

«PLATON CONTRE HOMERE»: L'ANTAGONISME DES MENSONGES SELON NIETZSCHE

Platón *versus* Homero: el antagonismo de las mentiras según
Nietzsche

Typhaine Morille
L'École Normale Supérieure, CPGE Nîmes

ABSTRACT: Nietzsche's obsession with Plato has little parallel in the history of philosophy other than Plato's obsession with Homer. In both cases, admiration is matched by exasperation and, if we are to believe Nietzsche, even by «aversion» (KSA 11, 25 [103]). From his earliest works in Basel, Nietzsche seems to have sided with Homer, with «the whole Olympus of appearances» (GS, Preface for the Second Edition, § 4) and superficiality «out of profundity», against Plato, «a man of many back caves and foregrounds» (KSA 11, 34 [66]). «Plato versus Homer: that is the complete, the genuine antagonism», On the Genealogy of Morals solemnly sums up (GM, III, § 25). It sounds like a declaration of war. On the one hand, the will to truth and belief in morals ; on the other, the will to deception and beautiful, misleading images: two «natural antagonists», two competing ideals. But how does the anti-dualist thinker of Beyond Good and Evil, who rejects any idea of real opposition, understand this antagonism? Is it really a question of pitting art against science? According to Nietzsche, the school of lies is where these formidable educators clash, their battle of models shaping European culture. «But education for what?» (KSA 12, 5 [50]). It is by learning from Homeric transfiguration and Socratic ruses that Nietzsche develops his understanding of the oppositional logic of the will to power, and raises the question of the future task of the authentic philosopher.

Keywords: Homer - art- lie - the philosopher.

RESUMEN: La obsesión de Nietzsche por Platón tiene poco paralelo en la historia de la filosofía, aparte de la obsesión de Platón por Homero. En ambos casos, la admiración va acompañada de exasperación y, si hemos de creer a Nietzsche, incluso de «aversión» (KSA 11, 25 [103]). Desde sus primeros trabajos en Basilea, Nietzsche parece haberse puesto del lado de Homero, de «todo el Olimpo de las apariencias» (GS, Prefacio para la segunda edición, § 4) y de la

ESTUDIOS NIETZSCHE, 24 (2024), pp. 119-140. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 09-02-2024 Aceptado: 02-05-2024

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

superficialidad «fuera de la profundidad», frente a Platón, «hombre de muchas cavernas traseras y primeros planos» (KSA 11, 34 [66]). «Platón contra Homero: he ahí el completo, el genuino antagonismo», resume solemnemente en la *Genealogía de la Mola* (GM, III, § 25). Parece una declaración de guerra. Por un lado, la voluntad de verdad y la creencia en la moral; por otro, la voluntad de engaño y las imágenes bellas y engañosas: dos «antagonistas naturales», dos ideales en pugna. Pero, ¿cómo entiende este antagonismo el pensador antidualista de Más allá del bien y del mal, que rechaza toda idea de oposición real? ¿Se trata realmente de oponer el arte a la ciencia? Según Nietzsche, es en la escuela de la mentira donde se enfrentan estos formidables educadores, cuya batalla de modelos configura la cultura europea. «Pero, ¿educación para qué?» (KSA 12, 5 [50]). Es aprendiendo de la transfiguración homérica y de las artimañas socráticas como Nietzsche desarrolla su comprensión de la lógica oposicional de la voluntad de poder, y plantea la cuestión de la tarea futura del auténtico filósofo.

Palabras clave: Homero - arte- mentira - el filósofo.

