

Université de Montréal

Nietzsche et le problème de Socrate

par

Etienne Diotte

Département de philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Arts (M.A.) en philosophie
option philosophie au collégial

septembre 2013

© Etienne Diotte, 2013

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Nietzsche et le problème de Socrate

présenté par

Etienne Diotte

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Jean Grondin
président-rapporteur

Louis-André Dorion
directeur de recherche

Bettina Bergo
membre du jury

RÉSUMÉ



Ce mémoire a pour but d'élucider l'analyse et l'évaluation nietzschéennes du sens et de la portée de la figure de Socrate dans les cultures antique et moderne. Pour ce faire, nous nous pencherons d'abord sur la question de l'identité de Socrate, ce qui permettra d'introduire une distinction centrale à l'analyse de Nietzsche, soit celle entre la doctrine et la personnalité du célèbre Athénien. En effet, Nietzsche isole la personnalité de Socrate, qu'il circonscrit à partir des notions d'instinct, de pulsion et d'affect, de sa doctrine, qu'il appelle le socratisme et qu'il définit à partir de l'équation socratique raison = vertu = bonheur. Ensuite, nous développerons les trois éléments sur lesquels il s'appuie pour expliquer que Socrate ait pu séduire les Grecs, soit le fait qu'il fut un grand érotique, qu'il introduisit une nouvelle forme de joute à Athènes et qu'il apparut comme étant un médecin pour ses contemporains. Cette question des raisons permettant d'expliquer que Socrate ait pu séduire les Grecs est déterminante pour Nietzsche, puisque c'est de là qu'il est amené à se demander qui est ce Socrate et quel a été son véritable impact sur la culture, soit les deux questions qui sont au cœur de ce qu'il appelle «le problème de Socrate». Enfin, nous nous pencherons sur le diagnostic que le philosophe allemand pose sur le célèbre Athénien ainsi que sur son évaluation de l'impact du socratisme sur les cultures antique et moderne, après quoi nous présenterons l'inversion des valeurs que Nietzsche tente d'opérer dans sa propre culture. Nous verrons alors qu'il cherche entre autres par cette inversion des valeurs à nous libérer du socratisme, car il est d'avis que cette doctrine dévalorise toute forme d'agir puisant ses motifs dans ce qui relève de l'inconscient et survalorise une morale luttant contre les pulsions dominantes en nous.

Mots clés : Nietzsche ; Socrate ; socratisme ; instinct ; pulsion ; culture.

A B S T R A C T



The purpose of this thesis is to investigate Nietzsche's analysis and assessment of the meaning and the impact of Socrates' character on the classical and modern culture. To that effect, I will emphasize the question of Socrates' identity, in order to introduce the crucial issue in Nietzsche's analysis, namely the distinction between Socrates' doctrine and his character. Nietzsche isolated Socrates' character – which he defined through the categories of instinct, drive, and affect – from his doctrine, which he labelled *socratism* and defined through the Socratic equation reason = virtue = happiness. This thesis explores the three core elements Nietzsche used to explain how Socrates was able to seduce the Greeks: not only was Socrates a very erotic figure, he also introduced a new form of debate to Athens, and was considered an eminent physician by his contemporaries. Socrates' appeal to the Greek is of fundamental importance to Nietzsche, since it prompted him to question Socrates' inherent character, and his true impact on Athenian culture. It thus forms the crux of what he called “the problem of Socrates.” Nietzsche's understanding of socratism as well as its impact on classical and modern culture allows him to reevaluate all values within his own culture. To that effect, I reveal Nietzsche's critiques of socratism – in particular, his belief that society needed to be liberated from socratism, since it denies all agency to individuals. Given that it was strongly motivated by the unconscious, socratism, according to Nietzsche, overemphasizes a certain morality in the struggle against our dominant impulses.

Key words: Nietzsche; Socrates; socratism; instinct; drive; culture.

TABLE DES MATIÈRES



Résumé	i
Abstract	ii
Liste des abréviations	iv
Remerciements	v
Introduction.....	1
Chapitre un	
Qui est Socrate?.....	6
1.1 La question du Socrate historique	7
1.2 La personnalité de Socrate	19
1.3 Le rapport entre la doctrine et la personnalité.....	30
Chapitre deux	
Pourquoi Socrate a-t-il séduit les Grecs?	36
2.1 Socrate l'érotique	39
2.2 Socrate et l' <i>agôn</i>	44
2.3 Socrate le médecin	50
Chapitre trois	
Que valent Socrate et le socratisme?.....	57
3.1 Le socratisme comme conséquence.....	61
3.2 Le socratisme comme cause	74
3.3 Le projet nietzschéen.....	80
Conclusion.....	87
Bibliographie.....	89

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- NT: La naissance de la tragédie
EP: Écrits posthumes
ST: Socrate et la tragédie
PETG: La philosophie à l'époque tragique des Grecs
PP: Les philosophes préplatoniciens
IEDP: Introduction à l'étude des dialogues de Platon
CI: Considérations inactuelles
HTH: Humain, trop humain
VO: Le voyageur et son ombre
A: Aurore
GS: Gai savoir
Z: Zarathoustra
PBM: Par-delà bien et mal
GM: Généalogie de la morale
CW: Cas Wagner
CId: Crépuscule des idoles
AC: Antéchrist
EH: Ecce Homo
NcW: Nietzsche contre Wagner
FP: Fragments posthumes
OPC: Œuvres philosophiques complètes
LC: Lettres choisies

REMERCIEMENTS



Je tiens à remercier très profondément mon directeur de maîtrise, monsieur Louis-André Dorion, pour avoir cru en moi et avoir accepté de m'attendre dans ce qui est devenu un très long projet, ainsi que Jill Audrey Taillefer, toute ma famille et les gens de mon entourage, pour leur appui indéfectible et pour avoir toléré mes absences et mon peu de disponibilité tout au long de ces quatre étés que j'ai consacrés à l'accomplissement de ce travail.

INTRODUCTION



Tout au long de sa vie intellectuelle, Socrate a représenté pour Nietzsche un personnage embarrassant. En effet, dès *La naissance de la tragédie*, sa première grande œuvre publiée en 1872, Nietzsche confesse l'embarras dans lequel le place la figure de Socrate et la raison de cet embarras.

Tel est l'extraordinaire embarras où nous sommes mis chaque fois en présence de Socrate et qui nous incite sans relâche à tenter de comprendre le sens et la portée de ce phénomène, le plus suspect de toute l'antiquité. Quel est cet homme qui, à lui seul, ose nier l'essence même de la Grèce, celle qui dans Homère, dans Pindare, dans Eschyle, dans Phidias et dans Périclès, dans la Pythie et Dionysos, – dans les abîmes les plus insondables comme sur la cime la plus haute, – s'est assurée notre adoration stupéfaite? Quelle est cette force démoniaque qui se permet l'audace de renverser le philtre magique dans la poussière? Quel est ce demi-dieu auquel le chœur invisible des plus nobles esprits de l'humanité se voit obligé de crier: «Hélas! Hélas! Tu l'as détruit, ce monde si beau, d'un point brutal; il tombe, il s'effondre!»¹.

Puis, en 1888, soit 16 années après la publication de *La naissance de la tragédie*, le philosophe allemand, alors dans la dernière année de sa vie intellectuelle², revient encore sur la question, dans ce qui deviendra un chapitre célèbre du *Crépuscule des idoles*, «Le problème de Socrate³». La figure de Socrate a donc représenté pour Nietzsche un pro-

1. *NT*, § 13.

2. Nietzsche a perdu définitivement la raison en janvier 1889. (Cf. *OPC*, t. VIII, «Dates et événements», p. 412-413.)

3. *Cid*, «Le problème de Socrate», § 1-12.

blème difficile à résoudre, comme si chacune de ses tentatives pour y arriver ne l'avait pas satisfait, au point où il a repris sa réflexion à de multiples reprises, sans doute pour y voir un peu plus clair.

Or, en réinterrogeant la figure de Socrate en plusieurs occasions, Nietzsche semble s'être contredit sur plusieurs éléments, à un point tel qu'il devient difficile de dégager de ses textes une position évidente sur le sujet sans entreprendre un travail plus approfondi. Parmi les éléments sur lesquels Nietzsche semble se contredire, nous pouvons remarquer entre autres les trois points suivants. Premièrement, dans *La naissance de la tragédie*, le philosophe allemand soutient que «Socrate est l'archétype de l'optimisme théorique⁴». Pourtant, cela ne l'empêche pas d'écrire, dans *Le Gai Savoir*, qu'«un homme tel que lui, qui avait vécu gaiement et comme un soldat aux yeux de tous – était un pessimiste⁵!»

Deuxièmement, Nietzsche semble changer de position à propos des motifs qui ont mené Socrate à opter délibérément pour la mort. D'une part, dans *Les philosophes pré-platoniciens*, il soutient que Socrate voulait la mort, car il y voyait «l'occasion la plus grandiose de prouver son empire sur la crainte et la faiblesse humaine, et la dignité de sa mission divine⁶». D'autre part, dans *Le Gai Savoir*, il affirme cette fois que Socrate a choisi la mort parce qu'il n'en pouvait plus de vivre, parce qu'il concevait la vie comme une maladie et qu'«il n'avait donc fait autre chose que bonne contenance à l'égard de la vie, que cacher de son vivant son ultime jugement, son plus intime sentiment⁷!»

Troisièmement, sur la question de la profondeur de Socrate, Nietzsche soutient, dans un texte de 1884, que Socrate était profond : «Je crois sentir que Socrate était profond – son ironie était avant tout la nécessité de *se faire passer pour superficiel* afin de pouvoir simplement converser avec les hommes⁸.» Pourtant, dans un texte de 1875 sur la même question, Nietzsche rattachait plutôt Socrate aux arts plastiques des Grecs, qu'il jugeait alors superficiels : «Si leurs arts plastiques pouvaient parler, ils nous sembleraient superficiels ; dans Socrate, le fils du sculpteur, cette superficialité s'exprima⁹.»

4. *NT*, § 15.

5. *GS*, § 340

6. *PP*, § 16.

7. *GS*, § 340.

8. *FP XI*, 34 [148]. Sauf indication contraire, tous les italiques sont dans les originaux.

9. *FP II*, v. II, 6 [23].

Pour résoudre cette difficulté autour de la figure de Socrate, nous procéderons à partir des trois principales questions que se pose Nietzsche à propos du célèbre Athénien, questions qui sont au cœur de ce qu'il appelle le problème de Socrate. Ainsi, dans un premier temps, ce qui fera l'objet du premier chapitre, nous tenterons de découvrir qui est Socrate. Comme nous le verrons, Nietzsche tente de reconstituer la doctrine du Socrate historique. Pour ce faire, il analyse et interroge longuement les textes transmis par la tradition, et se demande ce qui, dans ces textes, est propre à Socrate, par opposition à ce qui est attribué à Socrate mais qui appartient en fait à l'auteur du texte en question. À preuve, cette citation où il discrédite le témoignage de Platon au profit de celui de Xénophon.

Le Socrate de Platon est à proprement parler une caricature ; car il est surchargé de qualités qui ne se trouveront jamais ensemble chez une seule et même personne. [...] En revanche, les *Mémorables* de Xénophon donnent une image vraiment fidèle, exactement aussi intelligente que l'était le modèle¹⁰.

De plus, Nietzsche cherche à dévoiler ce qui se cache sous cette doctrine de Socrate, ce qu'il appelle la personnalité ou encore l'âme du philosophe. Pour ce faire, Nietzsche recourt généralement à certaines anecdotes qu'il juge révélatrices, insistant d'ailleurs pour dire qu'« on peut faire le portrait d'un homme en trois anecdotes¹¹ ». S'il s'intéresse à la personnalité de Socrate, c'est parce que « la seule chose qui peut encore nous intéresser dans des systèmes qui ont été réfutés, c'est précisément la personnalité. C'est là en effet ce qui est à jamais réfutable¹². » Enfin, lorsqu'il aura précisé les points de doctrine ainsi que les éléments qui se retrouvent au cœur de la personnalité de Socrate, il ne lui restera plus qu'à penser la nature de la relation qui unit cette doctrine et cette personnalité, afin de déterminer le rôle de chacun.

Dans un deuxième temps, nous chercherons, au chapitre deux, à comprendre comment Socrate a pu réussir à séduire les Grecs, ce qui constitue en quelque sorte le cœur du problème selon Nietzsche. Comment expliquer que les Grecs, qui sont pour nous si admirables de dire Nietzsche, aient pu se laisser séduire par Socrate, lui qui était si éloigné d'eux sur certaines questions, par exemple en ce qui a trait à la valeur de l'art, plus

10. *FP III*, v. I, 18 [47].

11. *PETG*, p. 211.

12. *Ibid.*

particulièrement à la tragédie grecque? Car, «Socrate ne pensait pas un instant que la tragédie pût “dire la vérité”; sans compter qu’elle s’adressait aux gens “sans trop d’esprit” et non, c’est évident, aux philosophes: double raison, donc, pour s’en tenir éloigné¹³». Remarquant cette énorme différence entre Socrate et ceux qui l’ont précédé, Nietzsche ira même jusqu’à se demander: «Socrate, d’ailleurs, était-il Grec¹⁴?»

Au chapitre trois, nous nous pencherons sur les évaluations nietzschéennes de Socrate et du socratisme, c’est-à-dire la doctrine qui a pris forme principalement par l’entremise de la figure de Socrate. Nous nous demanderons alors: de l’avis de Nietzsche, l’influence du socratisme sur la culture a-t-elle été et est-elle aujourd’hui bénéfique ou nuisible?; Socrate était-il sain ou malade?; Socrate représente-t-il un modèle à suivre?; et, surtout, le socratisme est-il une doctrine susceptible d’améliorer la situation de l’homme dans le monde?

Il importe de se pencher sur ces questions, d’une part parce que c’est ici que le travail de Nietzsche prend toute son importance d’un point de vue philosophique, mais d’autre part parce que sa position semble encore une fois évoluer. À quelques reprises, le philosophe allemand affirme voir en Socrate la figure qui devrait nous aider à nous perfectionner en morale et en raison, bien que par ailleurs il prétende plutôt que les grands sages sont en fait des types de déclin et donc aucunement des modèles à suivre. À preuve, dans le *Voyageur et son ombre*:

Si tout va bien, le temps viendra où l’on préférera, pour se perfectionner en morale et en raison, recourir aux *Mémorables* de Socrate plutôt qu’à la Bible, et où l’on se servira de Montaigne et d’Horace comme guides sur la voie qui mène à la compréhension du sage et du médiateur le plus simple et le plus impérisable de tous, Socrate¹⁵.

Pourtant, dans le *Crépuscule des idoles*, il affirme cette fois que Socrate et Platon lui ont «inspiré l’irrévérence de considérer les Grands Sages comme des *types de déclin*¹⁶». De même, dans un texte posthume de 1884, Nietzsche soutenait:

13. *NT*, § 14.

14. *CId*, «Le problème de Socrate», § 3.

15. *GS*, § 340.

16. *CId*, «Le problème de Socrate», § 2.

Quand la meilleure époque de la Grèce eut pris fin vinrent les philosophes de la morale : à partir de Socrate, en effet, tous les philosophes grecs sont avant tout et au plus profond d'eux-mêmes des philosophes de la morale. Cela veut dire qu'ils cherchent le bonheur – il est déjà fâcheux qu'ils aient eu à le chercher ! La philosophie, c'est, à partir de Socrate, cette forme suprême de l'intelligence infaillible dans les questions du bonheur personnel¹⁷.

S'il importe véritablement de se pencher sur le Socrate de Nietzsche, c'est tout d'abord parce que l'enjeu est capital. De l'avis de Nietzsche lui-même, ce qui a motivé ses multiples analyses autour de la figure de Socrate du point de vue de son enjeu, c'est la question de l'amélioration de l'homme. « La lutte contre Socrate [...] part de l'intuition profonde que l'on ne rend pas l'homme meilleur quand on lui présente la vertu comme démontrable et exigeant des justifications¹⁸. » Ce dont Nietzsche doute et qui motive en bonne partie son travail, c'est la prétention de Socrate d'améliorer le sort de l'homme par l'entremise de sa thèse « vertu égale savoir¹⁹ ». Si Nietzsche doute de la thèse de Socrate, il faudra peut-être alors se questionner sur ce qu'il nous propose en échange. Par ailleurs, au-delà de l'enjeu identifié par le philosophe allemand lui-même et comme le mentionne si bien Yves Le Gal, il se pourrait qu'au cœur de la réflexion de Nietzsche sur Socrate, ce soit l'essence même de la philosophie qui s'y dévoile, entendue ici au sens de ce que c'est véritablement que penser, ce qui voudrait alors dire que nous avons tout intérêt à nous plonger dans ce fascinant débat, dans la mesure où notre objectif est de nous initier à la philosophie.

Au-delà d'un réel intérêt scientifique pour l'historique et la compréhension de la pensée nietzschéenne, le débat entre Nietzsche et Socrate n'aurait-il pas une portée infiniment plus vaste, celle de servir de « révélateur » de l'essence même de la philosophie ? N'y aurait-il pas là un phare, pour nous, petits « tard-venus » qui après Socrate, après Nietzsche, nous efforçons d'apprendre ce que c'est que penser²⁰ ?

17. *FP X*, 25 [17].

18. *FP XIV*, 14 [146].

19. *NT*, § 14.

20. Le Gal, 1973, p. 36-37.

CHAPITRE UN

Qui est Socrate ?



La première question que se pose Nietzsche à propos de Socrate est celle de son identité¹. « Quel est cet homme qui, à lui seul, ose nier l'essence même de la Grèce²? » Par cette question, Nietzsche cherche à déterminer trois choses. Premièrement, il cherche à distinguer ce qui est propre à la philosophie de Socrate et ce qui relève de celle de l'auteur du témoignage³. Cette première distinction, qui divise les textes anciens, tente donc d'isoler la doctrine du Socrate historique de celles du ou des Socrate(s) fictifs. Deuxièmement, Nietzsche cherche aussi à dévoiler les éléments fondamentaux de la personnalité de Socrate, que ce soit des jugements conscients gardés secrets ou des éléments plus inconscients et instinctifs susceptibles de rendre compte de sa personne. Cette fois, la distinction se situe entre la doctrine de Socrate et ce qui se cache derrière ce discours, au plus profond de lui-même. Le philosophe allemand cherche à savoir ce qu'il y a derrière la doctrine de Socrate, soit les principes personnels qui la régissent. Finalement, Nietzsche

1. Sur cette question, voir Le Gal, 1973 et Kofman, 1989, qui organisent leur réflexion sur le sujet précisément autour de cette question.

2. *NT*, § 13.

3. Ce travail est nécessaire parce que Socrate n'a rien écrit : « Socrate comme "celui qui n'a rien écrit" : il ne veut rien communiquer, il se borne à questionner. » (*FP I*, v. I, 1 [24].) Si nous le connaissons, ce n'est donc que par l'entremise de ceux qui ont écrit à son sujet, le problème étant que certains se sont parfois servis de la figure de Socrate pour présenter leur propre philosophie. Le plus illustre représentant de cette pratique est Platon, qui présente parfois ses propres thèses philosophiques par l'entremise de la figure de Socrate. (Cf. Vlastos, 1998.)

tente de révéler la nature du rapport qui existe entre ces deux éléments, soit la doctrine et la personnalité de Socrate⁴.

Notons que si Nietzsche isole la doctrine de la personnalité lorsqu'il est question de l'identité de Socrate, c'est entre autres en raison de sa formation en philologie et de son intérêt marqué pour la philosophie⁵. Nietzsche le philologue, c'est la question du Socrate historique et de sa doctrine qui l'intéresse; quant au philosophe, celui qui s'intéresse à l'éthique et à l'esthétique et qui est soucieux de la situation de l'homme dans le monde, il est préoccupé par la personnalité de Socrate, car elle lui permet de rendre compte de sa doctrine et de l'enjeu philosophique qui s'y rattache, ce que nous verrons au chapitre trois. Bien qu'il y ait certes d'autres motifs plus philosophiques à l'établissement de cette distinction dans le travail de Nietzsche, motifs que nous avons entrevus en introduction et sur lesquels nous reviendrons en différents moments de ce travail, nous tenons à insister sur l'impact de cette double spécialisation de Nietzsche, puisque ce mémoire s'appuiera autant sur les textes du philosophe (soit principalement *La naissance de la tragédie* et *Le Crépuscule des idoles*) que du philologue (*Les philosophes préplatoniciens, Introduction à l'étude des dialogues de Platon*), pour la simple raison qu'ils sont complémentaires si nous voulons bien comprendre la pensée de Nietzsche lorsqu'il emploie les mots «Socrate» et «socratisme».

1.1 La question du Socrate historique

Si Nietzsche peut prétendre connaître la doctrine du Socrate historique, c'est donc en raison de sa formation en philologie, la question du Socrate historique ayant été longuement discutée dans la philologie allemande du XIX^e siècle⁶. Nietzsche, n'échappant jamais tout

4. Deux commentateurs récents approchent les textes de Nietzsche sur Socrate à partir de la distinction entre Socrate et socratisme, soit Souladié, 2006 et Ponton, 2007. À preuve, cet extrait du commentaire de Souladié: «Si Nietzsche s'en prend féroce à cette fausse médecine que constitue le socratisme, ainsi qu'aux enfants spirituels de l'Athénien, il reste plus prudent avec Socrate lui-même.» (Souladié, 2006, p. 42.) Puisque cette approche est particulièrement riche en ceci qu'elle permet de résoudre la question de l'apparente ambivalence de Nietzsche à l'égard de Socrate, longtemps discutée chez les commentateurs (Cf. Bertram, 1990, Dannhauser, 1974, Jovanovski, 1991, Kaufmann, 1974, Nehamas, 2006, Porter, 2006), et qu'il y a encore beaucoup à faire dans cette perspective récente, entre autres autour de la question de la maîtrise de soi, qui n'a pas encore été abordée de ce point de vue, nous procéderons à partir de cette distinction dans le cadre de ce travail.

5. «Ceux qui m'ont connu pendant les années où je fus écolier et étudiant n'ont jamais mis en doute mon goût dominant pour la philosophie; même au cours de mes études de philologie, ce qui m'attirait de préférence est ce qui me semblait significatif pour l'histoire de la philosophie où pour les problèmes éthique et esthétique.» (LC, À Wilhelm Vischer-Bilfinger, Bâle, probablement janvier 1871, [21].)

6. Cf. Dorion, 2005, p. 17-26.

à fait à sa formation, est donc très au fait du travail des philologues de son époque⁷ sur les différents textes hérités de l'Antiquité concernant Socrate. De plus, il s'est lui-même attaqué de front à la question à deux reprises, soit dans son chapitre sur Socrate dans *Les philosophes préplatoniciens*, ainsi que dans son *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*. Le fruit de ce travail, ce qu'il nous présente comme étant la doctrine de Socrate, est ce qu'il appelle aussi dans ses textes plus philosophiques le socratisme⁸.

Le postulat de départ de la doctrine de Socrate selon Nietzsche est l'idée selon laquelle tout homme recherche le bonheur. Dans son *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, il affirme que, selon Socrate, «tous les hommes veulent être heureux; sur ce point, ils ne se contentent pas de l'apparence. Tous cherchent une situation, un état de l'âme où ils peuvent l'être véritablement⁹.» Dès lors, chaque mode de vie adopté par l'homme se concrétise en vue du bonheur, qui est ici compris au sens d'un état permanent de bien-être de l'âme. Or, bien que tous recherchent ce bonheur, peu le trouvent, puisque tous les modes de vie n'y conduisent malheureusement pas. Selon Socrate, seule la vertu procure à l'homme le bonheur, puisque «la vertu est le véritable bien de l'âme¹⁰». Alors, comment acquiert-on cette fameuse vertu, que Socrate présente comme étant la voie d'accès privilégiée au bonheur humain?

La position de Socrate sur la question est pour le moins particulière. C'est que le premier pas vers la vertu, selon Socrate, c'est la prise de conscience de l'étendue de notre ignorance à propos des questions d'ordre éthique, que ce soit par exemple les questions de la définition de la justice ou du courage¹¹. Rien de moins vertueux que de penser connaître

7. Dans *IEDP*, le traducteur affirme en ouverture d'un chapitre : «sont discutés en détail, Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Ritter C. Fr. Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Ueberweg, H. v. Stein, Schaarschmidt, Grote.» (*IEDP*, I, § 1.)

8. Nous ne présenterons pas toutes les étapes et tous les arguments qui ont conduit Nietzsche à déterminer la doctrine de Socrate telle qu'il nous la présente, puisque cela exigerait un travail entier sur la question et que cela nous éloignerait beaucoup trop de l'enjeu philosophique qui s'y rattache. En ce sens, nous nous contenterons de présenter, dans ce mémoire, la réponse de Nietzsche à la question socratique et nous ne nous attarderons pas aux prises de position plus philologiques qui l'ont mené à établir cette doctrine. Pour ceux qui aimeraient approfondir la question, voir entre autres Andler, 1958, I, p. 300-313.

9. *IEDP*, II, § 32.

10. *Ibid.*, § 24.

11. Notons que le Socrate de Nietzsche ne s'intéresse qu'à l'éthique, c'est-à-dire tout ce qui touche à la question du bien et du mal, le bien étant ici ce dont la possession procure le bonheur, et le mal son contraire. «Tel est son unique intérêt : [...] [ce qui se fait de bien et de mal dans les maisons]. [...] La philosophie socratique est absolument pratique, elle est hostile à toute connaissance qui n'est pas liée à des conséquences éthiques.» (*PP*, § 16.) Dès lors, lorsqu'il est question d'ignorance, il ne faut donc penser que Socrate est sceptique à propos de tout, puisqu'il ne s'intéresse tout simplement pas aux objets qui ne sont pas en lien avec le champ de l'éthique.

ce que nous ne connaissons pas dans le domaine éthique, la connaissance de soi étant justement l'état d'une personne qui distingue en elle ce qu'elle sait de ce qu'elle ne sait pas. «La foi en un prétendu savoir est ce qu'il y a de pire [...] [l'ignorance dans son essence, la plus blâmable, croire savoir ce que l'on ne sait pas]¹².» Dès lors, si la foi en un faux savoir est l'exact contraire de la vertu et que le savoir de notre ignorance est déjà de l'ordre de la vertu, cela revient à dire que l'acquisition de la vertu selon Socrate s'effectue par l'entremise du savoir. À preuve, la courte citation suivante, dans laquelle Nietzsche mentionne cet aspect de sa conception du socratisme : «Avec la connaissance claire, l'homme reçoit aussi la vertu¹³.» Si Socrate affirme qu'avec la connaissance vient la vertu, c'est parce que toute personne qui découvre la vérité à propos d'un principe donnant accès au bonheur l'adoptera nécessairement, l'objectif de toute vie humaine étant inéluctablement ce même bonheur.

Remarquons la présence d'un présupposé dans le socratisme, soit l'idée selon laquelle le bien de l'âme, c'est-à-dire la vertu, est objet de vérité¹⁴. Selon Socrate, parmi les différents principes auxquels un homme puisse adhérer, certains sont universellement bons tandis que d'autres ne le sont définitivement pas. Dès lors, nous comprenons mieux pourquoi Socrate critique si sévèrement l'ignorance éthique et surtout la foi en un faux savoir, la solution au bonheur humain étant objet de vérité.

Or, si nous disons de la conception socratique de la vertu qu'elle est particulière, c'est que celui qui prend, dans un premier temps, conscience de son ignorance n'a pas pour autant à découvrir toutes les vérités, en ce qui concerne les grandes questions éthiques, pour être lui-même vertueux. L'important, c'est d'abord et avant tout qu'il ne s'illusionne plus sur les grandes notions d'éthique, le savoir du non-savoir étant de loin préférable à tout faux savoir, puisque celui qui prend conscience de son ignorance entreprend nécessairement de rechercher la vérité, quête de vérité à laquelle ne peut s'adonner l'ignorant qui s'ignore. Même que Socrate, dont «le savoir du non-savoir est la caractéristique notoire¹⁵», en vint à prétendre que l'activité la plus haute à laquelle puisse se vouer un

12. *Ibid.* Notons que dans cet extrait, Nietzsche cite en partie Platon sans le mentionner. (Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 29b.)

13. *PP*, § 16.

14. «La philosophie socratique [...] considère que la vertu peut être enseignée.» (*Ibid.*)

15. *IEDP*, II, § 22.

être humain, c'est cette recherche de la vérité en elle-même, recherche qui prenait alors principalement la forme de dialogues entre deux interlocuteurs où l'un défendait une position à propos d'une question éthique, tandis que l'autre tentait de la réfuter, joute verbale que les Grecs nommaient dialectique¹⁶.

Ainsi, bien que la doctrine de Socrate ne propose pas de réponses explicites aux grandes questions que se pose la philosophie morale, elle implique toutefois un vibrant appel en faveur d'un mode de vie en particulier, soit celui du philosophe, c'est-à-dire la recherche de la vérité à propos du bien et du mal. En découvrant qu'il sait qu'il ne sait rien à propos de l'éthique¹⁷, Socrate découvre par le fait même que l'activité la plus haute à laquelle puisse se consacrer un homme consiste à discuter tous les jours à propos de la vertu ou d'autres sujets semblables: «Le plus grand bonheur qui puisse échoir à un homme est de s'entretenir tous les jours sur la vertu et sur d'autres sujets. – Une vie sans recherche n'est pas vraiment une vie¹⁸.» Ou encore: «Socrate n'est pas en quête de la sagesse, mais d'un sage – et ne le trouve pas – mais il désigne cette *quête* comme son bonheur suprême. Car il n'y aurait pas, selon lui, de chose plus haute dans la vie que de *toujours parler de vertu*¹⁹.»

