvre d'art n'apparaît qu'ici où là, presque de façon accessoire »¹³⁷. En fait, selon Nietzsche, Platon écrivait ses dialogues à la manière qu'employaient « les sculpteurs grecs pour idéaliser le portrait. Ils n'étaient pas des réalistes »¹³⁸, lui non plus. Aussi, pour Nietzsche, la première conséquence de l'optimisme théorique socratique, adopté par Platon, et ensuite par ce qu'il appelle le « mouvement chrétien-oriental », est que finalement « une vision plus profonde du monde, non artistique, se fraya la voie »¹³⁹, dans laquelle l'art est relégué au rang de second violon par rapport à la connaissance et à la dialectique. Ici, il faut souligner que c'est précisément en opposition à cet état d'esprit que Nietzsche propose sa propre philosophie. Car finalement c'est dans cette opposition qu'il entrevoit la possibilité d'une « pensée tragique ». En ce sens, il écrit :

Il n'en reste pas moins que la science, éperonnée avec toute la vigueur de sa puissance d'illusion, se précipite sans cesse à ses limites, contre lesquelles vient se briser l'optimisme qui se cache dans l'essence de la logique. [...] Et lorsque là, transi d'effroi, il découvre qu'à cette limite la logique s'enroule sur elle-même et finit par se mordre la queue – alors surgit une nouvelle forme de la connaissance, la *connaissance tragique*, qui réclame, pour être supportable, le remède et la protection de l'art.¹⁴⁰

De la sorte, Nietzsche propose, dans *La naissance de la tragédie*, une philosophie où l'art et la poésie pourraient reprendre la place qui est la leur, et où ils n'auraient plus à rester accrochés à la dialectique. Mais nous avons assez discuté de la position platonicienne face à la tragédie, et si l'intention de Platon n'était pas de réaliser une œuvre d'art, selon Nietzsche, « le point central du vouloir platonicien » nous renvoie plutôt à sa « mission de législateur ». Car il « se place dans la lignée des Solon, Lycurgue », nommément législateurs d'Athènes et de Sparte. Et c'est ici que selon Nietzsche il nous faut faire intervenir d'autres influences pour expliquer ce côté du platonisme, à savoir, les pythagoriciens et leur maître Pythagore.

¹³⁶ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.88

¹³⁷ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.11

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.163

¹⁴⁰ Ibid. p.94

1.5 DUALISME ONTOLOGIQUE ET IDÉES PYTHAGORICIENNES

Toutefois, avant d'aborder la doctrine pythagoricienne et son influence sur le platonisme, il nous faut faire quelques remarques à propos du dualisme ontologique chez Platon, encore une fois, à partir de son lien avec le socratisme. Comme nous l'avons déjà dit, pour Nietzsche, Platon suit son maître dans son mépris des instincts, et selon lui, « le mépris et la haine de Socrate envers la réalité effective étaient avant tout un combat contre la réalité la plus immédiate, celle qui importune le penseur, contre la chair et le sang, la colère, la passion, la volupté, la haine ». Et ce mépris semble même, selon Nietzsche, s'accroître chez Platon, où « se libérer autant que possible des sens devient un devoir moral »¹⁴¹. Car, selon la doctrine platonicienne, seuls « des concepts non sensibles sans corrélat dans le monde sensible, immuables, [...] rendent l'homme moral, tranquille, ferme, semblable à Socrate »¹⁴². Ce qui soulève premièrement, comme le souligne Nietzsche, « la question cardinale de l'origine des concepts, [mais] il faut penser que Platon est parti de telles abstractions comme le Beau, le Bon, le Juste et non du concept de cheval »¹⁴³. Ainsi, comme le disait expressément Aristote, Platon « est parti des recherches éthiques de Socrate pour faire l'hypothèse d'un monde sensible, et c'est pourquoi dans le système achevé, c'est l'Idée du bien qui demeure l'Idée suprême »¹⁴⁴. De sorte que, chez Platon, « le fait d'être bon, la perfection, appartient à l'essence de chaque Idée ; non pas la perfection esthétique, mais la perfection éthique »¹⁴⁵. Et c'est là précisément que la pensée logique devient non seulement, comme nous l'avons déjà dit, le fondement de la morale, mais également, d'une certaine manière, du dualisme ontologique. Car finalement, dans la perspective platonicienne, « ce que l'opinion est à la science, le monde empirique du devenir doit nécessairement l'être par

¹⁴¹ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.40

¹⁴² Ibid. p.41

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid. p.50

¹⁴⁵ Ibid. p.51

rapport au monde de l'être »¹⁴⁶. Autrement dit, le monde des sens représente en quelque sorte l'« erreur » par rapport à la vérité du monde des Idées, dont il n'est qu'une imitation. En ce sens, Nietzsche écrit que, chez Platon, « l'existence de la « science » témoigne de celle d'un monde de l'être, mais l'être-là empirique est un mode de l'être totalement mauvais et imparfait, correspondant à l'*opinion* qui est le mode mauvais et imparfait de la pensée »¹⁴⁷. Ici, il faut noter que, pour Nietzsche, Platon s'éloigne de plus en plus de son maître, puisque dans le platonisme les concepts proviennent d'une « réalité » qui se trouve au-delà du monde sensible. Et cette « réalité », n'est autre que la perfection elle-même, dont le monde sensible n'est finalement que la reproduction imparfaite. Mais il ne faudrait pas oublier que cette « réalité parfaite » nous renvoie à la « perfection éthique », et c'est pourquoi Nietzsche décèle également ici la cause de la tendance autoritaire qui mène Platon à chasser les poètes de sa cité idéale. Puisque, comme il nous le rappelle, l'homme qui a contemplé la « perfection éthique », et connaît l'Idée du Bien suprême ne saurait tolérer que ses « Idées » puissent être remises en question. À ce sujet, Nietzsche écrit que :

L'exigence de former des concepts exacts de toutes les choses paraît inoffensive : mais le philosophe, qui croit les avoir trouvés, traite tous les autres hommes de fous et de dépravés et toutes leurs institutions de folies et d'obstacles à la pensée véritable. L'homme aux concepts exacts veut juger et régner : croire posséder la vérité rend fanatique. Cette philosophie est partie du mépris de la réalité effective et des hommes : très vite, elle manifeste une tendance tyrannique.¹⁴⁸

Aussi, comme le souligne Nietzsche, « le but suprême » de l'œuvre maîtresse du platonisme, *La République*, « est au-delà, il a une signification transcendante : fuite du monde sensible vers un monde idéal. La vocation suprême de la classe supérieure consiste à connaître l'Idée du Bien ». Mais cette connaissance devra évidemment la guider dans sa « vocation terrestre » de classe dirigeante, dont le devoir est également de prendre « soin des autres membres de la cité ». Ce que Nietzsche associe encore une fois avec le christianisme, car une telle conception peut selon lui être comparée « à la cité de Dieu augustinienne dans sa relation aux cités humaines »¹⁴⁹. En ce sens, c'est également, selon Nietzsche, dans son rapport à la mort que la philosophie platonicienne allait prendre ses distances par rapport au

¹⁴⁶ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.41

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid. p.43

¹⁴⁹ Ibid. p.24

socratisme. À ce sujet, il enseignait que, « selon Platon la philosophie est justement le souci de la mort. Sans la mort il serait même difficile de philosopher, [et que] c'est seulement chez l'homme qu'apparaît la certitude de mourir »¹⁵⁰. Toutefois, il y a aussi chez Platon un remède, ou une panacée pour y remédier: « les opinions métaphysiques, noyau de toutes les religions et toutes les philosophies ». Et en fait, pour Nietzsche, « ce lien particulier entre la mort et la philosophie semble à vrai dire proprement platonicien et non socratique », car selon lui, « le vrai Socrate suit l'opinion populaire sur la possibilité d'un au-delà et non l'opinion platonicienne selon laquelle la philosophie aspire à la mort »¹⁵¹. Aussi, selon Nietzsche, le platonisme représente-t-il encore une fois, sur ce point, quelque chose de tout à fait nouveau dans la philosophie et le mode de pensée de la Grèce antique, car finalement selon lui, « à partir de Platon, l'opinion populaire ne s'est plus représentée l'âme dans le monde souterrain, mais dans le ciel (monter vers l'éther, les étoiles, [...] les dieux »¹⁵². Ce qui représente, pour Nietzsche, un autre point de rupture avec la culture tragique « préplatonicienne », dans laquelle le royaume des morts était, en effet, représenté comme un monde souterrain, mais qui n'était pas situé à l'extérieur du monde sensible, et c'est pourquoi Platon représente également, pour Nietzsche, le triomphe des conceptions dualistes de l'Être qui impliquent l'existence d'un monde « supra-sensible ». De plus, comme nous allons le voir, ce dualisme implique également une conception particulière de l'âme humaine. Et, de cette manière, c'est non seulement la mort, mais bien la vie qui prend « chez Platon une signification métaphysique qui dépasse le bonheur sur cette terre (*Théétète*, 176a, [il faut s'efforcer de fuir d'ici-bas vers là-haut le plus vite possible]) »¹⁵³. Il faut cependant noter que, selon Nietzsche, si Platon se distancie du socratisme sur cet aspect de sa pensée, c'est qu'il s'appuie ici sur d'autres influences. Nommément, comme nous l'avons dit plus haut, Pythagore et son école.

Pythagore est aujourd'hui reconnu surtout pour ses travaux en mathématiques – nous lui devons notamment un théorème qui porte son nom – mais il enseignait également une doctrine philosophique qui lui était propre, et selon laquelle, comme le rapporte Nietzsche,

¹⁵⁰ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.31

¹⁵¹ Ibid. p.30

¹⁵² Ibid. p.31

¹⁵³ Ibid. p.71

« il fallait comprendre l'existence sur la terre comme une pénitence d'anciennes fautes ». De plus, nous trouvons aussi « en lui un modèle de Platon, dans la mesure où il veut être un réformateur, et plus particulièrement aussi un réformateur politique »¹⁵⁴. Or, ce sont principalement leurs opinions métaphysiques que Platon emprunte aux pythagoriciens. Aussi, comme nous le savons maintenant, c'est selon Nietzsche par l'intermédiaire de Socrate que Platon découvre ce qui devient pour lui la racine de la connaissance, un savoir « non pas assurément d'une chose sensible, mais dans le domaine éthique », et il parvient ainsi « à l'opinion selon laquelle le savoir et la définition qui en est la condition ne se rapportent qu'à des choses non sensibles et il *donne* à de tels objets le nom d'Idées »¹⁵⁵. Mais la définition de l'existence qu'il donne de ces Idées est proprement pythagoricienne. Car, en fait, les pythagoriciens faisaient déjà « exister l'être par une imitation des nombres, Platon avec un autre mot parle de participation »¹⁵⁶. Il semble qu'il n'aurait que modifié l'expression et remplacé les nombres par les Idées, ce que soulignait déjà Aristote. De plus, les « êtres mathématiques » deviennent, pour Platon, une sorte d'intermédiaire entre les idées et le sensible, et la connaissance des « maths » devient pour lui nécessaire afin d'avoir accès aux Idées, ce que l'on peut certainement interpréter comme une influence de l'intérêt pour les mathématiques des pythagoriciens. En ce sens, Platon fera graver sur le fronton de l'Académie l'adage : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre ».

Par ailleurs, selon Nietzsche, « l'appréhension religieuse de la réalité effective et le pessimisme profond sont [chez Platon] d'origine pythagoricienne. De même la création d'une secte et de l'Académie (talent *oligagogique*)¹⁵⁷ »¹⁵⁸. De plus, l'origine pythagoricienne de l'appréhension religieuse du réel chez Platon apparaît de manière encore plus évidente quand on remarque aussi, dans la doctrine de Pythagore, une théorie de l'immortalité de l'âme. En effet, certains pythagoriciens, comme Philolalos, enseignaient également que « les âmes sont [...] liées au corps à titre de châtement, *que* le corps est une prison dans laquelle la divinité les a jetées pour les punir, et dont elles ne peuvent se libérer

¹⁵⁴ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.55

¹⁵⁵ Ibid. p.36

¹⁵⁶ Ibid. p.52

¹⁵⁷ On peut traduire par : «propension à la secte».

¹⁵⁸ Ibid. p.55

par leurs propres moyens »¹⁵⁹. Aussi, en tant qu'Idée de l'homme, l'âme qui se sépare du corps au moment de la mort « mène dans un monde supérieur une existence incorporelle, [toutefois], naturellement, seulement lorsqu'elle s'est montrée digne d'un tel bonheur »¹⁶⁰. Ici, on peut dire, avec Nietzsche, que « Platon adopte cette théorie dans son ensemble », et que pour lui, « ce qui connaît est une substance immatérielle fondamentalement différente du corps, et que l'on appelle l'âme », mais ce qui compte c'est que, finalement, dans cette perspective « le corps est un obstacle à la connaissance »¹⁶¹. De sorte que « la vie actuelle n'est seulement qu'à moitié réelle, [puisque] le corps est une prison et une chaîne pour l'âme, oui! Le tombeau de l'âme », tout se passant comme si « le sensible s'était collé à l'âme comme les algues et les coquillages à un rocher »¹⁶². Et dans cette perspective, l'âme qui veut connaître a, encore une fois, besoin d'une « panacée », car finalement, « aussi longtemps que l'âme sera affligée de ce mal, elle ne pourra jamais contempler la vérité avec pureté; si l'œil charnel commence à s'éteindre, alors seulement l'œil de l'esprit verra avec acuité »¹⁶³. Et c'est ainsi que, selon Nietzsche, la tâche du philosophe platonicien devient un « détachement du sensible, une mort constamment renouvelée »¹⁶⁴. Autrement dit, pour Platon, le devoir du philosophe n'est autre que de « se libérer le plus possible du corps, c'est-à-dire des sens ». Ce que Nietzsche qualifie de « plus périlleuse des fausses routes »¹⁶⁵. Ici, on se retrouve en fait devant ce qui représente la véritable pierre d'achoppement entre le platonisme et la pensée de Nietzsche, dont la philosophie allait se construire directement en opposition avec un tel mode de pensée, puisqu'il proposera, quant à lui, de se libérer de l'âme afin que le corps puisse être réintroduit dans la pensée. Toutefois, ce projet n'allait véritablement prendre forme que dans *Humain, trop humain*, une fois la période que nous associons à sa jeunesse fut terminée.

Il nous manque encore un élément afin de compléter la reconstruction du platonisme que proposait Nietzsche à cette époque : Héraclite. Cependant, dans la mesure où la pensée

¹⁵⁹ Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, p.54

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid. p.55

¹⁶² Ibid. p.71

¹⁶³ Ibid. p.72

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.176

d'Héraclite représente peut-être la philosophie ancienne qui a eu le plus d'influence directe sur Nietzsche, nous avons cru bon de lui consacrer une section complète du prochain chapitre, dans laquelle nous présenterons en parallèle l'influence qu'il exerce sur le platonisme ainsi que sur Nietzsche, en effectuant donc, par la même occasion, ce que l'on pourrait appeler une genèse héraclitéenne de la pensée nietzschéenne. Car comme nous allons voir, on peut dire que si, dans le nietzschéisme, il n'existe pas de « monde des Idées », le seul monde existant correspond finalement à celui du devenir héraclitéen.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE DU PLATONISME DANS LA GENÈSE DU NIETZSCHÉISME

2.1 BRANCHES PRÉPLATONICINIENNES DE L'ARBRE GÉNÉALOGIQUE NIETZSCHÉEN

Comme nous l'avons déjà souligné, si le dualisme ontologique platonicien se veut un prolongement du pythagorisme en ce qui concerne l'existence des Idées, la pensée d'Héraclite représente en quelque sorte l'autre côté de la médaille, et on y retrouve les éléments qui définissent le monde sensible. Tout le monde connaît, parfois sans savoir d'où elle vient, la fameuse formule : « *On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve* », selon laquelle tout ce qui existe est en perpétuel changement, rien ne dure, et il n'y a que le devenir. Évidemment, dans le platonisme, le monde du devenir que nous révèlent nos sens n'est que le reflet du monde de l'« être véritable », le monde des Idées, qui échappent quant à elles au devenir et sont permanentes et éternelles. Or, on retrouve ici l'exemple parfait d'une décontextualisation d'une doctrine « présocratique », à laquelle s'adonne souvent Platon afin d'en extraire une explication sur les problèmes qui l'intéressent. Car finalement, comme le souligne Nietzsche, pour Héraclite « il n'existe rien dont on puisse dire « il est » [dans le sens où l'entendait Platon]. Il ne connaît que ce qui devient. Ce qui s'écoule. Il considère la foi en la permanence comme une erreur et une ineptie »¹⁶⁶. Aussi, pour Nietzsche, afin de réfuter le dualisme ontologique, nous n'avons pas besoin de chercher plus loin que la pensée d'Héraclite. D'ailleurs, la philosophie proprement nietzschéenne doit plusieurs de ses idées à la pensée héraclitéenne, ce que Nietzsche lui-même souligne souvent dans ses écrits :

¹⁶⁶ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.150

L'acquiescement à l'impermanence et à l'anéantissement, le « oui » dit à la contradiction et à la guerre, le devenir, impliquant le refus de la notion même d'« être » – en cela, il me faut reconnaître en tout cas la pensée la plus proche de la mienne qui ait jamais été conçue. La doctrine de l'« éternel retour », c'est-à-dire du mouvement cyclique absolu et infiniment répété de toutes choses [...] – cette doctrine de Zarathoustra pourrait, tout compte fait, avoir déjà été enseignée par Héraclite (*Ecce Homo*, sur Naissance de la Tragédie, 3).

D'une certaine manière, on pourrait dire que Nietzsche nous ramène ici à la thèse des types purs, tout se passant comme si même sa propre pensée, en tant que conception donnée, nous renvoyait également à une forme typique issue de la Grèce antique. Ainsi, dans la mesure où la pensée d'Héraclite représente sans doute la première source d'arguments que Nietzsche utilisera contre la notion de « monde vrai », elle mérite certainement qu'on s'y attarde en particulier. Or, dans la perspective de la thèse des types purs, selon laquelle, faut-il le rappeler, toutes les voies philosophiques furent empruntées avant Platon, nous ne serons pas surpris d'apprendre que la question d'une dichotomie entre un monde de l'« être » permanent et éternel et un monde du devenir avait déjà été largement débattue par les « préplatoniciens ». Et afin de présenter adéquatement l'interprétation nietzschéenne de la pensée d'Héraclite il convient de la replacer à l'intérieur du cadre précis à travers lequel il nous la présente. Dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, il introduit le personnage d'Héraclite comme surgissant de la « nuit mystique qui enveloppait le problème du devenir chez Anaximandre, en l'illuminant d'un éclair divin »¹⁶⁷. En fait, il présente en quelque sorte la pensée héraclitéenne comme une réponse à la conception dualiste de son prédécesseur. Si bien que l'exposé de la doctrine d'Héraclite qu'il propose nous renvoie à un dialogue constant entre cette dernière et celle d'Anaximandre. C'est pourquoi, avant d'aborder les idées d'Héraclite en tant que telles, un bref détour par la pensée de son prédécesseur s'impose.

¹⁶⁷ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.28

2.2 L'IMPORTANCE D'ANAXIMANDRE

Anaximandre était originaire de Milet et la plupart des commentateurs s'entendent pour dire qu'il aurait été l'élève de Thalès. On s'accorde également sur le fait qu'il aurait été l'un des premiers penseurs, voire le tout premier, à publier un sommaire de ses doctrines. Selon le témoignage de Thémostios : « C'est lui qui, le premier des Grecs que nous connaissons, osa composer et publier un ouvrage *Sur la nature* »¹⁶⁸. Aussi, on reconnaît en général qu'Anaximandre possédait de grandes connaissances scientifiques, et se plaçait à la fine pointe de son époque dans plusieurs domaines, notamment en physique et en astronomie, et dans plusieurs disciplines qui s'y rattachent, comme la géographie ou la chronométrie. Or, pour Nietzsche, Anaximandre révèle son immense importance dans le fait qu'il ait également été, selon lui, un des premiers à proposer une conception métaphysique dualiste de l'« être », et surtout, comme nous le verrons plus loin, dans le fait que cette dernière débouche finalement sur une explication morale de l'existence. Dans un des seuls fragments, reconnus comme authentiques, parvenu jusqu'à nous et rapporté par Simplicius, on retrouve l'affirmation suivante :

L'illimité est le principe des choses qui sont. Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps.¹⁶⁹

D'ailleurs, selon plusieurs dont Simplicius, Anaximandre fut également le premier à utiliser le terme de « principe » dans un sens métaphysique. Pour son prédécesseur, Thalès, toutes les choses étaient composées à partir d'eau, qui était donc l'élément fondamental ou, d'une certaine manière, le principe premier de la nature. Or, comme le rapporte Simplicius, Anaximandre dit de son principe « qu'il n'est ni l'eau, ni rien d'autre de ce que l'on dit être des éléments, mais qu'il est une certaine autre nature illimitée dont sont engendrés tous les

¹⁶⁸ J.P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.34

¹⁶⁹ Ibid. p.47

cieux et tous les mondes qui se trouvent en eux »¹⁷⁰. Ce principe d'où partent, et vers lequel retournent, toutes les choses qui sont dans l'ordre du temps, Anaximandre l'appelle *l'Apeiron*, et si on se fie ici à Simplicius, il semble qu'il soit donc responsable de la première utilisation du terme « principe », entendu dans le sens d'une origine métaphysique du monde. Ce qui s'accorde également avec ce que raconte Hippolyte qui écrit qu'Anaximandre « disait que le principe et l'élément des choses qui existent est l'illimité ; [...] il fut le premier à user du terme de principe [pour illustrer qu'] en outre est éternel le mouvement dans lequel se produit la génération des cieux »¹⁷¹.

Dans ses cours sur les « préplatoniciens », Nietzsche présentait sa propre interprétation de la pensée d'Anaximandre, qu'il opposait aux interprétations traditionnelles, notamment à celle d'Aristote et des commentateurs aristotéliens. Selon lui, Anaximandre est en fait incontournable puisque l'idée d'une opposition entre, d'un côté, *l'Apeiron* en tant que principe éternel de génération et, de l'autre, le mouvement éternel du devenir soumis à la corruption, allait ouvrir la porte sur les problèmes philosophiques pour lui les plus importants, comme par exemple chez Héraclite. Cette interprétation nietzschéenne du principe d'Anaximandre nous renvoie en premier lieu au commentaire de Théophraste, pour qui *l'Apeiron* représentait en fait, « une nature une, indéterminée quant à la forme et quant à la grandeur »¹⁷². De sorte que finalement, si on suit Théophraste, tel que le fait Nietzsche, « par illimité il faut [...] entendre [...], non pas l'infini au sens moderne, mais l'indéterminé en qualité (forme) et en quantité (grandeur) »¹⁷³. L'idée est donc ici que toutes les choses qui possèdent des qualités déterminées sont soumises au devenir, et doivent tôt ou tard retourner vers *l'Apeiron*, sous l'effet de la corruption. Mais ce devenir semble, quant à lui, aussi éternel que le mouvement des astres. Comment alors expliquer que le devenir ne cesse pas, alors que toutes les choses qu'il gouverne doivent inévitablement disparaître?

En fait, selon Nietzsche, pour Anaximandre « jamais un être qui possède des qualités définies et en est constitué ne peut [...] être l'origine et le principe des choses », car finalement, « l'être véritable, [principe de tout ce qui est], ne peut posséder aucune qualité

¹⁷⁰ J. P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.35

¹⁷¹ Ibid. p.36

¹⁷² Ibid. p.35

¹⁷³ Ibid. p.769, (note #8 p.35)

définie, sinon il aurait été engendré et serait condamné à périr comme toutes les autres choses »¹⁷⁴. Autrement dit, partant de l'idée en quelque sorte contradictoire de l'être éternel d'un devenir soumis à la corruption, « Anaximandre a besoin d'une unité qui *fonde ce devenir*, une unité qui ne peut être définie que de façon négative [...] : une chose à laquelle ne peut être affecté aucun prédicat issu du monde présent du devenir »¹⁷⁵. Et cette chose c'est *l'Apeiron*. L'idée est donc en fait que pour que le devenir ne s'arrête pas, il faut que l'être qui en est le principe soit quant à lui éternel, ce qui n'est possible que si ce dernier est indéterminé, c'est-à-dire privé de toutes qualités inhérentes au devenir. De sorte que finalement, « l'immortalité et l'éternité de l'être originel ne résident pas dans le fait qu'il serait perpétuel et inépuisable, [...] mais au contraire en ce qu'il est exempt des qualités définies qui conduisent à la mort »¹⁷⁶. Pour dire les choses autrement, « l'être originel ainsi désigné est au-delà du devenir et c'est précisément pourquoi il en garantit l'éternité et le cours ininterrompu »¹⁷⁷.

Ici, il est intéressant de noter que l'on retrouve, en quelque sorte, dans la pensée d'Anaximandre une première version de la doctrine de l'éternel retour, à laquelle s'opposait Héraclite, selon Nietzsche. En ce sens, selon ce que rapporte Aétius, l'idée que tout ce qui devient provient de l'illimité et doit y retourner lorsque que la corruption a fini d'épuiser son « être », impliquait également, pour Anaximandre, l'idée que « des mondes illimités naissent et se corrompent en ce dont ils sont nés »¹⁷⁸. Simplicius nous rapporte à ce sujet qu'il disait « qu'il existe des mondes illimités et que chacun de ces mondes naît de cet élément illimité »¹⁷⁹. Car en fait, comme le souligne Nietzsche, « ce monde, [soumis à l'ordre du temps], périt, mais le devenir ne cesse pas : le monde engendré ensuite doit périr à son tour et ainsi de suite... C'est pourquoi il y a des mondes innombrables »¹⁸⁰. Ici, comme le notent judicieusement les traducteurs des leçons sur *Les philosophes préplatoniciens*, il semble que « Nietzsche interprète le fait qu'Anaximandre se réfère aux mondes innombrables comme la

¹⁷⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.25

¹⁷⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p. 118

¹⁷⁶ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.26

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ J.P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.38

¹⁷⁹ Ibid. p.40

¹⁸⁰ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p. 122

succession dans le temps d'une série infinie de mondes successifs, plutôt que comme la coexistence dans l'espace d'un nombre infini de mondes coexistants »¹⁸¹. Mais en fait, comme on peut s'en douter, ce qui nous intéresse ici, et qui intéresse particulièrement Nietzsche, c'est que cette conception d'un cycle éternel du devenir repose en fin de compte sur une conception du monde qui opère une distinction radicale entre le monde physique du temps corrupteur et un monde métaphysique, principe atemporel des choses. Autrement dit, nous avons ici une pensée qui oppose l'Un, principe de toutes choses, et le multiple, pluralité des choses dont l'Un est le principe. Ce qui, selon Nietzsche, comme nous l'avons dit, ouvre la porte vers les questions philosophiques les plus fondamentales, mais aussi vers l'idée que tout ce qui devient, donc la pluralité des « êtres » que nous observons, n'est pas véritable. Or Anaximandre se demande tout de même comment une telle pluralité d'« êtres » soumis au devenir est possible, puisque l'être véritable est en fait une éternelle unité indéterminée. Selon Nietzsche, « il déduit la réponse du caractère tout à fait contradictoire de cette pluralité qui se dévore et se nie elle-même : [...] l'existence de cette dernière devient un phénomène moral »¹⁸². Ainsi, si tout ce qui est soumis au devenir doit nécessairement disparaître selon l'ordre du temps, « tout devenir [est] une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort »¹⁸³. Autrement dit, si tout ce qui devient semble subir la punition de la corruption, il faut bien que cela soit dû à une faute quelconque.