Dans son *Histoire de la civilisation grecque*, Jacob Burckhardt, éminent historien de la culture et collègue bâlois de Nietzsche, qui le considérait comme l'un des rares esprits aptes à partager son problème et sa tâche¹, analyse ainsi le rôle joué par la figure d'Ulysse dans la culture européenne: «A présent, il se détache seul, pleinement et réellement présent, du cadre général, de sorte qu'il devient pour nous l'individu grec que nous connaissons le mieux, à côté de Socrate. Il est donc l'une des deux figures de l'antiquité qui sont devenues de loin les plus réelles, c'est-à-dire l'idéal du Grec, non dans différentes périodes ou situations de la vie, mais l'idéal tout court, et cela sans rien d'imaginaire, incarné d'un trait dans une seule personne, plein de vie et de mouvement²». Ulysse «aux mille tours», héros homérique à la ruse virtuose et au mensonge enjôleur, guerrier valeureux et souverain à la vengeance sauvage, condamné à un long exil pour avoir défié les dieux, se dresse dans la *psyché* européenne aux côtés de Socrate, ou plutôt face à ce dernier. Car Socrate est le héraut platonicien de la volonté de vérité et de rationalité, pourfendeur de la rhétorique et bretteur du concept, mort d'avoir défié l'injustice d'Athènes

1 Voir par exemple la lettre à Jacob Burckhardt du 22 septembre 1886 : «Je ne connais personne qui partage avec moi autant d'hypothèses que vous : il me semble que vous avez envisagé les mêmes problèmes — que vous travaillez aux mêmes problèmes de la même manière, peut-être de façon même plus forte et plus profonde que moi, car vous êtes plus silencieux. Je suis en revanche plus jeune ... Les conditions secrètes de toute croissance de la culture, ce rapport extrêmement suspect entre ce qu'on appelle l'«amélioration» de l'être humain (ou plutôt son «humanisation») et l'agrandissement du type «être humain», surtout la contradiction entre toute notion de morale et toute notion scientifique de la vie — assez, assez, il s'agit d'un problème que nous ne partageons heureusement, semble-t-il, qu'avec peu de vivants et peu de morts.» in NIETZSCHE *Correspondance* t. V, Janvier 1885 – décembre 1886, textes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari, trad. J. Lacoste, Paris, Gallimard, 2019, p. 247-248 / KSB, Bd 7, p. 254-255.

2 BURCKHARDT, Jacob, *Histoire de la civilisation grecque*, trad. F. Mugler, t. 3, éditions de l'Aire, 2002, p. 115.

en proclamant son obéissance à l'idée de justice, mort d'avoir refusé l'exil. Deux figures inverses donc, mais également séduisantes ; deux personnages, deux inventions «devenues réelles» tant les instincts ou vertus qu'ils incarnent ont conditionné à leur suite des valeurs qui se sont, en d'autres, faites «chair et sang³» : deux «idéaux» concurrents. C'est sous ce même terme d'«idéal» que Nietzsche pose le problème de leur cohabitation et de leur confrontation dans les *Éléments pour la généalogie de la morale*. Exposant les résultats auxquels il est parvenu jusqu'alors et dont *Par-delà bien et mal* avait l'année précédente donné une première présentation, Nietzsche retrace dans l'ouvrage de 1887 l'histoire psychologique d'une erreur, celle d'une organisation de la vie humaine (une «culture») orientée par la «volonté de vérité⁴» et par «la croyance à la morale⁵», dont le développement autodestructeur compromet désormais l'avenir de l'homme. Or, c'est en Platon, ou plutôt dans le Socrate de Platon⁶, que Nietzsche décèle le premier agent infectieux de cette «maladie⁷» : l'« idéalisme », qui commande désaffection du sensible et fuite dans l'abstraction conceptuelle⁸. Quelles valeurs *opposer* à cette dénégation vitale qu'exprime les idéaux ascétiques ? Si la «tâche d'avenir du philosophe» consiste à «résoudre le *problème de la valeur*», à « déterminer la *hiérarchie des valeurs*⁹», il lui faut identifier «l'antagoniste naturel de l'idéal ascétique¹⁰» : «Platon *contre* Homère : voilà l'antagonisme (*Antagonismus*) total, authentique — d'un côté, le “transcendant” militant, le grand diffamateur de la vie, de l'autre, celui qui la divinise involontairement, la nature *d'or*¹¹».

Le conflit des modèles semble «total», radical. D'un côté, l'artisticité homérique transfigurant toutes choses en de belles apparences, souffrances et

3 Nietzsche définit en ce sens la culture européenne comme «une somme de jugements de valeur qui commandent et qui sont passés en nous pour devenir chair et sang» (*Die fröhliche Wissenschaft* § 380). Pour une analyse approfondie de la notion de «valeur», dont la compréhension est indispensable à la pénétration de la pensée nietzschéenne, voir l'article «Valeur / Wert» du *Dictionnaire Nietzsche*, C. Denat et P. Wotling, Ellipses, 2013.