S'il en est ainsi, c'est que le philosophe, en réfutant²⁰ par l'entremise de la dialectique ceux qui pensent savoir mais qui s'illusionnent, les entraîne sur le chemin du savoir de leur ignorance, activité fort utile aux autres et donc pleine de sens pour celui qui la pratique. Ultimement, le but du philosophe, selon Socrate, seul à savoir qu'il ne sait pas, est davantage de faire prendre conscience aux autres qu'ils sont dans la même situation que lui, que de trouver la vérité à proprement parler. «La connaissance comme voie vers la vertu; mais non pas comme un érudit: comme un dieu qui convainc <l'homme de ses

16. «La dialectique en tant que chemin de la vertu (chez Socrate et Platon).» (FP XIII, 9 [160].) En ce qui concerne la question de la dialectique, voir chapitre 2, note 29.

17. Selon Nietzsche, Socrate «finit par découvrir qu'il était le seul à s'avouer qu'il ne savait rien, alors que partout, dans ses pérégrinations critiques à travers Athènes [...], il rencontrait des gens qui pensaient savoir.» (NT, § 13.)

18. PP, § 16. Notons qu'ici Nietzsche reprend presque mot pour mot le texte de Platon. (Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 37e-38a.)

19. FP X, 26 [64].

20. Le verbe français «réfuter» est à rapprocher dans l'usage que nous en faisons du grec *elenchos*, que l'on traduit généralement en français par «réfutation», faute de mieux. L'*elenchos* socratique, c'est le procédé par lequel Socrate amène son interlocuteur à se contredire lui-même, dévoilant ainsi une incohérence dans sa pensée sur un sujet donné. En ce sens, lorsque nous disons de Socrate qu'il «réfute» son interlocuteur, cela ne signifie pas qu'il démontre la fausseté de sa thèse, mais plutôt qu'il l'amène à se contredire lui-même. Sur cette question, voir Dorion, 2005, p. 55-66.

erreurs> [...], qui va de-ci, de-là, et qui soumet à un examen²¹.» Par conséquent, toute personne se consacrant à cette activité ne peut faire autrement que de prendre conscience qu'il s'agit là de l'activité la plus utile, et par suite apprécier son nouveau bonheur. Ainsi, si celui qui prend conscience de son ignorance n'a pas nécessairement à découvrir toute la vérité à propos de l'éthique théorique pour être qualifié de vertueux, c'est que cette conscientisation de son ignorance l'engage nécessairement dans la mise en acte d'un mode de vie bien précis, soit celui du philosophe, voie d'accès par excellence au bonheur selon Socrate.

Cela ne signifie pas pour autant que la découverte des vérités éthiques d'un point de vue théorique devient alors accessoire. Loin de là, Socrate pense sincèrement qu'il s'agirait de la meilleure chose qui puisse arriver aux hommes.

Son exigence fondamentale était donc d'obtenir une définition dans le domaine moral et socio-politique [...]. Le monde entier des ἀνθρώπινα [choses humaines] lui apparaissait comme un monde de l'ἀμαθία [ignorance]: il y avait des mots, mais aucun concept ne leur était solidement attaché. Socrate s'efforçait de mettre de l'ordre en ce monde, dans l'idée que, une fois le monde mis en ordre, l'homme ne pourrait que vivre vertueux²².

Cela étant dit, selon Nietzsche, Socrate n'aurait découvert que la méthode pour arriver à la vérité, soit la dialectique, mais n'aurait pas trouvé pour autant les réponses à ses questions. Pour les obtenir, c'est plutôt du côté de Platon qu'il faudrait se tourner. «Platon a appris par Socrate que le savoir existe: cependant Socrate n'a pas trouvé les objets parce qu'il n'a pas trouvé les concepts purs. Mais il trouva la méthode par laquelle il faut chercher les concepts. Cette méthode est la *dialectique*²³.»

Plusieurs passages épars de l'œuvre philosophique de Nietzsche attestent que sa compréhension du socratisme n'a pas évolué. Tout d'abord, dans la *Naissance de la tragédie*, il nous présentait déjà ce qu'il appelait les «préceptes socratiques: "Vertu égale savoir; on ne pêche que par ignorance; l'homme vertueux est heureux"²⁴». Quelques années plus tard, dans *Humain, trop humain*, il affirme cette fois que «Socrate et Platon ont raison:

21. *PP*, § 16.

22. *Ibid.*

23. *IEDP*, II, § 9.

24. *NT*, § 14.

quoi que l'homme fasse, il fait toujours le bien, c'est-à-dire ce qui lui semble bon (utile) suivant son degré d'intelligence, son niveau actuel de raison²⁵.» Dans *Par-delà bien et mal*, il présente la même chose, bien qu'il introduise cette fois certaines nuances dans le rapport qu'entretiennent Socrate et Platon avec cette doctrine.

Il y a dans la morale de Platon quelque chose qui n'appartient pas en propre à Platon, mais qui au contraire se trouve dans sa philosophie, pourrait-on dire, que malgré Platon : à savoir le socratisme, pour lequel il était véritablement trop noble. «Nul ne veut se nuire à lui-même, donc tout mal survient de manière involontaire. Car l'homme mauvais se nuit à lui-même : il ne le ferait si d'aventure il savait que le mal est mal. Par conséquent, le mauvais n'est mauvais que par erreur ; si on lui ôte son erreur, on le rend nécessairement – bon.» Cette manière de raisonner respire la *plèbe*, qui dans le fait de mal agir ne saisit que les conséquences déplaisantes et porte en réalité ce jugement : «il est stupide de mal agir» ; en identifiant sans autre forme de procès «bon» à «utile et agréable»²⁶.

Enfin, dans le *Crépuscule des idoles*, il résume le socratisme en ces termes : «l'équation "raison = vertu = bonheur"²⁷».

Une première difficulté se pose dans la présentation nietzschéenne de la doctrine de Socrate en raison de trois passages de son œuvre. D'abord, dans *Aurore*, Nietzsche affirme plutôt que c'est la maîtrise de soi qui semble constituer le fondement de la vertu chez Socrate. «Ceux qui suivaient les traces de *Socrate* [...] prônent pour l'*individu* une morale de la maîtrise de soi et de l'abstinence, où ils voient son *intérêt* le plus propre et la clef la plus personnelle de son bonheur²⁸.» Nietzsche fait également référence à l'importance de la maîtrise de soi chez Socrate dans l'*Introduction à l'étude des dialogues de Platon* :

25. *HTH*, I, § 102.

26. *PBM*, § 190. Entre le passage d'*Humain, trop humain* et celui de *Par-delà bien et mal*, on constate une double évolution dans la pensée de Nietzsche. D'une part, alors qu'il associait cette thèse autant à Socrate qu'à Platon dans *Humain, trop humain*, il se contente, dans *Par-delà bien et mal*, d'en faire une thèse socratique, prétextant qu'elle est d'origine plébéienne, tandis que Platon, noble d'esprit, n'aurait adhéré à cette thèse que malgré lui. D'autre part, tandis qu'il donne raison à Socrate et à Platon dans *Humain, trop humain*, il semble plutôt désapprouver cette thèse dans *Par-delà bien et mal*, puisqu'il y voit un trait typique de la morale plébéienne. Nous y reviendrons au chapitre trois.

27. *CId*, «Le problème de Socrate», § 11.

28. *A*, § 9.

Le mépris et la haine de Socrate envers la réalité effective était 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 : selon le témoignage de Zopyrus, il avait de fortes dispositions pour cela et elles triomphent ici. Il transmet cette haine à Platon : se libérer autant que possible des sens devient un devoir moral. Les sens comme facteur troublant la paix de l'homme moral, les sens comme facteur troublant la paix du penseur. Autant que possible s'en affranchir : alors la connaissance vraie pourra être possible²⁹.

Enfin, dans un fragment posthume, il réaffirme le primat de la maîtrise de soi sur le savoir : « se contrôler pour engager la lutte avec des arguments et non avec des passions³⁰ ».

Si ces passages posent problème, c'est parce qu'ils nous incitent à penser que c'est la maîtrise de soi qui est au fondement de la vertu chez le Socrate de Nietzsche, et non plus seulement le savoir, comme les extraits cités nous le laissent croire³¹. Or, la doctrine de Socrate que nous présente Nietzsche ne semble pas à première vue considérer la question de la maîtrise de soi comme faisant partie du fondement de la vertu, cette présentation étant donc plus près du Socrate que nous retrouvons dans les dialogues de jeunesse de Platon, lui qui ne s'attarde pas à la question de la maîtrise de soi³². La découverte de notre propre ignorance et de ce qui s'ensuit est alors une condition nécessaire et suffisante pour être vertueux et pour atteindre le bonheur.

Pour résoudre cette difficulté, une courte digression nous permettra de mieux comprendre pourquoi Nietzsche distingue Socrate et socratisme, ce qui s'explique par une

29. *IEDP*, II, § 6.

30. *FP XIV*, 14 [92].

31. Nous savons maintenant, grâce aux travaux de Louis-André Dorion (Cf. Dorion, 2004 et 2003.), que l'idée voulant que la maîtrise de soi pourrait constituer le fondement de la vertu chez Socrate est en fait une idée propre au Socrate de Xénophon, idée qu'on retrouve aussi, avec plusieurs nuances, chez le Socrate de Platon à partir du *Gorgias*, soit à partir du moment où intervient la théorie de l'âme bipartite, qui deviendra tripartite à partir de la *République*. Si la mise en place de la théorie de l'âme bipartite et éventuellement tripartite chez Platon implique aussi l'apparition de la maîtrise de soi comme partie intégrante du fondement de la vertu, c'est parce que cette partition de l'âme implique la possibilité de faire le mal tout en connaissant le bien (*akrasia*), en ceci que la partie savante de l'âme pourrait très bien ne plus être celle qui gouverne dans tous les cas l'agir de l'homme. Dès lors, il faut nécessairement ajouter la maîtrise de soi au savoir pour garantir un agir vertueux chez l'homme.

32. Si Platon ne s'attarde pas à la question de la maîtrise de soi dans ses textes de jeunesse, c'est parce qu'il n'a pas encore introduit la partition de l'âme. L'agir de l'homme étant à ce moment uniquement régi par une âme une, la connaissance de ce qui peut nous procurer le bonheur suffit alors à garantir l'agir moral et donc l'atteinte du bonheur, puisque l'âme est le seul moteur de l'agir humain et que la seule entrave à un agir adéquat est l'ignorance frappant certaines âmes. Celui qui sait ce qu'est le bien ne peut agir à l'encontre de cette représentation, puisque rien d'autre ne peut générer un acte en lui et que son but en tant qu'homme est le bonheur. Dès lors, la question de la maîtrise de soi devient caduque, puisque celui qui sait ce qu'est le bien le fait nécessairement et n'a pas en plus à se maîtriser lui-même pour agir ainsi. (Cf. Dorion, 2004, p. 39-41.)

autre distinction plus fondamentale dans la pensée de Nietzsche, soit celle entre personne et doctrine. Si Nietzsche insiste sur cette distinction, c'est parce qu'il y a généralement une distance et une différence importantes entre la personnalité et la doctrine de quelqu'un, sa doctrine ne pouvant rendre compte à elle seule de sa personne, puisque, dans un premier temps, certains de ses jugements, très révélateurs de sa personne, sont parfois gardés secrets pour différentes raisons. C'est d'ailleurs le cas des êtres dotés d'un esprit profond, eux qui ne dévoilent pas tout ce qu'ils sont parce qu'ils constatent qu'ils n'ont de cesse de faire l'objet de fausses interprétations.

Tout esprit profond a besoin d'un masque; je dirais plus: un masque se forme sans cesse autour de tout esprit profond, parce que chacune de ses paroles, chacun de ses actes, chacune de ses manifestations est continuellement l'objet d'une interprétation fausse, c'est-à-dire *plate*³³.

Nietzsche affirmait par ailleurs, quelques années plus tôt, que Socrate appartenait à ces esprits profonds. «Je crois sentir que Socrate était profond – son ironie³⁴ était avant tout la nécessité de *se faire passer pour superficiel* afin de pouvoir simplement converser avec les hommes³⁵.» Si Socrate était profond, cela veut donc dire qu'il masquait nécessairement certains jugements et que, derrière sa doctrine, il a dissimulé autre chose.

Ce n'est pas tout. Dans un deuxième temps, si Nietzsche distingue personne et doctrine et par conséquent Socrate et socratisme, c'est parce qu'il rejette ce qu'il appelle la psychologie idéaliste, soit l'idée voulant que c'est notre volonté consciente qui se retrouve au fondement de notre agir ainsi qu'à la base du mouvement de nos pensées³⁶. Pour lui, ce qui importe si nous voulons connaître l'homme, ce n'est pas tellement ses pensées et sa volonté consciente, puisqu'elles sont davantage conséquences que causes, mais plutôt tout le champ de l'infra-conscient qui gît sous ce champ du conscient. «Les pensées sont *signes* d'un jeu et d'un combat des affects: elles restent toujours liées à leurs racines cachées³⁷.» Sur cette importante question, Patrick Wotling, citant lui-même Nietzsche en partie, est fort éclairant sur la question.

33. *PBM*, § 40.

34. L'ironie de Socrate est la pratique par laquelle ce dernier feint l'ignorance sur certaines questions afin d'amener son interlocuteur à se prononcer sur le sujet, afin de mieux pouvoir le réfuter par la suite. (Cf. Dorion, 2005, p. 43-55.)

35. *FP XI*, 34 [148].

36. Cf. *PBM*, § 16 et 18.

37. *FP XII*, 1 [75].

Telle est bien la thèse de Nietzsche. Seul parvient à la conscience un état final; le travail des instances infra-conscientes, que Nietzsche définira bientôt comme un jeu ou un conflit pulsionnel, demeure caché: «Tout ce qui parvient à la conscience est le dernier maillon d'une chaîne, une conclusion. Qu'une pensée soit la cause d'une autre pensée, c'est pure apparence. L'événement effectivement connexe <se> joue dans une zone infraconsciente; les séries et successions de sentiments, de pensées, etc. qui interviennent sont des symptômes de l'événement effectifs! – Sous chaque pensée gît un affect (*ein Affekt*). *Aucune pensée, aucun sentiment, aucune volonté*, n'est né d'Un instinct déterminé, c'est au contraire un *état global*, toute la surface de toute la conscience, il résulte du constat de puissance momentanée de *tous* les instincts qui nous constituent – et donc de l'instinct alors dominant aussi bien que de ceux qui lui obéissent ou qui lui résistent. La pensée suivante est le signe de la façon dont la situation globale de puissance s'est entre-temps modifiée.»³⁸.

À la suite de cela, le projet de Nietzsche sera donc éventuellement d'identifier ce qui se cache sous le conscient, donc sous les doctrines et même sous les jugements que nous dissimulent les êtres profonds. Dans le cas de Socrate, cela revient à dire que, après avoir isolé sa doctrine et ses jugements conscients gardés secrets, Nietzsche va tenter de découvrir la nature et, éventuellement, la valeur des éléments infra-conscients qui se cachent sous ces éléments conscients. L'ensemble de ces éléments infra-conscients, c'est ce qu'il appellera la personnalité, l'âme et même les «âmes» de Socrate³⁹.

Revenons maintenant à la question de la place de la maîtrise de soi chez le Socrate de Nietzsche, que nous éluciderons maintenant à partir de la distinction entre Socrate et socratisme. D'une part, lorsque Nietzsche traite de la question du socratisme en elle-même, donc de la doctrine de Socrate, il réfère toujours à l'idée selon laquelle le savoir est le fondement de la vertu, et fait alors totalement abstraction de la question de la maîtrise de soi, comme si le savoir était une condition nécessaire et suffisante à la vie vertueuse. Dans tous les passages de l'œuvre de Nietzsche où il parle du socratisme en employant directement le terme, que ce soit dans *La naissance de la tragédie*⁴⁰, dans *Par-delà bien*

38. Wotling, 2007, p. 28-29. (Le texte de Nietzsche cité par Wotling est: FP XII, 1 [61].)

39. Nous aborderons plus loin les éléments inclus dans cette notion de personnalité, soit les instincts, les pulsions et les affects. (Cf. *supra*, « La personnalité de Socrate ».)

40. Cf. NT, § 12 et suiv.

*et mal*⁴¹ ou dans d'autres moments épars de ses textes et de ses cahiers⁴², il n'est jamais question de maîtrise de soi. D'autre part, lorsque le thème de la maîtrise de soi intervient, c'est parce qu'il traite de Socrate en tant que personne. D'ailleurs, on remarque dans les quatre extraits cités précédemment ou bien un usage explicite de la notion de personne ou bien une référence directe à celle-ci. Bref, la doctrine de Socrate selon Nietzsche, c'est l'idée selon laquelle le savoir mène à la vertu et la vertu au bonheur, la maîtrise de soi étant un élément relié à la personne de Socrate plutôt qu'à sa doctrine.

Cette distinction entre Socrate et socratisme, et son rapport avec la question de la maîtrise de soi, peuvent sembler à première vue difficiles, puisque la maîtrise de soi est considérée comme le fondement de la vertu chez le Socrate de Xénophon⁴³, c'est-à-dire qu'il en fait un point de doctrine, et que Nietzsche affirme :

Le Socrate de Platon est à proprement parler une caricature ; car il est surchargé de qualités qui ne se trouveront jamais ensemble chez une seule et même personne. [...] En revanche, les *Mémorables* de Xénophon donnent une image vraiment fidèle, exactement aussi intelligente que l'était le modèle⁴⁴.

En ce sens, nous pourrions être tenté de soutenir qu'il y a là un point de doctrine chez Socrate, à tout le moins chez le Socrate de Xénophon⁴⁵, et demander ce qui autorise Nietzsche à poser une telle distinction qui isole la maîtrise de soi de la doctrine de Socrate, Nietzsche semblant lui-même reconnaître la justesse de la présentation de Xénophon.

Pour être à même de bien saisir ce qui l'autorise à poser une telle distinction en apparence éloignée de ce que nous rapporte l'Antiquité à propos de Socrate, ce qu'il faut comprendre dans un premier temps, c'est que Nietzsche dissocie très radicalement le socratisme de la personne de Socrate. Ce qu'il appelle le « socratisme » est en fait une doctrine, pour ne pas dire une tendance, qui serait progressivement apparue avant Socrate lui-même, bien qu'elle fût conceptualisée et popularisée par ce dernier⁴⁶. De manière plus

41. Cf. *PBM*, § 190.

42. Cf. *NT*, « Essai d'autocritique », § 1 ; *FP I*, v. I, 1 [8, 25], 3 [6, 38, 73, 86, 88], 5 [24, 26, 43, 113], 7 [81, 125], 8 [20], 9 [58] ; *ST* ; *FP II*, v. II, 6 [4] ; *EH*, « Naissance de la tragédie », § 1 ; *FP XIV*, 14 [22].

43. Cf. Dorion, 2003.

44. *FP III*, v. I, 18 [47].

45. Cf. Dorion, 2003.

46. Cf. *FP I*, v. I, 1 [8], 3 [86]. À ce propos, comme le dit le commentateur Olivier Ponton : « Il faut distinguer en effet deux choses : *Socrate* (l'homme, le philosophe, le "type", la personnalité) et le *socratisme* (c'est-à-dire une tendance

générale, en tant qu'il précède et englobe Socrate, le « socratisme », c'est alors la valorisation du rationnel par opposition à l'instinctif. À ce sujet, voici d'ailleurs un passage de *La naissance de la tragédie*, dans lequel Nietzsche parle du socratisme esthétique d'Euripide :

Nous sommes alors en mesure d'aborder dès à présent la question de l'essence du *socratisme esthétique*. Sa loi suprême s'annonce à peu près ainsi : « Tout, pour être beau, doit être rationnel », formule qu'il faut comprendre en parallèle avec l'adage socratique : « Seul celui qui sait est vertueux. » C'est armé de ce critère et conformément à ce principe qu'Euripide entreprit d'évaluer et de rectifier, un à un, tous les éléments de la tragédie : langage, caractères, construction dramatique, musique chorale. Ainsi, ce que nous avons si fréquemment l'habitude, par différence avec la tragédie sophocléenne, d'imputer à Euripide au titre d'un manque poétique ou de la régression, résulte, dans la plupart des cas, du caractère envahissant de ce procédé critique, de son rationalisme indiscret⁴⁷.

Donc, le socratisme, entendu ici au sens plus général d'une valorisation du rationnel par opposition à l'instinctif, est une tendance qui va au-delà de Socrate, bien qu'elle culmine chez lui et qu'elle se soit diffusée à grande échelle par son entremise. Alors que chez Euripide cette tendance s'applique au beau, c'est plutôt au bien que l'applique Socrate, Nietzsche parlant même parfois du rapport entre le socratisme et l'État ou encore entre le socratisme et la religion⁴⁸. Or, rappelons-le, lorsqu'il est question de cette doctrine dans les textes de Nietzsche, nous ne remarquons aucune référence à la notion de maîtrise de soi.

Dans un deuxième temps, il faut comprendre le rôle que fait jouer Nietzsche à la notion de maîtrise de soi par rapport à Socrate. Cette notion doit nous révéler la nature de sa personne, et non pas sa doctrine. C'est à partir, entre autres, de la valorisation de la maîtrise de soi que Nietzsche pourra accéder, comme nous le verrons, à certains éléments qui se produisent inconsciemment chez Socrate. C'est que, ce qui se cache parfois sous la nécessité de la maîtrise de soi, c'est d'abord et avant tout un type de personne, comme c'est le cas avec Socrate, qui est doté de pulsions que nous pourrions qualifier de potentiellement problématiques selon Nietzsche. Dès lors, la notion de la maîtrise de soi a donc

générale qui culmine avec Socrate mais qui commence avant lui, et qui dépasse les limites d'un simple individu : voir *La naissance de la tragédie* § 14.)» (Ponton, 2007, p. 291, n. 166.)

47. *NT*, § 12. Sur la question du rapport entre socratisme et esthétique, voir Havas, 1998.

48. Cf. *FP I*, v. I, 1 [8], 3 [86].

pour fonction chez Nietzsche de nous apprendre quelque chose à propos des personnes en elles-mêmes plutôt que sur leurs doctrines, ce qui explique que le philosophe allemand rattache plutôt cette notion à Socrate qu'au socratisme.

Dans un troisième temps, si Nietzsche dissocie le socratisme de Socrate et qu'il fait de la notion de maîtrise de soi un élément en lien avec sa personne plutôt qu'avec sa doctrine, c'est parce que nous pourrions très bien à la limite imaginer un individu qui adhérerait au socratisme sans avoir de problème de nature pulsionnelle qui l'amènerait à relier cette doctrine à la notion de maîtrise de soi. Ou encore, nous pourrions tout aussi bien concevoir une autre personne près de la notion de la maîtrise de soi sans qu'elle n'adhère au socratisme pour autant. Ce sera d'ailleurs le cas de Nietzsche, qui valorise grandement une certaine forme de maîtrise de soi tout en rejetant le socratisme. Dans *Par-delà bien et mal*, il affirme qu'un « aristocrate honore en lui l'homme puissant, l'homme qui a aussi pouvoir sur lui-même, qui sait parler ou se taire, qui prend plaisir à exercer contre lui-même sa sévérité et sa dureté, qui respecte tout ce qui est sévère et dur⁴⁹ ».

Notons, pour conclure, que si Nietzsche peut affirmer que c'est du côté de Xénophon et non de Platon qu'il faut se tourner pour connaître Socrate, c'est qu'il pense à la personne et non à la doctrine, sans quoi il serait bien évidemment en contradiction avec lui-même.

Nietzsche fait donc de l'équation raison = vertu = bonheur l'essentiel de la doctrine de Socrate, en excluant la notion de la maîtrise de soi. Cela revient à dire que le Socrate de Nietzsche ne reconnaît pas la possibilité de l'*akrasia*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il serait possible d'agir à l'encontre du bien, tout en sachant ce qu'il est, par manque de maîtrise de soi. Dès lors, l'*akrasia* et la maîtrise de soi sont exclues de la doctrine de Socrate. Or, cette idée de maîtrise de soi ressurgit dès que Nietzsche traite de la personnalité de Socrate, entendons ici des instincts, des pulsions et des affects qui dominent chez ce dernier. Apparaît alors immédiatement une réflexion sur le rapport entre la personnalité et la doctrine, donc sur le rapport entre la maîtrise de soi et l'équation socratique. La question de Nietzsche est alors : la doctrine constitue-t-elle ce qui permet à Socrate de se maîtriser ou doit-il d'abord se maîtriser pour pouvoir adopter la doctrine ?

49. *PBM*, § 260.

Avant d'aborder cette question, ce que nous ferons après la section suivante, nous traiterons d'abord de certaines anecdotes en lien avec d'autres éléments de la personnalité de Socrate, essentiels pour bien connaître cette dernière.

1.2 La personnalité de Socrate

Avant d'entreprendre à proprement parler l'étude de la présentation nietzschéenne de la personnalité de Socrate, encore faut-il préciser ce à quoi renvoie cette notion de personnalité. Sous cette notion, qui est aussi parfois nommée l'âme ou encore les « âmes⁵⁰ », Nietzsche réfère principalement à trois éléments, soit les notions d'instinct, de pulsion et d'affect.

Un instinct⁵¹, c'est une habitude de juger ou de raisonner d'une certaine manière⁵², qui puise son origine dans une série d'expériences antérieures définies par un sentiment de force ou de faiblesse ressenti face à certaines situations similaires⁵³. Multiples en chaque personne, les instincts sont considérés comme tels à partir du moment où ils sont incorporés, soit lorsqu'ils n'ont plus besoin de leur source d'excitation originelle pour se manifester, la source d'excitation étant ce qui déclenchait l'expérience sentimentale de force ou de faiblesse en nous⁵⁴. D'ailleurs, ces expériences originelles deviennent en fait inconscientes, tant et si bien que nous sommes habités par une série de jugements dont nous ne pouvons préciser l'origine, et desquels découlent des attirances et des répugnances qui rendent à leur tour possibles toute une série d'autres expériences de plaisir et de douleur⁵⁵.

50. *PBM*, § 19.

51. Sur cette importante question de l'instinct, nous introduirons les citations de Nietzsche en note de bas de page, tout simplement trop nombreuses sur le sujet.

52. «L'instinct, ici, n'est rien d'autre que l'habitude de raisonner souvent d'une certaine manière.» (*FP II*, v. I, 19 [178].)

53. «Les instincts comme jugements fondés sur des expériences antérieures: *non pas* des expériences de plaisir et de douleur: car le plaisir n'est lui-même que la forme d'un jugement d'instinct (un *sentiment d'accroissement de la puissance si la puissance s'était accrue*). AVANT les sentiments de plaisir et de douleur il y a *des sentiments de force et de faiblesse* en général.» (*FP X*, 25 [378].)

54. «Je parle de *l'instinct* lorsqu'un quelconque *jugement* (le *goût* à son premier stade) est incorporé, en sorte que désormais il se produira spontanément sans plus attendre d'être provoqué par des excitations.» (*FP V*, 11 [164].)

55. «Aussi longtemps que quelque chose peut encore être rappelé comme fait particulier, il n'est pas encore fondu au reste: les événements vécus les plus récents nagent encore à la surface. Des sentiments d'attirances, de répugnances, etc. sont le symptôme que déjà des unités sont formées; ce que nous appelons «instincts» sont des formations de ce genre. Les pensées sont ce qui est le plus à la surface: des évaluations, qui arrivent et sont là sans qu'on comprenne comment, évoluent à un niveau plus profond – plaisir et déplaisir sont des effets d'évaluations régies par des instincts.» (*FP X*, 26 [94], trad. mod.)

Opposée aux conceptions de la liberté de la pensée, l'idée d'instinct implique l'impossibilité de juger ou de raisonner autrement, à tout le moins tant et aussi longtemps que d'autres expériences contradictoires ne viennent pas modifier la logique des instincts propre à un organisme, c'est-à-dire une personne ou une société donnée⁵⁶. Nietzsche utilise généralement la notion d'instinct pour l'opposer à celle de raison, entendue ici au sens d'un discours conscient dûment justifié. Alors que les instincts sont des jugements ou des manières de raisonner qui se fondent sur des expériences antérieures inconscientes, le discours rationnel se veut plutôt un discours qui exige une justification consciente et recevable pour chacun des jugements proposés par ce même discours⁵⁷.

La notion de pulsion renvoie, quant à elle, à de puissantes sensations plus ou moins conscientes d'attraction ou de répulsion face à un objet ou à une situation donnée, sensations qui se sont progressivement mises en place dans un organisme et qui déterminent ses manières d'agir et d'interpréter le monde. Directement reliées aux instincts, les pulsions en sont leur conséquence immédiate. «Les *pulsions* sont les *effets postérieurs de jugement de valeur longtemps pratiqués* [...]. Tout d'abord contrainte, puis habitude, puis besoin, puis penchant naturel (pulsion)⁵⁸.» Paradoxalement toutefois d'autres pulsions, existentiellement parlant, sont toujours présentes lorsque se met progressivement en place un nouvel instinct, puisque de plus vieux instincts, eux-mêmes associés à d'autres pulsions, sont présents dans l'organisme affecté.