Comme le souligne Nietzsche, « nous devons porter [ici] notre attention à ce qui nous indique qu'Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique »¹⁸⁴. Car il propose finalement « une vision du monde marquée par la plus grande gravité, [et selon laquelle] tout ce qui devient et décline expie une faute, doit expier la peine et les conséquences de son injustice »¹⁸⁵. Dans cette vision du monde, tout ce qui est, et devient, est en proie au déclin et à l'injustice de la corruption, ou plutôt tout doit réparer son injustice vis-à-vis de « l'être véritable » en se soumettant aux effets du temps. C'est d'ailleurs pourquoi Nietzsche qualifie Anaximandre de « premier philosophe pessimiste », car finalement, « les conditions qui déterminent la chute de cet être dans un

¹⁸¹ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.300 note #40

¹⁸² Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.27

¹⁸³ Ibid. p.25

¹⁸⁴ Ibid. p.26

¹⁸⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.118

devenir au sein de l'iniquité sont toujours les mêmes ; la constellation des choses est dès lors ainsi agencée [d'une manière telle] qu'on ne peut prévoir aucune fin à cet exil de l'être individuel hors du sein de l'« Indéfini »¹⁸⁶. C'est pourquoi, selon Nietzsche, « en opérant une scission entre le monde métaphysique de l'être et le monde physique du devenir, il a [du même coup] posé le problème de la valeur de l'existence »¹⁸⁷. Car finalement, comme il le souligne Nietzsche, « la question posée n'est plus purement physique, mais concerne la formation du monde comme une somme d'injustices à expier, [ce qui] ouvrirait des perspectives sur les plus profonds problèmes éthiques »¹⁸⁸. De sorte que selon lui, si Anaximandre a vu « dans la pluralité des choses qui ont été engendrées une somme d'iniquités qu'il faut expier, il aura été le premier [...] à saisir [...] le nœud du problème éthique le plus complexe. Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un droit à l'existence? »¹⁸⁹. Comment, en effet, l'existence peut-elle avoir une valeur, puisque tout ce qui existe est voué à la corruption, conséquence de l'injustice reliée au fait même d'« être » en devenir? Où est la valeur de l'existence si ce monde est destiné à disparaître et à retourner vers son principe, comme tous ceux qui l'ont précédé et qui vont suivre ?

Voilà pourquoi Nietzsche écrit que « dans la séparation entre un monde de l'être, éternel, pour nous concevable uniquement de manière négative, et un monde de l'empirie soumis au devenir et au déclin, réside une interrogation d'une immense importance, même si la voie qui y a mené est naïve et candide »¹⁹⁰. Mais en fait, comme il le souligne, Anaximandre en est resté là, et il s'est selon lui « réfugié dans une tour métaphysique d'où, penché sur le monde, [il pose finalement] cette question à tous les êtres [...] : « Qui serait capable de vous délivrer de la malédiction du devenir? » »¹⁹¹. D'ailleurs, pour Nietzsche, les différentes voies « métaphysiques » qu'ont empruntées les successeurs d'Anaximandre pour répondre aux questions qu'il a soulevées n'ont fait que brouiller les pistes, et selon lui « plus on a voulu cerner de près le problème de savoir comment en premier lieu le défini a jamais

¹⁸⁶ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.28

¹⁸⁷ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.22

¹⁸⁸ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.118

¹⁸⁹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.26

¹⁹⁰ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.118

¹⁹¹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.26-7

pu être engendré par l'indéfini en le trahissant, puis comment la temporalité est née de l'éternité, l'iniquité de la justice, et plus la nuit s'est obscurcie »¹⁹². Parmi ces différentes voies, on retrouve évidemment « la plus périlleuse des fausses routes » abordée plus haut, et qui mène selon Nietzsche « à cette division tout à fait erronée entre l'« âme » et le « corps » qui, principalement depuis Platon, pèse comme une malédiction sur la philosophie »¹⁹³. Toutefois, d'autres voies avaient également été empruntées avant que, selon Nietzsche, la philosophie dans son ensemble ne s'engage sur cette pente glissante.

¹⁹² Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.28

¹⁹³ Ibid. p.47-8

2.3 LE JEU DE L'ENFANT HÉRACLITÉEN

Pour Nietzsche, la pensée d'Héraclite représente une telle option, et il la décrit comme une « conception admirable, puisée à la source la plus pure de la civilisation grecque, et pour laquelle la lutte est le règne perpétuel d'une justice cohérente et sévère, liée à des lois éternelles »¹⁹⁴. Comme le fait remarquer Nietzsche : « deux prodigieux modes de contemplation ont captivé son regard : le mouvement éternel, c'est-à-dire la négation de la durée et de la permanence dans le monde, et la régularité interne et unitaire du mouvement »¹⁹⁵. En fait, pour Héraclite, il n'existait que le mouvement éternel du devenir, mais ce mouvement était réglé par le *Logos* (discours, raison), ce qui permet à l'humain de comprendre les lois de ce mouvement. De plus il disait que le « conflit (guerre) est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres »¹⁹⁶, et il concevait en quelque sorte le mouvement comme le produit d'un combat éternel entre les contraires. Pour Héraclite, « l'arène et l'enjeu de ce combat, c'est la matière que les forces naturelles, chacune de son côté, cherchent à s'arracher et ce sont aussi l'espace et le temps dont la synthèse opérée par la causalité constitue précisément la matière »¹⁹⁷. Ainsi, pour Nietzsche, cette conception est une digne représentante de la culture tragique, d'Homère et Hésiode, reniée par Socrate et Platon, et il associe en fait la notion héraclitéenne de conflit avec la bonne *Éris* d'Hésiode. Ce dernier, dans un récit portant sur une dispute au sujet d'un héritage paternel, introduit une distinction entre une bonne et une mauvaise *Éris* (discorde) : « l'une fléau qui suscite la guerre, l'autre force vitale et active qui pousse les hommes au travail et à l'honnête compétition », et comme le soulignent les traducteurs des leçons sur *Les philosophes*

¹⁹⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.31

¹⁹⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.147

¹⁹⁶ J. P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.78

¹⁹⁷ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.32

préplatoniciens, « ici Nietzsche associe l'idée de la Guerre (principe de toute chose, selon Héraclite) à la bonne *Éris*, entendue comme principe cosmique »¹⁹⁸.

Ainsi, pour Héraclite, le mouvement représente finalement la seule chose qui soit permanente, « l'opinion commune croit certes reconnaître quelque chose de fixe, d'achevé, de constant, [mais] lumière et obscurité, amertume et douceur sont à chaque instant associées et reliées l'une à l'autre comme deux lutteurs dont tantôt l'un, tantôt l'autre, prend l'avantage »¹⁹⁹. Autrement dit, dans cette perspective, « les qualités définies qui nous semblent durables n'expriment que la suprématie momentanée de l'un des combattants, mais la lutte n'en continue pas moins, le combat se poursuit éternellement »²⁰⁰. Aussi, il faut en ce sens souligner que la conception du monde d'Héraclite se trouve opposée à celle d'Anaximandre sur plusieurs points. Premièrement, il ne peut accepter « l'être véritable », ou l'*Apeiron*, en tant que principe éternel, et en fait il nie « l'être » en tant que tel puisque, pour lui, seul le devenir existe. En fait, il disait « L'un est le multiple », ou en d'autres mots, que s'il existe une unité dans l'univers, cette dernière ne peut être représentée que par l'ensemble des êtres multiples qu'il renferme. Et c'est pourquoi il n'existe pour lui aucune permanence ailleurs que dans le mouvement, car finalement, « ce monde unique qu'il a conservé – ce monde protégé par des lois éternelles et non écrites, animé par le flux et le reflux [...] ne révèle en aucune manière une permanence, une indestructibilité, une digue barrant son cours »²⁰¹. Il n'est que le produit d'un combat éternel, qui est toujours réglé par le *Logos*.

De cette manière, s'il y a chez Héraclite quelque chose comme un principe éternel dans la nature, ce dernier nous renvoie aux règles qui régissent le combat dont elle est le produit. Ce qui mène en fin de compte à l'idée que « c'est en fonction de ce combat que tout ce qui se produit advient, et c'est précisément ce combat qui révèle la justice éternelle »²⁰². Aussi, une telle façon de voir se trouve-elle opposée à toute conception de l'existence comme une somme d'iniquités à expier. En fait, selon Nietzsche, Héraclite adressait plusieurs questions directement à Anaximandre. Il aurait pu commencer par lui dire ceci :

¹⁹⁸ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.314 note #53

¹⁹⁹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.31

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid. p.29

²⁰² Ibid. p.31

Où règne l'iniquité apparaissent alors l'arbitraire, le désordre, le dérèglement, la contradiction; mais ce monde où seules la loi et *Diké* (La Justice), fille de Zeus, règnent, comment pourrait-il être la sphère de la culpabilité, de l'expiation [...] et en quelque sorte un lieu de supplice pour tous les damnés ?²⁰³

En d'autres mots, on pourrait demander « comment, de *l'apeiron*, peut naître ce qui est chargé de qualités, le devenir ? Et surtout comment un monde avec une telle régularité éternelle, peut-il être dans sa totalité un monde formé seulement d'injustices particulières ? »²⁰⁴. La régularité du *Logos* que l'on observe dans le devenir n'est-elle pas plutôt le produit d'une « justice » ? Et, « si le devenir et le déclin sont les effets d'une justice, alors un tel dualisme entre un monde de *l'apeiron* et un monde des qualités n'existe pas. Puisque les qualités sont justement les instruments de la naissance et de la mort, donc les instruments de la justice »²⁰⁵. C'est pourquoi, Héraclite « n'a plus fait la distinction entre un monde physique et un monde métaphysique, entre un domaine des qualités définies et un domaine de l'indétermination indéfinissable »²⁰⁶. Et dans la conception qu'il proposait, « le devenir et le déclin sont [en fait] les propriétés fondamentales du principe. [De sorte que] la décomposition n'est alors, en aucun cas une punition, [et on peut dire qu'il] dresse contre son prédécesseur, le maître de l'injustice du monde, une *cosmodicée* »²⁰⁷.

On se retrouve donc encore une fois au cœur des problèmes qui sont, pour Nietzsche, les plus importants, car la question n'est plus ici posée d'un point de vue moral et le monde n'est plus conçu comme une somme d'injustices à expier avant de retourner vers un principe atemporel. Il n'est que le produit du combat éternel entre les forces de la nature qui en sont finalement le principe. Afin d'illustrer cette lutte en des termes physiques, Héraclite utilisera le feu. Diogène Laërce nous rapporte que la première de ses doctrines était que « c'est du feu que toutes les choses sont constituées, et que c'est en feu qu'elles se résolvent »²⁰⁸. Dans un fragment rapporté par Clément d'Alexandrie, Héraclite nous dit :

Ce monde-ci, le même pour tous
Nul des dieux ni des hommes ne l'a fait
Mais il était toujours est et sera

²⁰³ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.28

²⁰⁴ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.150

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.29

²⁰⁷ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.150

²⁰⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, p.1052

Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure.²⁰⁹
 En fait, ce feu éternel qui alimente la lutte inhérente au devenir, Héraclite l'associe avec le dieu grec des cieux et de la foudre : Zeus. Hippolyte rapporte qu'il disait que « la foudre gouverne toutes choses, [...] donnant le nom de foudre au feu éternel, [...] que le feu est doué de conscience et cause de l'ordonnance de toutes choses »²¹⁰. Or, Nietzsche nous offre, en quelque sorte, encore une fois sa propre interprétation du feu héraclitéen, selon laquelle, afin d'écarter toute connotation morale de l'idée de ce feu éternel, il se représentait son action comme le jeu d'un enfant. Autrement dit, selon Nietzsche pour Héraclite « le monde est le jeu de Zeus, ou, en termes de physique, le jeu du feu avec lui-même ; c'est seulement dans ce sens que l'un est en même temps le multiple »²¹¹. Mais ce jeu, tout comme celui de l'enfant, était un jeu qui « bâtit et détruit, sans aucune imputation morale, au sein d'une innocence éternellement intacte »²¹². Ainsi, le devenir et le déclin ne représentaient plus pour lui le produit d'une injustice et n'avaient besoin d'aucune justification morale, car « comme l'enfant et l'artiste, joue le feu éternellement vivant, ainsi construit-il et détruit-il, en toute innocence... et ce jeu, c'est l'Aïôn²¹³ jouant avec lui-même »²¹⁴.

Dans un fragment rapporté par Hippolyte, Héraclite disait que : « Le temps est un enfant qui s'amuse, il joue au trictrac. À l'enfant la royauté »²¹⁵. Nietzsche, quant à lui, nous dit que « Zeus, dans son activité démiurgique est comparé à l'enfant qui amasse, sur les rives de la mer, des tas de sable pour ensuite les détruire »²¹⁶. Ainsi, comme il le souligne, il s'agit d'une conception du monde où « règne l'innocence mais aussi la création et la destruction, [et dans laquelle] pas même une parcelle d'injustices ne doit demeurer dans le monde ». Il n'y a que « le feu éternellement vivant, l'Aïôn, qui joue »²¹⁷, pareil à un enfant qui s'amuse seul sur une plage, « il amoncelle [...] des tas de sable, [...] il entasse et détruit. De temps à autre, il recommence une nouvelle fois son jeu. Un instant de satiété, puis le besoin s'empare à

²⁰⁹ J. P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.73

²¹⁰ Ibid. p.80

²¹¹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.34

²¹² Ibid. p.36

²¹³ Temps/Éternité

²¹⁴ Ibid. p.36

²¹⁵ J. P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.78

²¹⁶ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.153

²¹⁷ Ibid. p.158

nouveau de lui, comme le besoin contraint l'artiste à créer »²¹⁸. Ici, Héraclite reprend, en quelque sorte, la conception d'un monde cyclique d'Anaximandre mais sans l'expliquer par un principe qui soit extérieur au devenir et surtout sans que ce cycle soit dû à une quelconque injustice. Comme le note Nietzsche, ce cycle « est défini par lui de façon tout à fait frappante comme un désir et un besoin »²¹⁹, et il nous renvoie en fait au proverbe grec selon lequel « la satiété engendre le crime (*hybris*)²²⁰ »²²¹. Or, ici comme le note Nietzsche, il semble que nous devions avancer encore une fois avec prudence avant d'interpréter l'usage héraclitéen de l'*hybris* dans un sens moral. Car l'usage d'un tel principe semble nous ramener inévitablement à l'idée que le monde du devenir ne se perpétue que par l'injustice qu'engendre la satiété, et dans cet état d'esprit « l'ensemble du processus universel ne fait-il pas [...] figure de châtiement de l'*hybris* ? »²²² – ce qui nous ramènerait à un point de vue à peu près semblable à celui d'Anaximandre.

Or comme nous l'avons vu, pour Héraclite, ce monde où règne la justice éternelle du *Logos*, ne peut être le produit de l'iniquité, et en fait il ne l'est que « pour l'homme enfermé dans ses limites et qui voit les choses séparées les unes des autres, mais qui ne les voit pas dans leur ensemble »²²³. En revanche, l'homme qui s'applique à la compréhension du *Logos*, et « s'apparente au dieu contemplatif », verra une intelligibilité et non une injustice dans la régularité du devenir. Ainsi, pour l'homme comme Héraclite, apparenté au dieu contemplatif, « pas une once d'iniquité ne subsiste sous son regard de feu, dans le monde qui s'étend autour de lui », et ce dernier n'est aucunement conçu comme une somme d'iniquité à expier, « il lui suffit qu'il soit le beau jeu innocent de l'Aïôn »²²⁴. De sorte que, comme le souligne Nietzsche, la perspective héraclitéenne exclut toute tendance à la téléologie et à la justification morale « car l'enfant cosmique n'agit pas selon des fins, [...] seulement en conformité à des fins et à des lois, mais il ne veut intentionnellement ni l'un ni l'autre »²²⁵.

²¹⁸ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.36

²¹⁹ Ibid.p.35

²²⁰ Tout ce qui dépasse la juste mesure : orgueil, violence.

²²¹ Ibid. p.228 note#2

²²² Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.35

²²³ Ibid. p.36

²²⁴ Ibid. p.36-37

²²⁵ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.158

Ainsi, face à une conception du devenir en tant que conséquence d'une iniquité que le monde doit expier par la chute dans le temps, Héraclite s'est écrié : « C'est un jeu, ne le prenez pas au tragique et surtout ne le considérez pas d'un point de vue moral ! », et c'est pourquoi il se contente, quant à lui, de « décrire le monde existant et le considère avec cette satisfaction contemplative avec laquelle l'artiste considère son œuvre en devenir »²²⁶. Autrement dit, si on se place du point de vue d'Héraclite, ce que l'on aperçoit « ce n'est pas le châtimeur de ce qui est devenu, mais la justification du devenir »²²⁷. Ce monde doit périr lorsque le jeu du feu éternel sera terminé, et qu'il l'effacera tel un château de sable, avant de recommencer après un bref instant de satiété, mais finalement « l'aversion pour toute conception téléologique du monde atteint ici son comble : *car* l'enfant jette son jouet, mais dès qu'il reprend son jeu, il agit selon une finalité et un ordre éternel »²²⁸.

Ainsi, la conception proprement nietzschéenne de l'éternel retour retiendra plusieurs de ces notions. Nietzsche rapporte qu'Héraclite disait aussi du temps :

Que chacun de ses instants n'a lieu qu'en détruisant l'instant précédent, son père, pour être à son tour lui-même détruit tout aussi vite, et que le passé et l'avenir sont aussi peu de chose que n'importe quel rêve, qu'enfin le présent n'est que la frontière inconsistante et sans étendue qui les sépare.²²⁹

Cette image entretient plusieurs liens de parenté avec la métaphore de la porte du présent élaborée dans le *Zarathoustra* - cette porte où est gravé le nom « instant », et où se contredisent et se butent deux routes qui semblent mener, chacune de son côté, à l'éternité, et qui marque finalement la frontière floue qui les sépare. Car en fait, dans les mots de Zarathoustra : « toutes les choses ne sont-elles pas ainsi fermement liées, de telle sorte que cet instant entraîne toutes les choses à venir derrière lui ? Donc – lui-même aussi »²³⁰, et ce dans un cycle sans fin ? Autrement dit : « Tout s'en va, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refléurit, éternellement se déroule l'année de l'être »²³¹. Or, comme le souligne Alexandre Nehamas, il ne faut pas interpréter la doctrine de l'éternel retour comme une explication cosmologique littérale de l'univers. En ce sens, Nietzsche

²²⁶ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.37

²²⁷ Ibid. p.28

²²⁸ Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, p.161

²²⁹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.30

²³⁰ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.191

²³¹ Ibid. p. 262

écrivait que « « L'éternel retour », c'est la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (l'absence de sens) éternel » (*FP* 5[71], vol.12). De sorte que, comme nous le fait remarquer Nehamas, « ce qui est en jeu ici, c'est clairement la simple pensée que l'univers ne progresse en aucune manière, qu'il n'y a rien de spécifique vers quoi il tende et qu'il continuera indéfiniment tel qu'il est actuellement – non l'idée que les mêmes événements particuliers qui en font partie se reproduiront éternellement »²³². En fait, une telle interprétation implique premièrement l'idée, que Nietzsche attribue à Héraclite, de la totale inconsistance du réel. À ce sujet il écrit :

La représentation d'un devenir unique et éternel, de la totale inconsistance de tout le réel qui ne cesse d'agir, d'être en devenir et de n'être rien [...] est une représentation effroyable et stupéfiante, [...] analogue dans l'effet qu'elle produit à l'impression d'un homme qui, lors d'un tremblement de terre, perd confiance dans la terre ferme.²³³

Et c'est pourquoi, Nietzsche définit finalement la doctrine de l'éternel retour comme « la forme la plus haute d'acquiescement qui puisse être atteinte »²³⁴, c'est-à-dire l'acceptation de cette inconsistance, ou comme nous l'avons dit, le « oui » à la contradiction qui implique la négation de la notion même d'« être ». Mais nous reviendrons sur cette doctrine en tant que telle au troisième chapitre. Pour l'instant, il nous suffit de souligner le fait qu'on en retrouve partout le germe dans l'interprétation qu'il proposait de la pensée d'Héraclite, et que de la sorte, Nietzsche amassait déjà les arguments qui allaient en quelque sorte devenir le matériau de sa propre philosophie, dans laquelle il ne serait plus question de corriger l'« être » par la connaissance, mais d'accepter son inconsistance avec un peu d'aide de l'art. Aussi, on peut affirmer que Nietzsche se place déjà d'un point de vue selon lequel :

La philosophie a perdu sa justification, c'est pourquoi l'homme moderne [...] devrait s'en débarrasser et la bannir à peu près dans les mêmes termes que ceux dont Platon s'est servi pour renvoyer de sa cité les poètes tragiques. Sans doute serait-elle encore libre de répliquer, de la même façon que ces poètes tragiques ont eu la possibilité de répliquer à Platon.²³⁵

D'ailleurs, voilà où un penseur comme Héraclite révèle, pour Nietzsche, son actualité car il représente pour lui l'exemple parfait d'une réplique tragique que l'on peut adresser non seulement au dualisme ontologique platonicien mais à toute la « philosophie dogmatique ».

²³² Nehamas, *Nietzsche la vie comme littérature*, p.186

²³³ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, p.31

²³⁴ Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », in *Ecce homo*, 1

²³⁵ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p.19

Ainsi, à l'époque où Nietzsche présentait ses cours sur les « préplatoniciens » à Bâle, il travaillait déjà à l'élaboration de sa propre conception de la philosophie.

2.4 NOMINALISME NIETZSCHÉEN ET ANTI-PLATONISME

Dans les textes aujourd'hui réunis sous le titre de *Livre du philosophe*, Nietzsche développait une conception de la philosophie déjà diamétralement opposée au platonisme. Il y écrit que c'était pour lui un « grand embarras de savoir si la philosophie est un art ou une science », car selon lui, « c'est un art dans ses fins et dans sa production. Mais le moyen, la représentation en concepts, elle l'a en commun avec la science »²³⁶. Aussi, pour Nietzsche, la philosophie représente avant tout « une forme de poésie », que nous ne devrions pas tenter de classer. On retrouve donc ici un germe du philosophe artiste et il propose sa propre « physiographie du philosophe » : Il connaît en inventant et il invente en connaissant »²³⁷. Ainsi la philosophie n'est pas pour lui un savoir que l'on peut engraisser par l'accumulation de concepts, et « l'exposé mathématique n'appartient pas à l'essence de la philosophie »²³⁸. Autrement dit, pour Nietzsche, le philosophe « ne grandit pas, [et] la philosophie ne suit pas le même cours que les autres sciences : même si certains domaines du philosophe passent peu à peu entre les mains de la science ». Et c'est pourquoi, à ses yeux, « Héraclite ne vieillira jamais », car il représente « la poésie hors des bornes, prolongement de l'instinct mythique; essentiellement aussi en images »²³⁹. De la sorte, il s'attaque directement à ce qui, pour lui, n'appartient pas à l'essence de la philosophie, la forme philosophique de l'exposé mathématique, la formation des concepts. D'une certaine manière, on peut dire qu'il critique ainsi toute philosophie pour laquelle, comme dans le platonisme, les concepts sont l'équivalent des vérités mathématiques.

En fait, Nietzsche adopte ici une approche radicalement nominaliste, et jette les bases de ce qui allait devenir *La généalogie de la morale* en proposant en quelque sorte une généalogie de la vérité et des concepts à partir d'une analyse du langage. Il propose l'idée

²³⁶ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.67

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid.

selon laquelle, « la croyance dans la vérité est nécessaire à l'homme », mais que cette croyance apparaît, avant tout, « comme un besoin social », et que ce n'est que par la suite que, comme un cancer, « par une métastase elle est [...] appliquée à tout, même là où elle n'est pas nécessaire »²⁴⁰. Comme, par exemple, en ce qui concerne l'« existence » des concepts, mais nous y reviendrons un peu plus loin. Pour l'instant, ce qui nous intéresse c'est que, selon Nietzsche, l'apparition d'un instinct de vérité ou du besoin de la croyance en la vérité ne survient qu'avec l'instauration de la société. Ainsi, c'est « la fondation des États qui suscite la véricité », et en dernière analyse, « l'instinct de la connaissance a *donc* une source morale »²⁴¹. Car en fait, dans cette perspective, c'est premièrement dans le but de se conserver que l'individu s'assemble en société, aussi l'être humain, « à la fois par nécessité et par ennui, veut exister socialement et grégairement », et pour ce faire, « il a besoin de conclure la paix »²⁴². Or, selon Nietzsche, cette paix n'est possible que par l'instauration d'une vérité commune qui passe d'abord par un usage commun des conventions du langage.

En d'autres mots :

Cette conclusion de paix apporte avec elle quelque chose qui ressemble au premier pas en vue de l'obtention de cet énigmatique instinct de vérité, [car sera] maintenant fixé ce qui doit être «vérité», ce qui veut dire qu'on a trouvé une désignation des choses uniformément valable et obligatoire, *de sorte que finalement*, la législation du langage donne même les premières lois de la vérité.²⁴³

C'est pourquoi, comme l'explique Kremer-Marietti dans les notes, la source de la connaissance est non seulement sociale, mais morale, car «la société impose un statut de vérité qui est nécessaire à sa survie, *et ce n'est qu'à* partir de cette obligation sociale de « dire la vérité » [que] « l'instinct de savoir » [...] a pu se développer »²⁴⁴. Autrement dit, « la connaissance a une origine morale puisqu'elle doit sa naissance à l'obligation de vérité, qui est « morale » en ce sens qu'elle est utile à la vie de cette société »²⁴⁵. Or, comme nous venons de le voir, pour Nietzsche, cette instauration « pré-historique » de la vérité correspond en fait avec l'établissement des premières législations langagières. Aussi, comme le souligne Kremer-Marietti, le fait que Nietzsche révèle ici le lien intime qui unit la vérité avec les lois

²⁴⁰ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.103

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ibid. p.175

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Ibid. p.247

²⁴⁵ Ibid.

du langage nous permet de « considérer ce texte comme la première critique philosophique du langage dans son rapport à la vérité, depuis l'enquête socratique »²⁴⁶. Et cette critique allait avoir une importance capitale pour la pensée de Nietzsche, car au fond on peut dire qu'il finira par considérer « le travail philosophique tout entier comme étant radicalement linguistique, comme étant une affaire de langage dont la mise au point déterminerait la valeur de la « vérité » »²⁴⁷.

Cette critique passera d'abord par la reconnaissance du fait que les premières législations du langage nous renvoient toutes, en premier lieu, à des figures de rhétorique, comme par exemple la métaphore. Car, pour Nietzsche, ces figures représentent, en dernière analyse, l'essence du langage. En ce sens, il est intéressant de souligner, comme le fait Kremer-Marietti, que Nietzsche s'inspire ici d'un auteur nommé Jean Paul, qui enseignait, dans ses *Cours préparatoires d'esthétique*, que « l'écriture hiéroglyphique a précédé l'écriture alphabétique et que, de même, dans le langage parlé, le mot primitif n'est autre que la métaphore, dans la mesure où « elle désigne des rapports et non des objets » »²⁴⁸. Aussi, ce dernier définissait tout langage comme « un dictionnaire de métaphores fanées »²⁴⁹. Nietzsche adopte ce point de vue et écrit quant à lui que « celui qui façonne la langue [*ne*] désigne seulement *que* des relations des choses aux hommes et s'aide pour le faire des métaphores les plus hardies »²⁵⁰. De sorte que le langage ne contient jamais une « vérité » qui lui soit extérieure, puisqu'en dernière analyse il n'est qu'une représentation de la relation de l'être humain avec le monde, et non du monde lui-même. C'est pourquoi, selon Nietzsche, l'étude comparée des différentes langues montre « qu'on ne parvient jamais par les mots à la vérité, ni à une expression adéquate : sans cela il n'y aurait pas de si nombreuses langues »²⁵¹. En fait, pour Nietzsche, le langage à l'origine n'a pu évoluer que de métaphore en métaphore, car selon lui, au principe de toute langue se trouve le geste de « transposer d'abord une excitation nerveuse en images! Première métaphore »²⁵². Mais par la suite,

²⁴⁶ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.250

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid. p.130

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid. p.179

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid.

l'image est « à nouveau transformée en un son articulé! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère dans une sphère tout autre et nouvelle »²⁵³. Aussi, c'est à partir de ce point de vue que Nietzsche pouvait critiquer, en bloc, la pensée moderne et la tradition philosophique, puisque, comme l'écrit Kremer-Marietti, toutes deux feignent « d'ignorer la *rhétorique originnaire* qui présida à tous nos commencements en matière de vérité et de langage »²⁵⁴. Et pour Nietzsche, un retour à cette *rhétorique originnaire* devait premièrement nous amener à réaliser que « nous croyons savoir quelque chose des choses elles-mêmes quand nous parlons d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs, [*alors qu'au fond*] nous ne possédons cependant rien que des métaphores des choses, qui ne correspondent pas du tout aux entités originelles »²⁵⁵. C'est de cette manière que selon lui, « il n'y a pas de naturel non rhétorique dans le langage auquel on pourrait en appeler : le langage est lui-même le résultat d'arts purement rhétoriques »²⁵⁶. Et dans cette perspective les « vérités » ne sont donc finalement que « des illusions dont nous avons oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible »²⁵⁷.