4 *Jenseits von Gut und Böse*, § 1. Voir également GM, III, § 24: «notre tâche propre —, il faut faire la tentative de remettre pour une fois en question la valeur de la vérité ...»

5 *Zur Genealogie der Moral*, «Vorrede», § 6.

6 JGB, § 1: «C'était bel et bien renverser la vérité et nier la perspective, la condition fondamentale de toute vie, que de parler de l'esprit et du bien comme l'a fait Platon ; on a même le droit, en tant que médecin, de demander : “quelle est la provenance de cette maladie qui a atteint la plus belle plante de l'antiquité, Platon ? le méchant Socrate l'aurait-il vraiment corrompu ? Socrate aurait-il donc vraiment été le corrupteur de la jeunesse ? et aurait-il mérité sa ciguë ?”»

7 GM, préface, § 7.

8 *Menschliches, Allzumenschliches* II, § 448: «Ainsi Platon prit la fuite devant la réalité et ne voulut contempler les choses que comme de pâles images pensées ; il était rempli de sensibilité et savait avec quelle facilité les vagues de la sensibilité déferlaient sur sa raison.»

9 GM, I, § 17.

10 GM, III, § 25.

11 GM, III, § 25.

violences comprises, sanctifiant la vie par une instinctive «volonté d'illusion¹²». De l'autre, la rationalité platonicienne momifiant toutes choses en froids concepts décharnés, désensibilisant la vie pour en atrophier les trop puissants élans. Loin de n'être qu'une conclusion tardive dans la carrière intellectuelle de Nietzsche, cette opposition semble en être la donnée originaire et constante, comme le rappelle en 1888 dans *Ecce homo*, dernière œuvre dont il achève la rédaction, celui qui inaugure en 1869 sa carrière de jeune professeur par une conférence sur *Homère et la philologie classique*.

Je fus le premier à voir la véritable opposition (*Gegensatz*) qui existe entre, d'une part l'instinct en voie de dégénérescence qui se dresse contre la vie dans une rancune souterraine (le christianisme, la philosophie de Schopenhauer, et, en un sens, déjà celle de Platon, l'idéalisme tout entier en sont des formes typiques), et, d'autre part, une formule d'*acquiescement supérieur*, née de la plénitude et de la surabondance, un *oui* dit sans réserve à la vie, et même à la douleur, et même à la faute, à tout ce qu'il y a de déroutant et de problématique dans la vie...¹³

Que cette problématique demeure invariante signifie-t-il que Nietzsche n'ait finalement pas progressé dans l'examen des voies permettant d'y répondre ? Le «renversement des valeurs» dont le médecin de la culture fait son projet d'envergure consiste-t-il en un retour aux instincts dominants de l'hellénité des siècles obscurs ? Il semble peu probable qu'un promoteur du «sens historique» aille dans cette direction... Quel est alors le sens de cette «véritable opposition¹⁴» pour l'auteur de *Par-delà bien et mal*, contempteur de toute position dualiste d'exclusion réciproque, et donc de toute opposition *réelle*¹⁵ ? Comment comprendre cet «antagonisme» qui rythme et orchestre le «drame dionysiaque du “destin de l'âme”¹⁶»?

Il paraît très tentant, au vu du rejet véhément qu'adresse Nietzsche à la vision platonicienne du monde, d'en conclure qu'il la dénonce et la refuse intégralement. Pourtant, quelques pages à peine avant d'intenter à Platon un procès en diffamation, Nietzsche approuve explicitement, *contre* le «mensonge innocent» de la tartuferie morale, «le mensonge véritable, l'authentique et résolu mensonge “honnête” (sur la valeur duquel on écouterait Platon)». Dans quelle mesure Platon peut-il être dans le même temps condamné pour son apologie de la véracité et approuvé pour son usage probe du «mensonge éducatif¹⁷»? Quels sont exactement le statut et la nature du mensonge

12 GM, III, § 25.

13 *Ecce homo*, «Die Geburt der Tragödie», § 2.