Le jugement est quelque chose de très lent, comparé à l'activité éternelle, infiniment petite, des pulsions – les pulsions sont donc toujours les premières arrivées et le jugement est toujours sur place une fois le fait accompli: soit comme effet et conséquence de la stimulation pulsionnelle, soit comme effet de la pulsion contraire simultanément déclenché⁵⁹.

En ce sens, les pulsions présentes dans un organisme influencent nécessairement la formation du jugement: «Les interprétations du monde sont symptômes d'une pulsion dominante⁶⁰.» Nous pouvons donc mieux comprendre ce qui autorise Nietzsche à affirmer que

56. «L'instinct, ici, n'est rien d'autre que l'habitude de raisonner souvent d'une certaine manière, d'où l'on tire (par analogie) l'obligation de toujours raisonner de cette manière». (FP II, v. I, 19 [178].)

57. Cf. NT, § 13; FP XIV, 14 [111].

58. FP X, 25 [460].

59. FP IV, 6 [63].

60. FP XII, 7 [3], trad. mod.

nos pulsions sont à la base de nos interprétations, alors qu'il déclare par ailleurs qu'elles en découlent. Clairement circulaire sur ce point, en ce que d'une part les pulsions sont la conséquence des instincts alors que, d'autre part, l'inverse est tout aussi vrai, nous verrons au troisième chapitre qu'il ne s'agit pas là d'une faute logique de Nietzsche, mais bel et bien d'un élément fort original et particulier de sa pensée. Pour l'instant, retenons à propos des pulsions en elles-mêmes qu'elles sont toujours multiples dans un organisme et qu'elles cherchent toutes d'une manière ou d'une autre à contrôler l'organisme en question. « Chaque pulsion est un certain besoin de domination, chacune possède sa perspective qu'elle voudrait imposer comme norme à toutes les autres pulsions⁶¹. » Ainsi, alors que l'idée d'instinct réfère à une habitude à juger ou à raisonner fondée sur des expériences antérieures, celle de pulsion insiste davantage sur la ou les contraintes affectives qui découlent de cette manière de juger ainsi que sur celles qui précèdent la mise en place de nouveaux instincts.

Quant aux affects, ce sont des interprétations élaborées par l'intellect à propos de tous les sentiments généraux du corps que nous ne comprenons pas, comme c'est le cas par exemple de la haine, de la colère, de l'envie, de l'indignation, de la volonté de se venger, de la joie, etc. « Ce qui se produit réellement au cours de l'activité de nos affects humains ce sont ces mouvements physiologiques, et les affects (luttés, etc.) ne sont autre chose que des interprétations élaborées de l'intellect qui, là même où il ne sait rien, *prétend* tout savoir⁶². » De ces affects, tout ce que nous pouvons vraiment savoir, c'est qu'ils sont le symptôme de la formation du matériel de la mémoire, c'est-à-dire que c'est notre vie passée et ce que notre mémoire en a retenu qui peuvent rendre compte des affects qui se manifestent en nous. « Les affects sont des symptômes de la formation du matériel de la mémoire⁶³. » Si nous comparons cette notion à celle d'instinct, nous notons que, alors que ces derniers sont des jugements qui découlent d'expériences passées, les affects sont plutôt des sentiments puissants, qui découlent également de nos expériences préalables, comme si nos expériences passées et notre mémoire suffisaient à engendrer en nous différents affects, indépendamment des jugements qui découlent de ces mêmes expériences.

61. *FP XII*, 7 [60], trad. mod.

62. *FPV*, 11 [128], trad. mod.

63. *FP X*, 25 [514].

Comparée à la notion de pulsion, dont elle se rapproche, l'idée d'affect a surtout pour rôle chez Nietzsche de décrire des états sentimentaux en un sens beaucoup plus larges et généraux que celui que nous propose la notion de pulsion, qui renvoie plus spécifiquement au fait d'avoir une attirance ou une répulsion à l'égard de quelque chose. Aussi, alors que Nietzsche relie directement la présence de pulsion en nous à celle des instincts, les affects sont plutôt introduits afin de conceptualiser une influence sur la pensée totalement indépendante de celle-ci, ce qui n'est évidemment pas le cas des pulsions, qui en dernier ressort dépendent de la mise en place des instincts. D'ailleurs, dans les textes où il emploie la notion d'affect, Nietzsche distingue fréquemment les affects de la pensée, de la volonté et de la sensation⁶⁴, tandis qu'il conçoit davantage la notion de pulsion dans son rapport d'interdépendance avec celle de jugement⁶⁵. Cela étant, il n'en demeure pas moins que le point commun entre les notions de pulsion et d'affect est qu'elles sont toutes deux à la base de nos pensées et nos interprétations dominantes du monde.

Lorsque Nietzsche traite de la personnalité, il cherche à identifier les instincts opérant chez une personne et les pulsions relatives à ces instincts ainsi que les affects qui prédominent chez elle. Il cherche par la suite à déterminer la logique entre ces différents instincts. Il se demande alors si ces instincts sont ordonnés ou pas. Selon lui, les personnes en qui les instincts sont bien ordonnés, c'est-à-dire en qui certains instincts commandent et d'autres obéissent, de sorte qu'une véritable hiérarchie soit identifiable, sont saines⁶⁶. Les affects prédominants chez une personne sont dans ce contexte mis à profit pour élucider sa situation interne, selon qu'elle soit harmonieuse ou disharmonieuse, ordonnée ou désordonnée⁶⁷.

Pour découvrir ces éléments fondamentaux à la personnalité de Socrate, Nietzsche n'hésite pas à recourir à des anecdotes ou à d'autres éléments particuliers associés au célèbre Athénien. Selon lui, la doctrine est insuffisante pour accéder à ces éléments cachés, puisque, d'une part, comme nous l'avons mentionné, les êtres profonds aiment à

64. Cf. *FP* XI, 40 [38]; XII, 1 [61, 75].

65. Cf. *A*, § 38.

66. Cf. Wotling, 2008a, p. 353-398.

67. On peut se demander ce qui justifie une telle définition de la notion de personnalité. Sur les fondements théoriques de cette définition, voir *ibid.*, p. 143-171.

se cacher et que, d'autre part, certains éléments en lien avec la personnalité demeurent inconscients.

La personnalité de Socrate sera présentée en deux étapes. Dans un premier temps, nous décrirons les différents aspects de cette personnalité que révèle Nietzsche tout au long de son œuvre. Puis, nous tenterons d'unifier tous ces aspects de la personnalité de Socrate en une courte présentation afin de bien voir l'ensemble du portrait tracé par Nietzsche⁶⁸.

Le premier élément apparaît dès *La naissance de la tragédie*, et nous est révélé à partir du prétendu « démon » de Socrate. Le « démon » de Socrate, c'est la voix qu'il prétend entendre à certains moments précis, voix qui le dissuade toujours de faire certaines choses⁶⁹. Or, Nietzsche diagnostique derrière cet étrange phénomène une caractéristique bien particulière de la personnalité de Socrate. Chez ce dernier, c'est la connaissance consciente qui est la cause de son agir, tandis que ce qui relève de l'instinctif n'a pour fonction que la critique de cet agir. La connaissance est première, et l'instinct second, ce qui est l'exact opposé de la majorité des gens, qui agissent d'instinct et en qui la conscience sert à critiquer cet instinct lorsqu'il devient problématique.

L'une des clefs de l'âme de Socrate nous est fournie par cet étrange phénomène que l'on désigne comme le « démon de Socrate ». Dans certaines circonstances où sa prodigieuse raison vacillait, Socrate, en effet, retrouvait un appui ferme grâce à la voix divine qui lui parlait alors. Cette voix, quand elle survient, *dissuade* toujours. La sagesse instinctive, chez cette nature tout à fait anormale, ne se manifeste que pour s'opposer de temps à autre, *en l'empêchant*, à la connaissance consciente. Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct, chez Socrate, se fait critique et la conscience créatrice – une véritable monstruosité *per defectum* ! À vrai dire, ce que nous constatons ici, c'est un monstrueux *defectus* de sens mystique, à tel point qu'on pourrait caractériser Socrate comme le non-mystique par excellence, celui chez qui, par superfétation, la nature logique se développe de manière aussi excessive que chez le mystique la sagesse instinctive⁷⁰.

68. Si nous procédons ainsi, c'est parce que le style éclaté de l'écriture de Nietzsche a pour effet de répandre en différents endroits de son œuvre ce qu'il associe à la personnalité de Socrate, ce qui nous impose un travail supplémentaire afin de retracer la cohérence et la logique de sa présentation.

69. Cf. *NT*, § 13.

70. *Ibid.*

Cet élément, appelé par ailleurs «l'hypertrophie de la faculté logique⁷¹», restera tout au long de l'œuvre de Nietzsche un des éléments associés à la personnalité de Socrate, particularité qui permet d'ailleurs de comprendre pourquoi Socrate s'est fait le promoteur de la raison à Athènes, lui pour qui la raison devait être à la base de l'agir capable de nous rendre heureux. En discutant avec les Athéniens, il les amenait systématiquement à se constater incapables de rendre raison des motifs de leur agir, afin de les conduire vers la voie d'accès au bonheur. Fort différents de lui sur ce point, les Athéniens agissaient en fait d'instinct, les motifs de leur agir n'étant donc pas de l'ordre de la connaissance consciente.

Toutefois, Nietzsche affirme, dans *Par-delà bien et mal*, que Socrate aurait en fait ultimement constaté, en son for intérieur, qu'il avait lui-même de la difficulté à établir les motifs les plus fondamentaux de son agir ; sa promotion et sa défense de la raison comme étant l'essence de la vertu étaient en fait tout à fait instinctives. Socrate préférait la raison, ce n'était pas un raisonnement qui l'avait conduit à opter pour la rationalité, ce qui aurait été, de toute façon, fort problématique⁷². Ultimement, Socrate était donc rationnel d'instinct⁷³ ! De ce constat, il en aurait déduit qu'il faut suivre nos instincts, mais se servir de la raison pour leur trouver de bons motifs. Autrement dit, Socrate, après s'être longuement moqué des Athéniens qui ne parvenaient pas à expliquer les motifs de leur agir, aurait en fait constaté qu'il en était tout autant incapable.

À la fin, toutefois, en silence et en secret, il se moqua aussi de soi : il trouvait chez lui la même difficulté et la même impuissance s'il s'interrogeait dans son for intérieur, en face de sa plus intime conscience. Mais est-ce une *raison*, se dit-il, de se détacher de ses instincts ? On doit leur rendre justice, mais *aussi* à la raison ; on doit suivre ses instincts, mais persuader la raison de leur trouver de bons motifs. Telle fut la *duplicité* de ce grand et mystérieux ironiste ; il obligea sa conscience à se contenter d'une sorte d'autoduperie : au fond, il avait percé à jour ce que les jugements moraux comportent d'irrationnel⁷⁴.

71. *CId*, « Le problème de Socrate », § 4.

72. À ce propos, Patrick Wotling affirme que Nietzsche, critique de la nature de l'activité philosophique, dénonce le fait que les philosophes ont un préjugé favorable à l'égard du vrai, « préjugé que prolonge en l'aggravant la conviction supplémentaire que le vrai est assimilable au démontré, ou à l'irréfutable – position qui elle-même échappe à toute démonstration, et possède à son tour la particularité de susciter une adhésion coupée de toute justification. » (Wotling, 2008b, p. 5.)

73. « 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. » (*CId*, « Le problème de Socrate », § 10.)

74. *PBM*, § 191.

En résumé, Socrate possède une faculté logique hyper-développée, ce qui l'amène à agir principalement sur la base de ce que lui prescrit la raison et à promouvoir ce mode de vie, ce qui n'empêche pas toutefois que cette valorisation de la raison soit en fait elle-même instinctive. Socrate subit cette rationalité, il ne la choisit pas.

Le deuxième élément s'inspire d'une anecdote que nous retrouvons dans le *Phédon* de Platon⁷⁵. Selon ce dernier, Socrate aurait fait à plusieurs reprises tout au long de sa vie un songe qui lui prescrivait de faire de la musique⁷⁶. Nietzsche constate la présence d'un deuxième instinct en Socrate, soit la valorisation de la musique. Cette expérience est importante car, dans le contexte de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche cherche à voir si le socratisme est nécessairement opposé à l'art.

Une expérience significative, dans la vie de Socrate, nous oblige à nous demander si, entre le socratisme et l'art, il y a *nécessairement*, et simplement, un rapport antagoniste et si après tout la naissance d'un « Socrate artiste » est quelque chose de contradictoire en soi.

Ce logicien despotique avait en effet, de temps à autre, le sentiment vis-à-vis de l'art d'une lacune, d'un vide, d'une sorte de demi-remords aussi ou peut-être d'un devoir négligé. Assez souvent, comme il le raconte en prison à ses amis, lui venait en rêve une apparition, toujours la même, qui lui disait chaque fois : « Socrate, fais de la musique. »⁷⁷.

Pourtant Nietzsche abandonne rapidement cet élément après la rédaction de *La naissance de la tragédie*. Il ne sera plus question de voir s'il est possible de concilier Socrate et l'art, puisque Socrate sera systématiquement celui en qui domine une pulsion morale, voire qui réussit même à la propager à l'Europe tout entière.

Ce qu'il y a de *communément* propre à l'histoire de l'Europe depuis SOCRATE est la tentative pour porter à la domination sur toutes les autres valeurs les *valeurs morales* : de telle sorte qu'elles ne soient pas seulement les conducteurs et les gages de la vie, mais encore

1. de la connaissance
2. des arts

75. Cf. *NT*, § 14, p. 104, n. 1.

76. Sur la question du Socrate musicien, voir Meyer, 2004.

77. *NT*, § 14.

3. des aspirations étatiques et sociales

«devenir meilleur» en tant qu'unique tâche, tout le reste moyen⁷⁸.

Nietzsche abandonne cet élément sans doute en raison de sa lecture des *Mémorables* de Xénophon⁷⁹. Après cette lecture, il affirme entre autres que le Socrate de Platon est une caricature, car Platon aurait mis en lui, comme nous l'avons mentionné précédemment, des éléments qui ne se retrouveront jamais tous chez une même personne. Or, bien que Nietzsche ne fasse jamais explicitement le lien entre cette critique de la présentation platonicienne de Socrate et le fait qu'il abandonne l'idée qu'il pourrait y avoir en Socrate un instinct qui l'incite à vouloir faire de la musique, nous y voyons une corrélation. Après avoir affirmé que le Socrate de Platon est surchargé, nous ne trouvons plus une seule occurrence du Socrate musicien dans l'œuvre de Nietzsche. Comme Nietzsche a trouvé cette anecdote chez Platon, il est fort tentant de croire qu'il pense entre autres à cet élément lorsqu'il critique le Socrate de Platon⁸⁰.

Le troisième élément de la personnalité de Socrate est que le célèbre Athénien serait un être en qui se manifestent de grandes pulsions pour les plaisirs vils ainsi que des affects néfastes et potentiellement destructeurs: des «désirs de foule, douloureux, violents à l'excès⁸¹». «Ces philosophes grecs de stricte observance avaient en eux le choix de devenir ou des animaux méchants ou des dompteurs sévères et pauvres en joie: ainsi déjà Socrate⁸².» Nietzsche s'appuie sur une anecdote relatée par Cicéron⁸³ qu'il rapporte entre autres dans le *Crépuscule des idoles*.

De passage à Athènes, un étranger qui s'y connaissait en fait de visages, dit à Socrate, en pleine face, qu'il était un monstre et qu'il cachait en lui les pires

78. FP XIII, 9 [159].

79. Nietzsche a relu à de multiples reprises les *Mémorables*, ouvrage qu'il qualifie de «livre le plus attirant de la littérature grecque» (FP III, v. II, 41 [2]), dont sans doute une fois à l'été 1875, lecture qui l'influence alors grandement. (Cf. PP, § 16, n. 17.)

80. Nietzsche mentionne ailleurs que le Phédon de Platon n'est pas une source fiable pour la connaissance du Socrate historique. Parlant du Phédon, il ajoute que «ce lien particulier entre la mort et la philosophie semble à vrai dire proprement platonicien et non socratique. Le vrai Socrate suit l'opinion populaire sur la possibilité d'un au-delà, mais non l'opinion platonicienne selon laquelle le philosophe aspire à la mort. Toutefois Platon utilise Socrate comme un exemple mythique pour démontrer son point de vue. La conversation [rapportée] n'est pas un fait historique.» (IEDP, I, «Le Phédon».)

81. FP X, 25 [216].

82. FPV, 5 [15].

83. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 37, 80.

vices et les pires appétits. Socrate se contenta de répondre: « Comme vous me connaissez bien ! »⁸⁴.

Toutefois, pour compenser ces passions néfastes, Socrate était doté d'une pulsion morale qui lui permettait de ne pas céder à celles-ci, ce qui s'avère le quatrième élément. « Socrate est un autodidacte sur le plan éthique: une force morale émane de lui⁸⁵. » Cet élément est à rapprocher de la question de la maîtrise de soi et atteste que Nietzsche place bel et bien celle-ci du côté de la personnalité et non de la doctrine.

Le cinquième élément est ce que nous appellerons l'instinct selon lequel il est possible d'améliorer le sort de l'homme dans le monde. Nietzsche constate que la doctrine de Socrate peut être qualifiée d'optimiste, car elle prétend pouvoir améliorer le sort de l'homme dans le monde.

Qui pourrait méconnaître en effet que la dialectique, dans son essence même, comporte un élément optimiste, – elle qui célèbre son triomphe à chacune de ses conclusions et qui ne peut respirer que dans la froide clarté de la conscience⁸⁶?

Donc, parce qu'il fait de la dialectique la voie privilégiée d'accès au bonheur, Socrate serait habité, nous dirons, par un instinct qui fait de lui un optimiste. Nietzsche clame d'ailleurs haut et fort que « Socrate est l'archétype de l'optimisme théorique⁸⁷ ».

Or, sur ce cinquième point, la pensée de Nietzsche évolue dans *Le Gai Savoir* lorsqu'il interprète dans l'anecdote de la dernière parole de Socrate la présence d'un affect et d'un jugement instinctif gardé secret jusqu'à sa mort, qui traduisent un évident pessimisme⁸⁸. Socrate aurait demandé à Criton, avant de mourir, d'offrir en sacrifice un coq à Esculape, ce qui serait la preuve que Socrate aurait souffert de la vie, puisque Esculape était le dieu de la santé, Socrate concevant donc ainsi la mort comme le retour à la santé⁸⁹.

84. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 3.

85. *PP*, § 16.

86. *NT*, § 14.

87. *NT*, § 15.

88. *Cf. GS*, § 340.

89. Sur cette question, voir Souladié, selon qui le coq serait le symbole de la sexualité et de tout ce qui l'accompagne: « Pour revenir à cette fatidique dernière parole, Socrate, en sacrifiant le coq symbole de la sexualité et des passions sensuelles, tire bien "vengeance" de la vie, de ce côté pulsionnel de l'existence qui l'a toujours fait souffrir. À travers le coq, c'est tout le côté sensuel, passionnel de la vie que Socrate renie au profit de la logique. » (Souladié, 2006, p. 39.)

Est-ce possible! Un homme tel que lui, qui avait vécu gaiement et comme un soldat aux yeux de tous – était un pessimiste! Il n'avait donc fait que bonne contenance à l'égard de la vie, que cacher de son vivant son ultime jugement, son plus intime sentiment! Socrate, Socrate a donc *souffert de la vie*⁹⁰!

Bien que Socrate ait été en apparence optimiste, dans les faits, il avait souffert toute sa vie et constatait qu'il n'était pas parvenu à régler le sort de l'homme dans le monde, puisqu'il avait lui-même souffert en silence. Au plus profond de lui-même, Socrate était pessimiste et sa doctrine avait échoué à résoudre les difficultés relatives à la situation de l'homme dans le monde.

Le dernier élément s'inscrit dans la lignée de ce cinquième point pour le moins surprenant et original, et s'en veut en quelque sorte son approfondissement. Nietzsche identifie en la personne de Socrate l'affect du ressentiment⁹¹, affect qu'il juge comme étant de la méchanceté chez le philosophe⁹², lui qui prenait plaisir à réfuter les nobles athéniens par l'entremise de la dialectique. Nietzsche va même jusqu'à affirmer que le ressentiment et la méchanceté s'expliquent justement par un mode spécifique de gestion de la souffrance auquel recourt un certain type d'individus, type dans lequel nous retrouvons Socrate.

Celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause; plus précisément, il lui cherche un auteur; plus exactement encore, un *coupable* susceptible de souffrance – bref, un être vivant quelconque sur lequel il puisse, réellement ou en effigie, et sous n'importe quel prétexte, décharger ses passions: car la décharge des passions est, pour celui qui souffre, la meilleure façon de chercher un soulagement, un engourdissement, c'est là le narcotique qu'il recherche inconsciemment contre toute espèce de tourment. Voilà, à mon sens, où se trouve la seule véritable cause physiologique du ressentiment, de la vengeance et de tout ce qui leur est apparenté, à savoir dans le désir d'étourdir *la douleur par la passion*⁹³.

90. GS, § 340. Fait à noter, nous découvrons ici que Socrate, de l'avis de Nietzsche, n'est pas véritablement noble puisqu'il n'a pas réussi à se masquer jusqu'à la toute fin. Certes, il a su masquer son plus intime jugement presque tout au long de sa vie, mais il a finalement tout avoué à la fin de sa vie, ce qui en fait donc un esprit moins grand que s'il avait su conserver son masque jusqu'à la toute fin.

91. Cf. *Cid*, «Le problème de Socrate», § 7.

92. «La force monstrueuse de dépassement de soi, par exemple dans le citoyen, dans Socrate, qui était capable de toutes les méchancetés.» (*FP* II, v. II, 5 [128].) À ce propos, voir aussi *PP*, § 16, où Nietzsche mentionne l'irascibilité de Socrate.

93. *GM*, III, § 15.

Socrate aurait voulu se venger des nobles athéniens parce qu'il souffrait et qu'il voyait en eux, lui qui était d'origine plébéienne⁹⁴, la cause de sa souffrance. De les humilier le soulageait donc sans doute un peu. Avec cet élément, Nietzsche précise son interprétation de la maîtrise de soi socratique, ou de ce qui lui permet de ne pas céder aux grandes passions qui l'habitent. Si Socrate réussit à se maîtriser, ce serait non seulement parce qu'il est habité par une pulsion morale, mais aussi parce qu'il se décharge de ses passions en se vengeant des nobles athéniens, qu'il associerait donc à la cause de sa souffrance. Notons toutefois que lorsque Nietzsche mentionne ces éléments, il emploie le mode interrogatif, comme s'il s'agissait bien plus d'une hypothèse interprétative que d'une thèse finale et définitive sur la personnalité de Socrate⁹⁵. Néanmoins, pour Nietzsche, c'est que Socrate était souffrant et méchant⁹⁶.

En résumé, Socrate est donc d'abord et avant tout un être en qui la faculté logique est extrêmement développée, lui qui agit principalement sur la base du raisonnement et de la connaissance consciente. Toutefois, au final, il a lui-même constaté que ce fondement à son agir procédait en fait de manière instinctive. Socrate est, en un certain sens, en contradiction avec lui-même, puisque d'une part il prétend que c'est la vie rationnelle qui mène au bonheur, mais que, d'autre part, cette rationalité, qui est si prédominante en lui, est en fait motivée instinctivement. Ensuite, Socrate est un être en qui se manifestent les pires appétits ainsi qu'une pulsion très forte pour les maîtriser. Toutefois, Nietzsche se demande si ce n'est pas en se vengeant à l'égard des nobles athéniens qu'il réussit à s'ériger en maître de lui-même, vengeance qui l'aurait libéré de ses passions de foule qui le faisaient souffrir. Bref, son discours optimiste lui aurait permis de se libérer des passions qui le faisaient souffrir, ce qu'il ne réussit toutefois jamais complètement, puisque le jour de sa mort il nous révéla l'étendue de son pessimisme.

94. Nietzsche nous présente principalement quatre arguments pour attester de l'origine plébéienne de Socrate : son père était sculpteur et sa mère sage-femme (Cf. *PP*, § 16) ; il est inculte (*Ibid.*) ; il est habité par de grands vices, ce qui l'amène à ne s'occuper que de morale et donc à combattre les instincts nobles tels ceux de l'art (Cf. *FP IX*, 7 [44, 97] ; *FP X*, 25 [216] ; *FP XIII*, 9 [20]) ; et, finalement, conséquence du point précédent, sa philosophie est démocratique. (Cf. *FP XIII*, 9 [25].)

95. Cf. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 7.

96. Cette situation n'empêche pas pour autant Socrate, selon Nietzsche, de se faire passer pour joyeux et d'avoir un certain sens de l'humour, entre autres par l'entremise de son ironie. D'ailleurs, à propos de cette joie apparente, Nietzsche pense d'abord qu'il y a là un élément qui fait du célèbre Athénien un être supérieur au Christ. « Sur le fondateur du christianisme, l'avantage de Socrate est le sourire qui nuance sa gravité et cette sagesse pleine d'espièglerie qui fait à l'homme le meilleur état d'âme. » (*VO*, § 86.) Toutefois, Nietzsche découvrit par la suite qu'il ne s'agissait que d'une façade et que l'apparente joie de Socrate n'était en fait qu'un masque, puisqu'au plus profond de lui-même, Socrate souffrait en silence.

Ce qui donne: 1) Socrate valorise la rationalité instinctivement; 2) il est un être habité par les pires vices et par une capacité à les dominer; 3) il se présente comme un optimiste bien qu'il soit en fait un pessimiste; 4) il est souffrant, méchant et cherche à se venger des nobles, en qui il voit la cause à sa souffrance.

1.3 Le rapport entre la doctrine et la personnalité

Il nous reste à aborder le rapport entre la doctrine et la personnalité. Dans un premier temps, nous traiterons de la question en un sens général, afin de saisir avec justesse la présentation de Nietzsche en lien avec le célèbre Athénien. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur Socrate en particulier. Nous reviendrons alors sur la question du rapport entre la notion de la maîtrise de soi et la doctrine de Socrate.

Rappelons d'abord, comme nous l'avons mentionné précédemment, que Nietzsche rejette la psychologie idéaliste, soit l'idée voulant que la pensée et la volonté conscientes seraient libres et causes de notre agir. Il propose plutôt une psychologie des profondeurs: derrière tout jugement conscient, dévoilé ou masqué, il tente de révéler la structure instinctive ou l'affect s'y cachant, car, selon lui, nous pouvons identifier un affect derrière chaque pensée et tout ce qui est instinctif prime sur le champ du conscient.

Il faut alors se demander: l'adoption d'une doctrine spécifique est-elle déterminée par notre personnalité? Nietzsche répond bien évidemment par l'affirmative. Puisque, selon lui, la conscience n'est qu'une surface qui révèle la hiérarchie de nos instincts, il s'ensuit que l'adoption ou la création d'une doctrine leur est nécessairement rattachée. Et, si une doctrine particulière s'impose ou se développe chez une personne plutôt qu'une autre, c'est parce que certains instincts, conciliables avec cette doctrine, dominent chez elle, tandis que ce n'est pas le cas chez d'autres qui refusent ou se retrouvent incapables d'adopter la doctrine.

Prenons le cas de Socrate. Sa doctrine met à l'avant-plan la rationalité, car il y a là la conséquence de la logique des instincts dominants en lui. Néanmoins, cela n'est pas le cas chez plusieurs Athéniens que rencontre Socrate, puisque ces derniers n'ont pas cette même logique⁹⁷. C'est d'ailleurs ce qui expliquerait, pour Nietzsche, que les tentatives de

97. Les «nobles athéniens [...] étaient des êtres instinctifs comme tous les êtres nobles et se révélaient tout à fait incapables à rendre compte d'une manière satisfaisante des motifs de leurs actions». (PBM, § 191.)

Socrate pour promouvoir la vie rationnelle aient suscité autant de grogne chez ceux qu'il tentait de convaincre des bienfaits de la vie rationnelle. Ces derniers n'étaient pas, comme lui, dominés d'instinct par la rationalité⁹⁸.

Nous pouvons alors nous interroger sur les effets sur la personnalité de l'adoption d'une doctrine. Si l'adoption d'une doctrine est déterminée par la personnalité, peut-on encore s'interroger sur l'influence des doctrines sur les personnalités? À cette question, Nietzsche répond encore par l'affirmative, car ce n'est pas parce que l'adoption d'une doctrine est rendue possible par des instincts dominants en nous qu'elle ne peut pas pour autant contribuer à modifier notre structure instinctive. Autrement dit, une personne pourrait très bien développer ou adhérer à une doctrine qui a pour fondement un instinct dominant en elle, mais qui vise à neutraliser un autre instinct, instinct qui ne domine certes pas sa personnalité – puisqu'elle a développé une doctrine qui s'y oppose – mais qui, à tout le moins, lutte pour le contrôle de la personne, c'est-à-dire qui demeure un instinct fort.