En ce sens, Nietzsche nous rappelle évidemment que, « toutes les figures de rhétorique, [*en tant que telles*], sont de faux syllogismes. [*Même si*] c'est avec eux que commence la Raison »²⁵⁸. Autrement dit, il tente en fait de montrer « comment est né le langage, c'est-à-dire, *selon lui*, illogiquement, et que, avant que ne s'y ajoute le pathos de la vérité et de la véracité, celui-ci n'avait d'abord rien à voir avec la logique »²⁵⁹. En fait, l'idée est ici que toute représentation du réel, dans sa forme, appartient au sujet et que, finalement, « nous ne pouvons pas nous représenter les choses comme elles sont parce que nous ne devrions justement pas les penser »²⁶⁰. Et, en ce sens, le langage, en tant qu'instrument de transmission de notre penser, est certainement soumis aux mêmes contraintes. Aussi, comme le fait remarquer Kremer-Marietti dans *Nietzsche et la rhétorique*, « ces perspectives de

²⁵³ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.179

²⁵⁴ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.42

²⁵⁵ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.179

²⁵⁶ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.113

²⁵⁷ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p. 183

²⁵⁸ Ibid. p.133

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid. p.119

développement font paraître les limites du langage comme solidaires des limites de la connaissance, *et* Nietzsche prend le langage à la fois comme un instrument et comme une limite de la pensée »²⁶¹.

Aussi Nietzsche appliquera ensuite cette critique à la formation des concepts elle-même, qui, comme toute construction langagière, nous renvoie finalement à une figure de rhétorique : la *métonymie*. Ce qui veut dire premièrement que « tout concept naît de l'identification du non identique »²⁶². Afin d'illustrer ce qu'il veut dire par là, il donne l'exemple du concept de « feuille » :

Aussi certainement qu'aucune feuille n'est jamais tout à fait identique à une autre, aussi certainement le concept feuille a été formé grâce à l'abandon délibéré de ces différences individuelles, grâce à un oubli des caractéristiques, et il éveille alors la représentation comme si il y avait dans la nature, en dehors des feuilles, quelque chose qui serait la « feuille »²⁶³.

Autrement dit, tout mot devient automatiquement un concept, du fait qu'il n'a plus pour but de désigner un individu dans ce qu'il a d'unique, mais en quelque sorte un « être générique » que l'on crée en mettant de côté les différences individuelles. C'est pourquoi, selon Nietzsche, la connaissance par les concepts « a la seule forme de la tautologie et est vide, *car* toute connaissance qui nous fait avancer est une manière d'identifier le non-identique et le semblable, *et est donc* essentiellement illogique »²⁶⁴. Donc, même si c'est pour lui l'unique façon que possède l'être humain afin d'acquérir des concepts, ce qui n'est pas une mauvaise chose, notre erreur réside toutefois dans le fait d'agir « comme si le concept [...] était quelque chose d'effectif alors qu'il a été créé par nous du fait de l'abandon de tous les traits individuels, [*et de postuler*] que la nature procède selon un tel concept »²⁶⁵. Car finalement, un tel postulat débouche sur une vision anthropomorphique de la nature et tend à nous faire oublier que les concepts, quant à eux, ne peuvent être, dans leur forme, qu'anthropomorphiques. Autrement dit, le philosophe à la recherche de tels concepts « ne cherche au fond que la métamorphose du monde en les hommes, il aspire à une compréhension humaine et obtient dans le meilleur des cas le sentiment d'une

²⁶¹ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.41

²⁶² Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.181

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid. p.141

²⁶⁵ Ibid.

assimilation »²⁶⁶. Ce qu'il peut accomplir s'il oublie « les métaphores originales de l'intuition en tant que métaphores et les prend pour les choses elles-mêmes »²⁶⁷. C'est en ce sens que la connaissance elle-même se présente finalement comme une tautologie, car en fait elle n'est possible que grâce à cette capacité d'oubli des métaphores originaires. Et c'est précisément cette capacité d'oublier qui nous fait croire que nous pouvons, à l'aide de la logique et des mathématiques, connaître le monde tel qu'il est, alors qu'au fond nous ne pouvons seulement que décrire son rapport avec notre appareil cognitif. Ainsi, pour Nietzsche, « l'accord inconditionné dans la logique et les mathématiques [ne représente finalement que] le tout à fait subjectif en vertu de quoi nous sommes des hommes. C'est l'héritage amassé auquel tous ont part »²⁶⁸. Et en ce sens, « la science de la nature, [ne représente, quant à elle, que] la prise de conscience de tout ce que nous possédons héréditairement, l'enregistrement des lois fermes et rigides de la sensation »²⁶⁹. Autrement dit, si on revient ici à la formation des concepts, on s'aperçoit que « l'omission de ce qui est individuel nous donne le concept et qu'avec lui commence notre connaissance : dans la dénomination, dans l'établissement des genres. Mais c'est à quoi ne correspond pas l'essence des choses »²⁷⁰. Autrement dit, « notre entendement est une force de surface, il est superficiel. C'est ce qu'on appelle aussi « subjectif ». Il connaît au moyen des concepts : notre penser est un classer, un nommer, donc quelque chose qui revient à l'arbitraire humain et n'atteint pas la chose même »²⁷¹.

De cette manière, Nietzsche affirme finalement que « la logique n'est que l'esclavage dans les liens du langage, et que celui-ci a cependant en lui un élément illogique »²⁷² : la figure de rhétorique. Ainsi, la première force par laquelle s'enregistre la connaissance « opère une identification du non-identique (*une métonymie*), et est donc un effet de l'imagination, ce n'est que là-dessus que repose l'existence des concepts, des formes, etc. »²⁷³. Aussi, comme le souligne Kremer-Marietti, l'analyse de la métonymie que propose Nietzsche est très

²⁶⁶ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.189

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid. p.209

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid. p.141

²⁷¹ Ibid. p.71

²⁷² Ibid. p.207

²⁷³ Ibid.

significative de deux points de vue : « 1/ du point de vue de la formation des concepts et des entités que nous leur prêtons; 2/ du point de vue de l'existence et de la valeur de ces mêmes entités auxquelles nous accordons un pouvoir causal sur ce qui, tout au contraire, les a produites »²⁷⁴. Car en fait, selon Nietzsche, « la substitution de la cause à l'effet est la marque de la métonymie »²⁷⁵. Aussi son analyse de la métonymie apparaît comme incontournable dans notre étude de son rapport à Platon, car elle contient finalement, de manière implicite, une réfutation en règle du dualisme ontologique platonicien. En ce sens, comme le fait remarquer Kremer-Marietti dans les notes de sa traduction du *Livre du philosophe*, avec cette analyse, Nietzsche explique non seulement comment l'homme « conceptualise », mais « montre aussi en même temps que le platonisme, c'est-à-dire la conception de deux mondes, l'un parfait et originel, l'autre simple copie du modèle, est une attitude qui découle naturellement du fait de l'existence du concept et de sa substantialisation »²⁷⁶. Aussi, selon Kremer-Marietti, on peut pousser plus loin la réflexion de Nietzsche en considérant « le rapport chez Platon entre les *eidōs*, qui sont les formes de ce que nous voyons dans la perception, et les *idea*, qui sont les formes idéales »²⁷⁷. Ici, pour Nietzsche, le second genre, celui des Idées, n'est que le produit de la substantialisation du premier, celui de nos perceptions. Autrement dit, nous ne pouvons former des concepts qu'à partir de nos perceptions, mais « nous oublions très vite cette circonstance sensible pour penser, inversement, que le monde sensible est le produit du monde intelligible; tout comme Platon le pensait »²⁷⁸. Ainsi, avec les termes *eidōs* et *idea*, Platon distinguait deux plans de réalités séparés, mais Nietzsche interprète le fait qu'il prête une existence réelle au monde des Idées, par ce « « passage » d'un ordre à l'autre selon une phénoménologie qui échappa à Platon lui-même, et allant du monde des formes sensibles à celui des formes intelligibles »²⁷⁹. Donc, au terme de cette analyse, on peut affirmer que l'être humain dans sa quête d'une représentation systématique du monde qui l'entoure, crée des métaphores des choses : les mots, mais que sous l'influence de ce que nous avons défini comme « l'instinct de

²⁷⁴ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.132

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.250

²⁷⁷ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.132

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Ibid. p.132

connaissance », il finit par croire que ce sont en quelque sorte les « mots » qui sont à l'origine des choses, et non l'inverse.

Il faut souligner que toute cette critique du langage s'appuie encore une fois sur un retour à la culture préplatonicienne, qui prend ici la forme d'une réhabilitation de la rhétorique et de la pensée des Sophistes. En ce sens, Nietzsche assimile en fait cette dernière à la culture tragique telle qu'il l'avait définie dans *La naissance de la tragédie*. Aussi, comme il le rappellera plus tard, dans *Aurore*, si cette culture a besoin d'une réhabilitation, c'est en bonne partie à cause de Platon. À ce sujet, il écrivait que :

Cette culture qui a son poète en Sophocle, son homme d'État en Périclès, son médecin en Hippocrate, son savant naturaliste en Démocrite, [...] mérite bien d'être baptisée du nom de ses maîtres, les sophistes, [mais que], malheureusement, dès le moment de son baptême elle commence à devenir pâle et insaisissable pour nous, - car dès lors nous soupçonnons que cette culture pour avoir été combattue par Platon et par toutes les écoles socratiques, devait être bien immorale!²⁸⁰

En ce sens, Nietzsche écrivait, à l'époque du *Livre du philosophe*, que « les Grecs étaient avec Empédocle et Démocrite sur la bonne voie pour estimer correctement l'existence humaine, sa déraison, sa souffrance; ils n'y sont pas parvenus, grâce à Socrate »²⁸¹. Et selon lui, « c'est ainsi qu'il faut comprendre les plus anciens philosophes grecs, ils maîtrisaient l'instinct de connaissance. Or comment cela se fait-il qu'à partir de Socrate il tomba peu à peu de leurs mains? »²⁸². Premièrement Nietzsche écrit que « le regard impartial sur les hommes, c'est ce qui manque à tous les socratiques qui ont en tête les vilaines abstractions « le bien, le juste »²⁸³. De plus, selon lui, avec Socrate et ses successeurs, l'instinct de connaissance allait être détourné au profit de l'individu « du fait que chaque individu a pris son bonheur en considération. [Ce qui représente pour Nietzsche] une phase dernière peu élevée. Car autrefois il ne s'agissait pas des individus mais des Hellènes »²⁸⁴. Selon lui, « chez eux on n'a pas « l'infâme prétention au bonheur », comme à partir de Socrate. Leur état d'âme n'est pas le centre autour duquel tout tourne »²⁸⁵. C'est en partie pourquoi Nietzsche admirait tant la culture hellénique préplatonicienne, et d'ailleurs, pour lui, « leurs

²⁸⁰ Nietzsche, *Aurore*, III, 168

²⁸¹ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.233

²⁸² Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.49

²⁸³ Ibid. p.233

²⁸⁴ Ibid. p.49

²⁸⁵ Ibid. p.223

mythes et leurs tragédies sont beaucoup plus sages que les éthiques de Platon et d'Aristote »²⁸⁶, car au fond, selon lui, « tous les instincts eudémoniques éveillent la croyance à la vérité des choses, du monde »²⁸⁷.

²⁸⁶ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.233

²⁸⁷ Ibid. p.213

2.5 PLATON ET LA RHÉTORIQUE.

À la même époque, Nietzsche avait préparé une nouvelle série de cours portant cette fois sur la rhétorique ancienne, et qui furent malheureusement très peu populaires suite au suicide universitaire représenté par la parution de *La naissance de la tragédie*. Les notes préparatoires pour ces cours se retrouvent toutefois dans les œuvres complètes et sont recensées par Kremer-Marietti dans *Nietzsche et la rhétorique*. On y retrouve notamment une étude du rapport particulier qu'entretenait Platon avec la rhétorique. Comme nous l'avons vu, ce dernier, dans le *Gorgias* (463b), définissait la rhétorique en tant qu'art vulgaire au même titre que l'art culinaire ou la toilette. Et il y opposait la philosophie ayant pour objet la « vérité », à la rhétorique qui n'avait comme seul objet que la persuasion. Toutefois Nietzsche souligne ici « qu'il y a [également] une composante mythique dans les dialogues de Platon, et que cette composante mythique en constitue précisément l'élément rhétorique »²⁸⁸. En effet, dans *La République* (376e), Platon divise même les discours qu'elle contient en deux catégories : « ceux qui disent la vérité et ceux qui mentent; et c'est à ces derniers qu'appartiennent les mythes »²⁸⁹. Aussi, en 414b, Platon introduit un mythe selon lequel les êtres humains sont tous constitués d'alliages de métaux, plus ou moins précieux, ce qui explique la place qu'ils devront occuper dans la cité. Or, il introduit ce mythe en étant tout à fait conscient qu'il ne contient que ce qui est « vraisemblable », et que « par conséquent il n'implique pas véritablement le but d'enseigner [d'une manière dialectique], mais seulement de susciter la *doxa* chez l'auditeur, c'est-à-dire de le persuader »²⁹⁰. En ce sens, comme l'écrit Nehamas, « bien qu'elle lui soit nécessaire pour étayer son nouveau schéma moral et politique, Platon sait que cette histoire est entièrement fautive. Or, pour reprendre ses propres termes, exprimés sans réserve aucune, c'est un « noble

²⁸⁸ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.103

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

mensonge »²⁹¹. D'ailleurs, en 415d, il affirme même d'une manière explicite, qui ne laisse aucune place à l'interprétation, que tous les citoyens devront tenir cette histoire pour une « vérité absolue ». Ainsi, malgré le combat apparent que livrent les dialogues platoniciens, à la fois contre la culture mythique tragique d'Homère et Hésiode, et contre l'art oratoire que développaient les Sophistes, Nietzsche souligne que « l'usage du mythe, et [...] aussi bien l'usage de la rhétorique peut y être justifié, [par exemple] quand le temps est trop court pour permettre un enseignement scientifique »²⁹². De plus, pour Platon, la production de mythes qui ne reposent en dernière analyse sur aucune « vérité » est tout à fait légitime si c'est pour le bien de la cité, et si par endroit « il blâme Homère et Hésiode, ce n'est pas pour avoir menti, mais pour ne pas l'avoir fait de façon correcte »²⁹³. Autrement dit, lorsque le bon fonctionnement de la cité nécessite le fait d'« établir une opinion déterminée dans l'âme des citoyens : *Platon* ne se prive pas de recourir au mensonge comme à un moyen rhétorique en vue de cette fin honorable »²⁹⁴. Aussi, Nietzsche allait très vite associer cette attitude platonicienne face aux mythes à l'attitude de celui qu'il décrira plus tard comme le « prêtre ascétique ». Car « c'est ainsi que le prêtre imagine les mythes de ses dieux : le mensonge justifie leur grandeur »²⁹⁵. Toutefois, il semble que Platon était, encore une fois ici, loin d'être original sur ce point et il faut se souvenir de l'atmosphère mythique qu'il respirait. Aussi, selon Nietzsche, « il est extraordinairement difficile de se rendre à nouveau vivant le sentiment mythique du mensonge libre. Or les grands philosophes grecs vivent encore entièrement dans cette justification du mensonge »²⁹⁶. Autrement dit, ils vivaient tous dans l'idée que « là où l'on ne peut rien savoir de vrai, le mensonge est permis »²⁹⁷.

Au terme de cette analyse, Nietzsche pose donc finalement la question de savoir « comment faut-il comprendre le combat de Platon contre la rhétorique? », et selon lui c'est simple, « il envie son influence »²⁹⁸. Puisqu'en fin de compte, il la discrédite en tant que

²⁹¹ Nehamas, *Nietzsche ; La vie comme littérature*, p.256

²⁹² Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.103

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.87

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid. p.227

discipline et calomnie ceux qui la pratiquent comme Protagoras ou Gorgias, alors qu'il se réserve en fait le droit d'en faire usage, même si ce n'est seulement que dans certaines circonstances. Aussi, il semble que cette étude du rapport entre Platon et la rhétorique ait été déterminante pour la manière dont Nietzsche allait présenter Platon dans tous ses écrits postérieurs. Et c'est à partir de ce point de vue que le platonisme allait devenir, pour Nietzsche, l'idéal type de la philosophie dogmatique. D'ailleurs, le « noble mensonge » platonicien se trouve au cœur des critiques qu'il allait plus tard adresser à ce qu'il concevait comme l'ensemble des systèmes moraux. En ce sens, il écrivait dans le *Crépuscule des idoles* :

Nous pouvons poser en principe que pour faire une morale, il faut délibérément vouloir son contraire [...] Le pieux mensonge, l'apanage de tous les philosophes et prêtres qui on «amendé» l'humanité... Ni Manou, ni Platon, ni Confucius, ni les pères de du judaïsme et du christianisme n'ont jamais douté de leur droit à mentir [...] : jusqu'ici tous les moyens par lesquels l'humanité devait être rendue «morale» ont été foncièrement immoraux²⁹⁹.

Ainsi, déjà à l'époque du *Livre du philosophe*, Nietzsche tentait de définir ce qui serait sa propre tâche, d'une manière générale, dans le fait de « montrer comment la vie, la philosophie et l'art peuvent avoir l'une envers l'autre une relation de profonde parenté, sans que la philosophie ne devienne plate ni la vie du philosophe mensongère »³⁰⁰. De la sorte, les cours sur la rhétorique et la critique du langage que l'on retrouve dans *Le livre du philosophe*, nous permettent d'approfondir notre compréhension du projet d'ensemble de la philosophie nietzschéenne de l'époque, en parallèle avec ce que nous avons déjà dit à propos de *La naissance de la tragédie*.

²⁹⁹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Ceux qui veulent amender l'humanité, 5

³⁰⁰ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p. 227

2.6 LE COLUMBARIUM DES CONCEPTS ET LA CONNAISSANCE TRAGIQUE

Comme nous l'avons vu, Nietzsche prenait clairement position contre « l'optimisme socratique », et son refus de la tragédie. Car ce dernier ne pouvait, selon lui, que finir par révéler lui-même ses propres limites, là où « la logique s'enroule sur elle-même et finit par se mordre la queue », et où « vient se briser l'optimisme qui se cache dans l'essence de la logique »³⁰¹. Autrement dit, l'optimisme socratique ne peut qu'aboutir au fait que « l'instinct de la connaissance, parvenu à ses limites, se retourne contre lui-même pour en venir à la critique du savoir »³⁰². Et voilà précisément ce que démontrent les analyses du *Livre du philosophe* où les limites de la connaissance elle-même sont clairement identifiées avec les limites du langage. Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné au premier chapitre, c'est à ce point précis que surgit pour Nietzsche le besoin d'une connaissance tragique. En ce sens, il oppose donc le philosophe de la connaissance tragique à celui qu'il appelle le philosophe de la « connaissance désespérée ». Selon lui, ce dernier, poussé par l'instinct de connaissance, « est emporté par une science aveugle : le savoir à tout prix »³⁰³, et tend à oublier que « tant que l'on cherche la vérité dans le monde, on se tient sous la domination de l'instinct : [et que] celui-ci veut le plaisir et non la vérité, il veut la croyance à la vérité, c'est-à-dire les effets de plaisir de cette croyance »³⁰⁴. Aussi, le « philosophe artiste » devra quant à lui être tout à fait libéré de cet instinct. Pour Nietzsche, « le philosophe de la connaissance tragique, [...] maîtrise l'instinct effréné du savoir, non par une nouvelle métaphysique. Il n'établit aucune nouvelle croyance. Il ressent tragiquement que le terrain de la métaphysique lui est retiré »³⁰⁵. Et c'est pourquoi « il travaille à l'édification d'une vie nouvelle : il restitue

³⁰¹ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.94

³⁰² Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p. 55

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid. p.213

³⁰⁵ Ibid. p.55

ses droits à l'art »³⁰⁶. Ainsi, à l'opposé de l'optimisme socratique et de son dogmatisme des concepts, Nietzsche propose en quelque sorte la première ébauche d'un «système» philosophique qui ne soit pas dogmatique, et selon lui, « un tel système n'est plus possible que comme art »³⁰⁷. Car finalement, « l'art traite [...] l'apparence en tant qu'apparence, il ne veut donc pas tromper, il est vrai »³⁰⁸. Autrement dit, pour Nietzsche, « la pure considération sans désir n'est possible qu'avec l'apparence qui est reconnue comme apparence, qui ne veut pas du tout conduire vers la croyance et, dans cette mesure, n'incite pas du tout notre volonté »³⁰⁹. C'est de la sorte que Nietzsche entend démontrer la possibilité d'une profonde parenté entre philosophie et art et que la vie du philosophe n'a nul besoin d'être mensongère. Et dans cette perspective, « ce n'est pas dans la connaissance, [mais] dans la création que se trouve notre salut! Dans l'apparence suprême, dans l'émotion la plus noble se trouve notre grandeur! »³¹⁰. Car finalement, à la lumière de la « connaissance tragique », la connaissance en tant que telle n'a pas de valeur « objective », et encore moins morale, dans le sens où elle pourrait agir à la manière d'une panacée contre le mal en soi de l'ignorance. « Elle ne rend pas meilleur. Elle n'a pas de fins dernières universelles. Sa naissance est due au hasard »³¹¹. De plus, selon Nietzsche, « l'instinct de la connaissance sans discernement est semblable à l'instinct sexuel aveugle – signe de bassesse! »³¹², et, en ce sens, il soulignait déjà très justement que « l'humanité a dans la connaissance un beau moyen pour périr »³¹³ – ce que l'histoire du XXe siècle allait par la suite démontrer avec une clarté terrifiante.

Ainsi, la première impulsion vers une connaissance tragique s'accomplit en quelque sorte devant l'idée « selon laquelle tout ce qui est du ressort de la métaphysique apparaît comme n'étant qu'anthropomorphique »³¹⁴. Et devant ce vertige, le philosophe doit selon le jeune Nietzsche opter pour le refuge que lui offre l'art. En fait, il définit en quelque sorte sa

³⁰⁶ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.55

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid. p.213

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Ibid. p.99

³¹¹ Ibid. p.121

³¹² Ibid. p.41

³¹³ Ibid. p.121

³¹⁴ Ibid. p.55

philosophie quand il écrit : « Notre art est l'image de la connaissance désespérée »³¹⁵. En ce sens, pour Nietzsche, « ce qui décide ce n'est pas le pur instinct de la connaissance mais l'instinct esthétique, [et c'est de ce point de vue qu'il se permet d'écrire que] la philosophie peut démontrer qu'Héraclite a une valeur d'art supérieure à toutes les propositions d'Aristote »³¹⁶. Car en fait, « on ne peut démontrer ni le sens métaphysique ni le sens éthique, ni le sens esthétique de l'existence », et c'est pourquoi nous devons, selon Nietzsche, faire comme Héraclite et concevoir « l'ordre universel, le résultat le plus pénible et le plus lent d'effroyables évolutions, [...] comme l'essence de l'univers »³¹⁷. Et c'est en ce sens que ce dernier représentait, pour Nietzsche, « la poésie hors des bornes » et un « prolongement de l'instinct mythique ». Ainsi, comme le souligne Safranski, la philosophie nietzschéenne se fonde premièrement sur cette idée selon laquelle, « la connaissance qui se perce elle-même à jour découvre qu'elle est avant tout formatrice, formatrice de monde, et n'a en aucun cas le droit de se comprendre et méprendre comme un portrait du monde »³¹⁸. Car finalement, selon Nietzsche, « connaître est plus « poiësis »³¹⁹ que « mimesis »³²⁰ »³²¹. C'est pourquoi, contre l'optimisme socratique et la dialectique devant mener aux concepts exacts, Nietzsche propose quant à lui une philosophie qui ne prétend pas être autre chose qu'un processus de création artistique. Une forme de poésie, qui doit être consciente du fait que les métaphores sont finalement le seul moyen par lequel elle peut s'exprimer. À ce sujet, il écrivait que :

Tandis que chaque métaphore de l'intuition est individuelle et sans pareille et, de ce fait, sait toujours fuir toute dénomination, le grand édifice des concepts montre la rigide régularité d'un columbarium romain et exhale dans la logique cette sévérité et cette froideur qui est le propre des mathématiques³²².

Le columbarium est le meuble dans lequel, depuis l'empire romain, on entrepose les urnes contenant les cendres des défunts. Nietzsche y compare notre édifice conceptuel, car comme nous l'avons dit, ce dernier ne représente finalement pour lui qu'un assemblage de « cosses vides », qui n'est rendu possible que par l'identification du non identique. Ainsi, le

³¹⁵ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.121

³¹⁶ Ibid. p.79

³¹⁷ Ibid. p.97

³¹⁸ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.195

³¹⁹ Création

³²⁰ Imitation

³²¹ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.195

³²² Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.185

philosophe de la connaissance tragique doit en quelque sorte s'affranchir des illusions qui ne sont qu'un produit des lois du langage. Il doit devenir un « esprit libre » tel que Nietzsche allait plus tard le définir dans *Par-delà le bien et le mal*. Il doit œuvrer d'une manière qui nous rappelle étrangement l'enfant héraclitéen, pour en venir à la constatation du fait que :

Cette charpente et ces planches monstrueuses des concepts [...] n'est plus pour l'intellect libéré qu'un échafaudage et un jouet pour ses œuvres les plus audacieuses : et quand il le casse, le met en pièces, le recompose ironiquement en accouplant ce qui est le plus différent, et en séparant ce qui est le plus proche, il manifeste qu'il n'a pas besoin de cet expédient de l'indigence et qu'il n'est pas conduit désormais par des concepts, mais par des intuitions. [Et que] de ces intuitions aucun chemin régulier ne mène au pays des schèmes fantomatiques, des abstractions : le mot n'est pas fait pour elle, l'homme devient muet quand il les voit, ou bien il ne parle que par métaphores interdites et par assemblages conceptuels inouïs pour répondre de manière créatrice, au moins par la destruction et la dérision des anciennes barrières conceptuelles, à l'impression de la puissante intuition du présent³²³.