14 Nous soulignons.

15 Voir par exemple KSA 9, 11 [140] : «O les fausses oppositions (*Gegensätze*) ! Guerre et «PAIX» ! Raison et passion ! Sujet objet ! Il n'existe rien de tel !» ou encore JGB, § 2.

16 GM, Préface, § 7.

17 KSA 12, 5 [50].

platonicien selon Nietzsche, et dans quelle mesure faudrait-il s'en instruire pour s'y opposer?

Notre étude s'appuiera sur l'examen extrêmement filé que propose Nietzsche de l'opposition des interprétations platonicienne et homérique pour clarifier la dynamique oppositionnelle de la volonté de puissance, et déterminer plus nettement le sens et l'usage du «mensonge» dans l'optique d'une philosophie de l'élevage – car c'est dans ce cadre précis que Nietzsche situe sa tâche de transvaluation. Notre propos procédera en trois temps. Premièrement, interrogeant l'affirmation selon laquelle «la véritable fausseté» de l'intellectualisme moral provient «de ce grand ironiste aux mille secrets¹⁸» qu'est Socrate, nous préciserons les aspects par lesquels «l'élément» socratique vient dialectiquement démentir les valeurs portées par la poésie homérique, entamant sous l'effet d'un ressentiment dissimulé une *décomposition* de la culture tragique¹⁹. Toutefois, si le Socrate historique a *contrarié* les instincts aristocratiques de cette culture noble dont est issu Platon, notamment ses instincts artistiques, Nietzsche souligne qu'il n'en reste pas moins dans les *Dialogues* de ce dernier sa créature, sa «chimère». C'est sous l'angle des processus pulsionnels de compétition et de spiritualisation que Nietzsche observe au scalpel les phénomènes d'assimilation et d'hybridation qui se jouent en Platon, et c'est sous ce second aspect que s'éclaire aussi bien l'ambivalence que la puissance de la «*pia fraus*» platonicienne. L'étude de l'enrichissement et de la génération des types axiologiques nous conduira dans un troisième temps à détailler l'analyse du métabolisme (*Stoffwechsels*) de la volonté de puissance que Nietzsche élabore méticuleusement à partir des années 1880, ainsi que les implications de qu'il en tire pour la formation d'une culture menant à l'élévation du type «homme».

FAUSSETTE SOCRATIQUE *VERSUS* ILLUSION HOMERIQUE?

Dès les premiers textes de l'époque de Bâle, la réflexion de Nietzsche se construit à partir d'une tension éprouvée intérieurement, celle du conflit entre l'homme intuitif et l'homme rationnel²⁰. L'étude de la naissance et de la décomposition de la culture tragique sera l'occasion pour Nietzsche d'offrir

18 JGB, § 191.

19 L'association entre la poésie homérique et la culture tragique peut surprendre, si l'on ne remarque pas que Platon fait d'Homère le «premier poète tragique» (*République* X, 607a) et le conducteur de la culture tragique, indiquant lui-même à cette occasion qu'il y a entre la poésie homérique et la philosophie «un vieil antagonisme» («*παλαιᾶς ἐναντιώσεως*», *Rép.* X, 607b). L'enantiose renvoie dans le vocabulaire pythagoricien aux dix oppositions ou contradictions fondamentales, comme celle du bien et du mal. Nous posons comme hypothèse que le choix par Nietzsche du terme «*Antagonismus*» est une allusion directe à ce passage.

20 C'est en ces termes que Nietzsche pose le problème d'un double rapport falsificateur de l'homme au réel dans *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.

une première formulation, matricielle, à cette question, en plaçant Socrate à la source du délitement des instincts helléniques :

Telle est la formidable perplexité qui nous saisit chaque fois face à Socrate et nous incite sans répit à identifier le sens et l'intention de ce phénomène suprêmement problématique de l'antiquité. Qui est-ce qui peut se risquer, en individu singulier, à nier cette hellénité qui sous les traits d'Homère, de Pindare et d'Eschyle, sous les traits de Phidias et de Périclès, sous les traits de la Pythie et de Dionysos, qui en tant qu'abîme le plus profond et que cime la plus élevée, est assurée de notre adoration stupéfaite ? Quelle est la force démoniaque qui est assez hardie pour jeter dans la poussière ce breuvage magique ²¹ ?