Par exemple, en Socrate, la rationalité est choisie instinctivement, car il y a là quelque chose de dominant en lui. Cela ne change rien au fait que, d'instinct, il soit aussi attiré par les pires vices. Or, en créant une doctrine provenant de son instinct dominant, il affaiblit considérablement sa pulsion pour les plaisirs vils, puisque sa doctrine y est opposée. Non seulement elle n'affirme aucunement que de s'abandonner aux plaisirs les plus vils soit une bonne chose, mais elle va même jusqu'à les proscrire indirectement, puisqu'il est presque impossible d'en justifier rationnellement les avantages. Si nous tirons toutes les conséquences de cette position, cela revient à dire que Nietzsche n'adhère pas à un déterminisme strict, puisqu'à une structure instinctive dominante pourront toujours se greffer différentes doctrines qui modifieront d'une manière plutôt qu'une autre cette même structure instinctive.

Revenons maintenant au cas de Socrate et à la question du rapport entre maîtrise de soi et doctrine, question que nous avons laissée en suspens un peu plus tôt. Nous le savons, Nietzsche associe la notion de la maîtrise de soi à la personne de Socrate et non à sa doctrine. Quel est le rapport entre ces deux éléments? Selon le Socrate de Nietzsche,

98. Cf. *PP*, § 16.

faut-il être une personne qui se maîtrise soi-même pour pouvoir adhérer au socratisme, ou le socratisme engendre-t-il la maîtrise de soi ?

Nous posons cette question parce que l'œuvre de Nietzsche est, à première vue, contradictoire sur le sujet. D'une part, Nietzsche affirme que Socrate pense que la maîtrise de soi est la condition de possibilité à la vie rationnelle. Parlant du rapport entre Socrate et ses passions, il affirme : « autant que possible s'en affranchir : alors la connaissance vraie pourra être possible⁹⁹ ». Or, d'autre part, après que Socrate eut mentionné au physiognomoniste dans le *Crépuscule des idoles* qu'il a réussi à se maîtriser lui-même¹⁰⁰, Nietzsche demande alors : « Comment Socrate s'est-il maîtrisé lui-même¹⁰¹ ? » Il ne donne la réponse à cette question importante que dans l'aphorisme suivant :

Lorsqu'on a besoin de faire de la *raison* un tyran, comme fit Socrate, il faut que le danger ne soit pas mince de voir tout autre chose jouer les tyrans. [...] L'équation « raison = vertu = bonheur » signifie seulement : il faut faire comme Socrate, et, contre les nocturnes appétits, instaurer une *lumière* perpétuelle : celle du grand jour de la raison. Il faut être lucide, clair, lumineux à tout prix ; toute concession aux instincts, à l'inconscient, entraîne *vers l'abîme*¹⁰².

La maîtrise de soi ne serait pas la condition de possibilité à la vie rationnelle, au socratisme, mais elle en serait plutôt la conséquence. La vie rationnelle s'opposerait nécessairement aux côtés vicieux de l'homme, car la valorisation du conscient représente à première vue une lutte contre le côté instinctif de l'homme – même si Nietzsche déclare qu'ultimement cette valorisation du conscient est elle-même d'origine instinctive ! – qui est ici associé aux désirs de s'abandonner aux pires vices.

Ce problème trouve sa solution maintenant que nous avons placé tous les éléments qui précèdent. Selon Nietzsche, l'une des deux interprétations n'a pas nécessairement à l'emporter sur l'autre de manière exclusive. Pour qu'une personne adhère au socratisme, il faut avant tout qu'elle soit dans une disposition instinctive qui la rend réceptive à cette doctrine. Elle doit donc être apte et disposée à la vie rationnelle tout en étant habitée par un désir problématique pour les plaisirs vils. Seul celui qui a la capacité de se libérer par

99. *IEDP*, II, § 6.

100. *Cf. infra*, n. 83.

101. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 9.

102. *Ibid.*, § 10.

la rationalité de la domination qu'exercent sur lui ses désirs pour les plaisirs vils peut entreprendre la recherche de la vérité éthique. Cette personne commencera par dompter cet instinct qui l'incite à la débauche en cessant de se laisser dominer par ses désirs pour les plaisirs dangereux, afin de rechercher la vérité éthique.

En d'autres termes, ce qui rend possible la recherche théorique, c'est une structure instinctive conciliable avec une première action bien précise. Évidemment, il y a là un geste possible que chez les personnes où peut prédominer la conscience sur une partie de l'instinctif, où la conscience est assez forte pour ne plus se laisser diriger par l'instinct qui incite à la débauche. Celui qui ne possède pas cette disposition ne pourra donc adhérer au socratisme, même s'il est réfuté par Socrate et qu'il découvre son ignorance. Il faut donc déjà être une personne en qui la rationalité et la conscience peuvent prédominer pour pouvoir adopter la doctrine de Socrate.

Socrate croyait que de libérer quelqu'un de ses faux savoirs suffisait à lui procurer la disposition nécessaire à l'adoption du socratisme, et donc à poser la première action nécessaire à cette adoption. Toutefois, selon Nietzsche, Socrate aurait constaté en secret qu'il s'était trompé sur ce point, puisque, ultimement, il comprit que ce qui conduit quelqu'un à décider de vivre sur la base de la raison, c'est quelque chose de beaucoup plus profond et qui s'enracine nécessairement dans l'instinctif, puisque toute tentative de justification de la vie rationnelle est nécessairement autoréférentielle et donc absurde¹⁰³. Au final, Socrate comprit que le choix pour la vie rationnelle n'est donc que le résultat d'une préférence instinctive d'un type d'homme particulier. Socrate s'est en partie trompé en pensant que la bonne manière de promouvoir sa doctrine était la dialectique, soit examiner les âmes en tentant de faire prendre conscience aux gens des faux savoirs qui les habitaient, afin de les amener à entreprendre une recherche de la vérité¹⁰⁴.

Bref, entre deux personnes examinées et généralement réfutées par Socrate, ce qui explique que l'une va décider d'adopter la vie rationnelle, tandis que l'autre va plutôt se liguer contre Socrate, c'est la structure instinctive qui se cache sous ces personnes. Une personne ayant une attirance pour la rationalité, et surtout se sentant menacée par des

103. Cf. *PBM*, § 191.

104. Évidemment, ici, nous ne prenons pas en compte l'hypothèse de Nietzsche selon laquelle ce serait en fait pour se libérer de sa souffrance que Socrate aurait réfuté les nobles athéniens.

pulsions dangereuses – souffrant de ces pulsions selon Nietzsche – aura tendance à adopter le socratisme, tandis qu’une autre, avec une disposition instinctive différente, aura plutôt tendance à rejeter la doctrine. Dès lors, le rôle de la réfutation dans ce processus est somme toute plutôt restreint puisqu’il n’est plus la cause première à l’adoption de la vie rationnelle, mais seulement un catalyseur à ce comportement, qui nécessite d’autres conditions de possibilité beaucoup plus profondément enracinées dans la personne.

Le fait qu’une certaine aptitude à la maîtrise de soi doive précéder l’adoption du socratisme n’exclut pas pour autant celui que la vie rationnelle implique ou renforce par ailleurs les capacités à se maîtriser soi-même. Celui qui réussit à adopter cette doctrine parvient encore davantage à dompter l’instinct qui l’incite à la débauche, puisqu’étant dominé par la vie rationnelle, et cherchant des motifs à tous ses actes, il ne pourra plus s’abandonner à l’instinct de débauche, injustifiable rationnellement, puisqu’il est facile d’en comprendre les effets néfastes. Autrement dit, celui qui adhère au socratisme, et donc qui incarne ce qu’il faut pour y adhérer, obtient en plus de cette adhésion une capacité supplémentaire à se maîtriser lui-même, puisqu’il est difficile de justifier rationnellement un usage excessif des plaisirs vils. Ainsi, la raison occupant dorénavant un rôle prépondérant du point de vue de son agir, il ne pourra plus s’abandonner à des pulsions dangereuses¹⁰⁵.

Dès lors, cela revient à dire que l’*akrasia*¹⁰⁶ est impossible pour le Socrate de Nietzsche, puisque celui qui adopte le socratisme ne risque plus de commettre le mal, ne pouvant plus céder à l’instinct qui mène à la débauche. Nous pourrions nous demander ce qui autorise Nietzsche à soulever la question de la maîtrise de soi si l’*akrasia* est impossible, puisque, comme l’a si bien démontré Louis-André Dorion, les notions de maîtrise de soi et d’*akrasia* sont intrinsèquement liées chez les Anciens¹⁰⁷. Que ce soit chez Platon ou chez Xénophon, lorsque Socrate ajoute la notion de maîtrise de soi au savoir à titre de fondements à la vertu, c’est précisément pour résoudre la difficulté que pose la possibilité

105. Un fragment posthume de Nietzsche atteste du fait que ce dernier identifie deux causes à la maîtrise de soi chez Socrate, c’est-à-dire une force morale particulière ainsi qu’un savoir spécifique: «Socrate [...]: devenant maître de lui grâce à sa clarté d’esprit et à une forte volonté.» (FP X, 25 [297].)

106. Pour une définition de la notion d’*akrasia*, voir *infra*, n. 31.

107. Cf. Dorion, 2004, p. 39-41.

de l'*akrasia*, c'est-à-dire la possibilité de commettre le mal par manque de maîtrise de soi, tout en sachant précisément ce qu'est le bien.

Si Nietzsche se permet d'introduire la question de la maîtrise de soi sans pour autant soulever la possibilité de l'*akrasia*, c'est parce que ce n'est plus le philologue que nous voyons à l'œuvre, mais bel et bien le philosophe. Pour révéler et discuter de l'enjeu philosophique autour de Socrate, Nietzsche doit repenser cette importante figure de l'histoire de la culture occidentale dans un nouveau cadre conceptuel dans lequel il distingue, entre autres, personnalité et doctrine, ainsi que conscient et infra-conscient. Dès lors, la maîtrise de soi se trouve resituée dans le contexte d'un nouveau rapport entre raison et instinct; ce qui explique que Nietzsche puisse donc proposer un usage original de ces notions, et incidemment faire abstraction de la question de la possibilité de l'*akrasia*, tout en développant le thème de la maîtrise de soi. Philosophe avant tout, pour ne pas dire psychologue, Nietzsche s'intéresse davantage à ce qui gît sous Socrate qu'à la question du Socrate historique telle que se la posent les philologues. Pour lui, au final, la question de l'amélioration de l'homme, qui constitue le véritable enjeu philosophique autour de la figure de Socrate, importe davantage que les problèmes d'ordre plus historique qui occupent la philologie de son époque¹⁰⁸.

Il nous reste encore à expliquer comment ce Socrate et son socratisme ont pu réorienter à eux seuls le devenir de la Grèce antique et de l'Occident tout entier. Qu'est-ce qui explique que les nobles athéniens aient été séduits par ce Socrate, lui qui accordait si peu de valeur, entre autres, à l'art, que pourtant les Grecs appréciaient tant ?

108. Sur la critique de la philologie, voir Andler, 1958, I, p. 317-320.

CHAPITRE DEUX

Pourquoi Socrate a-t-il séduit les Grecs ?



Si Nietzsche se demande comment Socrate a pu séduire les Athéniens, c'est parce qu'à son avis, Socrate aurait dû leur apparaître méprisable. Les nobles grecs étaient des gens très raffinés qui s'intéressaient à l'art et à la connaissance, tandis que Socrate ne s'intéressait qu'à l'éthique et dévalorisait tous les autres types de discours, qu'ils soient scientifiques ou artistiques¹. Socrate prétend fonder son agir sur la rationalité, alors que les nobles grecs valorisent davantage l'agir instinctif². Pis encore, certains disent de Socrate qu'il était particulièrement laid : « la laideur, qui est déjà en soi une objection, était pour les Grecs presque un motif de refus³ ». Enfin, Socrate est d'origine plébéienne, ce qui ne peut le rendre séduisant auprès des nobles grecs⁴. Ultimement, Nietzsche ose même poser une question fort provocante : « Socrate, d'ailleurs, était-il Grec⁵? »

Or, sur les raisons expliquant comment Socrate a pu séduire les Grecs, l'œuvre de Nietzsche semble se contredire. Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche affirme que c'est principalement son courage devant la mort qui a séduit les Grecs. Parce que la rationalité semblait l'avoir libéré de la peur de la mort, les Grecs auraient vu en Socrate une

1. Cf. *PP*, § 16.

2. Cf. *PBM*, § 191.

3. *CId*, « Le problème de Socrate », § 3.

4. Cf. *PP*, § 16.

5. *CId*, « Le problème de Socrate », § 3.

personne qu'il fallait imiter, bien qu'on lui ait intenté auparavant un procès, parce qu'il était aux yeux de certains un personnage douteux et dérangeant.

On aurait pu l'expulser hors des frontières comme quelque chose de tout à fait énigmatique, d'inclassable, d'inexplicable, sans que nulle postérité fût en droit de convaincre les Athéniens d'une quelconque infamie. Mais on réclame la mort et non le bannissement, et il semble bien que ce soit Socrate lui-même qui l'ait obtenu, en toute lucidité, et sans connaître ce frisson naturel qui s'empare de tout être à l'approche de la mort. 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 nouvelle journée, laissant derrière lui ses compagnons endormis par terre ou sur des bancs et rêvant de Socrate, le véritable serviteur d'Eros. *Socrate mourant* devint l'idéal nouveau, encore jamais vu, de l'élite des jeunes Grecs⁶.

Dans *Les philosophes préplatoniciens*, il reprend la même interprétation :

Socrate savait ce qu'il faisait : il voulait la mort. Il avait l'occasion la plus grandiose de prouver son empire sur la crainte et la faiblesse humaine, et la dignité de sa mission divine. Grote⁷ dit que la mort le porta au sommet de la grandeur et de la gloire comme le soleil qui se couche aux tropiques. Les instincts sont surmontés, la clarté de l'esprit dirige l'existence et choisit la mort. Tous les systèmes moraux de l'Antiquité s'efforcèrent de s'élever à la hauteur de cet acte ou de le comprendre. Socrate, celui qui a conjuré la peur de la mort, est le dernier type de sage que nous connaissons : le sage comme vainqueur des instincts grâce à la *sophia*⁸.

Nietzsche révisé pourtant cette position dans *Le Gai Savoir*, lorsqu'il affirme que Socrate est en fait un pessimiste et que son choix pour la mort représente plutôt la conséquence de sa souffrance, et qu'elle n'a donc rien à voir avec une possible victoire sur les instincts. Bien au contraire, Socrate aurait en fait souffert de la vie et n'aurait jamais réussi à se libérer de cette souffrance qui s'enracinait profondément dans la logique de ses instincts. Sa mort, loin d'être un acte de courage, était avant tout un suicide, entendu ici au sens d'une conséquence à la logique instinctive qui fondait sa personnalité.

6. NT, § 13.

7. L'historien anglais George Grote a publié une importante *Histoire de la Grèce* à laquelle Nietzsche réfère ici. À ce propos et pour la référence complète, voir PP, § 16, n. 39.

8. PP, § 16.

... L'a-t-il lui-même compris, lui, le plus rusé de tous ceux qui s'abusèrent eux-mêmes? Se l'est-il avoué à l'ultime instant, dans la *sagesse* de son courage à mourir? ... Socrate *voulait* mourir: – ce n'est pas Athènes, c'est *lui-même* qui s'est tendu la coupe de ciguë, il a forcé Athènes à la lui tendre... «Socrate n'est pas un médecin, s'est-il murmuré à lui-même: la mort seule est médecin... Socrate, lui, n'a fait qu'être longtemps malade...»⁹.

Si Socrate n'est pas, au final, le sage qui a vaincu ses instincts par la rationalité, comment alors expliquer qu'il ait pu plaire aux Grecs? Si Socrate a bu la ciguë parce qu'il n'en pouvait plus de souffrir, qu'est-ce qui explique que les Grecs aient pu y voir un modèle de sagesse à imiter?

Nous pourrions affirmer que les Grecs ont été piégés par Socrate, qu'ils n'ont tout simplement pas vu ce qu'il cachait, lui qui a en partie masqué son ultime jugement sur l'existence, qu'il ne révéla que dans sa dernière parole. Or, comment pourrions-nous expliquer que ces Grecs, que Nietzsche présente comme étant nobles et raffinés, auraient pu ne pas saisir la vérité à propos de ce Socrate? Cela ne serait-il pas une preuve que l'interprétation de Nietzsche est en fait fort discutable?

Afin de résoudre cette difficulté autour du rapport entre Socrate et les Grecs, nous prendrons pour point de départ un texte du *Crépuscule des idoles* dans lequel Nietzsche identifie trois éléments explicatifs: Socrate est un grand érotique; il touche l'instinct «agonal» des Grecs¹⁰; il apparaît comme un médecin¹¹. Si nous procédons à partir du *Crépuscule des idoles*, c'est parce que Nietzsche affirme que son intention y est de résumer son œuvre, ce qu'il juge nécessaire avant d'entreprendre sa véritable tâche, soit l'inversion de toutes les valeurs, qu'il entend réaliser avec la publication de *L'antéchrist*¹². Patrick Wotling, dans un excellent texte sur la question, affirme: «seconde raison de la publication de cet ouvrage [le *Crépuscule des idoles*]: la nécessité, avant le formidable défi que cette tâche [l'inversion de toutes les valeurs] lancera à l'humanité, de se présenter, de se faire connaître¹³».

9. *Cid*, «Le problème de Socrate», § 12. À ce propos, voir aussi *FP X*, 25 [297]: «Dans le jugement qu'il porte sur sa mort: une sorte de fausseté, car il dissimule sa volonté de mort: ensuite il couvre sa patrie de honte. Mais davantage égoïste que patriote.»

10. Sur la question du rapport entre érotique et *agôn*, voir McNeil, 2004, p. 269-270.

11. *Cf. Cid*, «Le problème de Socrate», § 8-10.

12. *Cf. Wotling*, 2005, p. 75-113.

13. *Ibid.*, p. 85.

Le choix du *Crépuscule des idoles* comme point de départ ne nous empêchera pas pour autant de revenir sur d'autres aspects développés par Nietzsche précédemment dans son œuvre afin de bien saisir l'évolution de cette pensée sur certains points spécifiques, et aussi parce qu'il mentionne lui-même que l'intelligibilité totale du *Crépuscule des idoles* nécessite un recours aux œuvres passées¹⁴.

2.1 Socrate l'érotique

Lorsque Nietzsche parle de Socrate en tant « qu'il fut un grand *érotique*¹⁵ », il pense à deux choses. D'abord, il pense à la méthode que Socrate emploie pour éduquer les Athéniens, méthode qui a contribué à rendre plusieurs jeunes Grecs amoureux de la philosophie et/ou de Socrate lui-même. Dans quelques fragments posthumes, Nietzsche associe d'ailleurs Socrate aux deux notions suivantes : « amour et éducation [*Bildung*]¹⁶ ». Dans *Les philosophes préplatoniciens*, le philosophe allemand affirme que chez ceux qui rencontraient Socrate « se produisait un véritable ensorcellement, la sensation qu'on devenait esclave¹⁷ ». Ensuite, c'est aussi à cause de sa physionomie particulière et de certains aspects de son apparence en général que Socrate était séduisant. Que ce soit l'aspect extérieur de son corps ou encore le son de sa voix, l'apparence de Socrate, bien qu'il soit par ailleurs paradoxalement considéré comme laid¹⁸, semblait contribuer à en faire un être séduisant. En ce sens, Nietzsche, rapportant un témoignage de Spinthare lu chez Aristoxène¹⁹, mentionne entre autres que « sa voix était extrêmement séduisante²⁰ ». Donc, si Socrate est associé à la notion d'érotisme, c'est-à-dire à ce qui est en lien avec l'amour, c'est en raison de sa manière particulière d'éduquer les Athéniens et de son apparence. Nous commencerons par approfondir le rapport entre éducation et amour chez Socrate, puis nous traiterons de la question de son apparence.

Avant tout, il importe de distinguer deux notions de la philosophie nietzschéenne, soit la *Bildung* et la *Kultur*. Comme le démontre si bien Patrick Wotling dans *Nietzsche*

14. Cf. *Ibid.*, p. 77-78.

15. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 8.

16. *FP II*, v. I, 19 [18]. Voir aussi *FP I*, v. I, 3 [84], *FP II*, v. I, 23 [22], ainsi que *NT*, § 13, 15, 19, 20, 23.

17. *PP*, § 16.

18. Cf. *Ibid.*

19. Cf. *PP*, § 16, n. 45.

20. *PP*, § 16.

et le problème de la civilisation²¹, la *Kultur* dans l'univers conceptuel nietzschéen est un concept beaucoup plus englobant que celui de *Bildung*, car la notion de *Kultur* renvoie à « l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple²² », tandis que *Bildung* renvoie plutôt à la formation intellectuelle et au savoir d'un individu. Autrement dit, la *Bildung* des individus propres à une collectivité n'est qu'une partie de la *Kultur*, qui elle implique aussi l'art, la religion, la morale, la science, la politique, la philosophie, etc., d'une collectivité²³. Lorsque Nietzsche parle de l'éducation socratique, il réfère à la *Bildung* et non à la *Kultur*. Toutefois, Nietzsche remarque que le cas de Socrate est particulier, parce que la nature de son éducation a contribué à détruire l'unité de la culture grecque.

La première hellénité a révélé ses forces dans la lignée des philosophes. Avec Socrate, le cours de cette révélation se brise net : il cherche à s'engendrer lui-même et à répudier toute tradition²⁴.

Nous reviendrons sur cette distinction au troisième chapitre.

Quelle est la spécificité de la formation et de l'éducation [*Bildung*] que propose Socrate, de quelle manière procède-t-elle et en quoi est-elle en lien avec l'amour ? La première des choses, ce qui est au cœur de l'éducation socratique, c'est l'idée de dialectique. La dialectique, c'est « la méthode par laquelle il faut chercher les concepts²⁵ ».

Seul un concept très exactement délimité, un concept donc à tous points de vue sans faille, peut donner accès à l'être. Il faut donc faire la chasse au concept au moyen de la dialectique, de surmonter toute pensée vague, d'éliminer toute illusion et tout équivoque. C'est la tâche suprême du philosophe que de découvrir le domaine des concepts, de les déduire l'un après l'autre, et de transmettre la connaissance parfaite²⁶.

Cette connaissance des concepts, c'est avant tout par l'entremise de l'induction et de la définition que nous pouvons l'atteindre, ce qui constitue donc en bonne partie le propre de la dialectique, Socrate étant selon Nietzsche « le père de l'induction et de la défini-

21. Cf. Wotling, 1999, p. 28.

22. *CI*, I, § 1.

23. Cf. Wotling, 1999, p. 27.

24. *FP* II, v. II, 6 [17].

25. *IEDP*, II, § 9.

26. *Ibid.*, § 10.

tion²⁷ », ainsi que « le plus grand dialecticien des rues d'Athènes²⁸ ». Autrement dit, Socrate tente de procéder en allant de multiples cas particuliers semblables vers une définition universelle des concepts éthiques, parce que ce sont ces mêmes concepts qui sont susceptibles de nous donner accès à l'être.

Une des spécificités de la dialectique socratique selon Nietzsche est qu'elle s'exécute généralement à deux : une personne en interroge une autre qui se prétend spécialiste d'un sujet spécifique, l'interrogateur mettant ainsi à l'épreuve le savoir du prétendu expert. Patrick Wotling est d'ailleurs particulièrement éclairant sur ce point :

Le terme *dialectique* est fortement polysémique dans l'univers philosophique, et enregistre, de Platon à Bachelard, des variations considérables. Nietzsche ne vise pas ici une version métaphysique précise (comme en offrent par exemple les dialogues de la maturité de Platon), mais plutôt le procédé général consistant à persuader par le dialogue : c'est-à-dire avant tout la volonté de forcer l'adhésion par des raisons, d'exiger de ses interlocuteurs des preuves, en refusant de reconnaître le primat des instincts²⁹.

Une autre spécificité de la dialectique socratique est que ce dernier se place toujours dans le rôle de l'interrogateur et, pour y arriver, il feint l'ignorance. « La dépréciation rusée de soi-même chez Socrate, pour rendre par là son adversaire candide et sûr de lui-même de façon qu'il se laisse aller à *énoncer exactement* ce qu'il pense³⁰. » À la suite de cette déclaration d'ignorance de Socrate, l'interrogé affirme une thèse sur le sujet, thèse qu'il aura dès lors pour mandat de soutenir.

Évidemment, tout cela n'est que stratégie de la part de Socrate. Dans les faits, ce dernier n'est pas tout à fait ignorant, puisqu'il sait au moins une chose, c'est-à-dire qu'il sait qu'il ne sait rien. Dès lors, ce qu'il cherche à faire, ce n'est pas vraiment d'apprendre quelque chose de celui qu'il interroge, mais plutôt de réfuter son prétendu savoir, afin de faire prendre conscience à l'autre que bien qu'il pense connaître quelque chose, il est en fait ignorant. « Socrate joue le rôle de celui qui veut apprendre, mais il convainc

27. *Ibid.*, § 2.

28. *HTH*, I, § 433.

29. *CId*, « Le problème de Socrate », trad. Wotling, § 5, n. 47.

30. *FP XI*, 34 [47].

son interlocuteur de sa propre irréflexion³¹.» Socrate feint l'ignorance pour lui enseigner quelque chose, soit cette ignorance en elle-même. L'objectif inavoué est de faire prendre conscience à ses interlocuteurs qu'ils pensent savoir quelque chose alors qu'en fait ils ne savent rien, ces réfutations procédant des entretiens dialectiques ne pouvant laisser les interlocuteurs de Socrate indifférents. Prenant conscience de leur ignorance, ils voient en fait naître en eux un puissant désir de connaissance. « Partout où il se rendait, Socrate engendrait le sentiment d'[ignorance], exaspérait les hommes et les rendait avides de savoir³² », Nietzsche insistant même pour dire que « son détournement de Platon fut le chef-d'œuvre de son art de séduire³³ ».

Pour Socrate, celui qui prend conscience de son ignorance ne peut que partir à la recherche de la vérité à propos des grandes questions morales, ce qui constitue l'activité par excellence à laquelle puisse se consacrer un homme. L'homme le plus sage est en fait celui qui sait qu'il ne sait rien, le savoir éthique absolu étant en fait réservé aux dieux. « Celui qui est convaincu de son peu de valeur quant à la sagesse, est véritablement le plus sage³⁴. »

Mais ce n'est pas seulement la pédagogie de Socrate et ses conséquences qui contribuaient à provoquer des sentiments de désir chez ses interlocuteurs : c'est aussi sa personne. Nietzsche s'appuie sur un texte d'Aristoxène, fils de Spinthare, qui aurait connu directement Socrate.

[<Spinthare soutenait> n'avoir jamais rencontré d'autre personne capable de persuader <comme lui> : telle était sa voix, son visage, son caractère extérieur, et même l'étrangeté de son aspect s'accordait avec ce qu'il disait]. Quand un talent se présentait à lui, alors se produisait un véritable ensorcellement, la sensation qu'on devenait esclave (*Memorabilia* IV 2 ; Platon, *Symp.* C. 39), une humiliation publique, et puis, comme conséquence, l'accouchement de bonne pensée. La [maïeutique] : le fait d'assister l'accouchement et d'examiner avec

31. *PP*, § 16.

32. *Ibid.*

33. *FP*, XI, 34 [136]. À ce propos, Sarah Kofman affirme : « Socrate exerce une séduction dangereuse, contre laquelle, si vous ne vous défendez pas, il risque bien de vous arriver la même mésaventure qu'à Platon : d'un seul coup, comme une *camera obscura*, tels les prisonniers de la caverne, dont le même Platon croit si bien dénoncer les illusions, voir tout à l'envers. » (Kofman, 1989, p. 291-292.)

34. *FP*, XI, 34 [136].

soin le nouveau-né, et, s'il est estropié, de le rejeter avec la dureté d'une nourrice de Sparte³⁵.

Le son de la voix, la forme du visage, le caractère extérieur et même l'étrangeté générale de son aspect font de Socrate une figure attrayante et séduisante. Il est physiquement particulier et il parvient à réfuter à lui seul tous les nobles grecs avec lesquels il discute. Les jeunes Grecs, au final, le désirent autant lui que le savoir duquel il les rend avides.

Évidemment, cela peut sembler contradictoire avec la laideur attestée de Socrate selon Nietzsche³⁶, la laideur pour les Grecs étant un véritable motif de rejet³⁷. Pourquoi Socrate semble-t-il échapper à cette règle? S'il est laid et que les Grecs exècrent la laideur, comment peut-il générer en eux des sentiments amoureux? La laideur physique est compensée chez Socrate par d'autres éléments tels le son de sa voix et ses capacités intellectuelles hors du commun³⁸ qui l'amènent à pouvoir réfuter même les Athéniens les plus prestigieux. Dès lors, la laideur de Socrate intrigue les Athéniens, qui se demandent qui est cet homme qu'on dit semblable à un Silène mais qui fascine pourtant les gens. De plus, comme nous le verrons sous peu, deux autres éléments peuvent expliquer que Socrate ait pu séduire malgré sa laideur: le fait qu'il ait réussi à toucher l'instinct «agonal» des Grecs et qu'il soit apparu aux yeux de ces mêmes Grecs comme un sauveur.

Par ailleurs, si Socrate était à ce point séduisant, comment a-t-on pu lui intenter un procès? Sur cette question, Nietzsche reprend les propos de l'*Apologie de Socrate* de Platon, dans lequel Socrate admet que des calomnies et l'envie ont contribué à lui attirer l'hostilité de certaines personnes.