³²³ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.198-99

2.7 MYTHES ET MÉTAMORPHOSE

Ici, il faut maintenant souligner que l'impulsion pour les écrits de jeunesse de Nietzsche, même si l'Antiquité grecque y est omniprésente, est tout de même produite par l'impression de cette « puissante intuition du présent ». Aussi, sa critique de l'« optimiste socratique » en tant qu'archétype du philosophe de la « connaissance désespérée » nous renvoie en dernière analyse à ce qu'il concevait déjà en quelque sorte comme l'idéal type du philosophe de son époque. Nietzsche s'attaque donc en fait à l'influence qu'exerçait l'optimisme théorique sur l'esprit de son siècle afin de pouvoir en briser les barrières conceptuelles. Et comme nous le savons maintenant, c'est en empruntant le chemin de l'art qu'il entendait à ce moment y arriver. En ce sens, il ne faudrait certainement pas manquer de souligner l'influence immense exercée sur Nietzsche par Richard Wagner. En fait, le jeune Nietzsche devient l'apôtre de Wagner dans son combat pour réhabiliter l'art dans la culture allemande. Comme le souligne Safranski, « en un temps où, sous les contraintes de l'économie, l'art commence à devenir un bel accessoire, ils combattent pour ennoblir l'art, qu'ils placent au sommet de tous les buts possibles de la vie »³²⁴. Et, pour Nietzsche, la mise de côté de l'art dans la culture allemande ne laissait en fait aucun doute possible sur ses causes, car il voyait finalement, « dans un art sombré au rang de pur divertissement comme dans une vie qui n'est plus guidée que par des concepts, [*des effets indéniables de*] cette nature tout à la fois hostile à l'art et la vie qui définit l'optimisme socratique »³²⁵. De plus, selon Nietzsche, la « connaissance désespérée » manifestait également ses effets dans l'absence de mythes fédérateurs, générateurs d'un sens commun dans la société, et dans une existence de plus en plus rationalisée. À ce sujet, il écrit : « Qu'on imagine une civilisation sans foyer originel ferme et sacré, condamnée à épuiser tous les possibles et à se nourrir chichement de toutes les civilisations – voilà ce qu'est le présent, tel est le résultat du

³²⁴ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.78

³²⁵ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.140

socratisme destructeur des mythes »³²⁶. Autrement dit, comme l'écrit Safranski, « pour Richard Wagner et Friedrich Nietzsche, la société de leur époque traversait une crise parce qu'elle était pauvre de sens »³²⁷. Or dans la perspective qui était la leur, « les mythes sont des créations de valeurs, capables de restaurer en profondeur la cohésion sociale. Ils répondent donc au grand silence de la nature et à l'érosion du sens dans la société »³²⁸. C'est pourquoi ils travaillaient, chacun à leur manière, à une réhabilitation du mythe. Aussi, selon Safranski, Nietzsche et Wagner « refusent d'accepter ce que Max Weber appellera plus tard « le désenchantement » du monde par la rationalisation, la technique et le culte bourgeois de l'économie. Ils souffrent de vivre à une époque privée de mythes et jugent que l'art seul peut en faire renaître ou en créer de nouveaux »³²⁹.

Ainsi, comme le souligne Kremer-Marietti, « l'argumentation de Nietzsche repose sur l'idée que le refus de la tragédie professé par l'optimisme de la raison socratique est fait pour aboutir au désespoir, [et c'est là] une des fatalités de la « culture socratique », discernées par Nietzsche »³³⁰. Car « c'est démunie du mythe et de la musique que l'optimiste devra finalement se présenter »³³¹ devant l'inconsistance du réel. Et c'est pourquoi, « la connaissance optimiste issue des leçons de Socrate est pour Nietzsche nécessairement « désespérée » »³³². Au fond, selon Nietzsche, « l'héritage socratique que l'homme moderne doit assumer consiste dans cette prise de conscience »³³³. C'est-à-dire qu'« au bout du cheminement de la pensée dite « rationnelle », et dans l'accomplissement de la tradition socratique, il y a la conséquence d'une « connaissance désespérée » »³³⁴. De plus, cette prise de conscience allait être déterminante pour la suite de l'œuvre de Nietzsche, car on peut en quelque sorte déjà l'associer avec le nihilisme. De cette manière, Nietzsche se présente finalement « comme le critique de la vie moderne : oublieuse du mythe et ne reconnaissant que la raison, [et qui, comme nous l'avons dit] feint d'ignorer la *rhétorique originare* qui

³²⁶ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p.133

³²⁷ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.78

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.40

³³¹ Ibid. p.41-2

³³² Ibid.

³³³ Ibid. p.42

³³⁴ Ibid.

présida à tous nos commencements en matière de vérité et de langage »³³⁵. On pourrait en fait affirmer que Nietzsche se montre « soucieux d'exhumer les racines dernières cachées sous ce que Platon désignait comme étant l'apparence bariolée des choses (*Timée*, 43c) », mais que pour lui cela n'est possible qu'en effectuant « une généalogie de la connaissance », par laquelle il prétend finalement « retrouver l'authentique origine de la pensée humaine, de ses créations et de ses valeurs archéologiques »³³⁶. Et c'est de cette façon que l'homme moderne pouvait selon lui espérer se prémunir contre les conséquences nihilistes de la « connaissance désespérée ». Aussi, on peut en quelque sorte définir le projet d'ensemble des écrits de jeunesse de Nietzsche par une « ambition de permettre, à travers le retour au mythe et au pouvoir rhétorique du langage, un ressourcement à l'origine de la tragédie dans la musique »³³⁷. Évidemment, il concevait à l'époque ce ressourcement comme possible avec le drame wagnérien, où se mêlaient mythes et musique. Et l'idée de Nietzsche était en fait, comme le souligne Kremer-Marietti, que, « assimilée au noyau de l'être concret du monde, la musique contient les sources du mythe, c'est-à-dire du langage dans les formes les plus spontanées »³³⁸. Car, comme le note Safranski, « la musique existe avant la confusion babylonienne des langues »³³⁹, et elle représente donc « le plus ancien des langages universels, compréhensible à chacun et pourtant intraduisible en aucun idiome »³⁴⁰. Autrement dit, l'idée est ici que « la musique est plus proche de l'être que tout autre produit de notre conscience »³⁴¹. Aussi, cette idée est en fait très ancienne, et servait déjà de fondement aux doctrines orphique et pythagoricienne, et au fond, la musique a toujours fait partie des cérémonies religieuses, en tant que moyen privilégié de « communication mystique ». Car finalement, tandis que la logique « brise le silence des choses dépourvues de langues et ne peut ensuite que manquer leur être inépuisable en voulant l'exprimer en concepts, et que le mythe veut dire ce que le logos ne peut saisir, la musique entretient le

³³⁵ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.42

³³⁶ Ibid. p.40

³³⁷ Ibid. p.42

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.89

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid.

rapport le plus intime avec l'être mythique »³⁴². Et c'est peut-être pourquoi, comme le souligne justement Safranski, la musique, encore aujourd'hui « représente l'unique médium de communication universelle, et on peut la considérer comme une puissance qui triomphe de la confusion des langues »³⁴³. Il suffit de penser au rôle immense de la musique dans ce que l'on pourrait appeler l'universalisation de la culture occidentale « à l'américaine », pour remarquer que cette dernière transcende en effet les barrières de la langue. En ce sens, Safranski effectue donc un parallèle intéressant entre cette conception mythique de la musique et l'importance immense qu'elle occupe aujourd'hui dans notre culture.

Peut-être est-elle même ce résidu mythique qui s'est affirmé avec force jusqu'à notre époque, jusqu'à l'omniprésence de la musique, rendue possible par le développement technologique. Elle pénètre partout, dans toutes les relations et les recoins. Elle est tapis sonore, atmosphère, milieu. Elle est devenue entre-temps murmure fondamental de notre existence. [...] La musique a socialisé la transcendance et en a fait un sport de masse. Les discothèques et salles de concerts sont les cathédrales d'aujourd'hui. Une partie considérable de l'humanité entre treize et trente ans vit aujourd'hui dans les espaces prélogiques du rock et du pop³⁴⁴.

Mais revenons à Nietzsche. La musique allait évidemment toujours occuper une place très importante dans la pensée de ce dernier, mais il allait bientôt rompre avec les idées mystiques de Wagner. En 1873, alors que paraissent les premières *Considérations inactuelles*, Nietzsche croit toujours au projet wagnérien même si on y trouve le germe des idées qui allaient le mener à s'en détourner. D'ailleurs, c'est en 1876, dans la dernière des *Considérations* que l'on peut lire les premières réserves émises par Nietzsche à l'endroit de Wagner. En ce sens, comme le note Safranski, « chez Wagner, l'art prend la place de la religion. Nietzsche en est un moment impressionné, mais finalement cette conception est trop pieuse pour lui, et il s'en détache au profit d'un art de vivre artistique »³⁴⁵. Aussi, Nietzsche amassait déjà les notes qui allaient constituer *Humain, trop humain*, où la rupture allait être définitive. En fait, on remarque à cette époque un changement radical dans la pensée de Nietzsche. De plus, ce changement se manifeste également dans une transformation de son attitude face à Socrate (et Platon). Comme le souligne Safranski, à

³⁴² Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.89

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid. p.78

l'époque « Nietzsche note sous le titre « Les effets de Socrate » cette formulation étonnante : « anéantit la science ». Cette formulation nous étonne parce que Nietzsche, nous l'avons dit, a présenté Socrate dans *La naissance de la tragédie* comme le type même de l'esprit scientifique et théorique »³⁴⁶. Ainsi, à l'époque de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche reprochait à l'optimisme socratique de mépriser l'art et le mythe au profit de la connaissance et d'une rationalisation toujours plus grande de l'existence, qui menait inévitablement à la « connaissance désespérée ». Et comme nous l'avons vu, Nietzsche croyait alors en la possibilité pour l'homme moderne de remédier à cette situation en réhabilitant l'art face à la connaissance. Mais autour de 1875, peut-être suite à la désillusion créée par la perte de foi dans le projet wagnérien d'un ressourcement dans l'art, son attitude change et ce qu'il concevait comme la connaissance tragique ne trouvera plus désormais de remède. D'une certaine manière, on peut dire qu'il reprend position pour la connaissance, mais pour une connaissance rigoureuse et froide, devant laquelle même l'art n'arriverait plus à le consoler. Ainsi, devant l'impermanence héraclitéenne et l'univers neutralisé et sans âme de Démocrite, ou, en d'autres mots, face à l'inconsistance du réel, Nietzsche adopterait désormais le « regard froid » qui allait caractériser le reste de son œuvre. En ce sens, comme le souligne Safranski, « sa critique de Socrate (et de Platon) change. Socrate mérite d'être critiqué, non pour avoir voulu connaître, mais parce que sa volonté de connaître n'était pas assez radicale et froide »³⁴⁷. Autrement dit, Socrate et Platon ne sont plus critiqués en tant qu'archétypes de l'« homme théorique », et pour leur mépris de l'art, mais parce qu'ils « n'ont pas supporté la connaissance froide et ont de nouveau moralisé et idéalisé de le monde »³⁴⁸. D'ailleurs, « supporter un tel effroi sans chercher refuge dans une religion [...] mais aussi sans utiliser de néo-religion comme le mythe ou l'art en guise de remède et protection – cela va devenir pendant un certain temps, l'idéal de Nietzsche »³⁴⁹. Or, cet idéal n'allait véritablement prendre forme qu'avec *Humain, trop humain* et entre temps, dans les *Considérations*, on remarque qu'il met de côté ses idées de jeunesse sur l'art mais qu'il conserve toutefois cette volonté de retour au pouvoir rhétorique du langage, ainsi que la puissante impression créée

³⁴⁶ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.139

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid.

chez lui par l'Antiquité grecque et l'idée qu'elle puisse servir de modèle. Aussi, comme l'écrit Kremer-Marietti, tel serait désormais Nietzsche, « travaillant à « devenir ce qu'il est » selon la parole attribuée à Pindare : « *Deviens ce que tu es* ». Et finalement, la pratique de la rhétorique lui fait adopter les différents masques sous lesquels il va œuvrer »³⁵⁰. De plus, on peut dire que Nietzsche allait toujours demeurer d'abord un philologue, et il allait concevoir son projet philosophique comme une expression de ce qu'il concevait comme l'utilité de la philologie. En ce sens, dans la deuxième des *Considérations*, il écrivait : « je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir »³⁵¹.

Dans cette dissertation, c'est l'histoire ou l'« esprit » des historiens de son époque qui devient l'objet de sa critique. Selon lui, l'histoire elle-même était soumise à ce qu'il nomme « *les forces non historiques et supra-historiques* ». Comme il l'explique, « le terme de « force non historique » désigne pour *lui* l'art et la faculté d'oublier et de s'enfermer dans un horizon limité, tandis que les forces « supra-historiques » sont celles qui détournent le regard du devenir et le portent vers ce qui donne à l'existence un caractère d'éternité et de stabilité, vers l'art et la religion »³⁵². Aussi, Nietzsche conçoit déjà le platonisme comme l'idéal type d'une pensée où ces forces sont à l'œuvre, et il se sert de cette idée afin d'exemplifier ce qu'il reproche aux intellectuels de son époque. Il revient à son analyse du mythe des métaux dans *La République*, et le « noble mensonge » est ici défini en tant que « mensonge nécessaire ». Comme nous l'avons vu, les citoyens de la cité idéale platonicienne devaient être destinés à occuper différentes positions selon la proportion de métaux précieux que contenaient leurs corps. Et surtout, la cohérence de la république exigeait que les citoyens voient dans cette idée une vérité absolue, et éternelle. Autrement dit, « la croyance en la *aeterna veritas* de cet ordre est le fondement de la nouvelle éducation et donc du nouvel État »³⁵³ que proposait Platon. Or, on peut dire que Nietzsche, concevait de la même façon l'attitude de « l'homme moderne », de l'homme de son époque, qui croyait « en la *aeterna veritas* de son éducation,

³⁵⁰ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.42

³⁵¹ Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, p.94

³⁵² Ibid. p.166

³⁵³ Ibid. p.164

de son type de civilisation : pourtant, cette croyance s'effondre, tout comme l'État platonicien se serait effondré, dès qu'on oppose à ce mensonge nécessaire une vérité nécessaire »³⁵⁴. En d'autres mots, pour Nietzsche la cohérence de la société de son époque reposait, en quelque sorte, elle aussi sur le mensonge nécessaire de la vérité éternelle de ses institutions. Et c'est pourquoi il était, selon lui, nécessaire de réintroduire la contingence et le devenir dans notre conception de l'histoire de ces institutions, et de réaliser qu'elles ne reposent sur aucune vérité éternelle, et encore moins sur de vilaines abstractions comme « le bien » ou « le juste », mais que ces institutions ont une histoire, et que cette histoire est souvent injuste et cruelle. En ce sens, il écrit que « puisqu'en effet nous sommes le fruit des générations antérieures, nous sommes aussi le fruit de leurs égarements, de leurs passions, de leurs erreurs, voire de leurs crimes : il n'est pas possible de se couper tout à fait de cette chaîne »³⁵⁵. Aussi, pour Nietzsche, l'histoire nécessite elle aussi le regard froid de celui qui ne détourne pas les yeux devant une « connaissance terrifiante ». Et à partir de ce point, son attention allait être entièrement tournée vers l'étude de la morale, car finalement l'abandon de l'abstraction platonicienne du « bien en soi », présente jusque chez Kant et Hegel, mènera finalement Nietzsche à l'idée qui allait en quelque sorte devenir la pierre de touche de toute sa philosophie et en fonder l'originalité, l'idée que les sentiments moraux ont une histoire. Une histoire humaine, trop humaine.

³⁵⁴ Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, p.164

³⁵⁵ Ibid. p.113

CHAPITRE III

LA GÉNÉALOGIE EN TANT QUE MÉTHODE ANTI-PLATONICIENNE

3.1 NIETZSCHE, PHILOGUE ARTISTE

C'est en 1878 avec *Humain, trop humain*, que Nietzsche entame sa grande entreprise de critique de la morale et des valeurs reçues, qui allait en fait constituer la majeure partie de son œuvre, à partir de ce point. En 1879, la maladie l'oblige à quitter son poste de professeur à Bâle. Débute alors, pour Nietzsche, une existence nomade, durant laquelle il partagera son temps entre, notamment, l'Italie, les Alpes suisses et le sud de la France. C'est à cette époque qu'il allait rompre définitivement, non seulement avec Wagner, mais aussi avec Schopenhauer. Ce premier travail sur la critique des valeurs représente donc un véritable moment de transition dans l'œuvre de Nietzsche, et il affirmera plus tard, dans *Ecce Homo*, s'être débarrassé, par ce livre, de tout ce qui était incompatible avec sa nature, comme, par exemple, de l'idéalisme. Aussi, après tout ce que nous avons dit au sujet du culte que vouait Nietzsche à la culture tragique d'Homère et Hésiode, ainsi que l'admiration immense qu'il avait pour l'art rhétorique développé par les Sophistes, son aversion envers Socrate, et surtout envers Platon, nous semble plus compréhensible, puisque l'œuvre de ce dernier nous apparaît finalement comme étant entièrement dédiée à combattre cette culture qu'il vénérât tant. Mais au fond, comme le souligne Nehamas, pour Nietzsche, le véritable problème avec ce Socrate qui émerge des dialogues de Platon, découle de ce qu'il considère comme son « dogmatisme » et de « sa tentative de présenter ses idées et ses valeurs pas seulement comme les siennes, lui convenant à lui et à ceux qui sont peut-être comme lui, mais comme des idées et des valeurs que tous devraient accepter en vertu de leur autorité rationnelle,

objective et absolue »³⁵⁶. Autrement dit, Nietzsche « leur attribue l'idée selon laquelle leur idée n'est pas une simple idée, mais une description fidèle du monde réel qui s'impose d'elle-même et prétend sans réserve à l'assentiment de tous »³⁵⁷. De plus, pour lui, ce problème est en fait caractéristique de l'image qu'il se fait de toute la « tradition philosophique », et comme nous allons le voir, c'est « une des critiques majeures que Nietzsche adresse aux philosophes, dont il considère que Platon et Socrate sont représentatifs »³⁵⁸. Et c'est de cette manière que le platonisme devient finalement un « idéal type » dans lequel Nietzsche place la racine de tout ce qu'il entend critiquer, et qui allait évoluer jusqu'à être identifié en tant que « cause lointaine de la maladie de la civilisation ». En ce sens, on peut dire qu'avec *Humain, trop humain*, l'œuvre de Nietzsche allait en quelque sorte se constituer comme une véritable machine de guerre lancée dans le sens opposé, donc, non seulement contre le platonisme, mais contre toute la métaphysique, et, en dernière analyse, contre toute forme d'absolutisme ou de dogmatisme. Dans un fragment daté de 1885, il écrivait :

Les esprits dogmatiques comme Dante et Platon sont ceux dont je me sens le plus éloigné, et peut-être de ce fait ceux qui ont pour moi le plus de charme; ceux qui habitent dans les demeures bien charpentées et, à ce qu'il semble solides, de la connaissance [...] Il faut une tout autre vigueur et une toute autre mobilité pour se maintenir à l'intérieur d'un système inachevé, aux perspectives libres et indéfinies, au lieu d'un monde dogmatique³⁵⁹.

Ainsi, l'œuvre de Nietzsche est en fait construite sur cette volonté de se maintenir dans un système inachevé aux libres perspectives, et c'est de cette manière qu'il entendait premièrement se distinguer de la tradition. De plus, il allait rester fidèle à cette idée jusqu'à la fin de sa vie intellectuelle, et dans le *Crépuscule des idoles*, il écrit : « Je me méfie de tous faiseurs de systèmes et m'écarte de leur chemin. L'esprit de système est un manque de probité » (CI, p.65). En ce sens, comme le note Kremer-Marietti, le projet « philosophique » nietzschéen se veut en quelque sorte « une transgression des systèmes en tant que ce sont des bornes de pensée »³⁶⁰. Aussi, comme le souligne Safranski, dans *Humain, trop humain*, « Nietzsche donne à sa pensée [...] un théâtre qu'il n'aura plus besoin de quitter et sur lequel

³⁵⁶ Nehamas, *Nietzsche, La vie comme littérature*, p.15

³⁵⁷ Ibid. p.49

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. III, chap. III, 379

³⁶⁰ Kremer-Marietti, *De la philologie à la généalogie*, in *La généalogie de la morale*, p.79

il prendra les unes après les autres différentes positions et essaiera diverses perspectives »³⁶¹. De la sorte, on peut certainement affirmer que cette méfiance envers l'esprit de système alliée à cette volonté d'une pensée où l'on soit libre d'adopter diverses perspectives, allaient non seulement orienter l'objet de l'œuvre de Nietzsche, mais allaient également lui imposer sa forme.

La forme elle-même sous laquelle Nietzsche nous livre sa pensée représente effectivement un autre aspect important par lequel son œuvre allait se distinguer de ce qu'il concevait comme « la tradition dogmatique ». Les textes de Nietzsche ne sont pas des exposés philosophiques systématiques, et il n'est pas question ici de prendre le lecteur par la main pour l'orienter dans la perspective d'une autorité rationnelle, objective et absolue. En préface au *Voyageur et son ombre*, Nietzsche parodie la forme du dialogue et écrit :

Le ciel me préserve des dialogues dévidés longuement par écrit! Si Platon avait pris moins de plaisir à filer les siens, ses lecteurs auraient pris plus de plaisir à Platon. Une conversation, qui réjouit dans la réalité, est, une fois tournée en écrit et lue, un tableau dont toutes les perspectives sont fausses : tout est trop long ou trop court³⁶².

À l'opposé, les écrits de Nietzsche nous présentent en fait un tableau dont toutes les perspectives peuvent être vraies, ou plutôt dont aucune des perspectives ne peut prétendre à la vérité absolue par rapport aux autres. Et comme nous l'avons dit plus haut, dans la confection d'un tel tableau, ou plutôt, de ce théâtre où différentes perspectives pourront être mises en scène, on peut affirmer sans se tromper que c'est « la pratique de la rhétorique qui lui fait adopter les différents masques sous lesquels il va œuvrer »³⁶³. Et ces masques sont effectivement multiples. Comme nous l'avons dit en ouverture, la littérature secondaire a longtemps été comme obnubilée par le style aphoristique. Or nous emprunterons ici une partie de la thèse que propose Nehamas, qui souligne que Nietzsche, « au cours de sa très courte vie productive [...] a eu recours [...] à une variété véritablement stupéfiante de styles et de genres. [Aussi, il est en effet curieux que] le pluralisme stylistique de Nietzsche ait été presque complètement passé sous silence »³⁶⁴. En ce sens, il pourrait être intéressant, comme le fait remarquer Giorgio Colli, d'établir un parallèle avec les critiques que Nietzsche adresse au style littéraire de Platon dans *La naissance de la tragédie*, car selon Colli ces critiques

³⁶¹ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.147

³⁶² Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, Préface.

³⁶³ Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, p.42

³⁶⁴ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.32

« sont dignes d'être méditées ». Souvenons-nous que Nietzsche soutenait « que Platon manque de forme et de style parce qu'il mélange toutes les formes et tous les styles », et que, pour lui, « un tel mélange de styles trahit une compétition pour atteindre à l'excellence dans tous les styles »³⁶⁵. Toutefois, selon Colli, « il se peut que Nietzsche se soit même aperçu que cette outrecuidance rhétorique [...] était cette même frénétique aspiration qui le possédait aussi »³⁶⁶. Et c'est pourquoi on peut finalement affirmer avec lui que « les défauts de Platon, dans le style bigarré et chatoyant, sont également ceux de Nietzsche, ce sont les limites de l'*homo rhétoricus* »³⁶⁷.

Toutefois, si on se fie à Nehamas, la différence essentielle réside dans le fait que le pluralisme stylistique de Nietzsche se veut en fait une expression de son perspectivisme. Autrement dit, « ses multiples styles participent de sa tentative de présenter ses idées sans les présenter comme autre chose que ses propres idées, et donc de sa tentative de distinguer sa pratique de la pratique qui, selon lui, a été celle des philosophes jusque-là »³⁶⁸. En fait, selon Nehamas, « l'opposition de Nietzsche au dogmatisme ne consiste pas en l'idée paradoxale qu'on a tort de penser que les convictions qu'on a sont vraies, mais en l'idée que les convictions qu'on a ne sont pas vraies pour tous et n'ont nul besoin de l'être »³⁶⁹. Ainsi, selon la thèse de Nehamas, le pluralisme stylistique de Nietzsche représente « une autre facette de son perspectivisme, c'est une de ses armes essentielles dans sa tentative de se démarquer de la tradition philosophique telle qu'il la conçoit, tandis qu'il s'efforce, dans le même temps, d'en faire la critique et de proposer des solutions de rechange »³⁷⁰.

En fait, on peut dire qu'à partir de *Humain, trop humain*, Nietzsche pose les bases de ce qui allait devenir son « perspectivisme ». De plus, il pose déjà les grandes questions qu'il allait développer plus tard dans *Par-delà le bien et le mal* et *La généalogie de la morale*. Il propose premièrement une approche qu'il qualifie de « philosophie historique ». Car selon lui, « le défaut de sens historique est le péché originel de tous les philosophes [...] Ils ne veulent pas apprendre que l'homme, que la faculté de connaître aussi, est le résultat d'une

³⁶⁵ Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, p.127-8

³⁶⁶ Ibid. p.128

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.35

³⁶⁹ Ibid. p.50

³⁷⁰ Ibid. p.34

évolution »³⁷¹. Autrement dit, « ils prennent à leur insu la plus récente forme de l'homme, telle qu'elle s'est produite sous l'influence de religions déterminées, même d'événements politiques déterminés, comme la forme fixe d'où il faut que l'on parte »³⁷², alors qu'en fait, « tout a évolué; il n'y a point de faits éternels, pas plus que de vérités absolues »³⁷³. De plus, pour Nietzsche, « la téléologie tout entière est bâtie sur ce fait, que l'on parle de l'homme des quatre derniers mille ans comme d'un homme éternel », et c'est pourquoi il écrit que, « la philosophie historique est maintenant une nécessité, et avec elle la vertu de modestie »³⁷⁴. Et, pour Nietzsche, cette vertu de modestie se manifeste premièrement dans l'adoption d'un nominalisme encore plus radical que celui qu'il développait dans le *Livre du philosophe*. En ce sens, il écrit que « le créateur de mots n'était pas assez modeste pour croire qu'il ne faisait que donner aux choses des désignations, il se figurait au contraire exprimer par les mots la science la plus élevée des choses »³⁷⁵. Autrement dit, selon Nietzsche, « c'est parce que l'homme a cru, durant de longs espaces de temps, aux idées et aux noms des choses comme à des *aeternae veritates*, qu'il s'est donné cet orgueil avec lequel il s'élevait au-dessus de la bête : il pensait réellement avoir dans le langage la connaissance du monde »³⁷⁶. De la même manière, il semble en quelque sorte que l'être humain ait cru durant de longues périodes au nom qu'il s'est lui-même attribué, comme à une vérité éternelle. Or, comme nous le savons maintenant, pour Nietzsche, les vérités ne sont que des métaphores dont nous avons oublié qu'elles le sont, et dans lesquelles nous plaçons notre foi dans la connaissance du monde tel qu'il est, alors qu'au fond elles ne sont que des choses humaines qui, en tant que telles, sont des produits de l'histoire dont l'origine ne peut être séparée de la morale. Ainsi, la philosophie historique que réclame Nietzsche prendra finalement la forme d'une histoire de ces « vérités » que l'on croyait sans histoire et éternelles. Et ces vérités, en tant que choses humaines, ont évidemment une histoire humaine, trop humaine. Aussi, en dernière analyse, cette histoire nous renvoie selon Nietzsche à l'histoire des sentiments moraux.

³⁷¹ Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, 2

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid. I, 11

³⁷⁶ Ibid.

En fait, dans *Humain, trop humain*, il pose les bases de la généalogie, sans encore la nommer, en y proposant notamment un chapitre intitulé « *Pour servir à l'histoire des sentiments moraux* », dans lequel on retrouve l'idée d'une « double préhistoire » du bien et du mal. Or, il faut d'abord noter que, pour Nietzsche, l'étude de l'évolution des sentiments moraux se confond en fait avec l'étude de l'évolution de la psychologie humaine. En ce sens, il écrivait :

Le réveil de l'observation psychologique est nécessaire; l'aspect cruel de la table de dissection psychologique, de ses couteaux et de ses pinces, ne peut être épargné à l'humanité. Car c'est là le domaine de cette science qui s'enquiert de l'origine et de l'histoire des sentiments dit moraux et qui dans sa marche doit poser et résoudre les problèmes compliqués de la sociologie³⁷⁷.

Ainsi, le simple fait de ne plus concevoir les sentiments moraux comme des vérités éternelles ouvre effectivement la porte à la sociologie. Car l'observation psychologique nous permet dorénavant de les identifier en tant que produits de l'influence de différentes cultures, ou de religions déterminées, et même d'événements politiques déterminés. De la sorte, à cette époque, l'étude des sentiments moraux réclamait premièrement, selon Nietzsche, le réveil de l'observation de la psychologie humaine, et c'est pourquoi il se propose finalement d'œuvrer en tant que véritable « aventurier, circumnavigateur de ce monde intérieur qui s'appelle « l'homme » »³⁷⁸. Et avant la fin de l'aventure c'est la manière même de s'interroger sur la morale, depuis Platon, qui sera redéfinie. En ce sens, il faut également souligner que Nietzsche revient en quelque sorte ici à ses premiers amours (les a-t-il déjà quittés?), et agit en philologue qui tente d'exercer une influence inactuelle sur son temps. À ce sujet, il écrit :

Il y a de grands avantages à se retirer un jour de son temps dans une forte mesure, et pour ainsi dire à se laisser entraîner loin de son rivage sur l'océan des conceptions passées du monde. De là, regardant vers le rivage, on en embrasse pour la première fois sans doute la configuration d'ensemble, et quand on s'en approche, on a l'avantage de le comprendre mieux en totalité que ceux qui ne l'ont jamais quitté³⁷⁹.