Si Nietzsche désigne à la fois Socrate et Platon comme « instruments de la désagrégation grecque, des pseudo-Grecs, des anti-Grecs²² », c'est bien Socrate qui lui paraît être le corrupteur initial de cette hellénité-type qu'incarnait du reste parfaitement Platon²³ et dont Homère fut l'éducateur hégémonique. Mais quel est ce « monde homérique » que « le méchant Socrate²⁴ » a foulé aux pieds ? Et quelle « force démoniaque » a-t-il employée pour y parvenir ?

Homère est le porte-parole d'une pulsion artistique naturelle de création d'images, baptisée par Nietzsche du nom du dieu des arts, des rêves, des philtres guérisseurs et des prophéties : Apollon. Cette force d'illusion exerce un effet transfigurateur : « au moyen de puissantes tromperies et d'illusions porteuses de joie²⁵ », elle traduit un attachement fougueux à l'existence, et exprime une véritable religion de la vie. L'individu « Homère » est ainsi pour Nietzsche le révélateur d'une « culture populaire apollinienne²⁶ », c'est-à-dire d'un genre d'organisation pulsionnelle, « ne tenant pour réelle que la vie dissimulée en apparence et en beauté²⁷ ». La figure d'un Homère aveugle illustre significativement cette conception nietzschéenne : le poète est le visionnaire d'une projection immanente, analogue à l'image onirique²⁸. C'est à partir du modèle de la poésie homérique que Nietzsche met ainsi en place, dès ses tout premiers écrits, un schème d'analyse des « visions du monde » les rapportant à

21 *Ursprung und Ziel der Tragödie*, § 21, repris à l'identique dans *Die Geburt der Tragödie*, § 13. La référence au « breuvage magique » trouve son explication dans les attributs d'Apollon.

22 *GötzenDämmerung*, « Das Problem des Sokrates », § 2

23 Cf. MA I, § 261 « Ce n'est pas une question oiseuse que de se demander si Platon, épargné par l'envoûtement socratique, n'aurait pas trouvé un type d'homme philosophique encore plus élevé, qui pour nous est perdu à jamais ».

24 GM, III, § 7.

25 GT, § 8

26 *Die Geburt der Tragödie*, § 3.

27 WL, § 2.

28 GT, § 3 : « Quelle inexprimable sublimité est par conséquent celle d'Homère, qui en tant qu'individu, est à cette culture populaire apollinienne ce que l'individu artiste du rêve est à l'aptitude au rêve du peuple et de la nature en général. »

leurs sources pulsionnelles, schème qu'il développera ensuite sous les noms d'«histoire naturelle», de «psychologie», puis de «généalogie», et sur lequel il appuiera sa réflexion typologique. C'est sur le fond d'une telle réflexion que se construit l'analyse de l'antagonisme des types socratique et homérique.

DEMON DE LA RAISON CONTRE GENIE DE L'INSTINCT

Au tournant des années 1878-1882, alors qu'il élabore la problématique des valeurs à partir de l'histoire naturelle des sentiments moraux, Nietzsche examine les modalités par lesquelles des logiques appréciatives, qu'il commence à désigner comme «valeurs», se fixent et deviennent instinctives. Dans cette enquête, la référence à Homère intervient régulièrement comme un «cas d'école», au sens littéral: comment comprendre l'expansion formidable des épopées homériques, qui conduisit toute l'hellénité à chanter en chœur qu'il faut «apprendre d'Homère²⁹»? «Le plus grand fait de la formation intellectuelle grecque reste à coup sûr qu'Homère soit devenu si tôt panhellénique. Toute la liberté intellectuelle et humaine qu'atteignirent les Grecs renvoie à ce fait³⁰»