Socrate s'était peu à peu attiré une immense hostilité – de nombreux ennemis personnels, des pères indignés au sujet de leur fils, une foule de calomnies, au point que Socrate, dans l'*Apologie* p. 28a dit: [et là sera la cause de ma condamnation si je suis condamné – ni Mélétos, ni Anytos, mais les fausses accusations et l'envie de beaucoup de gens]³⁹.

35. *PP*, § 16.

36. *Cf. PP*, § 16; *CId*, «Le problème de Socrate», § 3.

37. *Cf. CId*, «Le problème de Socrate», § 3.

38. *Cf. PP*, § 16.

39. *Ibid.*

Son succès aurait peu à peu contribué à engendrer jalousie, voire méfiance chez certains, ce qui aurait conduit au procès intenté contre lui.

Cela étant dit, Socrate profita, nous le savons, de cette condamnation à mort pour servir son ultime leçon de moralité aux Athéniens. Nietzsche affirme qu'il avait en fait une autre motivation à mourir, mais cela ne change rien au fait qu'il est apparu aux Athéniens comme étant un modèle de vertu et qu'il a ainsi eu beaucoup d'influence sur sa postérité. En ce sens, cette mort a été le dernier geste qui contribua à rendre les Athéniens amoureux de lui.

En conclusion, Socrate rend les gens amoureux du savoir en leur démontrant qu'ils se pensent expert dans quelque chose alors qu'ils ne le sont pas, c'est-à-dire en les réfutant, générant ainsi chez ses interlocuteurs un puissant désir de savoir. De là, il devient une figure intrigante pour les jeunes Grecs, qui découvrent en lui un être d'une physionomie étrange, mais le son de sa voix, l'aspect unique de sa personne ainsi que les réfutations qu'il exécute publiquement contribuent à en faire quelqu'un dont on tombe amoureux. Évidemment, Socrate refusera de consommer l'amour que les jeunes Grecs ressentiront à son égard, lui qui veut plutôt faire dévier ce désir vers la connaissance, puisque la tâche du philosophe n'est pas de séduire les jeunes gens dans le but d'avoir des relations sexuelles avec eux, mais plutôt de détourner leur amour vers le savoir, qui seul peut apporter le bonheur à l'homme.

Ses moyens sont d'abord l'ironie <quand il joue> le rôle de celui qui enseigne et qui pose des questions, technique qui s'est perfectionnée progressivement et avec ingéniosité. Ensuite l'approche indirecte, pleine de détours, suscitant un intérêt dramatique, puis une voix extrêmement séduisante, enfin la singularité de sa physionomie de Silène⁴⁰.

2.2 Socrate et l'agôn

L'idée selon laquelle c'est aussi en touchant l'instinct « agonal » des Grecs que Socrate a su les séduire est propre au *Crépuscule des idoles*. À quoi réfère cette notion d'agôn? Patrick Wotling présente brièvement cette notion: « agôn: en grec, lutte, combat, joute et

40. *Ibid.*

rivalité⁴¹ ». La valorisation de l'*agôn* est un trait spécifique de la culture grecque antique selon Nietzsche, et en touchant cet instinct, Socrate a su séduire.

Comment Nietzsche en est-il venu à soutenir que l'*agôn* soit un trait spécifique à la culture grecque antique ? Il nous présente cette thèse dans un texte de jeunesse sur l'identité grecque, *La joute chez Homère*. Ajoutons que, sur ce point, Nietzsche a été influencé par Jacob Burckhardt, historien rencontré lorsqu'il enseignait à Bâle et avec lequel il se lia d'amitié⁴².

Selon le philosophe allemand, l'un des points qui nous distinguent profondément des Grecs, c'est leur valorisation de l'*agôn*, soit leur valorisation de tout ce qui est compétition, joute ou rivalité, ainsi que tout ce que cela implique, par exemple la jalousie et l'envie à l'égard des vainqueurs. Reprenons les principaux éléments de sa démonstration.

Le point de départ de Nietzsche est une critique de l'anthropologie dominante de notre époque, c'est-à-dire de la distinction entre ce qui est spécifiquement humain et ce qui est naturel.

Lorsqu'on parle d'*humanité*, on se fonde sur l'idée qu'elle pourrait bien être ce qui *sépare* l'homme de la nature et l'en distingue ; mais, en réalité, cette séparation n'existe pas : les propriétés « naturelles » et celles qu'on dit être proprement « humaines » se sont entremêlées de façon indissociable. Dans ses facultés les plus nobles et les élevés, l'homme est tout entier nature et porte en lui l'étrangeté de ce double caractère naturel⁴³.

Non seulement Nietzsche rejette-t-il l'idée d'une distinction réelle entre l'homme et la nature, mais il va même jusqu'à soutenir que c'est peut-être le côté de l'homme que nous associons à la nature et que nous avons tendance à dévaloriser, qui contient en fait les éléments les plus féconds pour générer ce que nous associons justement au spécifiquement humain. Ainsi, parlant de l'homme, il affirme que « ses aptitudes redoutables et qu'on tient pour inhumaines sont peut-être même le sol fécond d'où seul peut surgir une quelconque humanité sous la forme tant d'émotions que d'actions et d'œuvres⁴⁴ ». Un exemple serait justement les Grecs, ceux que l'on juge généralement les plus humains de

41. *CId*, trad. P. Wotling, n. 52.

42. À ce propos, voir Andler, 1958, I, p. 202-205, qui est particulièrement éclairant sur la question.

43. *EP*, « La joute chez Homère », p. 192.

44. *Id.*

l'Antiquité selon le philosophe allemand, c'est-à-dire qui sont les plus éloignés de ce que nous associons à la nature en l'homme, mais chez qui nous retrouvons en fait une omniprésence de la guerre ainsi que des manifestations de destruction tout simplement hors du commun. « Les Grecs, les hommes les plus humains de l'Antiquité, possèdent un caractère cruel et portent en eux la marque d'un désir sauvage de destruction⁴⁵. » En guise de preuve, Nietzsche nous propose quelques exemples, mais le plus frappant est sans aucun doute celui concernant le *droit* des vainqueurs après un conflit opposant deux cités.

Lorsque le vainqueur d'une bataille entre cités fait exécuter, selon le *droit* de guerre, l'ensemble des citoyens mâles et vend comme esclaves toutes les femmes et tous les enfants, nous voyons dans le verdict d'une telle justice que les Grecs considéraient comme une stricte nécessité de laisser libre cours à leur haine⁴⁶.

En d'autres termes, tout ce que nous qualifions de la plus belle humanité ne se situe jamais très loin de ce que nous associons, à notre époque, comme étant en lien avec l'élément naturel en l'homme, élément que nous nous efforçons d'occulter.

Si Nietzsche s'attarde sur cet aspect de la Grèce antique, c'est que, selon lui, nous avons une vision biaisée des Grecs à cause du monde homérique, lui qui nous présente un monde d'une rare précision esthétique, engendrant ainsi une illusion d'ordre et d'harmonie. Cherchant à découvrir la véritable essence des Grecs, Nietzsche se demande : « Mais où plonge notre regard lorsque, cessant d'être guidés et protégés par la main d'Homère, nous pénétrons derrière ce monde lui-même, dans l'univers pré-homérique⁴⁷? » Ce que nous découvrons alors, c'est d'abord et avant tout un monde sombre fait de discorde, de déchirement et de haine. « Nos yeux ne plongent que dans la nuit et l'horreur et se tournent vers les produits d'une imagination coutumière de l'atroce⁴⁸. » Se référant à la *Théogonie* d'Hésiode, Nietzsche affirme que ce texte nous renvoie l'image d'un monde où ne règne que le côté sombre, que nous qualifions maintenant de naturel, de l'homme.

45. *Id.*

46. *Ibid.*, p. 193.

47. *Id.*

48. *Id.*

Quelle image de la vie sur terre nous renvoient ces épouvantables et rebutantes légendes des théogonies? Une vie que dominent seuls les *Enfants de la Nuit*, La Discorde, le Besoin sexuel, la Tromperie, la Vieillesse et la Mort⁴⁹.

Constatant que le lien entre nature et humanité semble particulièrement effectif chez les Grecs, Nietzsche cherche alors à comprendre tout ce qui est impliqué par cette pratique de la brutalité grecque. Dans une atmosphère lourde, sombre et pleine de discorde, seul le combat pouvait faire figure de soulagement. Seule la cruauté propre à la victoire pouvait permettre aux Grecs de tolérer cette existence, faite de violence et de haine. «Dans cette atmosphère torride le combat est le salut, la délivrance; pour cette existence, la cruauté propre à la victoire est le comble de la jubilation⁵⁰.» Autrement dit, dans un monde où le désordre et la violence prédominent, c'est la victoire du combat et la cruauté qu'il implique qui devaient permettre aux Grecs d'habiter ce monde, cela les libérant des sentiments atroces et des pulsions sombres qu'ils incarnaient.

Évidemment, cet état de fait n'a pas été sans conséquence sur les mentalités. Selon le philosophe allemand, cette situation engendra deux grandes interprétations de l'existence, qui divisent l'histoire de la Grèce antique. La première interprétation, qui n'est pas typiquement grecque mais d'influence indienne selon Nietzsche, est celle que nous pouvons associer aux noms d'Orphée et de Musée ainsi qu'à leurs cultes, et qui aboutit «au dégoût de l'existence, à la compréhension de cette existence comme peine à expier, à la croyance en l'identité de l'existence et de la culpabilité⁵¹». Cette interprétation de la réalité se veut critique à l'égard de la situation dominante dans le monde et elle ne reconnaît pas la légitimité de cette situation. «La doctrine orphique reposait sur l'idée qu'une vie se fondant sur un tel instinct ne vaudrait pas d'être vécue⁵².» Dès lors, cette première interprétation va donc tenter de redonner du sens à la situation dans laquelle se trouvent les Grecs en la dévalorisant et en proposant une autre manière de vivre jugée préférable.

L'autre interprétation, qui nous mènera à l'association nietzschéenne entre la Grèce et l'*agôn*, légitime en partie cette réalité, en introduisant toutefois une distinction entre deux types de discorde. Nietzsche, citant *Les travaux et les jours* d'Hésiode, affirme que

49. *Id.*

50. *Ibid.*, p. 194.

51. *Id.*

52. *Id.*

les Grecs auraient conçu deux déesses *Eris* (discorde), l'une bonne et l'autre mauvaise, la bonne étant celle qui nous mène vers la création de ce que nous qualifions aujourd'hui d'humain, et la mauvaise n'engendrant que mal et destruction. De plus, et c'est là le point essentiel à l'analyse de Nietzsche, la bonne *Eris* aurait impliqué les notions de jalousie et d'envie, qui sont donc jugées bonnes par certains Grecs dans la mesure où elles sont en lien avec la bonne discorde. Reprenons l'extrait d'Hésiode, cité par Nietzsche :

La première *Eris*, l'homme sensé devrait la louer, autant qu'il devrait blâmer la seconde, car ces deux déesses ont des tournures d'âme tout à fait opposées. L'une fomenta la Guerre et Dissension, la cruelle ! [sic] Nul mortel n'aime à la subir, mais c'est sous le joug de la nécessité qu'on honore l'*Eris* au lourd fardeau, suivant le décret des Immortels. C'est elle la plus ancienne qui mit au monde la noire Nuit. Mais l'autre, Zeus, le tout-puissant, l'a placée aux racines de la terre et parmi les hommes car elle est bien meilleure. C'est elle qui pousse au travail même l'homme malhabile ; ainsi, celui qui ne possède rien fixe-t-il ses regards sur celui qui est riche et se hâte-t-il, en l'imitant, de semer, de planter et de bien tenir sa maison ; le voisin rivalise avec le voisin qui aspire au bien-être. Cette *Eris* est bonne pour les hommes. Aussi le potier jalouse-t-il le potier, le charpentier, le charpentier ; le mendiant envie le mendiant et l'aède, l'aède⁵³.

Nietzsche soutient donc qu'une partie des Grecs auraient conçu et valorisé une bonne discorde, associée à la jalousie et à l'envie, parce qu'elle serait au cœur de l'autodépassement de l'homme, c'est-à-dire qu'elle aurait été au cœur de la grande fertilité de la culture grecque. Si les Grecs ont été si féconds, c'est parce qu'ils auraient valorisé la jalousie et l'envie menant à la compétition, et donc à l'autodépassement de l'homme par lui-même. D'ailleurs, aux yeux de Nietzsche, c'est ce même élément qui distingue à ce point les Grecs de nous. « Rien ne sépare davantage le monde grec du nôtre que la coloration, qui dérive de cette légitimation, de certaines catégories morales comme par exemple la *discorde* (*Eris*) et l'envie⁵⁴. » À notre époque, nous dévalorisons tout ce qui est en lien avec l'esprit de compétition que nous associons à l'égoïsme, au corps et à la nature, et que nous jugeons donc immoral. De l'avis de Nietzsche, au lieu de rejeter tous les sentiments brutaux du côté du naturel et de tenter de les nier, plusieurs Grecs s'en seraient donc plutôt inspirés pour devenir des êtres exceptionnels.

53. *EP*, « La joute chez Homère », p. 194, n. 3.

54. *Ibid.*, p. 194.

Dès lors, si Socrate a pu plaire aux Grecs, c'est parce qu'il a su s'adresser à cet instinct « agonal », entendons à leur valorisation d'une discorde qualifiée de bonne, par l'entremise de la dialectique⁵⁵. « C'est en s'adressant à l'instinct "agonal" des Hellènes qu'il les fascina. Il introduisit une variante dans les jeux de la palestre entre hommes jeunes et jeunes hommes⁵⁶. » De plus, non seulement Socrate introduit-il une nouvelle forme de joute, mais il en devient aussi, immédiatement, le maître incontesté. Nietzsche affirme que « l'une des raisons [de cette séduction], c'est qu'il découvrit une nouvelle variété d'"agôn", et qu'il en devint le premier maître d'armes dans les milieux aristocratiques d'Athènes⁵⁷ ».

Avant Socrate, les Grecs dévalorisaient les procédés dialectiques, qu'ils associaient à la plèbe, puisque les nobles grecs étaient des êtres instinctifs et que la dialectique fait plutôt la promotion du conscient au détriment de l'inconscient. Nietzsche pense que par l'entremise de Socrate, ce sont carrément les valeurs de l'aristocratie qui sont vaincues, et celles traditionnellement associées à la plèbe se retrouvent à l'avant-scène.

En Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique. Que s'est-il au juste passé? C'est avant tout un goût *aristocratique* qui est vaincu; avec la dialectique, c'est la plèbe qui prend le dessus. Avant Socrate, la bonne société récusait les procédés dialectiques; on trouvait que c'étaient là de mauvais procédés, qui donnaient mauvais genre. On en détournait la jeunesse. On se méfiait aussi de cette manière de présenter ses arguments. Les causes honnêtes, comme les honnêtes gens, ne présentent pas leurs raisons à pleines mains. Il est incorrect de montrer du doigt, et surtout des cinq doigts. Ce qui a besoin d'être prouvé ne vaut pas grand-chose. Partout où l'autorité est encore de bon ton, partout où l'on ne donne pas des « raisons », mais des ordres, le dialecticien est une sorte de pitre: on s'en amuse, on ne le prend pas au sérieux. Socrate fut le pitre qui se fit *prendre au sérieux*⁵⁸.

Si Socrate a su se faire prendre au sérieux, c'est qu'il était un grand érotique et qu'il a su s'adresser à l'instinct « agonal » des nobles grecs. Toutefois, une troisième raison a contribué à ce succès, raison que nous verrons dans la troisième section de ce chapitre.

55. Sur le rapport entre dialectique et *agôn*, voir Acampora, 2002, seule commentatrice à avoir approché directement le sujet dans cette perspective et qui, de plus, est particulièrement éclairante sur la question, car elle démontre en quoi selon Nietzsche la dialectique est une forme décadente de lutte, idée importante pour la prochaine section de ce chapitre.

56. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 8.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, § 5.

Notons que certains commentateurs n'ont pas manqué de relever que Nietzsche se soit dit lui-même à quelques reprises en lutte avec Socrate. Par exemple, dans un passage déjà cité⁵⁹, il affirme que sa « lutte » contre Socrate est justifiée par l'intuition profonde que l'on ne rend pas l'homme meilleur en lui présentant la vertu comme exigeant des justifications. Aussi, il déclare dans un texte posthume et qui a fait couler beaucoup d'encre chez les commentateurs: « *Socrate*, pour l'avouer une bonne fois pour toutes, m'est si proche que j'ai presque toujours un combat à livrer avec lui⁶⁰. » Nous pourrions donc affirmer que Nietzsche est en quelque sorte plus près de l'esprit grec que de l'anthropologie moderne telle qu'il nous la présente, puisqu'il rivalise avec Socrate comme s'il y avait là la meilleure façon de devenir exceptionnel⁶¹.

2.3 Socrate le médecin

Le troisième et dernier point qui permet d'expliquer que Socrate ait pu séduire les Grecs, c'est qu'il leur apparaissait comme étant un médecin. Mais qu'est-ce qui explique cela ? Pour répondre à cette question, nous procéderons en deux étapes. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur ce qu'a fait Socrate ainsi que sur ce qu'il comprit, puis nous nous attarderons sur les Grecs en eux-mêmes.

De l'avis de Nietzsche, si Socrate a pu séduire les Grecs, c'est d'abord parce qu'il comprit que le désordre des instincts⁶² qui l'habitait ne lui était pas spécifique et qu'en fait il y avait là un désordre en voie de devenir universel chez les Grecs.

59. Cf. Introduction, n. 18.

60. *FP II*, v. II, 6 [3]. C'est d'ailleurs sur la base de cet extrait que maints commentateurs ont problématisé la relation entre Nietzsche et Socrate. Pour la majorité des commentateurs, Nietzsche serait ambivalent à l'égard de Socrate. Parmi ceux-ci, notons entre autres Acampora, 2002, Bertram, 1990, Dannhauser, 1974, Hadot, 2002, Kaufmann, 1974 et Nehamas, 1999. Depuis quelques années, les commentateurs ont eu tendance à privilégier de nouvelles approches sur le sujet. Parmi celles-ci, nous pouvons remarquer Porter, 2006 qui, sur la base d'une analyse du langage nietzschéen, rejette la thèse de l'ambivalence au profit de celle de l'ambiguïté, ou encore Souladié, 2006 et, d'une certaine manière, Ponton, 2007 qui, isolant les évaluations sur Socrate et le socratisme, proposent pour leur part le rejet de la thèse de l'ambivalence au profit de celle voulant que Nietzsche aurait jugé plus favorablement Socrate que le socratisme, ce que n'auraient donc pas remarqué suffisamment les commentateurs qui proposaient la thèse de l'ambivalence, ou encore celle de l'ambiguïté. Dans ce débat, comme nous le verrons au troisième chapitre, nous nous rangeons du côté de Souladié et, dans une certaine mesure, de Ponton, car leur approche nous permet de résoudre le problème que posent les textes de Nietzsche autour de la figure de Socrate (ce qui n'est pas le cas pour l'approche de Porter par exemple) sans devoir recourir à une psychologisation de Nietzsche lui-même pour y parvenir, ce qui est souvent le cas chez les tenants de la thèse de l'ambivalence.

61. Certains commentateurs n'ont d'ailleurs pas manqué de relever que Nietzsche est bel et bien dans un rapport de compétition avec Socrate. Parmi ceux-ci : Acampora, 2002, Bertram, 1990 et Le Gal, 1973.

62. Nous nous attarderons plus longuement sur cette idée du désordre des instincts lors des évaluations de Socrate et du socratisme au chapitre 3. Pour l'instant, il importe seulement de savoir que Nietzsche associe un tel désordre à la plèbe, la noblesse se définissant au contraire par la présence d'une hiérarchie clairement établie entre les instincts,

Il vit ce qui se *cachait* derrière ses 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. [...] Partout, les instincts sombraient dans l'anarchie ; partout, on était à deux doigts de la démesure. Le *monstrum in animo*, tel était le péril universel⁶³.

Malheureusement, Nietzsche ne nous dit pas explicitement ce qui explique que Socrate ait pu comprendre ce qui se tramait derrière les nobles athéniens. Néanmoins, il est tentant de croire que c'est en fait la clarté d'esprit et la profondeur de Socrate qui lui permirent de comprendre ce qui se tramait dans l'Athènes de son époque. C'est que Socrate, qui souffrait lui-même de pulsions viles et dangereuses et qui était doté d'un esprit très pénétrant, pouvait facilement constater que les nobles athéniens souffraient du même mal que lui.

Par ailleurs, nous pouvons également nous demander ce qui autorise Nietzsche à affirmer que les nobles athéniens étaient en pleine dégénérescence. Après tout, ne fait-il pas du désordre des instincts chez Socrate un trait de plébéien et ne qualifie-t-il pas les nobles athéniens d'aristocrates, c'est-à-dire des gens qui ne souffrent pas d'un tel désordre ? S'il peut soutenir une telle thèse, ce n'est qu'au prix d'une redéfinition de l'état pulsionnel dans lequel se trouvaient ces mêmes nobles. Alors qu'au début de son œuvre il soutient que les Athéniens contemporains de Socrate sont des êtres instinctifs qui ont produit quelque chose que nous ne pouvons qu'admirer, il précise par la suite que déjà durant la vie de Socrate le déclin de ces mêmes Athéniens était amorcé.

Au temps de Socrate, dans une société d'hommes aux instincts fatigués, parmi les Athéniens conservateurs de vieille souche qui s'abandonnaient au « bonheur » comme ils disaient, à leurs plaisirs en fait, et qui avaient encore la bouche pleine de vieilles formules pompeuses auxquelles leur vie ne leur donnait plus droit depuis longtemps, l'*ironie* fut peut-être nécessaire à la grandeur de l'âme, cette socratique et méchante assurance du vieux médecin, du vieux plébéien qui tranchait sans ménagement dans sa propre chair aussi bien que dans la chair et le cœur des « aristocrates », avec un regard qui disait clairement : « Ne dissimulez pas devant moi ! Sur ce chapitre nous sommes tous pareils ! »⁶⁴.

certains imposant leur commandement à d'autres qui ne résistent pas, se contentant d'obéir et se manifestant donc seulement lorsque cela est souhaité par les instincts aux commandes. À ce propos, voir Wotling, 2008a, p. 353-398.

63. *CId*, « Le problème de Socrate », § 9.

64. *PBM*, § 212.

Nietzsche se penche aussi sur la question dans le *Crépuscule des idoles* dans un extrait révélateur de sa pensée tardive sur la question.

Flairer chez les Grecs de « belles âmes », éprises du « juste milieu » et autres perfections, ou, par exemple, admirer chez eux la sérénité dans la grandeur, une âme tournée vers l'idéal, une noble simplicité – voilà une « simplicité » (qui n'est finalement qu'une *niaiserie allemande*) dont j'ai été préservé par le psychologue que je portais en moi. J'ai vu leur instinct le plus fort, la volonté de puissance, je les ai vus trembler devant la violence de cette pulsion. J'ai vu toutes leurs institutions naître des mesures de sauvegarde qu'ils prenaient pour se mettre mutuellement à l'abri de leurs *explosifs* internes. Cette énorme tension intérieure s'est alors déchargée en effrayante et radicale hostilité dirigée vers l'extérieur : les cités s'entre-déchiraient afin que tous les citoyens de chacune d'elles cessent de se redouter les uns les autres. On avait un besoin pressant d'être forts : le danger était proche, il guettait partout. L'animalité superbe et souple, le réalisme intrépide, l'immoralisme qui caractérisait les Hellènes, venaient de la *nécessité* où ils se trouvaient, non de leur « nature ». Ce fut une conséquence, non un don inné. Et, par les fêtes et les arts, on ne cherchait rien d'autre qu'à se sentir *supérieurs*, à se *montrer* supérieurs : ce sont là des moyens de se glorifier soi-même, et, à l'occasion, d'inspirer la crainte... Juger les Grecs à la manière allemande, d'après leurs philosophes !... Vouloir par exemple déduire de la rassurante bonhomie des écoles socratiques *ce qu'est* essentiellement le génie hellénique !... Alors que les philosophes sont les *décadents* de l'hellénisme, la réaction contre le goût ancien, contre le goût aristocratique (contre l'instinct « agonial⁶⁵ », contre la *polis*, contre la valeur de la race, contre l'autorité de la tradition)... Les vertus socratiques furent prêchées *parce que* les Grecs les avaient perdues : excitables, craintifs, instables, tous comédiens, ils n'avaient que trop de raison de se laisser prêcher la morale⁶⁶ !

Nietzsche prétend ainsi que le socratisme triompha en Grèce lorsque l'instinct qui commandait en eux, la volonté de puissance, cessa de s'imposer et qu'une multitude d'instincts commencèrent à entrer en contradiction, laissant ainsi les Grecs dans un état de fati-

65. Nietzsche pense ici aux philosophes qui ont succédé à Socrate et non à Socrate lui-même, puisque ce dernier s'est plutôt adressé à cet instinct « agonial » des Hellènes pour les séduire.

66. *Cid*, « Ce que je dois aux Anciens », trad. modifiée, § 3. Nietzsche dénonce dans ce passage une idée reçue de son époque à propos de la Grèce antique en critiquant « le lieu commun de la juste mesure, du juste milieu et du sens de la limite, qui à la suite de Winckelmann a fini par devenir une image d'Épinal et a imposé à toute la pensée allemande de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècle une vision idéalisée et conventionnelle de la Grèce antique. C'est ce philhellénisme conformiste et bien peu pensant que ne cesse de combattre Nietzsche dès *La naissance de la tragédie*, et jusque dans ses textes de 1888. Cette admiration de convenance pour la Grèce n'a pas les moyens de comprendre notamment en quoi la valeur de la culture grecque tient à ce qu'elle est une victoire, le résultat d'un long combat et d'une longue discipline, et non un simple don dénué d'origine autant que de raison. » (*Cid*, « Ce que je dois aux Anciens », trad. Wotling, § 3, n. 370.)

gue et de désordre susceptible d'engendrer une difficulté au niveau de la conservation de soi. Sans un vouloir dominant, tout peuple ou toute personne est susceptible de « périr⁶⁷ », c'est-à-dire principalement de ne plus pouvoir réaliser quoi que ce soit qui puisse rendre l'homme meilleur. Pour simplement perdurer, les Grecs durent alors se laisser séduire par Socrate, qui leur proposait une manière de vivre qui leur apparaissait comme un remède à leur désordre. Nietzsche trouve d'ailleurs cette preuve de désordre dans le fait que les nobles athéniens aient pu être séduits par Socrate et son remède, la dialectique, ce qui n'aurait pu se produire si leurs instincts n'étaient devenus désordonnés et donc problématiques, car à quoi bon cesser d'y puiser nos motivations s'ils ne nous posent pas problème. Plus concrètement, Nietzsche affirme que les Grecs contemporains de Socrate étaient en fait dotés d'un caractère instable et qu'ils étaient dominés par des désirs fort problématiques, tout comme Socrate lui-même d'ailleurs. Dominés par ces désirs et d'humeur changeante, les Grecs comprirent qu'ils avaient besoin de Socrate et de son remède, s'ils ne voulaient pas que le pire leur arrive.

Si Nietzsche s'autorise à soutenir de tels propos, c'est, dit-il, parce qu'il porte en lui des talents de psychologue. Sans ajouter trop de détails, rappelons seulement que la psychologie nietzschéenne est profondément opposée à la conception de la psychologie dominante en Occident – qui attribue à la pensée et à la volonté conscientes la cause de l'agir humain – et qu'elle repose plutôt sur l'idée selon laquelle les instances infra-conscientes, tels les instincts et les affects, sont plus déterminantes pour l'homme que tout ce qui appartient au champ du conscient⁶⁸. Nietzsche va donc travailler à révéler les instincts dominants et la logique entre ces instincts chez les individus, les classes sociales ou les peuples qu'il juge déterminants, ce qui lui aurait d'ailleurs permis de découvrir la vérité à propos des Grecs anciens, vérité qui aurait échappé à tous ceux qui auraient adopté la perspective de Winckelmann.

Dès lors, sachant maintenant que, de l'avis de Nietzsche, Socrate découvrit que ses contemporains lui étaient semblables de par leur désordre interne, nous pouvons maintenant voir que Socrate comprit également que les Grecs avaient en fait besoin de lui s'ils ne voulaient pas périr. « Socrate comprit que tout le monde avait *besoin* de lui – de son pro-

67. À ce propos, voir Wotling, 2008a, p. 394-396.

68. Sur cette question, voir l'excellent commentaire de Patrick Wotling, 2007, p. 56-81.

céde, de sa cure, de sa recette personnelle de conservation⁶⁹... » Non seulement Socrate comprit-il que les Grecs lui ressemblaient, mais il comprit de plus que sa conception de la vie bonne, le socratisme, devenait vitale et nécessaire à ses concitoyens. Désordonnés, excitables ou encore trop émotifs, les Grecs avaient besoin du socratisme et de sa valorisation de la conscience et de la rationalité pour s'en sortir. Sans ce discours valorisant la raison, ils risquaient à tout moment de sombrer vers l'abîme.