De plus, comme nous l'avons dit, l'œuvre de Nietzsche allait toujours conserver ce lien de parenté avec la philologie, qu'il définit dans *Humain, trop humain*, comme l'art de bien lire. Et cet art de la bonne lecture nous renvoie en fait à l'approche philologique sceptique que Nietzsche avait adoptée dans sa jeunesse, tel que nous l'avons vu au premier chapitre, et

³⁷⁷ Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, 37

³⁷⁸ Ibid. Préface, 7

³⁷⁹ Ibid. IX, 616

selon laquelle « les temps où la recherche en histoire littéraire pouvait se permettre de somnoler tranquillement à l'ombre de la tradition sont bien révolus. [Puisque] lentement, [...] une méthode critique s'est formée »³⁸⁰. Dans *Humain, trop humain*, il écrit que « la restitution et la conservation des textes, en même temps que leur interprétation, pratiquées avec suite par une corporation, des siècles durant, a permis enfin de trouver les bonnes méthodes »³⁸¹. Et à ses yeux, cela représente un acquis de taille, car selon lui, durant de longues périodes de l'histoire, notamment au Moyen-Age, les érudits se sont montrés incapables de produire une explication « strictement philologique », c'est-à-dire de « comprendre simplement ce que dit l'auteur »³⁸². Aussi, si cet art de bien lire appliqué à l'Antiquité préplatonicienne avait permis à Nietzsche, dans sa jeunesse, de révéler tout un pan d'une Antiquité latente, il allait maintenant lui ouvrir la porte sur ses réflexions les plus profondes au sujet de la morale. Car finalement, c'est la « bonne lecture » des textes anciens, notamment d'Homère, qui lui permet d'observer que les notions de bien et de mal ont, chez les Anciens, un tout autre sens que celui dont ils sont investis encore de nos jours. Et c'est pourquoi il propose finalement l'idée selon laquelle « le concept de bien et de mal a une double préhistoire »³⁸³.

Comme il le remarque, « les Troyens et les Grecs sont chez Homère bons les uns et les autres. Ce n'est pas celui qui nous cause un dommage, mais celui qui est méprisable qui passe pour un mauvais »³⁸⁴. Ainsi, Nietzsche découvre dans la littérature de la Grèce archaïque une morale tout autre, qu'il définira plus tard comme « aristocratique ». Et un tel système nous renvoie, selon lui, à la morale d'une caste dirigeante « noble », qui impose sa domination sur le reste de la société. Aussi, pour Nietzsche, voilà où il faut placer l'origine de toute moralité, car selon lui, « la première condition pour que s'établisse le terrain de toute moralité, c'est qu'un individu plus fort ou un individu collectif, par exemple la société, l'État, soumette les individus, par conséquent les tire de leur isolement et les réunisse en un lieu commun »³⁸⁵. De sorte que, selon lui, l'établissement des premiers systèmes moraux se fait

³⁸⁰ Nietzsche, *Sur Démocrate*, p.52

³⁸¹ Nietzsche, *Humain, trop humain*, V, 270

³⁸² Ibid.

³⁸³ Ibid. II, 45

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid. II, 99

en quelque sorte « sans égard au bien et au mal ou à quelque impératif immanent et catégorique, mais avant tout en vue de la conservation d'une communauté, d'une race, d'une association, d'un peuple »³⁸⁶. En ce sens, dans la perspective aristocratique qui est, selon Nietzsche, celle des premiers systèmes moraux, « on appartient, en qualité de bon, à la classe des «bons», à un corps qui a un esprit de corps, parce que tous les individus sont, par le sentiment des représailles, liés les uns aux autres »³⁸⁷. À l'opposé, les classes non nobles représentent les « mauvais », qui n'appartiennent quant à eux qu'« à un ramassis d'hommes assujettis, impuissants, qui n'ont point d'esprit de corps »³⁸⁸. Autrement dit, selon Nietzsche, la littérature de la Grèce archaïque représente une fenêtre sur une époque où « bon et mauvais équivalent pour un temps à noble et vilain, maître et esclave »³⁸⁹.

Toutefois, comme il le souligne, dans cette perspective morale, « on ne regarde pas l'ennemi comme mauvais »³⁹⁰. Et pour expliquer un tel comportement, il faut, selon lui, regarder sur l'autre versant de la double préhistoire du bien et du mal. C'est-à-dire du côté de la moralité qui apparaît chez les classes opprimées, et dans laquelle un « tout autre homme passe pour hostile, sans scrupule, exploiteur, cruel, perfide »³⁹¹ : le maître. Comme le note Vincent Descombes dans la préface, selon une telle morale, développée ultérieurement et en réaction à la première, le mot « bon » revêt une toute autre signification, et « est utilisé pour qualifier celui qui est inoffensif, qui ne fait pas de mal et ne veut pas en faire (XXIV) ». Ainsi, comme le souligne très justement Descombes, voilà précisément où «intervient la victoire de la « philosophie historique » sur la « philosophie dogmatique ». Au cours de l'histoire, les mots changent de sens, deviennent équivoques (XXIV) ». Et voilà pourquoi selon Nietzsche le concept de bien a une « double préhistoire », car au fond la conception du bien qu'il observait en Europe à son époque, qui est encore l'acception générale du terme aujourd'hui, et qui nous renvoie à la forme générale de toute « morale altruiste », ne peut selon lui expliquer d'elle-même ses origines, puisqu'elle naît finalement en tant qu'une négation des morales archaïques. Et c'est de ce point de vue que Nietzsche allait plus tard

³⁸⁶ Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, 96

³⁸⁷ Ibid. II, 45

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Ibid.

critiquer, en bloc, la morale en tant que telle, puisqu'en fait l'acception générale du terme tire indéniablement, selon lui, ses origines du versant « négatif » de cette double préhistoire.

Nietzsche pose en fait ici les grandes lignes de ce qui allait devenir la généalogie, et on pourrait dire qu'à cette époque, cette dernière commence en quelque sorte à s'imposer en tant que forme littéraire. Ce qui n'entre pas nécessairement en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut au sujet du pluralisme stylistique de Nietzsche, car au fond si on tente de concevoir la généalogie en tant que « genre littéraire », il faut bien admettre que ce dernier est, en tant que tel, pluraliste et oscille entre le court aphorisme, le commentaire de textes philosophiques ou historiques, en passant par le traité philologique savant, s'appuyant directement sur l'étymologie. Mais malgré ce pluralisme, la visée des textes de Nietzsche restera toujours la même, c'est-à-dire principalement de retracer la généalogie de certains concepts pour en expliquer les effets sur son époque. Ici, il nous faut revenir sur le caractère clairement anti-platonicien de ce projet philosophique. Comme nous l'avons vu, la philosophie historique en tant que remise en question de toute notion de vérité éternelle sape les fondements non seulement de toute métaphysique, mais également de toute vision téléologique de l'histoire. Elle naît en quelque sorte d'une volonté de réintroduction de la « science » dans l'histoire, afin d'en éjecter tout élément métaphysique, et implique une redéfinition des perspectives traditionnelles sur l'« origine » des sentiments moraux. Comme le souligne Safranski, « la science ne doit pas se laisser duper par la suggestion métaphysique des origines nobles, cet héritage platonicien qui, au départ, recherche la forme pure. Ce platonisme, indique Nietzsche, subsiste dans une pensée qui croit savoir ce qu'est une chose quand elle connaît son origine »³⁹². À ce sujet, Nietzsche écrit que, « exalter les origines – c'est la surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception de l'histoire et fait penser absolument qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel »³⁹³. Allant dans le même sens, Michel Foucault écrit qu'une telle origine « est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie »³⁹⁴. Ainsi, avec Foucault, on peut affirmer que la philosophie de Nietzsche s'appuie en quelque sorte sur une

³⁹² Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.157

³⁹³ Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, 3

³⁹⁴ M. Foucault, *Dits et écrits*, p.1007

volonté de se « rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique, c'est-à-dire un usage rigoureusement anti-platonicien »³⁹⁵. En d'autres mots, un usage qui nous permette d'en extirper, pour de bon, les racines de toute « surpousse métaphysique ». Et finalement, comme l'écrit Safranski, « quand on est venu à bout de cette « surpousse » métaphysique, alors on découvre une histoire qui ne naît pas d'un commencement essentiel et n'atteint pas non plus la plénitude d'un but »³⁹⁶. Une histoire où, un peu comme dans les jeux de l'enfant héraclitéen, « tout n'est que pullulement, avec des sommets çà et là et un déclin d'où quelque chose résulte de nouveau, etc. »³⁹⁷.

³⁹⁵ M. Foucault, *Dits et écrits*, p.1020

³⁹⁶ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.157

³⁹⁷ Ibid.

3.2 GÉNÉALOGIE; HISTOIRE, SOCIOLOGIE, PSYCHOLOGIE ET LITTÉRATURE

C'est à partir de ce point de vue que Nietzsche pourra critiquer, comme nous l'avons dit, non seulement la tradition métaphysique mais également les différentes conceptions téléologiques de l'histoire en vogue à son époque. Comme par exemple, le socialisme, qui est soit dit en passant, selon Nietzsche, tout comme le sera le christianisme, associé au platonisme. En ce sens, il écrit que « la mélodie fondamentale et utopique de Platon que les socialistes continuent toujours à chanter, repose sur une connaissance imparfaite de l'homme, il ignorait l'histoire des sentiments moraux, il manquait de clairvoyance sur l'origine des qualités bonnes, utiles de l'âme humaine »³⁹⁸. Ainsi, comme l'écrivait Nietzsche à l'époque du *Livre du philosophe*, ce qu'il manque à Platon, c'est premièrement le regard impartial sur les hommes, qui est nécessaire pour l'étude de la moralité. Et il est intéressant de noter que dans l'élaboration de la « forme littéraire » de la généalogie, à l'intérieur de laquelle un tel regard s'impose, Nietzsche choisit encore ses modèles dans la littérature antique. C'est le cas notamment de Thucydide, qu'il présente en fait dans *Aurore*, comme le dernier représentant de la culture tragique des Sophistes, tant calomniée par Platon. « Qu'est-ce que j'aime en Thucydide, qu'est-ce qui fait que je l'estime plus que Platon? Il prend le plaisir le plus étendu et le plus libre de préjugés à tout ce qui est typique à l'homme et dans les événements, et il trouve qu'à chaque type appartient une certaine quantité de bon sens : c'est ce bon sens qu'il cherche à découvrir »³⁹⁹. En ce sens, comme le souligne Denis Roussel dans son introduction à Thucydide, ce dernier connaissait « les thèses qui avaient effectivement été soutenues dans telles ou telles circonstances, et il recherche les arguments qui avaient pu, ou qui auraient pu, être utilisés par les orateurs »⁴⁰⁰. De plus, en bon élève de Sophistes, « très souvent, il nous offre successivement deux argumentations qui se réfutent l'une l'autre et, même lorsqu'il fait parler un seul personnage, celui-ci répond à toutes les objections

³⁹⁸ Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, 285

³⁹⁹ Nietzsche, *Aurore*, III, 168

⁴⁰⁰ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, XVI-XVII

possibles »⁴⁰¹. Donc, un peu de la même manière que dans le récit homérique de la guerre de Troie, on peut dire que dans le récit que nous propose Thucydide de *La guerre du Péloponnèse*, les Athéniens et les Spartiates, et même les différentes factions qui divisent chaque camp, sont en quelque sorte « bons les uns et les autres ». Aussi, comme le fait remarquer Roussel, Thucydide « n'espère pas que les hommes puissent jamais guérir des maux inhérents à leur nature. Mais il pense qu'on peut apprendre à les connaître tels qu'ils sont »⁴⁰². Cependant, « il ne songe pas, comme Socrate, à une réforme morale qui permettrait d'échapper à cet enfer où tout est convoitise, haine et conflit, [ni, non plus], à une communauté de philosophes pour lesquels l'action politique se confondrait avec la direction morale des citoyens »⁴⁰³. En fait, on pourrait dire que Thucydide aurait été conscient du fait que l'harmonie ne peut régner « dans la cité idéale de Platon que dans la mesure où, comme les gens heureux, celle-ci n'a pas d'histoire, car l'ordre qui s'y trouve établi n'est qu'un ordre statique. [Et, au fond], on ne peut ainsi soustraire les cités réelles à l'histoire, car la vie est mouvement »⁴⁰⁴. De cette manière, Nietzsche retrouve en quelque sorte chez Thucydide ce « sens historique » qui fait défaut aux philosophes, et si ce dernier croyait en la possibilité de connaître les humains tels qu'ils sont, il ne concevait certainement pas l'« être humain » comme un ordre statique. De plus, en digne représentant de la culture tragique, il se représentait l'histoire un peu à la manière d'un cycle, où « il se peut que l'ordre ne soit jamais qu'un moment entre deux désordres, que toute puissance, après s'être constituée, soit condamnée à se défaire »⁴⁰⁵. Ainsi présente-t-il les grandes figures de l'histoire d'une manière qui se veut impartiale, et sans tenter d'expliquer leurs actions d'un point de vue moral. En fait, on pourrait dire que Thucydide tente d'expliquer les événements d'une manière causale, dans laquelle on voit « l'intelligence des hommes aux prises avec les événements et nous sommes saisis par la logique inéluctable qui mène des motifs aux décisions et des décisions aux effets »⁴⁰⁶. Toutefois, « l'historien lui-même ne se prononce

⁴⁰¹ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, XVI-XVII

⁴⁰² Ibid.

⁴⁰³ Ibid. XVII

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid. XIII

généralement pas »⁴⁰⁷, en faveur d'une position ou d'une autre, et finalement « ce sont les faits qui viennent donner raison ou tort aux orateurs »⁴⁰⁸. Aussi, s'il constate que la chute d'Athènes mène à l'anéantissement de l'œuvre de personnages comme Périclès, cela ne le mène pas pour autant à condamner leur action, comme le fera Platon. C'est pourquoi, selon Nietzsche, Thucydide « possède une plus grande justice pratique que Platon; il ne calomnie et ne rapetisse pas les hommes qui ne lui plaisent pas ou qui lui ont fait du mal dans la vie »⁴⁰⁹. Et son approche semble même opposée à une telle démarche, car selon Nietzsche, « au contraire : il ajoute et introduit quelque chose de grand en toute chose et en toute personne, en ne voyant partout que des types : qu'importe en effet à la postérité, à laquelle il voue son œuvre, ce qui n'est pas typique! »⁴¹⁰. Ainsi, on peut dire que Thucydide, de par sa volonté de présenter les différents « types », qui s'affrontent sur la scène de l'histoire, comme contenant chacun une certaine quantité de bon sens, représente en dernière analyse, pour Nietzsche, un modèle de perspectivisme. Et la généalogie, en tant que forme littéraire, allait emprunter cet « élément typique ».

En ce sens, peu importe le style qui est ponctuellement adopté, il semble que l'on puisse en quelque sorte caractériser le « genre littéraire » de la généalogie, comme le fait Descombes, en tant qu'« une renaissance de la fable philosophique ». Premièrement, « parce que le texte raconte une petite histoire et qu'il met en scène, non des personnages individuels, mais des types : le maître et le serviteur, le guerrier et le prêtre, le fort et le faible »⁴¹¹. Et, deuxièmement, « parce que ce récit vise à éclairer le sens d'un concept fondamental en lui donnant une « origine » »⁴¹². Mais en sa qualité de projet nominaliste et anti-platonicien, la généalogie ne cherche plus l'origine des concepts du côté de la métaphysique, mais plutôt dans le langage, et sa visée devient de montrer « dans quelles sortes de situations les types humains en question ont ajouté à leur vocabulaire certains mots, tels que « bon », « méchant », « justice », « droit » »⁴¹³. De cette manière, on peut dire que Nietzsche

⁴⁰⁷ I Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, XIII

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Nietzsche, *Aurore*, III, 168.

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Nietzsche, *Humain, trop humain*, Préface, XXIV

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid.

accomplit un véritable travail de « philologue artiste », et « fait ainsi son travail d'explication des concepts en reconstituant, de façon pleinement fictive, la « généalogie » d'un vocabulaire; dans quelles circonstances a-t-on eu besoin d'employer ces mots, et comment les utilisait-on primitivement? »⁴¹⁴. De plus, ce qui différencie en fin de compte la généalogie de la fable philosophique traditionnelle, « c'est que le généalogiste doit considérer plusieurs générations, non l'épisode unique d'une naissance »⁴¹⁵. On retrouve l'exemple parfait d'une telle « fable » sur l'*Origine de la justice*, dans *Humain, trop humain*, qui est particulièrement intéressante pour nous puisqu'elle implique Thucydide. Selon Nietzsche, « la justice (l'équité) prend sa source parmi des hommes à peu près également puissants, comme Thucydide l'a bien compris (dans l'effrayant dialogue entre les députés athéniens et méliens (V, 85-III)) »⁴¹⁶. L'idée étant ici que, « là où il n'y a pas de puissance clairement reconnue comme prédominante et où une lutte n'amènerait que des dommages réciproques sans résultat, naît l'idée de s'entendre et de traiter au sujet des prétentions de part et d'autre : le caractère de troc est le caractère initial de la justice »⁴¹⁷. Autrement dit, initialement, la justice représente « une compensation et un troc dans l'hypothèse d'une puissance à peu près égale, [où] on donne à chacun ce qu'il veut avoir, comme étant désormais sien, et en échange on reçoit l'objet de son désir »⁴¹⁸. Ainsi, le concept de justice n'apparaît pas initialement en tant que « noble » idée, mais nous renvoie en fait à un certain égoïsme, qui « revient naturellement au point de vue d'un instinct de conservation judicieux »⁴¹⁹. De sorte que finalement, selon Nietzsche, ce n'est que « parce que les hommes [...] ont oublié le but originel des actes dits justes, équitables, et surtout parce que durant des siècles les enfants ont été instruits à admirer et à imiter ces actes, peu à peu est née l'apparence qu'un acte juste serait un acte non égoïste »⁴²⁰. Quand, au fond, la justice apparaît primitivement comme une manière de gérer équitablement l'affrontement de différents points de vue égoïstes. De plus, il faut souligner que, « originairement la vengeance appartient au règne de la justice, elle est

⁴¹⁴ Nietzsche, *Humain, trop humain*, Préface, XXIV

⁴¹⁵ Ibid. XXIII

⁴¹⁶ Ibid. II, 92

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid.

un échange »⁴²¹, et c'est pourquoi celui qui veut retracer l'histoire de la justice, à travers ses institutions humaines, se retrouve en fait à étudier principalement l'histoire du châtement et des institutions pénales.

Voilà donc pour la « noble origine » de concepts moraux comme la justice, et pour Nietzsche, comme il l'écrira plus tard, il faut revenir à la conscience du fait que « tous ces privilèges, toute cette parade de l'homme [...] se sont fait payer chers ! [Car] combien de sang et d'horreurs se trouvent au fond de toutes les « bonnes choses » ! »⁴²². Autrement dit, la généalogie reprend conscience du fait que les concepts moraux sont des acquisitions qui se font sur plusieurs générations, et que « toutes les choses qui durent longtemps s'imbibent progressivement si bien de raison qu'il devient improbable qu'elles aient pu tirer leur origine de la déraison (*Aurore*) »⁴²³. Et c'est ainsi que, comme le souligne Safranski, pour Nietzsche, « la manière dont on se comporte par rapport à l'originel décide si on travaille en métaphysicien ou en scientifique »⁴²⁴. Il développe donc en quelque sorte une conception « historiciste » de l'origine de la moralité, qui se veut scientifique. En ce sens, cet historicisme, comme la science, « part de l'hypothèse que le commencement n'est que contingence et indifférence, à partir de quoi des configurations plus fines, plus complexes, plus riches de sens, peuvent se développer »⁴²⁵. Ainsi, comme le fait remarquer Descombes, c'est dans un tel historicisme que Nietzsche « voit la marque d'une conception enfin scientifique des choses »⁴²⁶, en ce qui a trait à la moralité et aux mœurs. Toutefois, comme il le souligne, « cet historicisme n'est que la moitié négative de la méthode généalogique »⁴²⁷. Car au fond, dans la perspective qui est celle de Nietzsche, « la science, par elle-même, ne donne que des faits ou des matériaux. [Et c'est pourquoi il y] ajoute l'interprétation, c'est-à-dire ici la psychologie »⁴²⁸. De sorte que finalement, on peut définir la généalogie nietzschéenne comme « la fusion d'une philologie historique et d'une psychologie

⁴²¹ Nietzsche, *Humain, trop humain*, Préface, II, 92

⁴²² Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, 3

⁴²³ Safranski, *Nietzsche biographie d'une pensée*, p.157

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Nietzsche, *Humain, trop humain*, Préface, XXIV

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

littéraire »⁴²⁹. Autrement dit, « le genre nouveau de la généalogie des concepts est mixte : son élément scientifique est procuré par le savoir des historiens, mais c'est l'art littéraire qui fournit l'interprétation dite « psychologique » »⁴³⁰. Ici, il est intéressant de souligner que c'est précisément de cette manière que cette « science » qui s'enquiert des origines et de l'histoire de la moralité allait effectivement, dans sa marche, amener des pistes de solutions aux problèmes compliqués de la sociologie. D'ailleurs, c'est en quelque sorte la perspective qu'allait adopter Max Weber dans l'élaboration de la sociologie compréhensive.

En effet, Weber était un grand lecteur de Nietzsche, et le lien de parenté entre l'approche sociologique qu'il développe et la méthode généalogique est tel, qu'il mérite qu'on s'y attarde pour une brève digression. Car au fond, si la connaissance de la généalogie nietzschéenne permet d'avoir une meilleure vue d'ensemble sur le projet sociologique wébérien, la réciproque semble toute aussi vraie, et ce projet permet de jeter une lumière nouvelle sur certains aspects « sociologiques » de la méthode nietzschéenne. Notamment, sur sa manière de présenter le platonisme et ses conséquences. En ce sens, l'usage, peut-être immodéré, que nous avons fait jusqu'ici de la notion d'« idéal-type », réclame qu'on l'insère, au moins brièvement, dans une perspective wébérienne. Premièrement, l'approche compréhensive s'enquiert elle aussi de l'« origine » sociologique des sentiments moraux, et tente d'expliquer leur apparition de manière causale. Et pour ce faire, Weber s'appuie sur une notion qu'il a lui-même développée : l'« idéal type ». Le meilleur exemple de l'application de cette méthode se retrouve dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, où Weber s'applique en fait à dégager les relations existant entre l'éthique des religions protestantes et « l'état d'esprit » ayant mené à l'établissement de la société capitaliste en Occident. Dans cette perspective, il réunit certains traits caractéristiques de l'éthique des différentes branches du protestantisme, dans les pays où le capitalisme s'est le mieux développé, notamment en Allemagne, en Angleterre et en Amérique, pour former un « idéal type » qui regroupe, d'une manière générale, les idées de l'éthique protestante. Car, en fait, selon Weber, « notre seul espoir de rencontrer l'action spécifique de ces idées réside dans l'exploration de leurs formes les plus systémiques »⁴³¹. Autrement dit, pour lui, « la

⁴²⁹ Nietzsche, *Humain, trop humain*, Préface, XXIV

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.109

seule manière dont nous puissions procéder, c'est de présenter ces idées religieuses sous la forme d'un « idéal type », systématiquement composé, tel qu'il ne se rencontre que rarement dans la réalité »⁴³². Et c'est de cette façon que Weber parvient à expliquer, de manière causale, l'émergence de l'« esprit du capitalisme », par la redéfinition des concepts moraux reliée à la Réforme et au schisme de l'Église catholique, et donc en tant que produit historico-sociologique des idées « typiques » de l'éthique protestante.

Ainsi, Nietzsche, un peu comme son modèle Thucydide, allait d'une certaine manière, à partir de *Humain, trop humain*, ne voir partout que des « types ». Et c'est dans cette perspective que la manière même de s'interroger sur la morale depuis Platon sera finalement redéfinie. Car comme nous l'avons dit plus haut, à l'époque de *Humain, trop humain* Nietzsche appelait une réintroduction de l'esprit scientifique dans l'étude de l'histoire, notamment en y introduisant l'histoire des sentiments moraux, mais son propos allait peu à peu évoluer jusqu'au point où, dans *Par-delà le bien et le mal*, c'est l'étude de la morale en tant que telle qui doit être révisée selon les paramètres de la « science ». Et voilà, en fin compte, où réside toute l'originalité de l'approche nietzschéenne de la morale. À cette époque, Nietzsche écrit que « ce qui a le plus manqué à toutes les « sciences morales », si étrange que cela semble, c'est le problème même de la morale; on n'a jamais eu même le soupçon qu'il put y avoir là un problème »⁴³³. Car selon lui, les philosophes « en voulant faire de la morale une science, [...] ont voulu établir les fondements de la morale et chacun d'eux s'est imaginé l'avoir fondée »⁴³⁴. Mais en fait, pour Nietzsche, ce qu'ils « appelaient « fonder la morale » et ce qu'ils exigeaient d'eux-mêmes sous ce nom, n'était, à bien le voir, qu'une forme savante de la croyance naïve à la morale régnante, un nouveau moyen de l'exprimer, donc un état de fait à l'intérieur d'une moralité donnée »⁴³⁵. C'est pourquoi, selon lui, « ils ne discernaient même pas les véritables problèmes de la morale qui consistent toujours à établir une comparaison entre les diverses morales »⁴³⁶. Aussi, à l'opposé de cette approche « traditionnelle », la méthode nietzschéenne ne cherche plus à « fonder » les croyances morales reliées à l'altruisme, mais se veut ici une entreprise « purement

⁴³² M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.109

⁴³³ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, V, 186

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid.

descriptive », qui prendra la forme « d'un examen, d'une analyse, d'une mise en doute, d'une vivisection »⁴³⁷, de ces croyances. Et c'est de cette manière que Nietzsche entend adopter un point de vue d'où il n'est plus question de définir le bien d'une manière « normative », mais qui se veut purement descriptif et en quelque sorte situé par-delà le bien et le mal, et à partir duquel il tente en fait d'analyser le lien qui les unit. Toutefois, comme le souligne Nehamas, pour Nietzsche, « être par-delà le bien et le mal, ce n'est pas seulement rejeter l'évaluation en ces termes et le système auquel elle appartient. Puisqu'il n'est même pas nécessaire d'abandonner toutes les qualités que ce système vante »⁴³⁸. Au fond, ce que nous permet ici la méthode nietzschéenne c'est de « voir quels liens on a jusque-là établi entre le bien et le mal [et, ainsi, de] prendre conscience [...] du lien véritable qui les unit et reconsidérer cette relation et tout ce qu'elle implique »⁴³⁹. En ce sens, Nietzsche résume le dessein de son approche « scientifique » de la morale en ces termes :

On ferait mieux de l'avouer en toute rigueur, ce qui nous manque pour longtemps encore, ce qui est provisoirement la seule tâche légitime dans ce domaine, c'est d'accumuler des documents, de définir logiquement et de classer une richesse infinie de sentiments subtils, de nuances entre les sentiments et les valeurs qui ne cessent de se reproduire et de périr [...] : le tout pour préparer une *typologie* de la morale⁴⁴⁰.

Ici, il est intéressant de souligner que, un peu à la manière de Weber, la « fable généalogique » met en scène différents « types moraux », dans leurs formes les plus systématiques, afin de proposer une explication de leur action spécifique. Aussi, en dernière analyse, on peut dire que ces « types » nous renvoient en quelque sorte à des représentations systématiquement composées telles qu'on ne les rencontre que rarement dans la réalité. De plus, il est intéressant de souligner que l'on pouvait déjà observer cet intérêt pour les typologies dans les écrits de jeunesse, notamment avec la thèse des types purs, mais ici, pour Nietzsche, l'élaboration de « types moraux » sert de base afin d'expliquer l'action spécifique de certaines conceptions éthiques sur les mœurs de son époque.