La figure d'Homère, indépendamment de la question de savoir si elle renvoie à un unique et même auteur³¹, symbolise à elle seule la puissance formidable de la tradition, et se montre pour Nietzsche des plus instructives quant aux forces formatrices qui entrent en ligne de compte dans l'éducation entendue comme processus d'organisation d'une forme de vie unifiée. Car la poésie est l'école de la *contrainte* la plus tyrannique, et donc, de l'incorporation la plus efficace. Par la stabilisation et la glorification des mythes constituant le socle unitaire de l'Antiquité grecque³², par la reprise de «formules et de règles du récit épique hérités» tissant d'emblée une connivence avec le public et assurant compréhension immédiate et accueil triomphal³³, par l'usage du rythme (l'hexamètre dactylique), qui impose une forme musicale à la parole et entraîne une implantation enthousiaste³⁴, par l'effet d'imprégnation qu'implique une culture de l'oralité où le chant de l'aède se transmet par répétition à l'identique, Homère concentre toutes

29 «παρ'Ὁμήρου» Cf. *République* I, 334a, *Rep* III 404b, *Lois* III, 681e, *Lois* IV 706d.

30 MA I, § 262.

31 La conférence inaugurale que prononce Nietzsche à l'université de Bâle sur Homère et la philologie classique défend une approche unitaire et poétique de « la personnalité d'Homère » (titre initial du propos), à partir de la logique d'ensemble du texte, dans sa diachronie.

32 Cf. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 302 : « C'était le *bonheur d'Homère* ! L'état de celui qui inventa les dieux des Grecs, — non, s'inventa *ses propres dieux* ! ».

33 MA II, «WS», § 140.

34 Le paragraphe 84 du *Gai savoir*, intitulé *De l'origine de la poésie*, examine en détail les effets et croyances attachée à «la beauté sauvage de l'irrationalité poétique», l'adjectif «sauvage» étant une épithète nietzschéenne récurrente pour qualifier l'esprit de l'épopée homérique

les forces de la *convention*, de celle qui le précède et de celle qu'il crée : « Les trois quarts d'Homère sont de la convention [...]. [...] Les conventions, en effet, sont les procédés artistiques *conquis* pour se faire comprendre des auditeurs, la langue commune péniblement apprise grâce à laquelle l'artiste parvient à se *communiquer* vraiment, surtout quand, à l'instar du poète et du musicien grec, il veut triompher *d'emblée* avec chacune de ses œuvres d'art – habitué qu'il est à lutter avec un ou deux rivaux³⁵». Fruit de cette école de la contrainte exerçant à la parfaite maîtrise (mnémonique, compositionnelle, métrique, élocutoire), la première mystification de l'aède est «l'illusion de la facilité³⁶» qui pare son discours enchanteur d'une aura prodigieuse.

C'est précisément contre cette fabuleuse puissance irréfléchie de la tradition que s'érige Socrate, c'est-à-dire contre les instincts et opinions que cet héritage culturel homérique, si bien incorporé, génère.

Le vieux problème théologique de la «foi» et du «savoir» — ou, plus clairement, de l'instinct et de la raison — la question de savoir, donc, si eu égard à l'évaluation des choses, l'instinct mérite de recevoir une autorité supérieure à la rationalité, qui veut que l'on sache apprécier et agir en fonction de motifs fondés, en fonction d'un «pourquoi ?», c'est-à-dire en fonction de la convenance et de l'utilité, — c'est encore et toujours ce vieux problème moral, qui apparut pour la première fois dans la personne de Socrate et a déjà divisé les esprits bien avant le christianisme. Socrate quant à lui s'était sans doute d'abord rangé, avec le goût propre à son talent — celui d'un dialecticien hors-pair — du côté de la raison et à vrai dire, qu'a-t-il fait d'autre, sa vie durant, que se moquer de la gauche incompetence de ses Athéniens nobles, qui étaient des hommes d'instinct, comme tous les nobles, et ne parvenaient jamais à fournir des indications suffisantes sur les raisons de leur manière d'agir ?³⁷

Le «goût propre» au «talent» de Socrate est celui d'un dialecticien «hors-pair». C'est cette maîtrise d'exception, qui va conduire Socrate à conférer à la rationalité une «autorité», et à valoriser le «savoir». Dès *Socrate et la tragédie*, conférence qu'il prononce à Bâle le 1^{er} février 1870, Nietzsche repère dans « l'élément dialectique » la caractéristique essentielle du socratisme, tout en faisant remonter cet élément à une tendance antérieure, également présente dans le drame musical³⁸ : «Le socratisme est plus vieux que Socrate. [...]