Le moralisme des philosophes grecs à partir de Platon est déterminé par des causes pathologiques ; de même, le cas qu'ils font de la dialectique. L'équation « raison = vertu = bonheur » signifie seulement : il faut faire comme Socrate, et, contre les nocturnes appétits, instaurer une *lumière* perpétuelle : celle du grand jour de la raison. Il faut être lucide, clair, lumineux à tout prix ; toute concession aux instincts, à l'inconscient, entraîne *vers l'abîme*⁷⁰...

Les Grecs ne pouvaient plus se laisser porter par leurs instincts, car le désordre s'était installé en eux. Dès lors, il fallait nécessairement recourir à la raison pour éviter de sombrer trop rapidement. Sans la raison, les Grecs auraient rapidement disparu.

Nous pouvons maintenant comprendre le point de vue des Athéniens en eux-mêmes par rapport à Socrate. En ce qui concerne Socrate, nous savons qu'il comprit que les Athéniens étaient habités par le même désordre que lui et que, ce faisant, ils avaient besoin de lui. Or, du point de vue des Grecs, il est maintenant facile de comprendre pourquoi ces derniers virent en lui la figure du médecin, puisqu'il leur apparaissait comme ayant vaincu le mal qui les habitait par la raison. Il apparut donc comme le sauveur, le médecin.

Nietzsche affirme toutefois que ce n'était là qu'illusion, puisque Socrate n'avait pas véritablement vaincu ses instincts et qu'il avait en fait compris que nous ne pouvons les vaincre, et donc que le rôle de la raison n'est que de les justifier. Si Socrate parvenait à se maîtriser lui-même, c'est parce qu'il était habité par une grande force morale, sans laquelle cette maîtrise aurait été impossible. Certes, la vie rationnelle contribuait aussi à assurer cette maîtrise de soi, mais dans la mesure où cette rationalité était elle-même une conséquence de sa structure pulsionnelle, le rôle du savoir était en fait bien secondaire dans ce qui contribuait à rendre Socrate maître de lui-même. Néanmoins, selon

69. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 9.

70. *Cid*, « Le problème de Socrate », § 10.

Nietzsche, les Grecs ne le comprirent pas, eux qui ne réussirent pas à découvrir ce qui se cachait sous la figure de Socrate. Ce faisant, ils adoptèrent le « remède » de Socrate, soit l'équation « raison = vertu = bonheur », et ils y virent donc la solution à leurs problèmes.

En résumé, Socrate a séduit les Athéniens pour trois raisons. Premièrement, Socrate était un grand érotique, il était fort attrayant pour la jeunesse de l'époque. Deuxièmement, il sut toucher l'instinct « agonale » des Grecs par l'entremise de la dialectique, discipline pour laquelle il était sans égal. Et, troisièmement, il apparaissait comme un médecin aux yeux d'une élite instinctivement désordonnée et souffrante.

Si nous revenons à la question que nous avons posée au début de ce chapitre, il est clair que les Grecs n'ont pu comprendre que la mort de Socrate était en fait d'abord et avant tout un suicide. La logique instinctive de l'élite était entrée dans une phase de décadence et les nobles n'étaient plus en mesure de démasquer Socrate et de découvrir la véritable motivation de son suicide. À preuve, ce fragment posthume dans lequel Nietzsche mentionne l'aspect peu spirituel des Grecs.

Pendant le Moyen Âge, les hommes sont devenus plus *spirituels* <witzig>; les moyens en furent le calcul selon deux mesures, la subtilité de la conscience, l'exégèse de l'écriture. Cette façon d'aiguiser l'esprit sous la pression d'une hiérarchie et d'une théologie faisait défaut à l'antiquité. Tout au contraire, leur grande liberté de pensée a conduit les Grecs à la dispersion de leurs croyances et à la platitude, on croyait ou l'on ne croyait plus selon l'humeur. C'est pourquoi il leur manquait le plaisir qu'on prend aux retournements d'une pensée agile, et du même coup le style d'esprit <Witz> qu'on prise si fort dans les temps modernes. Les Grecs étaient peu *spirituels* <witzig>; c'est la raison pour laquelle on a tant relevé l'ironie de Socrate⁷¹.

Loin de la profondeur d'esprit nécessaire à la découverte de ce qui se cachait derrière Socrate et le socratisme, les Grecs virent plutôt en Socrate la figure du médecin, celui qui semblait posséder tout le nécessaire à la conservation de soi. Ajouté au fait que Socrate était un grand érotique et qu'il sut toucher l'instinct « agonale » des Grecs, il est aisé de voir pourquoi il séduisit les Athéniens.

71. FP II, v. II, 6 [24].

Il nous restera donc maintenant à découvrir ce que pense Nietzsche de Socrate et de son remède, le socratisme. Que valent Socrate et le socratisme? Y a-t-il là de quoi améliorer la situation de l'homme dans le monde? Sinon, qu'est-ce qui serait préférable? Ce sera là le propos de notre troisième chapitre.

CHAPITRE TROIS

Que valent Socrate et le socratisme ?



Nous savons maintenant qui est Socrate et ce qui explique qu'il ait pu séduire les Grecs. La troisième question que nous devons maintenant nous poser est celle des évaluations nietzschéennes de Socrate et du socratisme. Que pense-t-il de ce Socrate et de sa doctrine, le socratisme? Or, avant de se pencher sur la réponse apportée à cette question, présentons brièvement deux aspects de sa philosophie, qui nous permettront de comprendre pourquoi Nietzsche évalue distinctement Socrate et le socratisme.

Le premier point concerne les conceptions de la culture et du philosophe authentique de Nietzsche¹. La philosophie nietzschéenne en est une de la culture. Ce sont les grandes interprétations propres à un individu ou à une communauté, que ce soit les interprétations religieuses, philosophiques, artistiques, politiques, morales ou autres, qui sont constitutives du réel, c'est-à-dire qu'elles permettent d'expliquer pourquoi nous sommes tels que nous sommes, pourquoi nous agissons tels que nous agissons. Comme nous l'avons déjà vu au chapitre deux, la culture (*Kultur*) est «une notion englobante, qui rassemble l'ensemble des activités à travers lesquelles s'exerce la vie d'une communauté humaine²». Diamétralement opposé à la tradition philosophique occidentale sur ce point, Nietzsche

1. Sur la question de la culture chez Nietzsche, le commentateur le plus éclairant est de loin Patrick Wotling. Par conséquent, pour ce qui suit, nous nous appuyerons principalement sur ses travaux, incontournables sur la question. Cf. Wotling, 2008b.

2. *Ibid.*, p. 26.

affirme que le champ de la culture est constitué d'interprétations dominantes, et rejette l'idée selon laquelle il y aurait de la vérité et donc un savoir possible en ce qui concerne les grands problèmes de la philosophie, de la morale, de la politique ou encore de la religion.

Dire que Nietzsche est un penseur de la culture ne vise pas uniquement à caractériser l'étendue considérable du champ de problème qu'abordent ses textes, couvrant tous les points de la vie humaine, tant collective qu'individuelle [...] – cela vise davantage encore à indiquer un *déplacement de problématique* essentiel, dont le signe est [...] son opposition au savoir³.

Au lieu de se demander si une philosophie est vraie par exemple, il cherche alors plutôt à révéler quels sont les pulsions, les instincts et les affects qui l'ont rendue possible et, par la suite, quelles sont les valeurs promues par ces trois instances. Mais ce n'est pas tout, car, en plus d'être l'effet des pulsions, des instincts et des affects dominants dans un organisme particulier, les interprétations dominantes influencent à leur tour ces trois éléments. Par exemple, lorsqu'une société ou un individu voient naître en elle ou en lui une interprétation philosophique qui découle de ses instincts prédominants, cela modifiera non seulement la logique de ses propres instincts, mais, s'il ou elle peuvent réussir à faire la promotion de cette interprétation auprès d'autres individus ou d'autres sociétés, il ou elle modifieront sans doute à son tour la logique en place chez les autres. Bref, nos interprétations religieuse, philosophique, morale, politique et artistique, qui sont constitutives de ce que nous sommes, sont à la fois effet et cause, c'est-à-dire qu'elles sont tout autant l'effet de pulsions dominantes que la cause qui peut nous permettre d'expliquer pourquoi une certaine logique pulsionnelle domine parfois dans un organisme donné⁴.

Nietzsche suit concurremment deux lignes d'analyse : la première traitant l'interprétation comme symptôme exprimant un état spécifique du corps interprétant, pour remonter de l'interprétation aux pulsions et valeurs qui en constituent les origines productrices ; la seconde traitant de l'interprétation comme facteur de mutation du corps, c'est-à-dire comme source de modification du

3. *Ibid.*, p. 21.

4. Cette théorie fort originale peut laisser l'impression d'une certaine circularité, mais Patrick Wotling insiste pour dire qu'il s'agit là de la spécificité de la conception nietzschéenne de la réalité, inspirée sur ce point des définitions doubles que pratiquaient déjà les sophistes grecs. (*Cf. Id.*)

système pulsionnel qu'il représente. C'est ainsi cette liaison réciproque entre le corps et l'interprétation qui constitue le cœur de la réflexion de Nietzsche⁵.

Dans ce contexte, le rôle du philosophe authentique est alors complètement redéfini. Selon Nietzsche, le philosophe authentique est à la fois médecin de la culture et législateur. En tant que médecin de la culture, il doit : 1) se spécialiser dans la connaissance des différents types de cultures – entendons de l'organisation des interprétations dominantes dans une société donnée – en se demandant quelles sont les valeurs promues par les systèmes pulsionnels que nous retrouvons derrière les interprétations dominantes des sociétés ou des individus importants du passé ; 2) être apte à poser un diagnostic de santé ou de maladie sur ces systèmes pulsionnels en cherchant à découvrir s'ils sont le fruit de l'ordre ou du désordre, s'ils incarnent le progrès ou la décadence, etc. ; 3) connaître les différents remèdes culturels – entendons certaines interprétations particulières – prescrits par ces cultures contre les maladies dont elles souffrent, lorsque, par exemple, certaines logiques pulsionnelles posent problème ; 4) savoir si ces remèdes sont bons ou mauvais, savoir si l'interprétation privilégiée pour corriger le système pulsionnel en question atteint son objectif ; 5) savoir faire tout cela pour être à même d'intervenir sur sa propre culture, soit en attaquant certaines interprétations dominantes bien que néfastes, soit en se faisant le promoteur de certaines interprétations qui n'ont que peu d'importance dans la culture dans laquelle il évolue, bien qu'elles lui seraient par ailleurs bénéfiques.

Le renvoi au modèle de la médecine implique [...] une tâche de réforme, ou de thérapie, dont la condition de possibilité est bien la reconnaissance [...] d'actions modificatrices, visant à discipliner ou à éduquer, exercées sur la structure pulsionnelle⁶.

Dans un premier temps, le rôle du philosophe consiste ultimement à être le médecin de sa culture, il doit savoir les interprétations à promouvoir afin de mettre de l'ordre dans les pulsions, instincts ou affects opérant dans sa société. Pour ce faire, il doit développer une expertise en la matière en prenant pour objet d'étude l'histoire des cultures.

5. *Ibid.*, p. 27.

6. *Ibid.*, p. 33.

Dans un deuxième temps, le rôle du philosophe authentique est d'être un législateur⁷. Il doit être apte à créer de nouvelles interprétations afin d'améliorer le sort de l'homme dans le monde et, pour ce faire, il doit trouver une façon d'incorporer ces interprétations, c'est-à-dire veiller à ce que ces dernières se traduisent par la mise en place d'une nouvelle logique pulsionnelle.

Sur quoi le philosophe a-t-il donc à légiférer? Que crée-t-il? des interprétations fixant de manière nouvelle les préférences en fonction desquelles s'organise la vie humaine, en d'autres termes des évaluations – et il doit réfléchir en outre au moyen de les imposer, ce qui signifie les faire passer dans la vie du corps⁸.

Le philosophe, en tant que législateur, doit travailler à créer une ou des interprétations qui contribueront à faire de l'homme un être plus fort d'un point de vue pulsionnel. Ainsi, non seulement le philosophe a-t-il pour tâche de corriger les défauts aux structures pulsionnelles déjà existantes (le philosophe en tant que médecin de la culture), mais il doit en plus participer à la création d'un nouveau type d'homme supérieur (le philosophe législateur).

C'est dans ce contexte que Nietzsche est amené à se pencher sur Socrate et le socratisme, dont il ne peut faire abstraction. D'une part, le philosophe est le médecin de la culture et il doit travailler à établir une typologie des différentes cultures afin éventuellement d'identifier ce qui est susceptible d'améliorer la culture dans laquelle il se trouve. D'autre part, Socrate est un tournant dans l'évolution de la culture grecque antique parce que le socratisme dont il est le promoteur représente une interprétation très influente.

Le deuxième point que nous devons aborder avant d'entreprendre l'analyse de l'évaluation de Nietzsche, c'est la justification de la distinction entre Socrate et socratisme. Replacé dans le contexte de la philosophie nietzschéenne de la culture, nous sommes alors en mesure de jeter un éclairage nouveau sur la fonction de la distinction entre Socrate et le socratisme. Le point de culture au sens restreint, l'interprétation, la doctrine comme nous disions précédemment, c'est le socratisme. Pour en déterminer l'origine pulsionnelle et sa valeur, il faut redescendre jusqu'à Socrate en lui-même, puisqu'il est source de cette interprétation. En ce sens, lorsque le socratisme est approché comme conséquence d'une

7. Sur la question du philosophe en tant que législateur, voir Constantinidès, 2000.

8. Wotling, 2008b, p. 39-40.

structure pulsionnelle, la distinction entre Socrate et socratisme est capitale. Toutefois, lorsque Nietzsche travaille à penser les conséquences de cette interprétation, interprétation qu'il appelle alors parfois instrument de culture, nous assistons alors à un relâchement à propos de la distinction entre Socrate et socratisme. Ainsi, il n'est pas rare de voir Nietzsche parler des effets de Socrate sur la Grèce. Ce qu'il faut alors comprendre, c'est qu'il accorde dans cette perspective beaucoup moins d'importance à la distinction entre Socrate et socratisme, ou encore entre pulsion et interprétation, puisque l'un découlant de l'autre, les effets qui s'ensuivent sont donc profondément interdépendants.

Après avoir déterminé la valeur à l'origine du socratisme ainsi que les effets de ce socratisme sur le corps, Nietzsche, philosophe qui se veut en adéquation avec sa propre définition, devra ensuite s'ériger en médecin de sa culture et en législateur. Nous verrons alors où il se positionne par rapport à Socrate et au socratisme qui est selon lui toujours bien opérant dans sa propre culture. Aussi, nous verrons s'il juge que le socratisme est un bon moyen pour améliorer le sort de l'homme et ce qu'il se propose de faire pour réaliser cet objectif.

Ce troisième chapitre se divisera en trois sections. Dans un premier temps, nous travaillerons au traitement du socratisme comme conséquence, c'est-à-dire que nous tenterons de voir quelles sont les pulsions à l'origine de cette interprétation et quelle valeur Nietzsche attribue à cette origine. Dans un deuxième temps, nous traiterons le socratisme du point de vue de ses conséquences; nous essaierons de voir quels sont les impacts bénéfiques ou néfastes du socratisme sur la structure pulsionnelle dominante. Puis, dans un troisième temps, nous essaierons de voir le type d'homme que Nietzsche veut élever et nous tenterons de voir s'il est conciliable avec Socrate et le socratisme.

3.1 Le socratisme comme conséquence

La tâche du philosophe en tant que médecin de la culture implique de déterminer les valeurs promues par l'origine pulsionnelle des interprétations dominantes pour une période donnée et de poser un diagnostic. Nietzsche qualifie cet aspect de son travail de généalogie. Dans l'«Avant-propos» à *La généalogie de la morale*, il présente la tâche du généalogiste en l'appliquant au cas particulier de la morale. «Nommons-la cette *nouvelle*

exigence : nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, *il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs*, et cela suppose la connaissance des conditions et des circonstances de leur naissance⁹. » Appliqué au socratisme, cela revient à dire qu'il faut découvrir les conditions de son apparition et ensuite évaluer ces conditions. Dans cette section, nous présenterons les éléments que Nietzsche considère comme étant les conditions qui ont rendu possible l'émergence du socratisme ; ensuite, nous présenterons son évaluation de ces conditions d'émergence.

Quelles sont les conditions d'émergence du socratisme ? Quelles sont les pulsions, instincts ou affects qui s'expriment derrière le socratisme et les valeurs qu'ils portent ? Pour répondre à cette question, nous procéderons à partir des trois éléments les plus généraux auxquels Nietzsche associe Socrate, soit la pulsion logique, la pulsion morale et l'affect du ressentiment. Nous avons déjà abordé ces éléments au premier chapitre, mais nous dépasserons ici de loin la stricte personnalité de Socrate en elle-même.

Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche présente Socrate comme le type de l'homme théorique qui est habité par une pulsion logique. À propos de « cette pulsion logique qui se manifeste ainsi en Socrate¹⁰ », Nietzsche dit qu'il s'agit d'une force qui s'enracine dans quelque chose de plus profond que dans la volonté de l'esprit de Socrate, d'où l'idée de pulsion.

Dans ce déferlement débridé [entendons les manifestations de la pulsion logique] se fait jour une énergie naturelle qu'on ne rencontre guère, pour notre surprise horrifiée, que dans les forces instinctives les plus puissantes. Qui a perçu, dans les écrits de Platon, ne fût-ce qu'un souffle de cette naïveté divine et de cette sûreté dans la conduite socratique de la vie, sentira aussi que le prodigieux moteur du socratisme logique tourne en quelque sorte *derrière* Socrate et qu'il faut le regarder à travers Socrate comme à travers une ombre¹¹.

Nous pouvons voir Socrate comme celui qui subit cette pulsion logique. À cause de cette pulsion, Socrate devient, aux yeux de Nietzsche, le type même de l'homme théorique, soit celui qui veut ramener tout ce qui est inconscient vers le conscient. « En Socrate

9. *GM*, « Avant-propos », § 6.

10. *NT*, § 13.

11. *Ibid.*

pénètre le principe de la science: ainsi combat contre l'inconscient¹².» Ce que valorise alors la pulsion logique de Socrate, c'est la pensée consciente et la théorie, jugées supérieures et préférables à tout ce qui relève de l'inconscient, préférence pour le conscient qui se retrouve donc au cœur de l'interprétation de Socrate.

Où qu'il porte son regard inquisiteur, il voit le manque de discernement et la puissance de l'illusion, et il conclut de ce manque au caractère profondément absurde et condamnable de tout ce qui est. C'est à partir de ce seul point que Socrate crut devoir corriger l'existence: et lui, l'homme seul, il s'avança, la mine hautaine et dédaigneuse, en précurseur d'une culture, d'un art, et d'une morale tout autres¹³.

Nietzsche affirme, toujours dans *La naissance de la tragédie*, que la culture qui est la sienne, soit celle de l'Allemagne du XIX^e siècle, est toujours prisonnière de celle dont Socrate est le précurseur, ce qu'il appelle alors la culture alexandrine. «Notre monde moderne est tout entier pris dans le filet de la culture alexandrine et se donne pour idéal l'*homme théorique* armé des moyens de connaissance les plus puissants et travaillant au service de la science. Socrate en est l'archétype et l'ancêtre¹⁴.» Bref, la pulsion logique de Socrate engendre une culture qui valorise le conscient et le théorique au détriment de l'inconscient et de l'instinctif.

Toutefois, Socrate n'est pas seulement le précurseur à la montée de la valorisation du théorique dans la culture; il est surtout le précurseur à la montée de la valorisation de la morale. Comme nous l'avons mentionné précédemment, Nietzsche affirme dans *Les philosophes préplatoniciens* qu'«une force morale émane de lui¹⁵». Nietzsche ne se contente pas de dire qu'en Socrate se manifeste une grande force morale, mais il constate aussi que par son entremise (éventuellement par l'entremise du socratisme), cette importance accordée à la morale commence à s'imposer à la culture occidentale.

C'est extraordinaire. Nous trouvons dès le début de la philosophie grecque un combat contre la science, avec les armes d'une théorie de la connaissance, ou, le cas échéant, du scepticisme: et à quelle fin? toujours en faveur de la *morale*...
[...]

12. *FP I*, v. I, 1 [27].

13. *NT*, § 13.

14. *NT*, § 18.

15. *PP*, § 16.

Socrate, Aristippe, les mégariens, les cyniques, Épicure, Pyrrhon – un assaut général contre la connaissance, en faveur de la *morale*¹⁶...

Du constat que le socratisme symbolise la montée en puissance de la morale dans la culture, Nietzsche cherche à comprendre ce que cela dévoile du point de vue des instincts collectifs qui tendent à s'imposer par l'entremise de cette évolution culturelle. Quels sont les instincts qui se cachent sous cette nouvelle valorisation de la morale qui émane de Socrate, mais cette fois dans une perspective collective?

Ce qu'il y a de *communément* propre à l'histoire de l'Europe depuis SOCRATE est la tentative pour porter à la domination sur toutes les autres valeurs les *valeurs morales*: de telle sorte qu'elles ne soient pas seulement les conducteurs et les gages de la vie, mais encore

1. de la connaissance
2. des arts
3. des aspirations étatiques et sociales

«devenir meilleur» en tant qu'unique tâche, tout le reste moyen. (...)

Que signifie cette *volonté de puissance de la part des puissances morales*, qui en de prodigieux développement s'est déroulé sur la terre jusqu'à ce jour?

Réponse: – TROIS PUISSANCES SONT CACHÉES DERRIÈRE CETTE VOLONTÉ: 1) l'instinct du *troupeau* contre les forts, indépendants 2) l'instinct des *souffrants* et des malvenus contre les heureux 3) l'instinct des *médiocres* contre les exceptions¹⁷.

Par Socrate, ce sont les puissances morales qui commencent à dominer la culture¹⁸.

Par «puissances morales», Nietzsche pense en fait à trois instincts qui réussissent à

16. FP XIV, 14 [141].

17. FP XIII, 9 [159]. Nous avons déjà cité une partie de ce texte, mais nous désirons attirer l'attention sur les instincts qui commencent à s'imposer par l'entremise de cette nouvelle valorisation des valeurs morales.

18. Il importe ici de préciser le sens de cette importante notion de puissance, et d'expliquer son lien avec celle de force, mais aussi avec celles d'instinct, de pulsion et d'affect. Nietzsche ajoute au concept de «force», concept qu'il emprunte à la physique et qui se définit par la capacité que possède un objet d'affecter les autres objets qui l'entourent, la notion de «puissance». Par cet ajout, il veut insister sur trois choses. Premièrement, il veut attribuer une dimension intérieure à cette notion de «force», afin de faire voir que toute force *veut* se manifester. «Ce victorieux concept de "force", grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément: il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai "volonté de puissance", c'est-à-dire appétit insatiable de démonstration de puissance; ou d'usage et d'exercice de puissance, sous forme d'instinct créateur, etc.» (FP XI, 36 [31].) Deuxièmement, il veut aussi repenser la notion de «force» sous le modèle de la volonté, c'est-à-dire en la pensant non comme une réalité neutre, mais en insistant sur le fait que pour se manifester, elle doit nécessairement s'imposer à quelque chose d'autre. «La seule *force* qui existe est de même nature que celle de la volonté: un ordre est donné à d'autres sujets et suivant lequel ils se transforment.» (FP XI, 40 [42].) Troisièmement, Nietzsche veut insister sur le fait qu'il n'existe pas d'état de repos ou encore d'équilibre entre les forces, mais qu'il s'agit en fait d'un proces-

s'imposer, les instincts étant, faut-il le rappeler, des habitudes de juger ou de raisonner d'une certaine manière qui puisent leur origine dans une série d'expériences antérieures définies par un sentiment de force ou de faiblesse ressenti face à certaines situations similaires. Premièrement, les puissances morales qui se manifestent par l'entremise de Socrate traduisent une prédilection pour le grand nombre au détriment des êtres forts et indépendants, ce qui revient à dire que la communauté prime dorénavant sur l'individu. D'ailleurs, Nietzsche voit dans la valorisation de la morale une réaction de la communauté au fait que certains individus se distinguent de la communauté au point où celle-ci s'en inquiète.

Quelle quantité, grande ou petite, de danger pour la communauté, de danger pour l'égalité comporte une opinion, un état, un affect, une volonté, un talent, voilà à présent la perspective morale : ici aussi, la peur est une nouvelle fois la mère de la morale¹⁹. Lorsque les pulsions les plus hautes et les plus fortes, faisant irruption avec passion, propulsent l'individu bien au-delà et au-dessus de la moyenne et du bas niveau de la conscience du troupeau, elles anéantissent l'estime que la communauté se porte à elle-même, sa foi en elle-même, et lui brisent en quelque sorte les reins : il en résulte que ce sont précisément ces pulsions que l'on stigmatise et calomnie le mieux. On ressent déjà la spiritualité élevée et indépendante, la volonté d'être seul, la grande raison comme un danger ; tout ce qui élève l'individu au-dessus du troupeau et fait peur au prochain est à partir de ce moment qualifié de mal²⁰.

Deuxièmement, ces puissances valorisent davantage les malheureux et les souffrants que les heureux. Comme nous l'avons déjà mentionné, Nietzsche voit en Socrate un être souffrant. Or, il affirme maintenant que derrière l'interprétation socratique, un instinct

sus qui se déroule de manière incessante. (À propos de ce troisième point et pour tous les éléments soulevés ici, voir Wotling, 1999, p. 74 et suiv.) Afin d'éviter toute confusion, il importe de noter que l'introduction de cette notion de puissance ne vient en aucun cas reléguer aux oubliettes celles d'instinct, de pulsion et d'affect. D'une part, en ce qui a trait à la notion d'instinct et donc aux différents instincts qui se manifestent dans une culture donnée, Nietzsche cherche à déterminer leur niveau de puissance. Quels instincts possèdent la puissance suffisante pour s'imposer, et quels sont ceux qui en subissent le contrecoup ? (Cf. *FP XIV*, 14 [40] ; 14 [135].) Selon que l'instinct soit chargé ou pas d'une grande puissance, la pulsion ressentie sera plus ou moins forte, et la manière dont il se manifestera en dépendra. D'autre part, la notion d'affect lui sert, quant à elle, à penser certaines formes de manifestations de cette puissance (notion de puissance qu'il utilise ici en lien avec l'idée de volonté, d'où la fameuse expression de volonté de puissance), en ceci que les différents affects ne sont que les développements particuliers de cette volonté de puissance originelle. « Que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects n'en sont que des développements. » (*FP XIV*, 14 [121].) Tous les affects particuliers, par exemple « les puissants affects de la haine, de l'indignation, du dégoût » (*FP X*, 26 [95]) ne sont que des développements et des évolutions particulières de la volonté de puissance, qui constitue donc l'affect premier et l'attribut spécifique de toute vie, affect originel qui peut toutefois se développer de différentes manières selon la culture dans laquelle il se manifeste.

19. Sur le rôle de la peur en ce qui concerne la morale, voir Wotling, 2000.

20. *PBM*, trad. Wotling, § 201.

favorable aux souffrants se révèle et qu'il tend à s'imposer à la culture par l'entremise de cette valorisation de la moralité.

Quand la meilleure époque de la Grèce eut pris fin vinrent les philosophes de la morale : à partir de Socrate, en effet, tous les philosophes grecs sont avant tout et au plus profond d'eux-mêmes des philosophes de la morale. Cela veut dire qu'ils cherchent le bonheur – il est déjà fâcheux qu'ils aient eu à le chercher ! La philosophie, c'est, à partir de Socrate, cette forme suprême de l'intelligence infaillible dans les questions du bonheur personnel²¹.

Et, troisièmement, ces puissances morales engagent une prise de position inconsciente en faveur des médiocres²², entendons ici les gens sans talents particuliers, au détriment des gens exceptionnels, soit ceux qui détiennent un talent que la majorité des gens ne possède pas²³.

Rappelons que, d'un point de vue individuel, si une telle valorisation de la moralité a pu se développer en Socrate, c'est en partie parce qu'il est habité par une autre attirance très forte, soit une redoutable attirance pour les plaisirs vils et dangereux. Cette attirance amène d'ailleurs Nietzsche à l'associer à la plèbe, la plèbe possédant entre autres pour caractéristique, selon le philosophe allemand, une attirance excessive pour les plaisirs vulgaires, une incapacité à spiritualiser cette attirance, et donc une volonté de la nier. En « Socrate, la foule voit dans la vertu son idéal, c'est-à-dire le bonheur dans la libération à l'égard des désirs de foule, douloureux, violents à l'excès²⁴ ». Ou encore : « La méfiance plébéienne contre les affects chez Socrate : ils sont haïssables, sauvages – donc à réprimer²⁵. » Si Socrate s'est fait le promoteur des valeurs morales dans la culture, c'est certes parce qu'il voulait nier son attirance personnelle pour les plaisirs vulgaires, mais aussi parce qu'à travers lui trois instincts d'ordre collectif se sont manifestés, soit les préférences pour le grand nombre, pour les souffrants et pour les médiocres.

21. FP X, 25 [17].

22. Ce troisième élément peut sembler particulièrement choquant et de mauvais goût. Dans la troisième partie de ce chapitre, lorsque nous présenterons le projet de Nietzsche par rapport à la culture, nous comprendrons davantage pourquoi il insiste ici sur cet élément.