⁴³⁷ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, V, 186

⁴³⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.264

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, V, 186

3.3 REPRÉSENTATION « IDÉAL-TYPIQUE » DU PLATONISME

Parmi les différents types moraux qui habitent les fables généalogiques, et dont l'explication des effets spécifiques nous permet, selon Nietzsche, d'arriver à une meilleure compréhension de ce que l'on concevait à son époque, et encore aujourd'hui, comme la morale en tant que telle, il y a évidemment le type du dogmatisme philosophique, qui allait finalement devenir le type même du dogmatisme conceptuel en général : le platonisme. Peut-être n'en a-t-il pris conscience qu'à la fin de sa vie intellectuelle, mais quoi qu'il en soit, un fragment de 1888, semble confirmer son intention de présenter Platon, non pour lui-même, mais en tant que « type ». En ce sens, il écrit que l'être humain a une « tendance à rabaisser et à évider en quelque sorte ses adversaires jusqu'à ce qu'ils ne soient plus que des caricatures – du moins à son avis »⁴⁴¹. Et telle est en fait l'attitude qu'il adopte face à Platon, au sujet duquel il écrit : « Chez les artistes, l'« honnête bourgeois » est devenu une caricature; chez les dévots, l'impie; chez les aristocrates, l'homme du peuple. Chez les immoralistes, ce sera le moraliste : Platon, par exemple, devient pour moi une caricature »⁴⁴². Or, la reconstruction de cette caricature n'est pas évidente, car en fait, de *Humain, trop humain* au *Crépuscule des idoles*, elle ne cessera d'évoluer et on peut dire que Nietzsche y ajoute au fur et à mesure de nouveaux éléments qui lui sont fournis par ses recherches « généalogiques ». Dans *Ecce Homo*, il revient sur sa relation avec Socrate et Platon et décrit son intention dans les termes suivants : « En gros, [...] je saisisais par les cheveux deux personnages typiques, déjà célèbres et qui, pourtant, n'avaient pas encore été bien analysés, afin d'exprimer quelque chose, afin d'avoir sous la main quelques formules, signes, moyens d'expression de plus »⁴⁴³. D'ailleurs, Nietzsche écrit que « c'est exactement ainsi que Platon s'est servi de Socrate, comme d'une sémiotique pour Platon »⁴⁴⁴, lui le plus audacieux des interprètes du socratisme,

⁴⁴¹ Nietzsche, *Volonté de puissance I*, VII, 475

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Nietzsche, *Ecce Homo*, «Les «Inactuelles»», 3

⁴⁴⁴ Ibid.

« qui a pris Socrate tout entier comme un thème populaire ou un refrain trouvé dans le ruisseau, pour le varier à l'infini, jusqu'à l'impossible, [...] en lui prêtant tous ses propres masques et sa versatilité propre »⁴⁴⁵. Ainsi, Nietzsche lui-même semble en quelque sorte proposer l'idée selon laquelle on pourrait se servir de sa relation avec Platon et son maître comme d'une sémiotique pour son œuvre. Car finalement, ce type qu'il reconstruit ne lui sert pas seulement à expliquer l'« origine » de certains problèmes reliés à la morale de son époque mais représente, en fin de compte, un anti-modèle dans l'élaboration de ce qu'il concevait comme un nouveau type philosophique, le sien. Tentons donc d'abord de retracer l'évolution de cette caricature du platonisme.

Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche présente Platon comme l'exemple typique des philosophes qu'il appelle les *tyrans de l'esprit*. Ces philosophes qui, selon lui, avaient tous « une robuste foi en eux-mêmes et en leur « vérité », avec laquelle ils écrasaient tous leurs voisins et leurs devanciers », et dont chacun était « un tyran batailleur et violent »⁴⁴⁶. De plus, Platon est également présenté comme « le désir incarné de devenir le plus grand législateur et fondateur d'État philosophe », et selon Nietzsche, « il semble avoir terriblement souffert de la non-réalisation de sa nature et son âme était vers la fin de sa vie pleine de la bile la plus noire »⁴⁴⁷. Un peu plus tard, dans *Aurore*, c'est la dialectique qui est remise en question à travers le platonisme. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, selon Nietzsche, la dialectique socratique naît d'un profond mépris de la réalité, et d'une volonté de « devenir étranger aux considérations des sens, et de s'élever à l'abstraction »⁴⁴⁸. Toutefois, il est selon Nietzsche difficile de se replacer dans l'état d'esprit de cette époque et « nous ne pouvons plus avoir tout à fait les mêmes sentiments »⁴⁴⁹. En ce sens, il écrit que « l'ivresse créée par les plus pâles reflets des mots et des choses, le commerce avec les êtres invisibles, imperceptibles, intangibles, étaient considérés comme existence dans autre monde supérieur, une existence née d'un profond mépris pour le monde perceptible aux sens, ce monde séducteur et mauvais »⁴⁵⁰. Ainsi, pour Nietzsche, la dialectique devient à cette époque le

⁴⁴⁵ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, V, 190

⁴⁴⁶ Nietzsche, *Humain, trop humain*, V, 261

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Nietzsche, *Aurore*, I, 43

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid.

moyen privilégié pour accéder à cette « existence supérieure », mais en fait comme il le souligne, « ce n'est pas le contenu de ces jeux spirituels, mais ces jeux eux-mêmes qui furent « la chose supérieure » dans la préhistoire de la science »⁴⁵¹, et voilà, selon lui, d'où vient « l'admiration de Platon pour la dialectique, de là sa foi enthousiaste dans le rapport nécessaire de celle-ci avec l'homme bon, délivré des sens »⁴⁵². Et c'est de cette manière que, selon Nietzsche, pour Platon la dialectique devient « le seul chemin pour parvenir à l'être divin, pour parvenir derrière le voile de l'apparence »⁴⁵³ – ce que, selon lui, « Platon prétendait avec autant de solennité et de passion que Schopenhauer le prétendait du contraire de la dialectique, [or, pour lui] tous deux ont eu tort. Car ce vers quoi ils veulent indiquer un chemin n'existe pas du tout »⁴⁵⁴. Aussi, la dialectique en tant que moyen de se libérer des sens représente finalement, pour Nietzsche, une fuite devant la réalité. Tout se passant comme si le philosophe, « pour ne pas se perdre, pour ne pas perdre la raison, [devait] fuir devant les expériences »⁴⁵⁵, et c'est ainsi que, pour lui, « Platon s'enfuit devant la réalité, et ne voulut plus contempler des choses que les pâles images idéales, [car] il était plein de sensibilité et il savait combien facilement les vagues de la sensibilité déferlaient sur la raison »⁴⁵⁶. Et c'est ici que, selon Nietzsche, le platonisme manifeste son lien de parenté avec les idées fondatrices des grandes religions occidentales, puisque, comme il l'écrit, « sous des formes beaucoup plus grossières, ce même aveuglement volontaire se retrouve chez les fondateurs de religion »⁴⁵⁷. De sorte que, pour Nietzsche, le philosophe platonicien, dans son amour de la sagesse, se dit : « « Je veux honorer la réalité, mais lui tourner le dos, parce que je la connais et que je la crains », [et agit par conséquent] comme certaines peuplades africaines devant leur souverain : elles ne s'en approchent qu'à reculons et savent montrer leur vénération en même temps que leur crainte »⁴⁵⁸. C'est pourquoi, selon lui, les philosophes en général se sont toujours « volontairement bandé les yeux pour ne pas voir

⁴⁵¹ Nietzsche, *Aurore*, I, 43

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Ibid. V, 474

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Ibid. V, 448

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. III, 104

⁴⁵⁸ Nietzsche, *Aurore*, V, 448

l'étroit espace qui les sépare de l'abîme et de la chute!»⁴⁵⁹. Mais en fin de compte, le lien entre le platonisme et les fondateurs de religions réside surtout dans une attitude dogmatique commune. En ce sens, Nietzsche écrit que « Platon [...] se persuadait que le « Bien » tel qu'il le voulait n'était pas le Bien de Platon, mais le « Bien en soi », le trésor éternel qu'un homme quelconque, du nom de Platon, avait rencontré sur son chemin »⁴⁶⁰. Et voilà où le philosophe savant devient pour Nietzsche une caricature, car premièrement, il invente « l'homme abstraitement parfait – bon, juste, sage, dialecticien – bref, cet épouvantail, le philosophe antique : une plante détachée de toute espèce de sol, une humanité privée de tout instinct défini et régulateur, une vertu qui se « démontre » par des raisons »⁴⁶¹. Mais en plus, cet épouvantail entend, en quelque sorte, enseigner « ses propres qualités comme seules nécessaires pour parvenir au « Bien suprême » »⁴⁶². Aussi, dans cette perspective, l'usage que fait Platon de la dialectique apparaît finalement comme une tentative pour élever « graduellement toutes les espèces d'hommes jusqu'à son propre type considéré comme insurpassable; [...] Il sait ce qui est vrai, ce qu'est Dieu, quel est le but et quel est le chemin... Le philosophe type est ici un dogmaticien absolu »⁴⁶³.

En ce sens, le platonisme représente donc une doctrine morale absolutiste comme toutes les autres, et selon Nietzsche, le « but de tous les grands moralistes jusqu'à présent : créer une forme (une « mentalité ») définitive. [...] Créer une caste dont l'existence soit liée à la fixité définitive des jugements moraux, comme à son intérêt vital – la classe des bons et des justes »⁴⁶⁴. Aussi, comme le souligne Nietzsche, il n'y a donc rien d'étonnant dans le fait que Platon « qui, comme il le disait lui-même, avait « l'instinct politique » dans le ventre – a fait trois fois une tentative de réforme en Sicile, où semblait s'organiser justement alors un État méditerranéen panhellénique »⁴⁶⁵. Mais au fond, pour Nietzsche, par ses tentatives de réformes, « Platon pensait faire pour les Grecs ce que Mahomet fit plus tard pour les Arabes :

⁴⁵⁹ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. III, 104

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. I, 64

⁴⁶² Ibid. Liv. I, Chap. I, 54

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Ibid. Liv. I, Chap. I, 46

⁴⁶⁵ Nietzsche, *Aurore*, V, 496

fixer les grands et les petit usages et surtout le mode vie quotidien de chacun »⁴⁶⁶. Ainsi, il poussé, à certains moments, la caricature jusqu'à l'extrême, et on retrouve un fragment datant de l'époque de la publication d'*Aurore*, où il écrit : « Que personne ne croie que si Platon vivait de nos jours et avait des idées platoniciennes il serait un philosophe : ce serait un maniaque religieux »⁴⁶⁷. Cela semble un peu poussé, mais on peut en effet imaginer avec Nietzsche, que seulement « quelques hasards en moins, quelques autres hasards en plus – et le monde aurait assisté à la platonisation du midi européen : et en admettant que cet état de choses durât encore, il est probable que nous adorerions aujourd'hui en Platon le « principe bon » »⁴⁶⁸. De plus, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, on retrouve dans le platonisme, cette même croyance qui, selon Nietzsche, « fait partie des théories de toute prêtrise », « que le mensonge est permis pour des fins pieuses »⁴⁶⁹. Ainsi, selon Nietzsche, les philosophes ont toujours manifesté certains liens de parenté avec le prêtre, et finalement, « dès qu'ils ont cherché, avec des arrière-pensées sacerdotales, à s'emparer du gouvernement des hommes, ils se sont assuré le droit au mensonge : Platon tout le premier »⁴⁷⁰. Aussi, pour Nietzsche, l'honnêteté de Platon mérite d'être remise en doute, et il affirme même que « nous savons à tout le moins qu'il a voulu que fût enseigné comme une vérité absolue ce qu'il ne tenait même pas pour une vérité relative : l'existence individuelle et l'immortalité individuelle des « âmes » »⁴⁷¹. Ailleurs, il écrit que « Platon n'était certes pas borné au point de croire, comme il l'enseignait, que les concepts sont fixes et éternels, mais il voulait qu'on le crût »⁴⁷². Or, que ces allégations soient fondées ou non, et que Platon y ait cru ou non, le fait est que les dialogues platoniciens enseignent effectivement ces doctrines et que ces enseignements sont, de plus, de ceux dont l'objet est de susciter la *doxa* (opinion) chez le lecteur. D'où le côté souvent moralisant des dialogues platoniciens, car comme le souligne Nietzsche, « la morale connaît depuis longtemps toute espèce de diablerie dans l'art de persuader; et aujourd'hui encore, il n'y a pas un orateur qui ne s'adresse à elle pour lui

⁴⁶⁶ Nietzsche, *Aurore*, V, 496

⁴⁶⁷ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. III, Chap. V, 507

⁴⁶⁸ Nietzsche, *Aurore*, V, 496

⁴⁶⁹ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. IV, 346

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid. Liv. I, Chap. I, 61

⁴⁷² Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. III, 144

demander secours »⁴⁷³. En fait, selon Nietzsche, « depuis que l'on parle et persuade sur la terre », la morale « s'est affirmée comme la plus grande maîtresse en séduction », et représente en quelque sorte « la véritable *Circé des philosophes* »⁴⁷⁴. Or, même si on peut déjà observer des explications morales de l'existence chez ses prédécesseurs, pour Nietzsche, ce n'est en fait que « depuis Platon, que la philosophie est sous la domination de la morale »⁴⁷⁵. Et finalement il pose la question de savoir « à quoi cela tient-il donc si, depuis Platon, tous les constructeurs philosophiques en Europe ont construit en vain? Si tout menace de s'effondrer, [...] tout ce qu'ils croyaient eux-mêmes, loyalement et sérieusement, être *aere perennius?* (*Plus durable que l'airain*) »⁴⁷⁶.

Les réponses que propose Nietzsche à cette question nous ramènent au cœur de sa relation ambiguë avec Socrate et Platon. Premièrement, il écrit que la lutte contre ces derniers « et toutes les écoles socratiques part de cet instinct profond que l'on améliore pas l'homme en lui représentant la vertu comme démontrable, comme justifiable par des raisons »⁴⁷⁷. De plus, selon Nietzsche, depuis Platon, les philosophes, dans leur tentative de justification rationnelle de la vertu, n'ont fait au fond que « glorifier comme la qualité suprême leur capacité personnelle et représenter tous les autres biens comme conditionnés par elle »⁴⁷⁸. Par ailleurs, ce questionnement allait en quelque sorte amener Nietzsche à raffiner sa conception du lien unissant Platon à son maître. Dans *Par-delà le bien et le mal*, on remarque une distinction radicale entre le Socrate platonicien et le véritable philosophe de Silène. Dans sa « Contribution à l'histoire naturelle de la morale », il écrit : « Qu'est-ce que le Socrate de Platon, sinon Platon par-devant, Platon par-derrière et chimère au milieu? »⁴⁷⁹. Selon Nietzsche, la différence entre Socrate et son élève le plus illustre réside principalement dans les réponses apportées par l'un et l'autre au « vieux problème théologique de la « foi » et du « savoir », ou plus précisément de l'instinct et de la raison », et donc à « la question de

⁴⁷³ Nietzsche, *Aurore*, Avant-propos, 3

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. I, 60

⁴⁷⁶ Nietzsche, *Aurore*, Avant-propos, 3

⁴⁷⁷ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. I, 69

⁴⁷⁸ Ibid.

⁴⁷⁹ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, V, 191 (Parodie d'un vers de l'Illiade qui décrit la chimère : « Lion par devant, serpent par derrière, et chèvre au milieu »).

savoir si l'instinct peut juger des choses avec plus d'autorité que la raison (laquelle exige des jugements et des actes motivés, conformes à un « pourquoi » »⁴⁸⁰. En ce sens, Nietzsche écrit que « le talent de Socrate [...] l'avait d'abord incliné du côté de la raison ; et en vérité qu'a-t-il fait toute sa vie, que de rire de la gaucherie et de l'incapacité de ses nobles Athéniens, hommes instinctifs comme tous les aristocrates, et qui ne savaient jamais rendre compte suffisamment des motifs de leurs actions? »⁴⁸¹. Toutefois, selon Nietzsche, il ne renonçait pas pour autant aux instincts, et se disait : « Il faut les aider, eux et la raison, à se faire droit; il faut obéir aux instincts, mais persuader la raison de leur prêter après coup de bonnes raisons »⁴⁸². Et c'est ainsi que « ce grand et mystérieux ironiste [...] réduisait sa conscience à se satisfaire d'une sorte de duperie qu'elle s'infligeait à elle-même : *et*, au fond il avait percé à jour le caractère irrationnel des jugements moraux »⁴⁸³. Aussi, pour Nietzsche, « Socrate qui disait « Je ne sais pas ce qu'est le bien ou le mal », était mieux avisé que Platon, qui le définissait! »⁴⁸⁴, et en fait, selon lui, « Socrate, à ce qu'il semble avait découvert que nous n'agissons pas moralement en vertu d'un raisonnement logique; *et* lui-même ne le croyait pas »⁴⁸⁵. Toutefois, Platon qui était quant à lui, selon Nietzsche, « plus innocent en ces matières, et dépourvu de toute astuce plébéienne, voulut de toutes ses forces [...] se démontrer à lui-même que la raison et l'instinct tendent tout naturellement au même but, au bien, à « Dieu » »⁴⁸⁶. De cette manière, le problème dans la morale de Platon semble résider précisément dans ce qui le distingue de son maître. En ce sens, comme le souligne Foucault, « Platon aurait pu s'emparer de cette philosophie socratique, il aurait pu la retourner contre elle-même. [Mais] sa défaite est d'être parvenu à la fonder »⁴⁸⁷. Aussi, voilà pour Nietzsche, où le platonisme manifeste ses effets les plus néfastes sur la pensée occidentale et, en préface à *Par-delà le bien et le mal* il écrit que « la pire, la plus tenace, la plus pernicieuse de toutes les erreurs connues a été celle d'un faiseur de système, *c'est-à-dire*

⁴⁸⁰ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, V, 191

⁴⁸¹ Ibid.

⁴⁸² Ibid.

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. III, 124

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, V, 191

⁴⁸⁷ M. Foucault, *Dits et écrits I*, p.1020

l'invention par Platon de l'esprit pur et du bien en soi »⁴⁸⁸. Car finalement, « que Platon et tout ceux qui ont suivi, aient cru tenir ce raisonnement, et que le christianisme se soit placé sous l'égide de cette niaiserie platonicienne, c'est le principal motif de l'asservissement de l'esprit européen »⁴⁸⁹. Et c'est pourquoi, au fond, selon Nietzsche, « le christianisme est un platonisme à l'usage du peuple »⁴⁹⁰. Comme il l'écrit ailleurs, « Platon déjà a inventé le « Sauveur » qui descend chez les souffrants et les méchants. Il n'aperçoit pas la raison ni la nécessité du mal »⁴⁹¹. De plus, comme le souligne Nehamas, Nietzsche critique le platonisme, et finalement toute morale, car selon lui, la morale « prend le bien et le mal pour des réalités qui seraient inconciliables (pas comme des valeurs complémentaires, ce qui serait la vérité). (FP, 15[113], vol 14) »⁴⁹². Ainsi, selon Nietzsche, le platonisme et le christianisme tirent leur source d'une même naïveté : « ils croyaient savoir ce qui est « bien ». Ils avaient deviné l'homme de troupeau, non l'artiste créateur »⁴⁹³. Et c'est de cette manière que selon lui, « depuis Platon, théologiens et philosophes ont marché dans la même voie. C'est-à-dire qu'en matière de morale [...] le « troupeau », l'a emporté »⁴⁹⁴.

⁴⁸⁸ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, «Préface».

⁴⁸⁹ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. III, 124

⁴⁹⁰ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, «Préface».

⁴⁹¹ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. IV, 528

⁴⁹² Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.266

⁴⁹³ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. IV, Chap. IV, 528

⁴⁹⁴ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, V, 191

3.4 ÉTHIQUE ASCÉTIQUE ET ESPRIT DU NIHILISME

Ici, il semble que nous devons avancer avec prudence car nous nous trouvons devant un aspect de la pensée de Nietzsche qui a mené aux interprétations les plus diverses, et qui, il faut bien l'admettre, représente une des plus grandes sources de malentendus sur sa philosophie. Le mépris nietzschéen pour la « morale du troupeau » a effectivement mené des auteurs aussi brillants que Bertrand Russell, entre autres, à concevoir sa pensée comme un élitisme selon lequel une petite portion de la société, s'étant affranchie du bien et du mal, aurait le droit de disposer du reste de la masse à sa guise, comme on dispose d'un « troupeau ». Or, comme le souligne Nehamas, Nietzsche méprise effectivement la morale du « troupeau », mais l'emploi de ce terme nous renvoie en fait à son mépris de toute morale absolutiste et à son effet de nivellement. Aussi, « la plus grande objection de Nietzsche à l'absolutisme doctrinal qu'il tient pour essentiel à la morale, c'est précisément qu'il exige de tous les mêmes principes d'action »⁴⁹⁵. Autrement dit, comme le fait remarquer Nehamas, pour Nietzsche, toute « morale vise un code de conduite auquel tous doivent adhérer. Ce doit donc également être un code que tous peuvent suivre et la morale s'adresse donc nécessairement au plus petit dénominateur commun chez les gens dont elle guide la conduite. C'est là son effet de nivellement, que Nietzsche méprise tant »⁴⁹⁶. De plus, les effets de ce nivellement le font apparaître, aux yeux de Nietzsche, comme un principe négateur de la vie, car au fond, toute morale « conseille de prendre le parti du bien, elle exige que l'homme renonce et résiste au mal jusque dans ses racines – en cela, elle nie en fait que la vie, dans tous ses instincts, possède le « oui » tout autant que le « non » (FP, 15[113], vol 14)»⁴⁹⁷. C'est pourquoi, selon Nietzsche, le bien « tel que Platon (et le christianisme après lui) l'a compris, [...] paraît être un principe dangereux pour la vie; il calomnie la vie, il nie la

⁴⁹⁵ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.272

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ Ibid. p.266

vie »⁴⁹⁸. De cette manière, sa critique du platonisme nous renvoie en dernière analyse à une généalogie du nihilisme, et prend en fait sa source dans une volonté de « décrire la décadence de l'âme moderne sous toutes ses formes », et il finira par expliquer sa « vieille aversion pour Platon », en le décrivant comme un « anti-antique », dans lequel « l'« âme moderne » existait déjà! »⁴⁹⁹. Aussi, la critique de la morale de son époque en tant que dogmatisme, que propose Nietzsche, nous renvoie précisément à ce qui distingue Platon de son maître. En ce sens, il écrit que « visiblement on sait en Europe ce que Socrate ne croyait pas savoir et ce que le fameux serpent d'autrefois avait promis d'enseigner, on sait aujourd'hui ce qu'est le bien et le mal »⁵⁰⁰.

De cette manière, Nietzsche souligne que l'on conçoit encore le bien comme une valeur éternelle, tout se passant comme si l'humanité usait les mêmes vieilles métaphores depuis Platon. Aussi, en se distinguant de ce dernier, c'est véritablement de la tradition philosophique dans son ensemble qu'il entend se détacher. En ce sens, il écrit :

Ce qui nous sépare le plus radicalement du platonisme et du leibnizianisme, c'est que nous ne croyons plus à des concepts éternels, à des valeurs éternelles, à des formes éternelles, à des âmes éternelles; et la philosophie, dans la mesure où elle est scientifique et non dogmatique, n'est pour nous que l'extension la plus large de la notion d'« histoire »⁵⁰¹.

Ailleurs, il écrit, « ce qui nous sépare de Kant comme de Platon et de Leibniz, c'est que nous ne croyons qu'au devenir, même dans les choses spirituelles. Nous sommes historiens de fond en comble »⁵⁰². De plus, comme nous l'avons vu, cette notion d'histoire s'appuie en fait sur un nominalisme radical. Car comme nous le savons, selon Nietzsche, « l'étymologie et l'histoire du langage nous ont appris à considérer tous les concepts comme devenus, et beaucoup d'entre eux comme encore en devenir »⁵⁰³. Autrement dit, « les mots mêmes du langage humain ont longtemps semblé (et semblent encore aujourd'hui au peuple) n'être pas des signes mais des vérités relatives aux choses qu'ils désignent »⁵⁰⁴. Alors qu'en fait, « la pensée n'est pas un moyen de connaître mais de nommer, d'ordonner des faits, de les

⁴⁹⁸ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. II, Chap. I, 95

⁴⁹⁹ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. III, Chap. I, 27

⁵⁰⁰ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, V, 201

⁵⁰¹ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. II, 112

⁵⁰² Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Liv. III, Chap. II, 306

⁵⁰³ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. II, 112

⁵⁰⁴ Ibid.

accommoder à notre usage »⁵⁰⁵. Ainsi, pour Nietzsche, « les concepts généraux, étant les plus faux, doivent être aussi les plus anciens »⁵⁰⁶. De sorte que des concepts comme « l'être », « l'absolu », ou la « chose en soi », révèlent selon lui le fait que « la pensée a inventé d'emblée et de toute antiquité ces schèmes qui contredisent foncièrement le monde du devenir, mais qui semblaient d'abord lui correspondre »⁵⁰⁷. En ce sens, Nietzsche écrit : « Parménide a dit : « On ne pense pas ce qui n'est pas ». Placé à l'autre extrême, [il dit] : « Ce qui peut être pensé est certainement fictif » »⁵⁰⁸.

En fait, comme le souligne Angèle Kremer-Marietti dans une introduction à *La généalogie de la morale*, et comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, pour Nietzsche « la philosophie pure est antérieure à l'entrée dans l'alternative vicieuse proposée par Parménide, ou pour être encore plus juste, antérieure à l'interprétation vicieuse que nous avons faite de cette alternative »⁵⁰⁹ – interprétation vicieuse dont le principal véhicule est évidemment représenté par le platonisme. Ainsi, on peut dire avec Kremer-Marietti que Nietzsche tente en quelque sorte de se réconcilier avec ce qui représentait pour lui l'origine de la pensée occidentale, et qu'il nous invite finalement à la même réconciliation. L'idée étant que l'assimilation parménidienne de la pensée à l'être représente non seulement un prélude à l'ontologie, mais aussi « le prélude de la distinction entre l'esprit et le corps qui est depuis Platon la malédiction de la philosophie »⁵¹⁰. Donc, Nietzsche remet non seulement en question l'édifice de toute métaphysique, mais aussi et surtout de toute éthique qui en découle. Car, comme le souligne Kremer-Marietti, selon lui cette éthique n'est autre que l'ascétisme, c'est-à-dire : « le mépris avoué du corps et de ce monde, en vue de la glorification de l'âme et de l'autre monde »⁵¹¹. Ainsi, la volonté de Nietzsche n'était autre que de revenir à cet embranchement antique, entre le chemin de la vérité et celui de l'erreur, mais bien pour le détruire car, déjà dans ses cours sur Platon, il définissait le chemin de la

⁵⁰⁵ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. II, 141

⁵⁰⁶ Ibid. Liv. I, Chap. II, 112

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Ibid. Liv. I, Chap. II, 86

⁵⁰⁹ Kremer-Marietti, *De la philologie à la généalogie*, in *Généalogie de la morale*, p.82

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Ibid. p.80

vérité parméniidienne comme « la plus périlleuse des fausses routes ». Aussi, c'est dans une telle perspective qu'il peut se permettre d'écrire que :

La chose n'est qu'une fiction (la chose « en soi » est même une fiction contradictoire, interdite!) ; mais la connaissance elle-même – la connaissance absolue et même relative – n'est également qu'une fiction. Du coup tombe aussi le « sujet » de la connaissance, je ne sais quelle « intelligence pure », je ne sais quel « esprit absolu » ; cette mythologie que Kant lui-même n'a pas complètement abandonnée, que Platon a préparée à l'Europe pour son malheur, et qui a menacé de mort toute science du corps, grâce au dogme fondamental du christianisme : « Dieu est esprit » – cette mythologie a désormais fait son temps⁵¹².

Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche effectue en quelque sorte la généalogie de cette mythologie, et ici sa caricature du platonisme prend finalement la forme d'un idéal type de sa conception de « l'ascétisme ». En fait, dans ce petit livre, il s'efforce, entre autres choses, « de comprendre de quelle idiosyncrasie est née cette équation socratique : raison = vertu = bonheur, la plus bizarre des équations possibles, et qui a contre elle tous les instincts des anciens hellènes »⁵¹³. Pour Nietzsche, cette équation apparaît comme quelque chose de tout à fait nouveau et opposé à la pensée antique, et c'est pourquoi il décèle en « Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence, des instruments de la débâcle de l'hellénisme, des « pseudo-Hellènes », des « anti-Hellènes » »⁵¹⁴. Nous reviendrons sur les implications de cette conception un peu plus loin. Pour l'instant, tentons d'abord de reconstituer la généalogie de cette « équation socratique ». Premièrement, selon Nietzsche, Socrate s'était rendu compte que, dans l'Athènes de l'Antiquité, « partout les instincts sombraient dans l'anarchie ; partout on était à deux doigts de la démesure »⁵¹⁵. Ici, « le grand ironiste », partant de l'adage delphique de la connaissance de soi, remarque que ses propres instincts menaçaient de l'empêcher de se maîtriser lui-même, et qu'il devait donc les restreindre et leur imposer le cadre de la raison. Mais en fait, selon Nietzsche, Socrate comprit que « son cas n'était au fond que le cas extrême, celui qui sautait le plus aux yeux, d'un mal universel qui commençait alors à se répandre, personne ne se maîtrisait plus, les instincts se dressaient les

⁵¹² Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. II, 112

⁵¹³ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, «Le problème de Socrate», 4

⁵¹⁴ Ibid. 2

⁵¹⁵ Ibid. 9

uns contre les autres »⁵¹⁶. Autrement dit, il « vit ce qui se cachait derrière ces nobles Athéniens. Il comprit que son cas, que l'idiosyncrasie de son cas n'était déjà plus un cas isolé. Le même genre de dégénérescence se préparait partout en silence : l'antique Athènes touchait à sa perte »⁵¹⁷. Ainsi, il conclut que si « les instincts veulent jouer les tyrans : il faut donc inventer un contre-tyran qui soit plus fort qu'eux »⁵¹⁸ : la raison. Et, en fait, l'invention par laquelle la raison pourrait imposer sa tyrannie sur les instincts, c'est évidemment la dialectique. Aussi, pour Nietzsche, « lorsqu'on a besoin de faire de la raison un tyran, comme le fit Socrate, il faut que le danger ne soit pas mince de voir tout autre chose jouer les tyrans »⁵¹⁹, et, au fond, « on ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens. [...] Elle ne peut être qu'une arme de fortune aux mains des désespérés qui n'ont pas d'autres armes »⁵²⁰. En ce sens, « le fanatisme avec lequel toute la pensée spéculative grecque se jette sur la rationalité trahit une vraie détresse »⁵²¹. Et de la sorte, selon Nietzsche, « à cette époque on sentit d'instinct que la rationalité était la planche de salut : ni Socrate, ni ses « malades », ne choisirent librement d'être raisonnables, – c'était pour eux de rigueur, c'était leur ultime recours »⁵²². Et c'est de cette manière que finalement, pour Nietzsche, « le moralisme des philosophes grecs à partir de Platon est déterminé par des causes pathologiques »⁵²³. C'est pourquoi, selon lui, l'attitude des philosophes depuis Platon relève toujours de la même idiosyncrasie, qui détermine « par exemple, leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée même de devenir, leur « égypticisme ». Ils croient faire honneur à une cause en la « déshistorisant », [...] en la momifiant »⁵²⁴. Aussi, nous voici précisément où, pour Nietzsche, ce mode de pensée a menacé d'anéantir toute science du corps en imposant son dogme pendant plus de deux millénaires. La momie égyptienne remplace ici le columbarium romain, mais ces métaphores ont finalement le même sens et le concept demeure une « cosse vide ». Ici, il écrit que « tout ce que les philosophes ont manié

⁵¹⁶ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », 9

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid. 10

⁵²⁰ Ibid. 6

⁵²¹ Ibid. 10

⁵²² Ibid.

⁵²³ Ibid.

⁵²⁴ Ibid. *La raison dans la philosophie*, 1

pendant des millénaires, ce n'était que des momies d'idées »⁵²⁵. Mais là où le bas blesse, c'est que dans cette perspective, qui a été, selon Nietzsche, celle de la philosophie en général depuis Platon, « la mort, le changement, le vieillissement, tout autant que la procréation et la croissance, suscitent [...] des objections, si ce n'est une réfutation! »⁵²⁶. De plus, on retrouve selon lui, chez tous les philosophes, la croyance que « ce qui est ne devient pas, ce qui devient n'est pas... Et pourtant ils croient tous, et même avec l'énergie du désespoir, à l'Être »⁵²⁷. Toutefois, nos sens, ne nous montrant que le devenir, l'être absolu s'est toujours démontré insaisissable, et c'est pourquoi ils ont toujours tenté de trouver des raisons afin d'expliquer leur incapacité à le saisir. Aussi, selon Nietzsche, leur raisonnement est en fait qu'« il faut qu'il y ait une apparence trompeuse, une supercherie, pour que nous ne percevions pas l'Être »⁵²⁸. Et si l'apparence nous trompe et que les sens ne nous révèlent que l'apparence et non l'Être, il s'ensuit que ce sont nos sens qui nous trompent. « Ces sens qui, par ailleurs, sont si immoraux, ils nous trompent sur le monde vrai. *Donc*, moralité : il faut se libérer de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge! »⁵²⁹. Or, se libérer des sens et du devenir, passe finalement pour Nietzsche par la négation du corps et des instincts qui vont avec. Ainsi, selon lui, dans cette perspective, on ne veut plus entendre parler du corps, « cette pitoyable idée fixe des sens! – entaché de toutes les fautes logiques imaginables, récusé, et même impossible, malgré l'impertinence qu'il a de se comporter comme s'il était réel ! »⁵³⁰.

Tout ceci nous ramène à notre équation « raison = vertu = bonheur », qui sera finalement, selon Nietzsche, réduite au fait de « faire comme Socrate, et, contre les nocturnes appétits, instaurer une lumière perpétuelle : celle du grand jour de la raison. [...] toute concession aux instincts, à l'inconscient, entraîne vers l'abîme... »⁵³¹. Or, comme nous l'avons dit, nier les instincts, c'est nier le corps, et c'est pourquoi en définitive, pour Nietzsche, « la lumière la plus aveuglante, la rationalité à tout prix, la vie lumineuse, froide,

⁵²⁵ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, 1

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Ibid.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ Ibid. « Le problème de Socrate », 10

avisée, consciente, sans instincts, résistant aux instincts, n'était elle-même qu'une maladie, une autre maladie »⁵³². Et voilà précisément où ce mode de pensée lui apparaît comme la source de ce qu'il conçoit comme la maladie de la civilisation, car selon lui, au fond, « être obligé de lutter contre ses instincts – voilà bien la formule de la décadence : tant que la vie suit une courbe ascendante, bonheur égale instinct »⁵³³. Ainsi, selon Nietzsche, « ce n'est pas la « corruption morale » de l'antiquité, c'est sa contamination par la morale qui a permis au christianisme de s'en rendre maître »⁵³⁴. Autrement dit, « le fanatisme moral (en bref, Platon) a détruit le paganisme, il en a renversé les valeurs, il en a empoisonné l'innocence. Nous devrions finir par comprendre que ce qui a été détruit là était supérieur à ce qui s'en est rendu maître »⁵³⁵. Ici, il nous faut revenir une dernière fois sur le culte nietzschéen pour la culture hellénique. Car finalement ce dernier a également mené à toutes sortes d'interprétations. En fait, ici réapparaît encore une fois le spectre de l'immoralisme du nietzschéisme, et il est effectivement facile de conclure que l'admiration de Nietzsche pour la morale aristocratique « préplatonicienne » représente une simple option élitiste selon laquelle la classe des surhommes, sans se soucier du bien et mal, imposerait, par la force, son autorité au « troupeau » – ce qui nous ramènerait à une position politique à peu près égale à celle que Nietzsche associe au type même du moralisme. Aussi, il semble que les sources de cette admiration soient un peu plus subtiles. Premièrement, comme le fait remarquer Nehamas, « même s'il est tout à fait vrai que Nietzsche admire les aristocrates barbares, il ne les admire pas, [...] semble-t-il, parce qu'il sont cruels (quoique, pour être honnête, il ne les critique pas non plus sur ce point) »⁵³⁶. En fait, Nehamas propose une interprétation beaucoup plus cohérente, selon laquelle Nietzsche « les admire parce qu'ils ne font pas preuve d'absolutisme, parce qu'ils défendent l'idée qu'on ne peut imposer les mêmes règles de conduite à tous, pour leur « pathos de la distance » »⁵³⁷. Car, au fond, « les aristocrates ne peuvent même pas simplement concevoir que les « hommes du commun » doivent, ou

⁵³² Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », 11

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. V, 388

⁵³⁵ Ibid.

⁵³⁶ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.274

⁵³⁷ Ibid.

puissent même jamais agir de la façon qui leur est naturelle »⁵³⁸. Ainsi, la critique que propose Nietzsche de l'ascétisme nous renvoie en premier lieu à une critique du dogmatisme en tant que tel. Car comme le souligne Nehamas, selon Nietzsche, « l'ascétisme nie la contingence radicale de l'histoire, le fait que toute institution est sujette au changement, à la révision et même à l'élimination »⁵³⁹. De plus, et ce qui est plus important encore, c'est que l'ascétisme, en tant que dogmatisme, « nie qu'une multiplicité de modes de vie soient possibles en même temps et que ce pluralisme, malgré ses dangers indéniables, soit plus prometteur que le nivellement uniforme que Nietzsche tient pour implicite dans le christianisme et dans tous les autres codes absolutistes »⁵⁴⁰. Or, cette analyse proposée par Nehamas ne représente finalement qu'une partie de l'explication, car en fait Nietzsche s'attaque ici de manière très précise aux conséquences de ce que représente, pour lui, le dogme particulier de l'ascétisme. En ce sens, il nous faut revenir ici à notre point de départ et à l'idée de Heidegger selon laquelle la pensée de Nietzsche, « ne peut se comprendre qu'à partir de sa position fondamentale à l'égard de l'ensemble de la philosophie occidentale depuis Platon »⁵⁴¹. Aussi, comme nous l'avons vu en ouverture, pour Nietzsche, la doctrine platonicienne des Idées occupe une place toute spéciale, car selon lui elle « constitue le fondement de l'Idéal, c'est-à-dire de la primauté du supra-sensible selon les normes duquel le sensible doit être déterminé et surmonté »⁵⁴². Et c'est, selon lui, de cette manière que, « au-delà de la vie un monde, une autre vie, ont été supposés, qui ont rendu désirable la négation de la vie »⁵⁴³. Ainsi, la caricature que devient le platonisme aux yeux de Nietzsche représente en quelque sorte l'institution du type de la philosophie ascétique, et cette philosophie représente pour lui, en dernière analyse, l'institution du principe même de la décadence. C'est-à-dire un mode de pensée qui s'érige en principe de lutte contre les instincts, et à l'intérieur duquel ces derniers sont en fait associés au mal, ce qui représente pour Nietzsche, en dernière analyse, un principe de lutte contre la vie elle-même. C'est à partir d'un tel point de vue qu'il peut critiquer, en bloc, toute morale, en tant que principe par lequel l'être humain

⁵³⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.274

⁵³⁹ Ibid. p.168

⁵⁴⁰ Ibid.

⁵⁴¹ M. Heidegger, *Nietzsche I*, p.36

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Ibid. p.147

se déchire et se fait violence à lui-même, et c'est pourquoi, à ses yeux, « tout l'idéalisme de l'humanité antérieure est sur le point de verser dans le nihilisme, dans la croyance à l'absence totale de valeur, c'est-à-dire de sens »⁵⁴⁴. Aussi, c'est dans cette perspective que pour Nietzsche :

Nous autres, hommes modernes, sommes les héritiers d'une vivisection de la conscience, d'un mauvais traitement exercé sur soi durant des millénaires. [...] Trop longtemps, l'homme a considéré ses penchants naturels d'un mauvais œil, aussi ces penchants ont-ils fini par avoir partie liée avec la mauvaise conscience⁵⁴⁵.

En ce sens, c'est à partir du même point de vue que, pour Nietzsche, Platon, « l'anti-hellène », « l'anti-antique », représente finalement « le grand pont qui mène à la corruption, le premier qui ait refusé d'intégrer la nature dans la morale, après avoir dévalorisé les dieux grecs grâce à sa notion du bien »⁵⁴⁶. Et c'est pourquoi, en fin de compte, selon lui, « nous devrions finir par comprendre que ce qui a été détruit là était supérieur à ce qui s'en est rendu maître »⁵⁴⁷. Car comme le souligne Safranski, « la religion grecque antique n'avait pas imposé aux hommes cette noire perception de soi. Puisque les dieux partageaient avec les hommes leurs vertus et leurs vices, chacun pouvait se sentir déchargé d'autant »⁵⁴⁸. De plus, voilà, à mon avis, où se situe la source principale de l'admiration de Nietzsche pour la morale archaïque « préplatonicienne ».

Pour le dire dans ses mots :

Les Dieux grecs, ces projections d'hommes nobles et souverains chez qui l'animal dans l'homme se sentait divinisé et ne se déchirait pas lui-même, n'était pas en courroux contre lui-même! Ces grecs [...] se sont servis de leurs dieux pour se préserver de la mauvaise conscience, pour pouvoir jouir de la liberté de leur âme, donc dans un sens contraire à l'usage que le christianisme a fait de son dieu⁵⁴⁹.

Tel semble être, en définitive, l'axe fondamental autour duquel s'articule la pensée de Nietzsche et l'idée, que l'on retrouvait déjà dans les fragments *Sur Démocrite*, de prendre le passé antique comme un modèle, car ce passé était meilleur que le présent, traverse son œuvre du début jusqu'à la toute fin. D'ailleurs, il termine son dernier texte publié sur la

⁵⁴⁴ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. II, 170

⁵⁴⁵ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, XXIV

⁵⁴⁶ Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Liv. I, Chap. V, 380

⁵⁴⁷ Ibid. Liv. I, Chap. V, 388

⁵⁴⁸ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.177

⁵⁴⁹ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, XXIII

phrase suivante : « M'a-t-on compris? – *Dionysos contre le Crucifié...* »⁵⁵⁰. Ainsi, l'œuvre nietzschéenne se termine sur cette opposition entre deux « types moraux ». Peut-être peut-on mieux comprendre cet antagonisme une fois que l'on a effectivement replacé la pensée nietzschéenne dans une économie des discours sur la philosophie occidentale depuis Platon. Aussi, au terme de notre analyse, il est même tentant d'interpréter cet antagonisme en le ramenant en quelque sorte à notre point de départ. Simplement en y substituant les deux figures typiques qui y sont opposées par deux autres, dont l'opposition représentait pour Nietzsche « l'antagonisme complet, authentique, [...] Platon contre Homère : [...] – d'un côté le meilleur disciple de l'« au-delà », le grand calomniateur de la vie, de l'autre son adorateur spontané, la nature d'*or* »⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Nietzsche, *Ecce homo*, «pourquoi je suis un destin», 9

⁵⁵¹ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, XXV

CONCLUSION

PAR-DELÀ LE PLATONISME

En terminant, effectuons d'abord un retour en arrière à la lumière de cette idée que le platonisme devient pour Nietzsche une caricature. En somme, cette attitude est en quelque sorte présente dès le principe, notamment, dans les fragments *Sur Démocrite*. En ce sens, la présentation de l'anecdote de l'autodafé rêvé par Platon relève déjà, d'une certaine manière, de la caricature. Peut-on véritablement porter foi à une telle anecdote? En fait, Nietzsche ne pose pas la question. Aussi, la réponse ne semble pas l'intéresser. Tout se passant comme si, au fond, le fait qu'une telle réputation ait pu être, à l'époque de Diogène Laërce, attachée à Platon, allié au fait que ce dernier ne cite jamais Démocrite, suffisaient amplement pour remettre également en question la crédibilité de l'ensemble de son témoignage sur les autres philosophes dits « présocratiques ». D'ailleurs, cette remise en question conduisait déjà Nietzsche à une première ébauche de son idéal typique caricatural. Car selon lui, le désir, formulé par Platon, d'occulter l'œuvre de Démocrite a finalement été mis en pratique par le christianisme et, comme nous l'avons vu, cela le menait à concevoir la formulation de ce rêve, ainsi que son application dans les dialogues platoniciens, en tant que geste fondateur et constitutif de l'attitude qui allait devenir, à ses yeux, celle de toute la tradition « supra-naturaliste ». Toutefois, cette critique allait en fait demeurer à l'état latent jusqu'à l'époque d'*Humain, trop humain*. Or, si le jeune Nietzsche ne s'attaque pas encore directement à la doctrine platonicienne, il tentera en quelque sorte d'étayer sa thèse, en la remettant premièrement en question d'un point de vue philologique.

Cette remise en question lui ouvre la porte sur toutes sortes de réflexions intéressantes et originales, comme sa *thèse des « types purs »*, ou l'idée de présenter Platon comme premier « philosophe hybride ». Évidemment, ces notions représentent des thèses de jeunesse qui comportent plusieurs éléments pour le moins difficiles à défendre. Toutefois, ce

qui nous intéresse c'est que, en proposant de telles notions, Nietzsche se tient déjà en marge de la tradition. Par exemple en proposant l'appellation de « préplatonicien » en opposition à présocratique. En ce sens, sans proposer littéralement l'adoption de ce néologisme nietzschéen, il faut bien admettre que cette simple proposition soulève plusieurs questions intéressantes, et ouvre finalement la porte sur une critique de l'ensemble des conceptions traditionnelles de l'historiographie philosophique de la Grèce antique. Michel Onfray souligne certaines de ces questions qui constituent, soit dit en passant, les prémisses pour sa *Contre histoire de la philosophie*. Premièrement, il y a « l'existence d'un Démocrite présocratique, par définition antérieur à Socrate »⁵⁵², mais dont un examen plus strict des différentes chronologies établies par l'historiographie révèle qu'il lui survit, en fait, pour au moins trente ans. Pourquoi donc « entretenir la fiction d'un corpus clos de présocratiques, malgré l'irréductibilité de la centaine de personnes enrôlées dans cette armée chaotique dont certains débordent parfois la périodisation revendiquée? »⁵⁵³. De plus, dans cette perspective qui était en fin de compte, pour Nietzsche, celle d'une réhabilitation de ce qu'il concevait comme la culture des Sophistes, on peut également se demander ce qu'il faut « conclure en regard de l'information qui présente les sophistes comme des vendeurs, de relativité, pendant qu'on réduit leurs noms à ceux qui servent de titres à des dialogues... de Platon? »⁵⁵⁴. Aussi, comme le demande Onfray : « Pourquoi donc ces objets différents pour exprimer une version identique d'un divers pourtant profus? »⁵⁵⁵. Toutes ces questions méritent certainement encore d'être posées. D'ailleurs, en remontant le fil de ces réflexions surgit une autre question qui allait prendre une importance centrale dans l'œuvre de Nietzsche, la question de Socrate.

En ce sens, comme nous le savons, Socrate lui-même n'a jamais rien écrit, et au fond, comme le souligne Nehamas, « c'est plutôt Platon, ou le Socrate de Platon, qu'on lit et qu'on relit continuellement »⁵⁵⁶. Or, comme nous l'avons vu, les Anciens semblaient déjà bien conscients du fait que Platon ait mis dans la bouche de Socrate beaucoup de choses qu'il n'a pas dites. Aussi, il semble parfois difficile de distinguer les deux figures, car finalement ce

⁵⁵² Onfray, *Les sagesses antiques*, p16

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Ibid. p.17

⁵⁵⁵ Ibid. p.16

⁵⁵⁶ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.46

personnage que chaque génération redécouvre dans la littérature et qui a laissé sa marque sur la pensée occidentale, c'est peut-être autant, sinon plus, le Socrate platonicien que Socrate lui-même. Ainsi, selon Nehamas, il semble que Nietzsche souligne le fait que « si Socrate a pu exercer sa volonté de puissance sur le cours de notre pensée, c'est juste (si c'est bien le mot qui convient) parce qu'il a créé un disciple qui, à son tour, a créé le Socrate qui nous est devenu à tous plus ou moins familier »⁵⁵⁷. De la sorte, c'est également l'image traditionnellement admise de Socrate qui est mise à l'épreuve par la *skepsis*, et on peut poser une autre question importante que soulève Onfray, à savoir, « pourquoi donner crédit à la figure d'un Socrate platonisé? [Quand, en fait, tous ces éléments permettent, et suggèrent même que nous devons] envisager l'œuvre philosophique du silène débordant le seul service de l'Idée platonicienne »⁵⁵⁸. En ce sens, le jeune Nietzsche soulignait le fait que l'omniprésence du Socrate de Platon dans la tradition tend à occulter le véritable personnage historique, et si les critiques qu'il adresse à Platon et à son maître finiront en quelque sorte par se confondre, en dernière analyse, sa relation avec Socrate n'est pas la même que celle qu'il entretient avec le héros des dialogues platoniciens et son concepteur. En fait, ce que l'on connaît du véritable Socrate et de sa méthode nous laisse entrevoir un projet philosophique avec lequel la pensée de Nietzsche, malgré plusieurs points de désaccords, entretient de profonds liens de parenté⁵⁵⁹. Premièrement, on peut affirmer avec Nehamas que « Nietzsche et Socrate sont tous deux des penseurs profondément originaux, qui cherchent activement à modifier, d'une manière ou d'une autre, la qualité morale de la vie des gens qui les entourent, bien qu'ils poursuivent leur but de manières radicalement différentes »⁵⁶⁰. À l'époque du *Livre du philosophe*, Nietzsche écrivait à ce sujet : « Socrate, il me faut l'avouer, m'est si proche que je suis constamment en lutte avec lui » (*VP II*, III, III, 321). D'ailleurs, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, et comme le souligne Kremer-Marietti, les bases du nominalisme radical qu'on y retrouve nous permettent en quelque sorte de « considérer ce texte comme la première critique philosophique du langage dans son rapport à

⁵⁵⁷ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.46

⁵⁵⁸ Onfray, *Les sagesses antiques*, p.17

⁵⁵⁹ Il existe plusieurs études du rapport compliqué de Nietzsche à Socrate, notamment *Nietzsche's view of Socrates* de Werner J. Dannhauser, et *Nietzsche und Sokrates* d'Hermann Joseph Schmidt.

⁵⁶⁰ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.41

la vérité, depuis l'enquête socratique»⁵⁶¹. En fait, comme le note Nehamas, il semble que « Nietzsche se rend compte que son projet est très proche de celui de Socrate et donc, à ses yeux du moins, des divers projets qui ont caractérisé la philosophie »⁵⁶². Aussi, comme nous l'avons dit en ouverture, son rapport avec Socrate est pour le moins ambigu, ni totalement positif, ni absolument négatif. Et finalement, à travers ce lien intime avec Socrate, c'est d'une certaine manière la relation de Nietzsche avec l'ensemble de la tradition qui demeure comme ambivalente. En fait, si Nietzsche développe ses réflexions en marge de la tradition, il demeure en quelque sorte dans son giron puisqu'en fin de compte ces dernières représentent toutes des tentatives pour jeter une lumière nouvelle sur les problèmes traditionnels de la philosophie. Et c'est pourquoi, malgré leur marginalité et leur extrême originalité, les écrits de Nietzsche demeurent néanmoins des textes philosophiques. Par exemple, *Par-delà le bien et le mal* s'ouvre avec une série d'interrogations sur des problèmes philosophiques traditionnels comme la vérité, le « bien en soi », le libre arbitre et la responsabilité, etc. Mais comme le remarque Nehamas, Nietzsche réduit toutes ces interrogations à des « questions sur le caractère moral de celui qui, comme la plupart d'entre nous aujourd'hui, est plus ou moins convaincu par les réponses traditionnelles qu'on y a apportées »⁵⁶³. Tout se passant comme si, un peu à la manière de Socrate, Nietzsche tentait de montrer que la plupart d'entre nous, encore de nos jours, adoptons souvent sans le savoir les réponses traditionnelles apportées à ces problèmes, et ce « sans même avoir conscience parfois qu'il y avait véritablement là matière à se poser des questions et que ces réponses *façonnent* la vie de tous les jours »⁵⁶⁴. De la sorte, comme l'écrit Nehamas, il semble que « Socrate pense qu'on n'a pas assez posé de questions, tandis que Nietzsche craint qu'on ait donné trop de réponses »⁵⁶⁵. Ainsi, Nietzsche étant conscient du lien intime qui unit son projet à celui de Socrate, il semble, comme le souligne Nehamas, qu'« il se rend donc également compte que ce projet risque de paraître, et d'être en vérité, un projet philosophique de plus dans l'ordre de la tradition »⁵⁶⁶. Aussi, il finit par prendre ses distances du projet socratique pour les mêmes raisons qui le

⁵⁶¹ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.250

⁵⁶² Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.15

⁵⁶³ Ibid. p.42

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ Ibid.

⁵⁶⁶ Ibid. p.15

mènent à critiquer le platonisme. Et finalement, le problème fondamental avec Socrate, comme pour tout le reste de la tradition, découle pour Nietzsche de ce qu'il considère comme son dogmatisme, qu'il entrevoit dans le fait que, selon lui, Socrate, tout comme Platon, tente de « présenter ses idées et ses valeurs pas seulement comme les siennes, lui convenant à lui et à ceux qui sont peut-être comme lui, mais comme des idées et des valeurs que tous devraient accepter en vertu de leur autorité rationnelle, objective et absolue »⁵⁶⁷.

Paradoxalement, c'est précisément le développement de la critique philosophique du langage, où le lien entre la méthode nietzschéenne et l'enquête socratique est le plus manifeste, qui fournit à Nietzsche les outils dont il allait avoir besoin dans sa tentative de se distinguer de la tradition. En ce sens, Nehamas souligne que « Nietzsche s'efforce donc de proposer une vision positive sans retomber dans la tradition dogmatique dont il se défiait tant et à laquelle il n'a peut-être jamais été certain d'échapper »⁵⁶⁸. Et cette vision positive se résume, comme nous l'avons vu, en une vision perspectiviste. Toutefois, le fait même de tenter d'établir une « vision positive », qui ne soit pas dogmatique, nous confronte en quelque sorte à un paradoxe, et de cette manière, comme nous le verrons plus loin, le perspectivisme, quand on tente de le reconstituer en tant que « vision positive », demeure en tant que tel paradoxal – ce qui en fait, d'une certaine manière, un anti-projet philosophique. Or, afin de bien comprendre toutes les implications de cet « anti-projet », nous devons d'abord revenir à la critique nominaliste du langage qui constitue en fait les bases philosophiques du perspectivisme. Nous avons vu au deuxième chapitre que, pour Nietzsche, le langage humain, quel qu'il soit, représente un ensemble de métaphores qui ne décrivent pas le monde en tant que tel, mais bien notre relation avec ce dernier. Et c'est pourquoi il décrivait alors toutes vérités comme des « métaphores usées », à un tel point que cette usure nous fait même oublier leur « origine métaphorique ». De cette façon, comme le souligne Nehamas, « Nietzsche entend montrer que nos catégories linguistiques sont compatibles avec différentes versions de la structure ontologique du monde. C'est-à-dire, qu'il entend montrer que le monde n'a pas de structure ontologique »⁵⁶⁹. Autrement dit, pour Nietzsche, le monde « en soi » demeure à jamais indéterminé et il peut être décrit d'un nombre infini de façons

⁵⁶⁷ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.15

⁵⁶⁸ Ibid. p.20

⁵⁶⁹ Ibid. p.129

dont, finalement, aucune ne peut prétendre être la représentation absolue et nécessaire. Aussi, comme le souligne Nehamas, il allait en quelque sorte concevoir sa tâche dans le fait de « réinterpréter et notre langage et notre monde afin de montrer que, de même que le langage ne cherche en aucune façon à se rattacher au monde, de même le monde n'impose aucune contrainte au langage »⁵⁷⁰. Toutefois, comme le fait remarquer Nehamas, « prétendre que notre langage ne reflète pas le monde n'implique pas qu'on introduise un nouveau langage qui le fasse »⁵⁷¹, mais Nietzsche tente au fond ici de montrer que nous devons d'abord réinterpréter les structures du langage afin de réaliser que ce dernier ne reflète pas le monde. De cette manière, pour lui, « à l'instar d'une œuvre d'art, le monde appelle la lecture et l'interprétation, la « bonne philologie », afin qu'on puisse le maîtriser, le comprendre et le rendre vivable »⁵⁷². En fait, comme le souligne Nehamas, la réinterprétation représente pour Nietzsche « l'instrument théorique et pratique le plus puissant. C'est l'analogue exact du « marteau »⁵⁷³, outil privilégié de ce qui allait devenir l'art nietzschéen de la philosophie à coups de marteau. Ainsi, à partir de ce point, Nietzsche allait en quelque sorte se passer des réfutations philosophiques et ses critiques des concepts philosophiques traditionnels prendront désormais la forme d'explications psychologiques de leur « origine ».