23. Cf. PBM, § 201.

24. FP X, 25 [216].

25. FP IX, 7 [97].

Qu'est-ce qui, alors, prédomine chez Socrate : la pulsion logique ou la pulsion morale ? Nietzsche est on ne peut plus clair. Bien que le célèbre Athénien fasse la promotion de la logique et qu'il incarne la figure de l'homme théorique, il n'en demeure pas moins que Socrate est plus que tout le promoteur de la morale. Les occurrences qui en attestent se multiplient dans l'œuvre de Nietzsche. Nous ne citerons toutefois que cet extrait qui résume bien l'essentiel de la position de Nietzsche sur la question.

La morale est au fond animée d'*hostilité* à l'égard de la science : Socrate déjà était hostile – et cela parce qu'à vrai dire la science attache de l'importance à des choses qui n'ont rien à voir avec « bien » et « mal », qui par conséquent *ôtent du poids* au sentiment du « bien » et du « mal ». En effet la morale veut que l'homme tout entier et toute sa force soient à son service : elle considère comme un gaspillage, pour un homme qui est ainsi fait qu'il n'est pas assez riche pour gaspiller, que de s'intéresser sérieusement aux plantes et aux étoiles. C'est pourquoi l'esprit scientifique fut vite sur la mauvaise pente, une fois que Socrate eut introduit dans la science la maladie de la moralisation : une élévation telle celle qui se trouve dans la pensée d'un Démocrite, Hippocrate, ou Thucydide, ne fut pas atteinte une seconde fois²⁶.

Le troisième élément que Nietzsche identifie comme se situant en amont du socratisme est l'affect du ressentiment. Cet élément de la personnalité de Socrate, nous l'avons déjà entrevu au premier chapitre lorsqu'il était question de la méchanceté et de la volonté de vengeance que postule Nietzsche chez Socrate. Il importe ici de préciser le rapport qu'entretient la notion de ressentiment en elle-même avec les trois instincts que Nietzsche dévoile derrière la pulsion morale de Socrate, soit les préférences pour la communauté, pour les souffrants et pour les médiocres, afin d'attirer l'attention sur la systématité de l'analyse nietzschéenne à propos de Socrate, parfois remise en cause.

L'affect du ressentiment est propre aux gens dominés, eux qui se font les défenseurs du grand nombre soumis à une petite minorité d'individus d'exception.

Le soulèvement d'esclaves en morale commence avec le fait que le *ressentiment* devient lui-même créateur et enfante des valeurs : le *ressentiment* de ces êtres auxquels la véritable réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne se dédommagent qu'au moyen d'une vengeance imaginaire²⁷.

26. *FP XI*, 36 [11].

27. *GM*, trad. Wotling, I, § 10.

Parce qu'ils sont incapables d'agir librement comme les rares gens qui dominent et que cela produit en eux du ressentiment, les gens dominés, les esclaves selon l'expression de Nietzsche, produisent un discours pour se venger de ceux qui décident de ce qu'ils peuvent faire, discours dans lequel ils défendent bien évidemment leurs semblables, soit la vaste majorité.

Sur ce point Nietzsche ne soutient pas que Socrate était un esclave au sens sociologique du terme, mais, de par le fait qu'il l'associe par ailleurs à la plèbe et qu'il définit cette dernière par une logique pulsionnelle bien particulière, il vise surtout une logique pulsionnelle, soit celle de l'individu réactionnaire, celui qui se venge par un discours parce qu'il ne parvient pas à obtenir ce qu'il désire, individu chez qui Nietzsche diagnostique justement la présence de l'affect du ressentiment. Autrement dit, le ressentiment en tant que moteur d'une morale particulière se constate chez les gens dominés, eux qui se font alors les promoteurs d'une culture favorisant leurs semblables.

L'affect du ressentiment procède aussi de la souffrance. Or, puisque nous avons déjà abordé cet élément particulier dans le cadre de notre présentation de la personnalité de Socrate, nous n'y reviendrons pas ici. Enfin, cet affect est aussi en lien avec la médiocrité, c'est-à-dire qu'à défaut d'avoir quelque chose à affirmer et à produire, c'est par une négation de quelque chose qui lui est extérieur que cette morale émerge, ce qui est le lot des individus tout sauf exceptionnels selon Nietzsche.

Alors que toute morale noble procède d'un acquiescement triomphant à soi-même, la morale d'esclaves dit dès le départ non à un «à l'extérieur», à un «autrement», à un «non pas soi-même»: et c'est *ce* non qui est son acte créateur. Ce retournement du regard qui pose les valeurs – cette *nécessaire* orientation vers l'extérieur au lieu d'un retour vers soi-même – relève justement du *ressentiment*: la morale d'esclaves a toujours besoin en premier lieu, pour émerger, d'un monde opposé et extérieur, elle a besoin, en termes physiologiques, d'excitations extérieures pour simplement agir – son action est fondamentalement réaction²⁸.

Pour conclure ce troisième élément moteur du socratisme, rappelons que cette réflexion sur l'affect du ressentiment, lorsqu'il s'agit de le rattacher à Socrate, est présentée sous le

28. *GM*, trad. Wotling, I, § 10.

mode interrogatif, Nietzsche n'y voyant donc qu'une hypothèse. Nous n'insisterons donc pas davantage sur cet aspect, même si, comme nous venons tout juste de le voir, Nietzsche établit tous les liens permettant de croire que le rapprochement qu'il faisait entre Socrate et l'affect du ressentiment n'était pas qu'une simple hypothèse.

Quelle évaluation Nietzsche fait-il alors de cette situation pulsionnelle en Socrate? Deux séries de textes de Nietzsche sont incontournables: une première dans laquelle il affirme que le socratisme est un symptôme de maladie, et une seconde où il déclare que le socratisme est un symptôme de décadence. Abordons d'abord la question de la maladie, puis nous nous pencherons sur celle de la décadence.

Selon Nietzsche, tel qu'il le mentionne dans un fragment posthume de 1887, le socratisme serait un symptôme de maladie. «La philosophie grecque à partir de Socrate comme symptôme de maladie et par conséquent préparation au christianisme²⁹.» S'il associe Socrate à la maladie, c'est tout d'abord parce qu'il distingue la santé de la maladie ainsi :

Santé et maladie ne sont rien d'essentiellement différent, comme le croyaient les médecins d'autrefois, et encore quelques praticiens d'aujourd'hui. Il ne faut pas en faire des principes ou des entités distinctes qui se disputent l'organisme vivant et en font leur champ de bataille. Ce sont là vieilles lunes et bavardages qui ne valent plus rien. En réalité, il n'y a entre ces deux modes d'existence que des différences de degré: l'exagération, la disproportion, le manque d'harmonie des phénomènes normaux constitue l'état de maladie³⁰.

En faisant de la maladie une disproportion et une dysharmonie entre des phénomènes normaux, il est facile de comprendre que Nietzsche puisse associer Socrate à un cas typique de maladie. C'est que, par exemple, de *La naissance de la tragédie* jusqu'au *Crépuscule des idoles*, un des traits caractéristiques du Socrate de Nietzsche est l'hypertrophie de la faculté logique³¹. Chez Socrate, c'est la raison qui est créatrice de l'agir tandis que le rôle de l'instinct se réduit à celui de critique de la raison, ce qui est donc l'opposé des gens normalement constitués³². Aussi, Socrate est habité par des passions particulières.

29. FP XII, 5 [50].

30. FP XIV, 14 [65].

31. Cf. NT, § 13; *Cid*, «Le problème de Socrate», § 4.

32. Cf. NT, § 13.

rement dangereuses et viles, ce qui explique encore une fois que Nietzsche puisse voir chez lui un cas typique de maladie.

Par ailleurs, Nietzsche ajoute cinq autres critères de distinction entre la santé et la maladie³³, soit l'efflorescence du corps, l'élan, le courage, la gaieté d'esprit et la capacité à surmonter des éléments morbides.

Santé et état morbide : soyons prudents ! Le critère demeure l'efflorescence du corps, l'élan, le courage et la gaieté de l'esprit – mais naturellement aussi *l'importance des éléments morbides qu'il peut assumer et surmonter* – qu'il peut rendre sains. Ce qui anéantirait des hommes plus délicats fait partie des stimulants de la *grande santé*³⁴.

Ces critères permettent de bien faire ressortir la finesse de l'analyse nietzschéenne à propos de Socrate. En ce qui concerne l'efflorescence du corps, dans la mesure où nous interprétons la notion de corps au sens physiologique du terme, nous devons voir en Socrate un malade, lui qui était réputé particulièrement laid. Pourtant, en ce qui concerne l'élan, nous savons par ailleurs que Socrate était considéré comme un dialecticien infatigable, ce qui fait donc de lui un individu en santé. « Dans quelle mesure aussi se montre encore une forte santé, une grande vigueur dans tout le comportement, dans la dialectique et ses capacités³⁵. »

La position de Nietzsche évolue sur les deux points suivants, soit le courage et la gaieté d'esprit. Tout d'abord, Nietzsche affirme que Socrate a été courageux face à la mort³⁶, ce qui ferait donc de lui un individu en santé, mais il change d'avis sur la question après avoir découvert un pessimiste en Socrate³⁷. Il affirme alors que le prétendu courage de Socrate face à la mort masque en fait un suicide³⁸. Pourtant, Nietzsche affirme tout de même dans le *Crépuscule des idoles* que le courage de se suicider dans un contexte où nous n'avons plus suffisamment de force pour recouvrer la santé totale est le signe d'une

33. L'analyse nietzschéenne ne prend pas strictement pour appui les pulsions, les instincts et les affects à proprement parler, mais aussi différents éléments du comportement ou de la personne en un sens très général susceptibles de rendre indirectement compte de l'état de santé de la situation pulsionnelle de Socrate.

34. *FP XII*, 2 [97].

35. *FP XIV*, 14 [92].

36. Cf. *NT*, § 13 ; *PP*, § 16.

37. Cf. *GS*, § 340.

38. Cf. *FP X*, 25 [297].

certaine santé, suicide qu'il juge préférable à l'acharnement à vivre lorsque nous sommes vaincus d'avance. « Mourir fièrement, quand il n'est plus possible de vivre avec fierté³⁹. » Bref, le suicide de Socrate, en plus de nous révéler qu'il a souffert de la vie, atteste aussi qu'il y avait encore une certaine force chez ce dernier, puisque, selon Nietzsche, dans un contexte où nous ne pouvons gagner, il vaut mieux préférer la mort à l'acharnement thérapeutique.

En raison de cette même découverte du pessimisme de Socrate, il change d'avis en ce qui concerne sa gaieté d'esprit, à laquelle il a d'abord cru⁴⁰, mais dont il finit par penser qu'elle n'était qu'un masque pour entrer en communication avec des gens moins profonds que lui⁴¹, Socrate étant en fait un individu qui souffrait de la vie en silence, ce qui le rapproche donc de la maladie.

Quant au cinquième et dernier critère, soit la capacité à surmonter des éléments morbides, nous devinons dès lors que si Socrate a dû opter pour le suicide, c'est bien évidemment parce qu'il n'avait pas réussi à surmonter les éléments morbides en lui, la dialectique n'étant donc qu'un symptôme de maladie et aucunement un remède susceptible de nous ramener vers la grande santé dont nous parle Nietzsche. Nous aborderons d'ailleurs sous peu ce point.

Tout Socrate repose sur un malentendu. *Toute morale du perfectionnement, y compris la chrétienne, repose sur un malentendu...* La lumière la plus aveuglante, la rationalité à tout prix, la vie lumineuse, froide, avisée, consciente, sans instincts, résistant aux instincts, n'était elle-même qu'une maladie, une autre maladie, et nullement un retour à la « vertu », à la « santé », au « bonheur »⁴²...

Penchons-nous maintenant sur la notion de décadence, la deuxième que Nietzsche utilise pour évaluer Socrate. Le fait que Nietzsche réévalue Socrate sur la base de la notion de décadence, après l'avoir déjà évalué une première fois à partir du couple conceptuel santé/maladie, ne constitue en rien une rupture dans sa pensée ou encore un rejet de ce qui a été soutenu auparavant. En ajoutant cette notion de décadence, Nietzsche cherche à approfondir son évaluation afin de pouvoir insister sur des éléments qui lui demeuraient

39. *CId*, « Divagations d'un « inactuel » », § 36.

40. *Cf. VO*, § 86.

41. *Cf. FP XI*, 34 [148].

42. *CId*, « Le problème de Socrate », § 11.

inaccessibles à partir des notions précédemment développées⁴³. Ce procédé est typique du travail de Nietzsche, ce qui a d'ailleurs amené plusieurs commentateurs à soutenir qu'il y avait de multiples ruptures dans son œuvre, alors qu'en fait nous n'assistons généralement qu'à un approfondissement progressif des éléments précédemment développés, ce qui néanmoins entraîne parfois la révision de certaines positions précédemment développées, comme c'est le cas par exemple avec la question de l'optimisme ou du pessimisme de Socrate. Bien qu'il y ait des éléments que Nietzsche abandonne lorsqu'il approfondit sa recherche, nous ne pouvons pas parler de rupture générale dans son œuvre, puisqu'il y a toujours d'autres éléments qui résistent à cet approfondissement. D'ailleurs, Nietzsche affirme lui-même à plusieurs reprises dans la dernière année de sa vie consciente qu'il est toujours d'accord avec certains éléments de sa toute première œuvre, *La naissance de la tragédie*⁴⁴.

À quoi Nietzsche pense-t-il lorsqu'il emploie la notion de décadence et qu'est-ce qui lui permet d'affirmer que Socrate est un cas typique de décadence? Nietzsche définit la décadence comme la régression physiologique qui découle du déclin de la volonté de puissance d'un organisme. «Partout où, sous une forme où sous une autre, la volonté de puissance décline, il se produit également une régression physiologique, une décadence⁴⁵.»

Trois éléments particuliers que nous pouvons relever chez le décadent ou dans un contexte de décadence collective peuvent nous aider à mieux saisir ce que Nietzsche entend par cette importante notion⁴⁶. D'abord, il y a une absence d'unité et d'ordre entre les parties d'un corps. Un corps non décadent, c'est un corps à l'intérieur duquel toutes

43. Cf. Wotling, 2008a, «Le refus du système», p. 103-141. En ce qui concerne plus précisément le passage de l'évaluation du couple santé/maladie vers le couple progrès/décadence, c'est l'importance accordée au collectif qui le justifie. Ainsi, par exemple, on dit d'une personne qu'elle est en santé ou non, alors qu'on dit plutôt d'une culture qu'elle progresse ou qu'elle est en décadence. Cela dit, dans une culture décadente, les individus qui la constituent peuvent aussi être qualifiés individuellement de décadents, ce qui peut parfois porter à confusion mais qui explique par ailleurs que Nietzsche puisse qualifier Socrate de décadent. Cette décadence individuelle est nécessairement liée à la situation collective dans laquelle l'individu se trouve, ce qui n'est pas nécessairement le cas lorsqu'il est question de la santé. Bref, il est possible d'être un individu en santé dans une société décadente, mais il est fort difficile de ne pas être décadent dans une culture décadente.

44. Cf. *Cid*, «Ce que je dois aux Anciens», § 5; *EH*, «Naissance de la tragédie», § 1.

45. *AC*, § 17. Sur la notion de volonté de puissance, que nous ne pourrions approfondir davantage dans ce travail, voir Müller-Lauter 1998b. Aussi, sur la notion de décadence, que Nietzsche emprunte à Paul Bourget, dans Bourget, 1993, voir Müller-Lauter, 1998a, Scott, 1998 et Volpi, 2005.

46. Il y a encore d'autres éléments que Nietzsche associe à la décadence, mais, par souci d'économie, nous nous contenterons ici de ces trois éléments, suffisants pour notre propos.

les parties (les instincts) sont organisées, c'est-à-dire qu'une hiérarchie est identifiable entre les différents instincts que nous retrouvons dans ce corps, un instinct ayant réussi à s'imposer sur les autres, et cela afin d'imposer une direction générale à l'organisme. Dans un corps décadent, les parties ont réussi à s'émanciper du tout et de sa hiérarchie, laissant ainsi place au tiraillement entre ces parties (instincts). Bref, dans un corps non décadent, chaque partie est soumise à l'organisme, qui voit alors apparaître une direction claire et forte, tandis que dans un corps décadent, plusieurs parties entrent en contradiction et luttent pour le contrôle de l'organisme⁴⁷.

Dans un deuxième temps, Nietzsche remarque que, dans un contexte de décadence, les sentiments désagréables prédominent sur les sentiments agréables. « C'est la prédominance des sentiments désagréables sur les sentiments agréables qui est la *cause* de cette morale et de cette religion fictive: mais cette prédominance nous donne aussi la *formule* de la *décadence*⁴⁸... »

Dans un troisième et dernier temps, Nietzsche constate que l'abnégation, au sens de la négation de certaines pulsions propres à un corps, est typique du décadent. « L'« abnégation », c'est là le principe même de la décadence⁴⁹. » Le décadent est alors celui qui nie une pulsion en lui, se retournant ainsi contre la vie elle-même en tant qu'elle est manifestation de la volonté de puissance sous la forme de pulsions.

Nous retrouvons bien évidemment ces trois éléments chez Socrate⁵⁰. Si Socrate est un décadent, c'est donc d'abord et avant tout parce que nous pouvons identifier en lui le désordre.

Ce qui, chez Socrate, est indice de décadence, ce n'est pas seulement le désordre anarchique des instincts, qu'il avouait, c'est aussi l'hypertrophie de la faculté logique, et cette *méchanceté de rachitique* qui le caractérise⁵¹.

47. « Ce que Nietzsche désigne par « faiblesse de la volonté », c'est en réalité l'anarchie d'un système pulsionnel, l'absence de hiérarchie efficace, bref, l'absence d'une structure de commandement efficace. Dans ce cas, il n'y a pas de collaboration réglée des instincts, chacun tente de s'imposer seul et pour cela, lutte contre tous les autres, contrecarre l'action des autres. La volonté forte désigne au contraire l'organisation cohérente, réglée, d'un système pulsionnel. » (Wotling, 2008a, p. 395-396.)

48. AC, § 15.

49. NcW, « Nous, les antipodes ».

50. Sur le rapport entre Socrate et décadence chez Nietzsche, voir Haar, 2000.

51. *CId*, « Le problème de Socrate », § 4.

Dans une perspective plus collective, notons aussi que ce n'est pas seulement Socrate qui est décadent, mais toute la Grèce de son époque, elle qui assiste entre autres à l'effritement de la hiérarchie traditionnellement en place, ce que révèle d'ailleurs le fait que la nouvelle valorisation de la morale qui s'effectue par l'entremise de Socrate dévoile en fait des instincts en faveur du grand nombre, des souffrants et des médiocres.

Quant à la prédominance des sentiments désagréables, nous ne nous y attarderons pas davantage, puisque nous en avons déjà discuté largement au premier chapitre. Concernant le troisième point, c'est dans la négation de tout ce qui relève de l'inconscient et de l'instinctif que Nietzsche voit l'abnégation chez Socrate, lui qui cherchait entre autres à nier certaines pulsions problématiques en lui, ce en quoi consiste justement l'abnégation. Puisque l'essentiel de l'évaluation de Nietzsche se trouve dans ces quelques idées, nous nous contenterons de ces brèves remarques, qu'en un certain sens nous approfondirons dans la section suivante.

En conclusion, Nietzsche identifie sous le socratisme sept éléments: une valorisation du théorique, elle-même mise au service d'une valorisation de la morale, sous laquelle se cachent des préférences pour le grand nombre, pour les souffrants et pour les médiocres, tout cela étant en lien avec une attirance problématique et à nier pour certains plaisirs vils et dangereux. Enfin, Nietzsche identifie aussi l'affect du ressentiment chez Socrate, véritable moteur physiologique à cette nouvelle valorisation de la morale. En ce qui concerne son évaluation de Socrate, la position de Nietzsche est nuancée. Il identifie encore une certaine santé chez Socrate bien qu'il associe par ailleurs ce même Socrate à un phénomène typique de décadence.

3.2 Le socratisme comme cause

Le deuxième moment au travail du philosophe en tant que médecin de la culture consiste à déterminer les effets du socratisme sur le corps, entendu ici non seulement au sens des valeurs promues par les pulsions, instincts et affects des corps individuels, mais aussi au sens des valeurs promues par la situation pulsionnelle collective, qui s'explique elle aussi comme nous le savons maintenant par l'organisation des interprétations dominantes en vigueur dans une société donnée. Ensuite, le médecin de la culture doit déterminer si le

socratisme peut être considéré comme un remède contre le mal auquel il s'attaque, mal qui se manifeste chez Socrate de différentes façons, que ce soit, de manière générale, dans cette souffrance permanente qu'il ressent par rapport à la vie, ou encore, plus particulièrement, dans cette attirance pulsionnelle pour certains plaisirs problématiques qui l'habitent. Le socratisme est-il un remède approprié pour guérir Socrate de ces maux qui l'affligent?

Cette section se divisera en deux parties. Dans la première, nous présenterons les effets du socratisme sur la culture et, par le fait même, sur le corps, puis nous présenterons l'évaluation nietzschéenne à cette réalité. Ajoutons que cette section sera relativement brève puisque Nietzsche propose une analyse très détaillée des conséquences du socratisme, tant et si bien qu'il nous est impossible ici de présenter ici de manière approfondie chacun de ces points, ce qui, de toute façon, ne serait pas pertinent pour notre propos.

Le socratisme constitue une véritable inversion des valeurs dans l'histoire de la Grèce antique. Nietzsche mentionne au moins treize éléments qui trouvent leur cause dans ce phénomène, éléments que nous classerons ici sous six catégories. D'abord, les cinq grandes catégories de la conception nietzschéenne de la culture que sont la philosophie, l'art, la science, la religion et la morale; ensuite l'histoire de la Grèce en tant que culture en un sens général.

Nietzsche identifie trois phénomènes relatifs à l'évolution de la philosophie grecque qui trouvent leur cause dans l'avènement du socratisme, soit la démocratisation et l'apparition de secte philosophique⁵², la mise en place d'un nouveau but pour la philosophie, en l'occurrence le bonheur⁵³, ainsi que l'inversion du rapport vie/connaissance, la vie étant un moyen au service de la connaissance avant Socrate et la connaissance devenant un moyen au service de la vie à partir de Socrate⁵⁴.

Avant l'avènement du socratisme, la philosophie était une affaire d'individus d'exception qui occupaient les hautes sphères de la société. Avec Socrate, commencent la démocratisation de la philosophie, qui n'est donc plus une affaire d'individus exceptionnels, ainsi que son organisation en secte, ce qui implique le retrait progressif des philosophes

52. Cf. *FP II*, v. I, 19 [28], 23 [14]; *PP*, § 16.

53. Cf. *FP II*, v. II, 6 [14, 15, 17]; *FP X*, 25 [17].

54. Cf. *FP II*, v. II, 6 [15, 17]; *PP*, § 16.

de la communauté. Nietzsche constate aussi qu'avant Socrate, le but de la philosophie était la vérité, alors qu'à partir de Socrate, cet objectif se déplace du côté du bonheur. Ce qui se rattache au troisième point qui concerne l'impact du socratisme sur la philosophie en elle-même, puisqu'à partir de Socrate, dit Nietzsche, les philosophes deviennent des virtuoses de la vie, eux qui étaient auparavant des virtuoses de la connaissance. Avant Socrate, la vie est au service de la connaissance; après Socrate, la connaissance est au service de la vie.

Ensuite, Nietzsche identifie une triple influence du socratisme sur l'art grec, soit la dissociation entre l'art et la philosophie⁵⁵, la philosophie étant en quelque sorte avant Socrate une forme d'art en elle-même, l'anéantissement de la forme par le contenu⁵⁶, ainsi que l'anéantissement de la tragédie grecque⁵⁷. Avant l'avènement du socratisme, les philosophes et la culture grecque valorisaient grandement l'art, ce qu'ils perdent lorsque Socrate introduit la valorisation de la dialectique et la critique de la rhétorique, puisque cela a pour effet de dévaloriser tout ce qui n'a pas de lien avec sa vision étriquée de la vérité, de dire Nietzsche. Les deux autres éléments sont alors reliés à ce point, cette conception de la vérité socratique dévalorisant la forme au profit du contenu et, aussi, sapant toute forme d'intérêt pour la tragédie grecque, elle qui était régie par des forces inconscientes, ce à quoi s'oppose le socratisme.

En outre, l'un des impacts du socratisme est en lien avec l'esprit scientifique, les sciences telles la physique et la médecine étant dévalorisées par Socrate au profit de la science morale.

La morale est au fond animée d'*hostilité* à l'égard de la science: Socrate déjà était hostile – et cela parce qu'à vrai dire la science attache de l'importance à des choses qui n'ont rien à voir avec «bien» et «mal», qui par conséquent *ôtent du poids* au sentiment du «bien» et du «mal». En effet, la morale veut que l'homme tout entier et toute sa force soient à son service: elle considère comme un gaspillage, pour un homme qui est ainsi fait qu'il n'est pas *assez riche* pour gaspiller, que de s'intéresser aux plantes et aux étoiles. C'est pourquoi en Grèce l'esprit scientifique fut vite sur la mauvaise pente, une fois que Socrate eut introduit dans la science la maladie de la moralisation; une élévation telle que

55. Cf. *FP I*, v. I, 5 [26]; *FP II*, v. II, 6 [15, 26].

56. Cf. *FP I*, v. I, 1 [7, 25].

57. Cf. *FP I*, v. I, 1 [43], 3[6].

celle qui se trouve dans la pensée d'un Démocrite, Hippocrate ou Thucydide, ne fut pas atteinte une seconde fois⁵⁸.

Sur ce point, Nietzsche va même jusqu'à se demander quelle incroyable vérité les Grecs auraient peut-être découverte si Socrate n'avait pas introduit cette valorisation de la morale, qui ne pouvait qu'avoir pour effet d'amener une forme de désintérêt pour la connaissance autre que liée à la visée morale.

Quatrième grande catégorie de la conception de la culture nietzschéenne, la religion n'est pas non plus épargnée par le socratisme, puisque ce dernier contribue à affaiblir plus que considérablement le rôle du mythe dans la Grèce antique⁵⁹. Favorable à l'explication qui recourt à la conceptualisation et à l'argumentation, l'avènement du socratisme ne pouvait que dévaloriser le recours au mythe, ce qui permet de comprendre encore mieux le déclin de la tragédie en Grèce.

Évidemment, et c'est là la cinquième catégorie de la culture selon Nietzsche, la morale est quant à elle la grande gagnante de l'inversion socratique des valeurs traditionnelles de l'hellénisme, puisque nous assistons, par son entremise, à la naissance et à la valorisation d'une éthique s'appliquant aux individus qui vient prendre la place de la tradition dans l'éducation morale de la collectivité⁶⁰. Alors qu'avant Socrate la collectivité prenait en charge la morale et formait les individus à partir de la tradition, les individus adultes doivent maintenant travailler eux-mêmes sur leur morale, la mise en application de la morale s'étant déplacée du collectif vers l'individuel. Alors qu'avant les collectivités étaient fortes ou faibles, à partir de Socrate les individus sont bons ou mauvais, chaque individu devant par ailleurs travailler à devenir bon, sa situation n'étant plus simplement le reflet de la situation de la collectivité.

Enfin, Nietzsche mentionne quatre impacts au socratisme sur la Grèce en général, impacts que nous avons déjà plus ou moins abordés. Tout d'abord, le socratisme arrache l'individu à son milieu historique, c'est-à-dire qu'une rupture s'installe entre les individus et la tradition à laquelle ils appartiennent⁶¹. Ensuite, tout ce qui relève de l'inconscient est

58. *FP XI*, 36 [11]. À ce propos, voir aussi *FP II*, v. II, 6 [26] et *FP XIV*, 14 [141, 146].

59. Cf. *HTH I*, § 261.

60. Cf. *FP I*, v. I, 1 [106]; *FP II*, v. I, 21 [23]; *FP II*, v. II, 6 [26]; *FP IX*, 7 [44]; *FP X*, 25 [17].

61. Cf. *FP I*, v. I, 1 [106]; *FP II*, v. I, 19 [20], 21 [23]; *FP II*, v. II, 6 [13, 15, 17, 26]; *HTH I*, § 261; *A*, 4 [77].

dorénavant dévalorisé, l'agir devant maintenant se fonder sur des principes conscients et passés au crible de la raison⁶². En outre, Nietzsche remarque aussi que les joutes dialectiques, qui n'intéressaient pas les Grecs auparavant, deviennent monnaie courante⁶³. Enfin, de dire Nietzsche de manière presque brutale, avec Socrate, la décadence commence en Grèce⁶⁴.

Pour conclure sur ce premier moment, il importe de comprendre que, bien que ces treize éléments ne sont pas tous explicitement liés à la question des valeurs et des instincts qui les accompagnent, il est tout de même possible de saisir l'essentiel du propos de Nietzsche sur la question, le socratisme étant donc la cause d'une valorisation de la morale dans la culture, qui se fait au détriment d'un mode de gestion des comportements dans la collectivité, de l'art, de la science, de la religion ainsi que d'une pratique de la philosophie qui, loin de s'y opposer, était unie à l'art, à la science et à la religion. Bref, l'impact du socratisme sur la culture est de porter les valeurs morales à l'avant-plan au détriment des valeurs artistiques, scientifiques et religieuses du monde.