L'idée de la philosophie à coups de marteau n'apparaît, en tant que telle, que dans le *Crépuscules des idoles*, mais il semble que Nietzsche s'y soit exercé très tôt. Nous avons vu au deuxième chapitre, que le platonisme devient en fait la toute première victime d'une déconstruction passant par une réinterprétation des structures langagières. Nietzsche, en montrant comment selon lui l'être humain conceptualise, démontre « en même temps que le platonisme, c'est-à-dire la conception de deux mondes, l'un parfait et originel, l'autre simple copie du modèle, est une attitude qui découle naturellement du fait de l'existence du concept et de sa substantialisation »⁵⁷⁴. De la sorte, il peut effectivement se passer d'une réfutation philosophique, ou même de ce qui pourrait apparaître comme des preuves de l'inexistence d'un monde supra-sensible. Car finalement, sa déconstruction des structures du langage démontre, selon lui, les processus psychologiques ayant mené l'être humain à développer sa

⁵⁷⁰ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.129

⁵⁷¹ Ibid. p.131

⁵⁷² Ibid. p.122

⁵⁷³ Ibid. p.129

⁵⁷⁴ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, p.250

croyance en un tel monde. De plus, comme nous l'avons vu, avec cette analyse nominaliste c'est, pour Nietzsche, toute la tradition métaphysique qui se révèle finalement comme une anthropomorphisation du monde. D'ailleurs, cette idée allait en quelque sorte lui servir de point d'appui dans ses tentatives répétées pour faire sortir la tradition de ses gonds, et lui permet d'entrevoir la possibilité d'une philosophie qui fasse véritablement table rase afin de poser de nouvelles bases. Aussi, telle est en fait l'approche que Nietzsche allait adopter face à l'ensemble des problèmes philosophiques traditionnels, et qui devient constitutive notamment de son athéisme. En ce sens, s'inspirant peut-être de Stirner et de l'athéisme de la table rase de Feuerbach, il écrit :

Autrefois on cherchait à prouver qu'il n'y avait pas de dieu, – aujourd'hui on montre comment la croyance en un dieu a pu naître et à quoi cette croyance doit son poids et son importance : du coup une contrepreuve de l'inexistence de dieu devient superflue. – Autrefois, lorsque l'on avait réfuté les « preuves de l'existence de Dieu » que l'on vous avançait, un doute continuait à subsister, à savoir si l'on ne pourrait pas trouver des preuves meilleures que celles que l'on venait de réfuter, à cette époque-là les athées ne s'entendaient pas à faire table rase. (A, 95)

Or, Nietzsche n'invite pas seulement les athées à faire table rase, mais également les philosophes, et à partir de son point de vue nominaliste, toutes les réponses traditionnelles apportées aux problèmes philosophiques représentent, en fin de compte, à ses yeux, les dogmes de la philosophie traditionnelle. Et au fond, ces dogmes peuvent tous être déconstruits de la même façon, puisqu'ils reposent tous sur la croyance, selon lui fautive, que notre langage représente une description fidèle et, en quelque sorte, ultime du monde – croyance qui, de ce point de vue, n'est elle-même qu'une anthropomorphisation du monde. De la sorte, il attaque premièrement le concept de « chose en soi », qui représente en quelque sorte l'anthropomorphisation « originaire ». À ce sujet, il écrit, dans le *Crépuscule des idoles*, que « le langage ne voit partout qu'actions et êtres agissants, [il] croit à la volonté comme cause ; [il] croit au « moi », au « moi » en tant qu'Être, au « moi » en tant que substance, et [il] projette sur tous les objets sa foi en la substance du moi – c'est ainsi que se crée le concept de « choses » »⁵⁷⁵. Donc, en d'autres mots, selon Nietzsche, « ce n'est qu'à partir du concept d'« ego » qu'on tire la notion d'« être » par dérivation »⁵⁷⁶. Un peu plus loin, il écrit :

⁵⁷⁵ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, 5

⁵⁷⁶ Ibid.

En fait rien n'a jamais eu de force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'Être, telle qu'elle est formulée par exemple par les Éléates : car elle a pour elle chaque mot, chaque phrase que nous prononçons [...] La « raison » dans le langage : oh, quelle horrible vieille trompeuse ! Je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire...⁵⁷⁷

Ainsi, c'est non seulement l'idée de « monde vrai » qui est remise en question, mais, avec elle, toutes les notions qui lui doivent leur existence. Partant de là, aucune conception traditionnelle ne sera épargnée : « âme immortelle », rapport « sujet/«objet », liberté intelligible et responsabilité... se révèlent toutes en tant que simples substantialisations langagières. Du coup, tombe donc aussi le « sujet », mais c'est d'abord la distinction entre le « monde vrai » et le monde des apparences qui est déconstruite, et comme le souligne Nehamas, à partir de cette réinterprétation, cette distinction immémoriale se révèle comme « une projection sur le monde extérieur de notre croyance que le moi est une substance »⁵⁷⁸. De la même manière, Dieu et, au fond, toute la pensée téléologique apparaissent finalement en tant que substantialisation de l'intention humaine dans l'univers. CQFD : Dieu est mort. Aussi, rappelons-nous que selon Arendt, comme nous l'avons dit en ouverture, pour Nietzsche, « ce qui est bien mort, c'est la distinction fondamentale entre le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel, ainsi que l'idée au moins aussi ancienne que Parménide, que ce qui ne relève pas des sens – Dieu, Être [...], Idées, a plus de réalité [...] que ce qui apparaît »⁵⁷⁹. En fait, selon Nietzsche, comme il l'écrit dans le *Crépuscule des idoles*, « les raisons sur lesquelles on se fonde pour qualifier d'apparence ce monde-ci, établissent au contraire sa réalité – il est absolument impossible de prouver aucune autre sorte de réalité »⁵⁸⁰. De plus, comme nous l'avons vu, cette déconstruction du supra-sensible débouche finalement sur une critique de la « tradition ascétique » et de sa dévalorisation constante du monde des sens. À ce sujet, il écrit que « c'est la raison qui est cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens. Tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, le changement, ils ne mentent pas... »⁵⁸¹. Autrement dit, « les signes distinctifs que l'on attribue à «l'être vrai» des choses sont les signes distinctifs du non-être,

⁵⁷⁷ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, 5

⁵⁷⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.218

⁵⁷⁹ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, p.28

⁵⁸⁰ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, 6

⁵⁸¹ Ibid. 2

du néant – on a édifié le « monde vrai » en prenant le contre-pied du monde réel »⁵⁸², et c'est pourquoi, selon Nietzsche, « Héraclite gardera éternellement raison en affirmant que l'Être est une fiction vide sens. Le monde « apparent » est le seul. Le monde « vrai » n'est qu'un mensonge qu'on y rajoute... »⁵⁸³.

Ici, nous devons revenir une dernière fois sur la place centrale occupée par Platon dans toute cette histoire. Premièrement, aussi étrange que cela puisse paraître après tout ce que nous en avons dit, il faut souligner que Nietzsche conservera toujours une immense admiration pour Platon. D'ailleurs, notons que nous avons souvent tendance à extraire la plus fameuse formule où il l'associe au christianisme de son contexte, et à oublier qu'elle s'insère en fait, d'une certaine manière, à l'intérieur d'une tentative de lui rendre hommage. Ainsi, dans la préface de *Par-delà le bien et le mal*, où, comme nous l'avons vu, Nietzsche écrit que la pire erreur philosophique de l'histoire fut l'invention de l'esprit pur et du « bien en soi » par Platon, il affirme néanmoins d'un même souffle ne pas vouloir se montrer ingrat envers celui qu'il qualifie tout de même de « plus belle plante humaine de l'Antiquité ». Car au fond, il semble avoir été conscient du fait que sa propre philosophie perspectiviste n'est rendue possible qu'à partir d'une critique de la « tradition dogmatique », et qu'elle n'aurait donc pas existé sans elle. Voici donc le passage contenant la dite formule:

La lutte contre Platon, ou pour rendre les choses plus accessibles au vulgaire, la lutte contre la tyrannie chrétienne et ecclésiastique au cours des millénaires – car le christianisme est un platonisme à l'usage du peuple – a créé en Europe un état de tension spirituelle magnifique et jusqu'alors inconnu; armé d'un arc ainsi tendu, on peut désormais viser les cibles les plus éloignées. (*PBM*, préface)

En somme, Nietzsche semble conscient que c'est le fait de constituer sa pensée d'une manière diamétralement opposée à la tradition qui lui permet d'entrevoir les bases du perspectivisme. En ce sens, comme le souligne Nehamas, « la « mort de Dieu » [...] autorise Nietzsche à réfuter que le monde soit soumis à une interprétation unique et déterminante, qui correspondrait au rôle ou à l'intention de Dieu »⁵⁸⁴. Et en dernière analyse, le perspectivisme « semble être précisément une tentative de s'écarter de l'idée que le monde possède des caractéristiques par principe antérieures à l'interprétation et indépendantes d'elle »⁵⁸⁵ –

⁵⁸² Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, 6

⁵⁸³ Ibid. 2

⁵⁸⁴ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.122

⁵⁸⁵ Ibid. p.65

caractéristiques qui seraient celles du « monde vrai ». D'ailleurs, comme l'écrit Nehamas, pour Nietzsche, « la réalité n'est pas quelque chose au-delà de l'apparence, mais seulement la totalité de ces divers arrangements »⁵⁸⁶. En fait, selon lui, comme il l'écrit dans la *Généalogie*, « il n'y a de vision que perspective, il n'y a de « connaissance » que perspective; et plus nous laissons de sentiments entrer en jeu à propos d'une chose, plus nous savons engager d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, plus notre « concept » de cette chose, notre « objectivité » sera complète » (*GM*, III, 12). Ainsi, à l'opposé de Platon qui décrit un Tout et, selon lequel, le Tout est le Bien, et la connaissance renvoie finalement à la capacité humaine d'embrasser ce Tout; pour Nietzsche, le Tout c'est le devenir. Et au fond, « c'est nous qui avons inventé la notion de « fin », dans la réalité la fin fait défaut »⁵⁸⁷. En fait, selon lui, « le devenir doit être expliqué sans avoir recours à ce genre d'intentions finalistes [...]. Le devenir n'a *aucun état final*, ne débouche pas sur un « être » » (*FP*, 11[72], vol.13)⁵⁸⁸. Cependant, pour lui aussi « on fait partie d'un tout, on est dans ce tout, [mais] il n'y a rien qui puisse juger, peser, comparer, condamner notre être, car cela voudrait dire juger, peser, comparer, condamner le tout... [Et] hors du tout il n'y a rien »⁵⁸⁹. Aussi, comme le souligne Nehamas, en dernière analyse, pour Nietzsche, « « Tout embrasser », ce serait supprimer tous les rapports de perspective, cela voudrait dire qu'on n'embrasserait rien, qu'on se méprendrait sur la nature de la connaissance »⁵⁹⁰.

De plus, il faut ici rappeler, avec Nehamas, que pour Nietzsche « l'idée que « le devenir [...] ne débouche pas sur un « être » » s'applique au moi autant qu'au monde en général »⁵⁹¹. Ainsi, on retrouve ici une idée par laquelle Nietzsche se distingue premièrement de Socrate, qui « considère la connaissance de soi comme le commencement, sinon le contenu même, de la vie vertueuse, tandis que Nietzsche nie qu'il y ait, au sens où l'entend Socrate, un moi que l'on puisse connaître ou un savoir qui puisse l'embrasser »⁵⁹². Deuxièmement, l'analyse du moi que propose Nietzsche, s'oppose évidemment à celle de

⁵⁸⁶ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.65

⁵⁸⁷ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », 8

⁵⁸⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.217

⁵⁸⁹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », 8

⁵⁹⁰ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.69-70

⁵⁹¹ Ibid. p.218

⁵⁹² Ibid. p.42

Platon sur plusieurs points. D'abord, « il rejette l'idée défendue par Platon qu'il n'y a que trois sources de motivation pour l'homme. Et il s'oppose violemment à la conviction de Platon que la raison devrait être la source prédominante »⁵⁹³. Au fond, pour Nietzsche, la notion même de « sujet unifié » n'est elle-même que le produit de notre croyance dans la substance du moi, et l'étude de l'« âme humaine » passe pour lui par l'analyse d'une « richesse infinie de sentiments subtils, de nuances entre les sentiments et les valeurs qui ne cessent de se reproduire et de périr »⁵⁹⁴. Aussi, pour lui, celui qui étudie l'histoire de la psychologie humaine sent « se transformer sans cesse, non seulement son esprit, mais encore son cœur, et [...], en opposition avec les métaphysiciens, est heureux d'abriter en lui, non pas une âme immortelle, mais *beaucoup d'âmes mortelles* »⁵⁹⁵. De la sorte, tel que le fait remarquer Nehamas, Nietzsche « ayant identifié un grand nombre de motifs et de traits de caractères indépendants, [...] à la différence de Platon, considère que la question qui devrait gouverner le moi exige une réponse différente dans chaque cas. Et il affirme que cette réponse ne peut être soumise à des considérations morales »⁵⁹⁶.

Ainsi, comme l'écrit Onfray, « l'orgueil de l'homme est frappé en son centre. Après avoir appris qu'il n'était plus – pas même – le centre du monde, de l'univers, il lui faut apprendre et assumer qu'il n'est même pas le centre de lui-même »⁵⁹⁷. De plus, cette remise en question de la prédominance de la raison implique, comme nous l'avons vu, une réintroduction des instincts dans l'économie de la psyché humaine, et cet aspect de la pensée nietzschéenne représente selon plusieurs, ce qui fonde son extrême originalité. Par exemple, Giorgio Colli écrit que « reconnaître l'animalité dans l'homme et, de plus, affirmer que l'animalité est l'essence de l'homme : voilà la pensée lourde de conséquences, décisive, annonciatrice de tempête, la pensée devant laquelle tout le reste de la philosophie moderne est rabaissée au rang d'hypocrisie » (*Après Nietzsche*, p.91). Toutefois, il ne faudrait pas ici commettre l'erreur de prendre cet aspect particulier du nietzschéisme pour l'interpréter, dans l'ensemble, comme une simple proposition de réhabilitation des instincts face à la raison. Ce qui représente en fait, comme le remarque Nehamas, une interprétation courante de

⁵⁹³ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.234

⁵⁹⁴ Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, V, 186

⁵⁹⁵ Nietzsche, *Opinions et sentences mêlées*, in *Humain, trop humain*, 17

⁵⁹⁶ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.234

⁵⁹⁷ Onfray, *La sagesse tragique*, p.67

« l'immoralisme » de Nietzsche qui « en fait une pensée qui nous encourage à satisfaire tous les désirs qui nous possèdent et met sur le même plan Nietzsche et Calliclès tel qu'il apparaît dans le *Gorgias* de Platon »⁵⁹⁸. Car les implications du perspectivisme nous interdisent, en dernière analyse, d'adopter une telle interprétation, et finalement toute autre vision de la pensée nietzschéenne, qui en ferait un système philosophique duquel on devrait déduire une « proposition positive », au sens traditionnel. Comme nous l'avons vu, Nietzsche s'est toujours méfié des « faiseurs de systèmes », même s'il semble que son attitude face à ces questions ait été, quelques fois, comme son attitude face à la tradition, un peu ambivalente. Safranski nous fait remarquer à ce sujet que, au moment où il travaillait, dans les années 1880, à *La volonté de puissance*, il écrit à son éditeur : « « J'ai besoin maintenant, pour de longues années, d'un profond repos ; car je dois élaborer tout mon système de pensée. » Alors quand même un système de pensée ? »⁵⁹⁹. En ce sens, il faut souligner, comme l'écrit Vincent Descombes dans sa préface pour *Humain, trop humain*, que « Nietzsche est souvent le meilleur critique des égarements du nietzschéisme »⁶⁰⁰. Car ses propres idées nous interdisent toute tentative de reconstituer sa pensée comme un système fermé et homogène. Mais en fait, comme le note Safranski, si « un système fermé à la manière de Hegel l'effrayait, [...] l'élaboration d'une pensée cohérente demeurerait aussi son but »⁶⁰¹. Aussi, peut-être doit-on simplement conclure avec lui, que « les aphorismes ne doivent pas être compris à tort comme «œuvre fragmentaire», mais ils doivent aussi témoigner que le temps, en tout cas le temps de Nietzsche, n'est pas encore mûr pour une œuvre fermée, systématique »⁶⁰². Toutefois, devons-nous nécessairement associer pensée cohérente et système fermé ? Pourquoi ne pas simplement répondre : pensée cohérente : oui ; œuvre fermée, systématique : non ; et que le temps n'y aurait rien changé. De plus, comme le rappellent Foucault et Deleuze dans leur introduction aux *Œuvres complètes*, « Nietzsche esquissait en même temps plusieurs plans divers ; [...] il variait les projets de son grand livre ; [et surtout], il y renonçait peut-être en décidant de publier ses ouvrages de 1888 »⁶⁰³.

⁵⁹⁸ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.258

⁵⁹⁹ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.146

⁶⁰⁰ Nietzsche, *Humain, trop humain*, XIV

⁶⁰¹ Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.146

⁶⁰² Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, p.146

⁶⁰³ Foucault, *Dits et écrits*, p. 589

D'ailleurs, le fait que l'on retrouve des élucubrations contre les « faiseurs de systèmes » jusque dans ces dernières publications représente un argument pour appuyer cette hypothèse. Mais de toute manière, il faut finalement admettre avec Foucault et Deleuze que « personne ne peut préjuger de la forme ni de la matière qu'aurait eues le grand livre (ni les autres formes que Nietzsche aurait inventées s'il avait renoncé à son projet) »⁶⁰⁴.

Personnellement, je préfère croire que Nietzsche aurait conservé la « vigueur » et la « mobilité » nécessaires « pour se maintenir à l'intérieur d'un système inachevé, aux perspectives libres et indéfinies »⁶⁰⁵, et que c'est précisément de cette manière qu'il entendait distinguer la pratique du philosophe artiste de la pratique traditionnelle. Nous avons vu, au troisième chapitre, que l'opposition au dogmatisme se traduit chez lui par une tentative de présenter ses idées en tant que ses propres perspectives et rien d'autre. De la sorte, comme le souligne Nehamas, « en se reconnaissant le statut d'interprétation, le perspectivisme n'exige pas qu'on y adhère. Il concède que personne n'est obligé d'y croire. C'est en cela qu'il s'écarte du dogmatisme, qui selon Nietzsche, a justement cette exigence là »⁶⁰⁶. On retrouve d'ailleurs plusieurs textes publiés où il est lui-même très clair à ce sujet. Dans *Par-delà le bien et le mal*, il divague à propos des « philosophes artistes » :

Seront-ils de nouveaux amis de la « vérité », ces philosophes à venir ? Très probablement, car tous les philosophes connus ont aimé leur vérité. Pourtant ce ne seront certainement pas des dogmatiques. Leur orgueil autant que leur goût s'insurgera à l'idée que leur vérité doit être une vérité pour tous, ce qui, jusqu'ici, fut secrètement le vœu et l'arrière-pensée de toutes les visées dogmatiques. « Mon jugement est mon jugement, et je n'admets pas volontiers qu'un autre y ait droit », dira peut-être un de ces philosophes futurs. (*PBM*, 43).

Ainsi, les implications du perspectivisme lui interdisent en fin de compte de proposer une idée qui aurait la prétention d'être recevable pour tous. Et quand il nous propose ses propres perspectives, il le fait en quelque sorte dans la conscience du fait que ce sont là des idées qui lui conviennent à lui, et peut-être à personne d'autre – ce qui lui interdit également, d'une certaine manière, d'inviter les autres à adopter ses propres valeurs qui, peut-être, ne leur conviendraient pas. Par exemple, dans *Le gai savoir*, il écrit : « Je ne veux pas qu'on m'imité en ceci ou en cela ; je veux que chacun choisisse lui-même son modèle : c'est ce que je

⁶⁰⁴ Foucault, *Dits et écrits*, p. 589

⁶⁰⁵ Nietzsche, *La volonté de puissance II, III*, 379

⁶⁰⁶ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.92

fais »⁶⁰⁷. Peut-être peut-on conclure avec Michel Onfray, que si Nietzsche cherchait des adeptes, en somme, « il appelait à des disciples infidèles qui, par leur trahison, prouveraient leur fidélité, il voulait des gens qui lui obéissent en se suivant eux-mêmes et personne d'autre, pas même lui. Surtout pas lui! »⁶⁰⁸.

En fait, on se retrouve ici au cœur de ce qui fait de la pensée nietzschéenne un anti-projet philosophique, que l'on ne peut, en dernière analyse, interpréter d'une manière cohérente qu'à partir de sa conception de la philosophie en tant qu'« art » – conception qui nous interdit finalement de reconstituer sa pensée à la manière d'un projet « éthique positif » traditionnel. Nehamas souligne en ce sens, que si on interprète la pensée de Nietzsche à partir « de son désir que nous devenions «les poètes de notre vie (GS, 299) », on comprend pourquoi on ne peut associer aucune conception éthique indépendante à son mot d'ordre »⁶⁰⁹. Car finalement, pour Nietzsche, « de même qu'il n'y a pas de définition générale de ce qui constitue un grand artiste ou une grande œuvre d'art »⁶¹⁰, ou autrement dit, « tout comme il n'y a pas un seul type de grand artiste ou d'œuvre d'art, il n'y a pas non plus de type de vie qui soit louable ou condamnable en soi, [et il] ne peut donc avoir de conception générale de la conduite qui puisse s'appliquer à tous et être dans le même temps spécifique et intéressante »⁶¹¹. Et de cette manière, « on peut voir désormais que la raison pour laquelle la conception éthique positive de Nietzsche, une fois formulée explicitement, ne peut qu'être banale et vague, c'est précisément son modèle artistique qui nous la fournit »⁶¹². Mais paradoxalement, c'est aussi ce modèle artistique qui lui permet de rester cohérent dans son opposition au dogmatisme, et qui lui permet de produire une œuvre qui demeure un ensemble de réflexions philosophiques qui ont finalement une place dans la tradition. Aussi, en laissant derrière lui une telle œuvre, il devient « un philosophe qui a fait de ses idées un mode de vie et qui encourage les autres à faire un mode de vie de leurs idées à eux – idées que, perspectivisme oblige, il ne peut ni ne veut leur fournir »⁶¹³. Et de cette manière, malgré la

⁶⁰⁷ Nietzsche, *Le gai savoir*, 255

⁶⁰⁸ M. Onfray, *Traité d'athéologie*, p.65

⁶⁰⁹ Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, p.289

⁶¹⁰ Ibid. p.288

⁶¹¹ Ibid. p.289

⁶¹² Ibid. p.288

⁶¹³ Ibid. p.295

véritable tragédie que fut sa vie, Nietzsche réussit tout de même à honorer la maxime de Pindare qu'il avait fait sienne, et à « *devenir ce qu'il est* ».

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Friedrich Nietzsche :

Sur Démocrite, trad. Philippe Ducat, Éditions Métailié, 1990, 149p.

La naissance de la tragédie, textes établis par Colli et Montinari, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Gallimard, 1977, 374p.

Les philosophes préplatoniciens, édition établie par Paolo D'Iorio et traduit par Nathalie Ferrand, Éditions de l'éclat, 1994, 395p.

Introduction à la lecture des dialogues de Platon, présenté et traduit par Olivier Berrichon-Sedeyn, Éditions de l'éclat, 1991, 88p.

La philosophie à l'époque tragique des Grecs, textes établis par Colli et Montinari, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1975, 243p.

Le livre du philosophe, trad. Angèle K. Marietti, Aubier-Flammarion, 1969, 252p.

Considérations inactuelles I et II, trad. P. Rusch, Gallimard, 1990, 208p.

Humain, trop humain, suivi de *Le voyageur et son ombre*, trad. A-M. Desrousseaux et H. Albert, Hachette, 1988, 709p.

Aurore, trad. Henri Albert, Hachette, 1987, 312p.

Le gai savoir, trad. Alexandre Vialatte, Gallimard, 1950, 379p.

Ainsi parlait Zarathoustra, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, LGF, 1983, 470p.

Par-delà le bien et le mal, trad. Geneviève Bianqui, Union générale d'éditions, 1970, 251p.

La généalogie de la morale, trad. et notes par Angèle Kremer-Marietti, Union générale d'éditions, 1974, 301p.

Crépuscule des idoles, textes établis par Colli et Montinari, trad. Jean-Claude Hémery, Gallimard, 1974, 151p.

L'Antéchrist, suivi de *Ecce homo*, trad. Jean-Claude Hémery, Gallimard, 1992, 338p.

La volonté de puissance I, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, 1995, 435p.

La volonté de puissance II, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, 1995, 498p.

Littérature secondaire :

- L. Andréas Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. Jacques Benoist-Méchin, Grasset, 1992, 246p.
- H. Arendt, *La vie de l'esprit*, trad. Lucienne Lotringer, PUF, 1971, 571p.
- C. Brinton, *Nietzsche*, Harper and Row, 1965, 269p.
- G. Colli, *Après Nietzsche*, trad. Pascal Gabellone, Éditions de l'éclat, 1987, 185p.
- Démocrite, *Doctrine philosophique et réflexions morales*, trad.. M. Solovine, Paris, 1928
- J. Derrida, *Éperons, les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978, 123p.
- H. Diels – W. Kranz, *Les écoles présocratiques*, éd. établie par J-P. Dumont, Gallimard, 1991, 951p.
- M. Foucault, *Dits et écrits I*, Gallimard, 2001, 1707p.
- M. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1971, 512p.
- M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad.. W. Brokmeier, Gallimard, 1962, 461p.
- W. Kaufmann, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, 524p.
- S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972, 210p.
- A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, 1992, 269p.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. Marie-Odile Goulet-Cazé, LGF, 1999, 1398p.
- F. A. Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. B. Pommerol, Coda, 2004, 857p.
- A. Nehamas, *Nietzsche, la vie comme littérature*, trad.. V. Béghain, PUF, 1994, 300p.
- M. Onfray, *La sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, LGF, 2006, 188p.
- M. Onfray, *Contre histoire de la philosophie I, Les sagessees antiques*, Grasset, 2006, 349p.
- M. Onfray, *Traité d'athéologie*, Grasset, 2005, 315p.
- Platon, *Alcibiade*, trad. J-F Pradeau et C. Marboeuf, GF, 2000, 243p.
- Platon, *Le banquet*, Trad. J. Auberge et G. Leroux, CEC, 1998, 137p.
- Platon, *Théétète Parménide*, trad. Émile Chambry, GF, 1967, 309p.
- Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, GF, 1966, 503p.

R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, trad. Nicole Casanov, Actes sud, 2000, 380p.

A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, (1818), trad. A. Burdeau, PUF, 1966, 1434p.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, trad. Denis Roussel, Gallimard, 2000, 900p.

M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Pocket, Paris, 1994, 286p.

A. Whitehead, *Process and reality*, (1929), Harper, 1960, 544p.