Or, que pense Nietzsche de cette évolution culturelle? Y voit-il une inversion de valeurs susceptible de guérir les maux auxquels le socratisme s'attaque? À cette question, Nietzsche répond non. Pourquoi? Principalement pour deux raisons. Tout d'abord, parce que celui qui lutte contre ses pulsions lutte en fait contre la vie en elle-même, le propre de la vie étant justement de se manifester sous des pulsions de différentes formes. Selon Nietzsche, lorsque nous sommes aux prises avec des pulsions en apparence problématiques, il ne faut pas chercher à les nier ou à leur résister, il faut au contraire travailler à leur spiritualisation⁶⁵. De toute façon, il est impossible de nier la vie, si ce n'est en se suicidant, toute lutte contre les manifestations de la vie en nous n'étant que l'une des voies d'accès vers la souffrance. Nietzsche donne d'ailleurs un exemple de spiritualisation dans le *Crépuscule des idoles*, soit l'inimitié⁶⁶. Selon lui, il y a là une réalité que nous ne devons pas nier, puisqu'elle peut servir à inspirer de grandes œuvres, dans la mesure où nous sommes à même de la transformer en quelque chose qui est de l'ordre de l'esprit.

62. Cf. *FP I*, v. I, 1 [27, 43, 106]; *FP II*, v. I, 21 [23].

63. Cf. *FP II*, v. II, 6 [26]; *CId*, «Le problème de Socrate», § 5.

64. Cf. *FP X*, 25 [103]; *FP XIV*, 14 [87, 111].

65. Sur cette question du rapport approprié à établir avec notre côté pulsionnel, voir Wotling, 1999.

66. Cf. *CId*, «La morale, une anti-nature», § 3.

Tout le côté instinctif et pulsionnel de l'homme est bon dans la mesure où il sait s'en inspirer. Évidemment, ceux qui seraient incapables de faire mieux avec certaines pulsions potentiellement problématiques que de les laisser s'exprimer à leur premier niveau ne seraient pas dans une situation souhaitable. Pour ceux-là, de dire Nietzsche, eux qu'ils dénomment d'ailleurs les plébéiens, il ne reste que les morales d'esclaves à la Socrate ou de type chrétien. Toutefois, il importe que ces morales ne se retrouvent jamais dans une situation de domination d'un point de vue culturel, puisque cela affaiblirait tous ceux qui auraient pu s'abandonner à des formes diverses de spiritualisation de ces pulsions, ce qui leur deviendrait alors impossible, puisque ce discours leur serait inconnu. Nietzsche pense que, depuis l'avènement de la morale chrétienne, dont Socrate est le précurseur⁶⁷, cette triste situation s'est imposée en Occident.

Ensuite, Nietzsche parle d'unité et de cohérence pour critiquer les effets du socratisme sur le corps. Selon lui, Socrate est celui par lequel l'unité de la culture grecque s'annihile⁶⁸. Ainsi, nous l'avons vu, la philosophie rejette l'art, la science et le mythe. Or, Nietzsche voit au contraire la force dans l'unité. Ce qui produit de grands hommes selon lui, c'est lorsque nous retrouvons unis le plus d'instincts fondamentaux dans un même individu, ce qui produit alors des œuvres et des individus tout à fait sublimes. Loin de là, Socrate divise : il rejette les auteurs tragiques, la mythologie, la science et l'art en général. Par l'entremise de Socrate, l'unité de la Grèce se rompt. Avant lui, l'unité régnait. Ajoutons que Nietzsche pense à l'unité, non seulement internes aux individus, mais aussi à l'intérieur de la société. Or, par l'entremise du socratisme, c'est également la hiérarchie traditionnelle en vigueur dans l'hellénisme qui est rompue. Bref, avec Socrate, c'est la fin de l'unité dans la culture. Or, pour Nietzsche, l'absence d'unité est synonyme de faiblesse.

En conclusion, alors que Nietzsche est nuancé en ce qui concerne l'état de santé de Socrate, il ne l'est aucunement en ce qui concerne l'impact du socratisme sur la santé des Grecs, pour ne pas dire de l'Occident tout entier. Le socratisme est une interprétation de la réalité qui vient accélérer et confirmer le déclin de la Grèce antique.

67. Cf. A, 8 [14, 103]; FP XII, 5 [50].

68. Cf. HTH, I, § 261.

3.3 Le projet nietzschéen

Quel rapport Nietzsche entretient-il avec le socratisme dans le contexte de son travail sur la culture? Quels sont les maux qu'il identifie dans la culture de son époque et comment tente-t-il d'y remédier? Où se situe-t-il par rapport au socratisme dans ce contexte? Y voit-il une interprétation susceptible d'aider sa propre culture? Et, avant tout, le socratisme est-il encore, selon lui, opérant dans sa culture?

Nietzsche identifie dans la culture de son époque le problème de la décadence. Sa «préoccupation la plus intime a toujours été, en fait, le problème de la *décadence*⁶⁹». Bien que certains commentateurs aient plutôt insisté sur le nihilisme comme étant la difficulté principale que Nietzsche tente de surmonter, nous nous concentrerons ici sur la notion de décadence, puisque Nietzsche affirme lui-même que «le nihilisme n'est pas une cause, mais seulement la logique de la *décadence*⁷⁰.» Nous ne reviendrons pas sur la notion de décadence en elle-même, que nous avons déjà présentée plus tôt, et nous rappellerons uniquement que Nietzsche situe le début de la décadence avec la montée du socratisme⁷¹, en plus d'affirmer que ce même socratisme est en un certain sens toujours opérant dans sa culture, puisque le conscient et une certaine morale sont toujours très valorisés⁷².

Ce faisant, nous nous devons donc de penser que le socratisme ne sera pas un remède que Nietzsche va privilégier pour résoudre le problème de la décadence de son époque. Néanmoins, sur cette question, certains passages dans son œuvre, plus particulièrement à l'époque d'*Humain, trop humain*, peuvent prêter à confusion, dont entre autres les cinq suivants. D'abord, Nietzsche affirme que «Socrate et Platon ont raison: quoi que l'homme fasse, il fait toujours le bien, c'est-à-dire ce qui lui semble bon (utile) suivant son degré d'intelligence, son niveau actuel de raison⁷³.» Ensuite, il déclare: «Socrate a raison. Les grands airs que se donnent les gens sont presque aussi mauvais que la démence complète⁷⁴.» En outre, il soutient encore: «Socrate a raison: il faut, pour ne pas se laisser

69. CW, « Avant-propos ».

70. FP XIV, 14 [86]. Sur la question du nihilisme, voir l'ouvrage, très complet sur la question, *Nietzsche et le temps des nihilismes*. Cf. Mattéi, 2000.

71. Cf. FP X, 25 [103]; FP XIV, 14 [87, 111].

72. Sur le rapport entre Socrate et la modernité, voir Gerhardt, 1999.

73. HTH, I, § 102.

74. FP III, v. I, 23 [17].

entièrement subjugué par Éros, se commettre avec les femmes pas trop belles⁷⁵. » Aussi, il ajoute, dans un passage où il est question de l'importance de s'occuper des petites choses qui nous affectent considérablement, telle que l'alimentation et non pas seulement des grandes questions philosophiques, que « Socrate, déjà, se défendait de toutes ses forces contre cette négligence hautaine des choses humaines au profit de l'Homme⁷⁶ ». Enfin, Nietzsche avance que Socrate a « une attitude hardie de liberté » et qu'il a trouvé « un des plus subtils compromis que l'on ait imaginé entre la religion et la liberté de l'esprit⁷⁷ ».

Or, malgré ces cinq passages, Nietzsche ne se fait pas le promoteur du socratisme pour autant. Rappelons que le philosophe allemand ne présente pas Socrate comme étant totalement malade, ce qui lui permet de voir dans certaines positions plus particulières qui lui sont propres des idées intéressantes. Cela étant, il n'en demeure pas moins que le socratisme, au sens fort⁷⁸ et surtout au sens de ses conséquences sur la culture, n'est non seulement aucunement récupéré par le philosophe allemand, mais qu'il est même combattu par ce dernier. Cinq extraits le confirment, dont certains sont même chronologiquement très rapprochés de ceux cités précédemment. Tout d'abord, Nietzsche affirme que « tout est faux chez Socrate – les concepts ne sont pas stables, ni importants, le savoir n'est pas la source de la justice, il ne produit rien du tout, nie la culture⁷⁹ ». De plus, Nietzsche affirme par ailleurs qu'« on peut maintenant objecter à Socrate que ce n'est rien que la vertu humaine, mais beaucoup que la sagesse humaine⁸⁰ ». Dans *Aurore*, Nietzsche défend cette fois l'idée voulant que nous ne savons pas « comment se produisent les actions humaines » et il ajoute :

Socrate et Platon, grands douteurs et admirables novateurs en ce domaine, étaient pourtant d'une crédulité innocente quant au plus fatal des préjugés, à la plus profonde des erreurs, à savoir que « de la juste connaissance *doit résulter* l'acte juste », – avec ce principe ils restaient toujours les héritiers de la folie et

75. *Ibid.*, 23 [121].

76. VO, § 6.

77. *Ibid.*, § 72.

78. C'est-à-dire au sens d'une valorisation du conscient au détriment de tout ce qui relève de l'inconscient, ainsi que de l'équation raison = vertu = bonheur.

79. FP II, v. I, 21 [11], trad. mod.

80. FP III, v. II, 33 [2].

la prétention générale : selon lesquelles il existe une connaissance de l'essence des actions⁸¹.

En outre, Nietzsche affirme qu'« à partir de Socrate l'ἀρετή [la vertu] est *faussetment* comprise, elle devait toujours se trouver d'abord un fondement mais elle ne voulait pas le chercher au plan individuel ! mais tyrannique de "bon pour tous !" ⁸² ». Enfin, Nietzsche écrit, dans la dernière année de sa vie consciente, que sa « lutte contre Socrate, Platon, toutes les écoles socratiques, part de l'intuition profonde que l'on ne rend pas l'homme *meilleur* quand on lui présente la vertu comme démontrable et exigeant des justifications⁸³ ».

Nietzsche, pendant un certain temps, a pu sembler près de certaines idées de Socrate, mais au final, il se positionne non seulement contre le socratisme, mais il dit même lutter contre lui⁸⁴. Dès lors, si Nietzsche s'oppose au socratisme, que nous propose-t-il pour le remplacer ?

Le point de départ du projet nietzschéen est une tentative pour recréer une unité parmi les interprétations dominantes de sa culture. « Notre tâche : rassembler et fondre ensemble ce qui est dispersé et morcelé, fonder un foyer où l'on travaillera à développer la civilisation allemande, loin de toute civilisation journalistique et de toute vulgarisation des sciences⁸⁵. » Plus concrètement, Nietzsche pense, entre autres, à réunir la philosophie et l'art, deux types d'interprétations dissociés dans l'histoire de la culture par nul autre que Socrate lui-même. « Ma tâche en général : montrer comment la vie, la philosophie et l'art peuvent avoir entre eux les liens d'une profonde parenté sans que la philosophie soit plate ni que la vie du philosophe devienne mensongère⁸⁶. »

S'il veut recréer une unité parmi les principaux instruments de culture, c'est parce qu'il cherche à remettre en place une hiérarchie entre ces instincts, ce qui ne peut se faire que par la mise en place d'une unité dans les interprétations produisant les instincts et les pulsions nécessaires à cette hiérarchie.

81. A, § 116.

82. FP X, 25 [208], trad. mod.

83. FP XIV, 14 [146].

84. À ce propos, voir Acampora, 2002.

85. FP II, v. I, 29 [23], trad. mod.

86. FP II, v. II, 6 [17].

Ma philosophie vise la hiérarchie: non à une morale individualiste. Le sens du troupeau doit régner dans le troupeau, – mais ne pas déborder au-delà: les conducteurs du troupeau ont besoin de critères foncièrement différents pour évaluer leurs propres actions, de même les indépendants ou les «bêtes de proie» etc.⁸⁷.

Lorsque Nietzsche parle de hiérarchie, il pense d'abord et avant tout à la mise en place d'une logique dans les interprétations qui permettra le déploiement de deux morales, soit l'une pour ceux qui ont des désirs de foule problématiques tel Socrate, et une autre pour ceux qui n'ont pas besoin de cette morale. Dans ce contexte, il insiste d'ailleurs pour dire qu'il ne s'agit donc ni d'une morale individualiste à la Socrate ni d'une morale collectiviste, mais bel et bien de la mise en place d'une hiérarchie, et donc de différentes morales.

Restant à l'écart des deux mouvements, la morale individualiste et la morale collectiviste, car même la première ignore les hiérarchies et veut donner à chacun la même liberté qu'à tous. Mes pensées ne tournent pas autour du degré de liberté qu'il faut octroyer à l'un ou à l'autre ou à tous, mais autour du degré de *puissance* que l'un ou l'autre doit exercer sur d'autres ou sur tous; ou encore, dans quelle mesure un sacrifice de liberté, et même un esclavage offre une base pour produire un *type supérieur*. Pensé sous la forme la plus grande: *comment pourrait-on sacrifier le développement de l'humanité pour permettre à une espèce supérieure à l'homme d'exister*⁸⁸?

Dans cet extrait, nous voyons d'ailleurs apparaître le véritable objectif de la tentative de Nietzsche de mettre en place une logique de la hiérarchie dans la culture, soit la création de nouveaux types d'homme. « Mon idée: les buts font défaut, et *ces buts doivent être des individus*⁸⁹! » Or, si Nietzsche tente d'opérer des modifications à la culture de sorte qu'il soit possible d'engendrer des individus exceptionnels, c'est parce qu'il constate que la culture dans laquelle il vit rend impossible la création de ces nouveaux individus. C'est

87. FP XII, 7 [6].

88. *Ibid.* Sur cette question de la hiérarchie et surtout sur ses propos concernant l'esclavagisme, la pensée de Nietzsche est évidemment extrêmement controversée. Selon ce qu'il affirme ici, seules les sociétés structurées hiérarchiquement peuvent produire des individus d'exception sans que cela ne soit que le résultat de la contingence. Or, Nietzsche affirme par ailleurs que c'est en étant le plus loin possible des valeurs dominantes dans notre société que nous pouvons devenir exceptionnels. (Cf. *supra*, n. 90.) En ce sens, si Nietzsche était né dans une société structurée hiérarchiquement, il est fort tentant de penser qu'il se serait fait le promoteur des idéaux d'égalité et de liberté individuelle, afin de maximiser le sentiment de distance avec son époque, nécessaire à l'exploration philosophique. Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que la culture n'est pas le lieu de la vérité et du savoir selon Nietzsche, mais plutôt le champ des interprétations. Cela étant dit, cela ne change toutefois rien au fait qu'il promeuve la mise en place d'une hiérarchie pour son époque, ce qui est plus que discutable à notre avis...

89. *Ibid.*

la distance et surtout l'impression de distance entre les groupes qui a pour effet d'engendrer la tension et la discipline nécessaire à la création de ces nouveaux types d'homme, ce qui manque cruellement à son époque selon lui.

Problème: plusieurs espèces de *grands hommes* ne sont peut-être *plus possibles*? Par ex. le *saint*. Peut-être aussi le *philosophe*. Finalement, le *génie*? Les immenses distances qui séparent un homme d'un autre ont peut-être diminué? Du moins l'*impression* de distance a diminué, et cela produit comme effet moins de raideur dans la tenue et la discipline, en vertu de quoi l'homme n'atteint plus aussi haut que jadis. – Il nous faut un nouveau concept de la *grandeur* de l'homme; nous en sommes capables, mais la plupart d'entre nous en sont profondément éloignés. Voilà: ce monde démocratique transforme chacun en un *spécialiste*, c'est pourquoi la grandeur aujourd'hui c'est *d'être universel*. Ce monde affaiblit la volonté, c'est *pourquoi* la grandeur aujourd'hui c'est la force de la volonté. *Ce monde* développe la bête du troupeau, aussi convient-il d'associer aujourd'hui à la grandeur le fait de vivre seul et à sa propre mesure. L'homme aux vues les plus étendues, qui va seul, dépourvu d'instincts grégaires, et doté d'une volonté irréductible qui lui permet de connaître de nombreuses métamorphoses et de plonger insatiablement dans des profondeurs toujours nouvelles de la vie. – Il nous faut chercher la *grandeur de l'homme* là où nous sommes le moins chez nous. À des époques d'énergies, l'homme doux, paisible, plein d'abnégation est la grande exception; il faut une grande discipline intérieure et de la dureté pour faire d'une bête à demi sauvage un Socrate. [...] Nous en arrivons à des *idéaux* inverses: mais d'abord nous devons démolir pour nous-mêmes les anciens idéaux⁹⁰.

Si Nietzsche insiste pour dire qu'il faut travailler à créer un nouveau type d'homme, c'est parce qu'il pense qu'il s'agit de la plus grande chose qui puisse arriver à une culture. «La plus grande déchéance qui puisse frapper l'humanité, c'est un avortement des types de vie supérieur⁹¹.» Ce qui s'est d'ailleurs produit en Grèce à cause de Socrate, Nietzsche allant jusqu'à se demander ce qui se serait produit si Platon n'avait jamais fait la rencontre de Socrate⁹². Fait à noter, Nietzsche insiste beaucoup sur l'influence néfaste de Socrate sur la culture, parce que, selon lui, la force est toujours dans ce qui relève de l'instinctif, ce qui est évidemment l'exact opposé de ce que Socrate introduit dans la culture. Lorsque le

90. *FP* XI, 35 [25].

91. *FP* II, v. II, 6 [31].

92. Cf. *PBM*, «Préface» et § 190.

philosophe allemand travaille à mettre en place les conditions qui vont permettre le développement de nouveaux types d'individus, il pense bien évidemment à des individus qui seront régis par l'instinct, et non à des êtres qui devront lutter contre eux-mêmes.

Le grand bon sens dans toute éducation morale fut toujours que l'on y cherchait à atteindre la *sûreté d'un instinct*: de sorte que ni la bonne intention, ni les bons moyens n'apparaissent en tant que tels à la conscience. L'homme devrait apprendre à agir comme le soldat fait l'exercice. Et, de fait, cette inconscience est le propre de toute perfection: il n'est pas jusqu'au mathématicien qui ne manie inconsciemment ses combinaisons⁹³...

Comment Nietzsche entend-il procéder pour mettre en place cette hiérarchie des instincts? Ici, nous voyons évidemment intervenir autant le Nietzsche médecin de la culture que le législateur, c'est-à-dire qu'il travaille non seulement à promouvoir ou encore à dévaloriser certains éléments déjà présents dans la culture, comme c'est le cas avec le socratisme, mais qu'il travaille aussi à créer de nouvelles valeurs pour l'humanité, par l'entremise de ses écrits et de son style fort particulier⁹⁴, et qu'il réfléchit à la manière de réussir leur incorporation. C'est dans ce contexte que s'inscrit le projet final et ultime de sa philosophie, soit le projet d'une inversion de toutes les valeurs⁹⁵, ce qui se veut sa tentative pour mettre en place cette hiérarchie qui rendra possible le développement de nouveaux types d'individus.

Au final, Nietzsche ne pose donc pas le même jugement sur Socrate que sur le socratisme. Socrate est certes un décadent par qui la décadence se propage en Grèce antique, mais, bien qu'il l'associe parfois à la maladie, Nietzsche insiste aussi pour dire que Socrate n'est pas tout à fait malade, ce qui explique d'ailleurs que certains commentateurs aient pu parler d'une ambivalence de Nietzsche à l'égard de Socrate. Cela étant, il n'en demeure pas moins que l'impact du socratisme sur la culture est extrêmement critiqué par Nietzsche, socratisme dans lequel il voit un des principaux éléments qui ont fait dérailler ce qui se faisait de grandiose en Grèce⁹⁶. Ce faisant, les valeurs qu'il promeut

93. *FP XIV*, 14 [111].

94. *Cf.* Wotling, 2005.

95. *Cf.* Souladié, 2007.

96. «Chez les Grecs, on avance vite, mais on décline vite aussi; le mouvement de toute la machine est tellement accéléré qu'il suffit d'un caillou jeté dans ses rouages pour la faire sauter. Un de ces cailloux fut par exemple Socrate; en une nuit fut anéantie l'évolution jusqu'alors si merveilleusement régulière, mais certes trop rapide, de la science philosophique.» (*HTH*, I, §261.)

seront donc nécessairement opposées à ce socratisme, qu'il juge en un certain sens toujours opérant à son époque, soit dans la valorisation de l'esprit théorique ainsi que dans celle de la morale. D'ailleurs, il a tant insisté sur son opposition au socratisme que l'on a même parlé d'une lutte entre les deux grandes figures de la philosophie occidentale, le premier se faisant le promoteur de l'éthique et du conscient, le second de l'inconscient et d'une synthèse entre les différentes catégories de la culture.

CONCLUSION



L'apparence de contradiction dans l'œuvre de Nietzsche autour de la figure de Socrate s'explique par le fait que même si le socratisme constitue selon le philosophe allemand une doctrine qui a grandement contribué à détruire l'unité de la culture grecque, propulsant ainsi cette même Grèce dans la décadence, il n'en demeure pas moins qu'on peut par ailleurs identifier certains éléments sains en Socrate, eux qui ne sont toutefois pas, bien évidemment, les éléments moteurs de sa doctrine. En ce sens, les évaluations nietzschéennes de Socrate et du socratisme ne souffrent pas d'incohérence, Nietzsche trouvant donc ultimement une solution au fameux «problème de Socrate» qui n'aura cessé de le préoccuper tout au long de sa vie intellectuelle. Si Socrate a pu plaire aux Grecs, ce n'est pas seulement à cause de sa pédagogie et de sa physionomie particulières, qui contribuaient à faire de lui un être fascinant, mais c'est aussi parce que les Grecs valorisaient l'*agôn* et que Socrate, dont la faculté logique était hypertrophiée, en introduisit une nouvelle forme, soit la dialectique, dans laquelle il était d'ailleurs le maître incontesté. Enfin, s'il a pu plaire aux Grecs, c'est parce qu'autant eux que lui souffraient du même désordre interne, à la différence toutefois que Socrate semblait avoir la solution à ce problème.

Pourtant, un aspect important de la position de Nietzsche à propos de la personnalité de Socrate évolue radicalement, le philosophe allemand découvrant assez tardivement une preuve, par l'entremise de la dernière parole du célèbre Athénien, que Socrate a souffert de la vie. La joie qui semblait le caractériser, du fait de son ironie, n'était en fait qu'une

stratégie pour réussir à entrer en lien avec les gens qu'il côtoyait, ce qui est toujours particulièrement difficile pour les êtres très profonds selon Nietzsche. Comme suite à cela, sa lecture de la personnalité de Socrate se modifie et se bonifie considérablement, puisqu'il la resitue dans les nouveaux concepts qu'il en est à développer, telles sa conception de la vie en tant que volonté de puissance ainsi que ses analyses sur la morale inspirée du ressentiment. Il abandonne dans ce contexte certaines positions préalablement avancées, comme l'idée voulant que Socrate serait superficiel, optimiste et joyeux.

Néanmoins, une chose demeure selon Nietzsche: Socrate a échoué à améliorer le sort de l'humanité, ce qui revient à dire que, pour garantir à l'homme une sortie de la décadence, il importe de s'émanciper des héritages que sont la dévalorisation de l'agir inconscient et la survalorisation de la morale. Diamétralement opposée au socratisme sur ces points, la philosophie de Nietzsche travaille, quant à elle, à la revalorisation de l'agir instinctif ainsi qu'à un retour de la hiérarchie dans les instincts dominants, seule voie d'accès vers la création d'individus de types nouveaux, ce qui est considéré comme étant le plus grand bien qui puisse échoir à l'humanité.

BIBLIOGRAPHIE



Œuvres de Nietzsche

NIETZSCHE, F. (1971-97), *Œuvres philosophiques complètes*, 18 tomes, Paris: Gallimard.

NIETZSCHE, F. (1994), *Les philosophes préplatoniciens*, Paris: L'éclat.

NIETZSCHE, F. (2000), *La Généalogie de la morale*, trad. Wotling, Paris: Librairie Générale Française.

NIETZSCHE, F. (2005), *Le Cas Wagner – Crépuscules des idoles*, trad. Wotling, Paris: GF Flammarion.

NIETZSCHE, F. (2008), *Lettres choisies*, Paris: Gallimard.

Commentaires sur l'œuvre de Nietzsche

ANDLER, C. (1958), *Nietzsche – Sa vie et sa pensée*, 3 tomes, Paris: Gallimard.

CONSTANTINIDÈS, Y. (2000), « Nietzsche législateur - Grande politique et réforme du monde », in J.-F. BALLAUDÉ et P. WOTLING (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris: Librairie générale française, 208-282.

MATTÉI, J.-F. (dir.) (2005), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris: PUF.

MÜLLER-LAUTER, W. (1998a), « Décadence artistique et décadence physiologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Juillet-Septembre: 275-92.

MÜLLER-LAUTER, W. (1998b), *Nietzsche – Physiologie de la volonté de puissance*, Paris: PUF.

SCOTT, J. (1998), « Nietzsche and decadence: The revaluation of morality », *Continental Philosophy Review*, 31: 59-78.

SOULADIÉ, Y. (dir.) (2007), *Nietzsche – L'inversion des valeurs*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.

- VOLPI, F. (2005), « Le nihilisme comme logique de la décadence : Nietzsche lecteur de Bourget », in J.-F. MATTÉI (dir.), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris : PUF, 97-119.
- WOTLING, P. (1999), *Nietzsche et le problème de la civilisation* (2^e éd.), Paris : PUF.
- WOTLING, P. (2000), « Affectivité et valeurs. Le pathos de la distance contre le ressentiment et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale », in J.-F. Ballaudé et P. Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris : Librairie générale française, 131-160.
- WOTLING, P. (2005), « Le *Crépuscule des idoles*, prélude au renversement des valeurs », in F. Nietzsche, *Le Cas Wagner – Crépuscules des idoles*, Paris : GF Flammarion, 75–113.
- WOTLING, P. (2007), *La Pensée du sous-sol – Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche* (2^e éd.), Paris : Allia.
- WOTLING, P. (2008a), *La philosophie de l'esprit libre – Introduction à Nietzsche*, Paris : Flammarion.
- WOTLING, P. (2008b), « La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique », *Nietzsche studien* 38 : 1–50.
- Commentaires sur le Socrate de Nietzsche**
- ACAMPORA, C. D. (2002), « Nietzsche contra Homer, Socrates and Paul », *Journal of Nietzsche Studies* 24 : 25–53.
- BERTRAM, E. (1990), *Nietzsche : essai de mythologie* (trad. de la 7^e éd. de R. Pitron), Paris : Félin.
- DANNHAUSER, W. J. (1974), *Nietzsche's view of Socrates*, Ithaca, NY : Cornell University Press.
- GERHARDT, V. (1999), « Les Temps modernes commencent avec Socrate », *Revue germanique internationale – Nietzsche moraliste* 11 : 9–25.
- HAAR, M. (2000), « Nietzsche et Socrate », in M. Crépon, *Nietzsche*, Paris : L'Herne, 191–197.
- HADOT, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel.
- HAVAS, R. (1998), « Socratism and the question of aesthetic justification », in S. Kemal, I. Gaskell et D. W. Conway (dir.), *Nietzsche, philosophy and the arts*, Cambridge, NY : Cambridge University Press, 92–127.
- JOVANOVSKI, T. (1991), « Critique or Walter Kaufmann's "Nietzsche's Attitude Toward Socrates" », *Nietzsche studien* 20 : 331–358.
- KAUFMANN, W. (1974), *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist* (4^e éd.), Princeton : Princeton University Press.
- KOFMAN, S. (1989), *Socrate(s)*, Paris : Galilée.
- LE GAL, Y. (1973), « Qui est le Socrate de Nietzsche? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 : 35–70.

MCNEILL, D.N. (2004), « On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's "Problem of Socrates" », in P. Bishop (dir.), *Nietzsche and antiquity – His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester: Camden House, 260–275.

MEYER, M.H. (2004), « *Human, All Too Human* and the Socrates Who Plays Music », *International Studies in Philosophy* 36 (3) : 171–183.

NEHAMAS, A. (1999), « Le visage de Socrate a ses raisons... Nietzsche sur "le problème de Socrate" », *Revue germanique internationale – Nietzsche moraliste* 11 : 27–57.

PONTON, O. (2007), *Nietzsche – Philosophe de la légèreté*, Berlin: Walter de Gruyter.

PORTER, J. I. (2006), « Nietzsche and "The Problem of Socrates" », in S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar (dir.), *A companion to Socrates*, Malden: Blackwell, 406–425.

SOULADIÉ, Y. (2006), « La laideur de Socrate », *Nietzsche studien* 20 : 29–46.

Commentaires sur le(s) Socrate(s) de Platon et de Xénophon

DORION, L.-A. (2003), « *Akrasia* et *enkrateia* dans les *Mémoires* de Xénophon », *Dialogue* XLII : 645–672.

DORION, L.-A. (2004), « Introduction », in Platon, *Charmide – Lysis*, Paris: GF, 17–70.

DORION, L.-A. (2005), *Socrate*, Paris: PUF.

VLASTOS, G. (1998), « Socrate », in M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris: PUF, 123–144.

Autres

BOURGET, P. (1993), *Essais de psychologie contemporaine*, Paris: Gallimard.

CICÉRON (1931), *Tusculanes*, Paris: Les belles lettres.

PLATON (2005), *Apologie de Socrate – Criton*, Paris: GF Flammarion.