35 MA II, «WS», § 122.

36 MA II, «WS», § 140.

37 JGB, § 191.

38 C'est vraisemblablement la poésie homérique qui est visée par cette expression, laquelle disparaît ensuite des textes nietzschéens. Les épopées homériques comportent en effet une large proportion de discours directs. Monique Dixsaut rappelle utilement que Platon transpose le début de l'*Illiade* en version diégétique en *République* III, 393d-e. Cf. DIXSAUT Monique, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015, p. 239-240.

La corruption a trouvé son point de départ dans le dialogue³⁹». La *praxis* dialectique qu'invente Socrate ne se limite pas, en effet, au dialogique: elle a pour méthode d'internaliser la «querelle verbale⁴⁰» par laquelle s'affrontent au tribunal les partis opposés d'un différend, introduisant ainsi la «mauvaise» *Éris* «au sein même de l'auditeur», de l'interlocuteur, et, sous la plume de Platon, du lecteur. L'*elenchos*⁴¹ socratique introduit de la sorte en chacun la pratique de l'auto-réfutation: en cela, il a effectivement «*divisé les esprits* bien avant le christianisme».

L'innovation de Socrate selon Nietzsche, la *contrainte* tyrannique qu'il impose à ses rivaux et successeurs, consiste en effet à devoir rendre raison de leurs appréciations et de leurs actes, et ce, non seulement lors des discours en public, mais aussi en ce débat interne et conscient qui définit selon lui la pensée⁴². Dans cette joute discursive d'un genre nouveau, la finalité esthétique des discours se voit supplantée par une finalité dianoétique et politique: la science, en vue du gouvernement juste. Or, la connaissance vraie ne peut être obtenue que «*par la puissance du dialegesthai*»⁴³, celle du raisonnement dialectique conscient. L'instinct est dès lors dégradé en «*passion*», *soumission* irrationnelle aux affects, et oblitéré en tant que *commandement* d'une intelligence affective inconsciente. Socrate introduit ainsi une distinction ferme entre science et opinion⁴⁴, la première étant définie comme l'opinion vraie «*liée par un raisonnement causal*⁴⁵», donc par la conscience des causes justifiant une affirmation. Cette ligne de partage neutralise d'un point de vue épistémique la parole mythique comme poétique, fondements de l'autorité d'Homère.

La thèse de l'intellectualisme moral (selon laquelle «*nul ne fait le mal en pleine connaissance de cause*⁴⁶») est le point d'orgue de cette «*astuce plébéienne*» de Socrate: liant étroitement l'ignorance à l'injustice, elle interdit que l'instinct, ce jugement spontané traduit en acte, puisse jamais gouverner, et renvoie donc la culture apollinienne à une impuissance tant intellectuelle que pratique.

39 *ST*.

40 *ST*.

41 L'*elenchos*, terme d'importation juridique, désigne l'attaque réfutative dans le cadre d'un procès, la mise à l'épreuve d'une thèse du parti adverse dans le but de ruiner sa position.

42 D'après la célèbre définition qui en est donnée dans le *Théétète* en 190a: «*Une conversation que l'âme poursuit avec elle-même sur ce qui est éventuellement l'objet de son examen*».

43 «*hè tou dialegesthai dunamis*». Cf. *République*, VI, 511b, VII, 532d, 533a, 537d, *Parménide*, 135c, *Philèbe* 57e.

44 Cette affirmation est régulièrement réitérée (voir par exemple *Rép* V, 477c-478d) même si les tentatives de définition de la science restent, pour une part, aporétiques.

45 *Ménon*, 98a.

46 Adage socratique devenu proverbial, point névralgique articulant les aspects gnoséologique, politique et éthique du platonisme. On en trouve diverses formulations en *Protagoras*, 345d-e, *Gorgias*, 509e, *Rep* II, 382a.

VALEURS «MORALES» CONTRE VALEURS NOBLES

Le second trait constamment associé à la culture homérique dans l'œuvre nietzschéenne est la moralité noble. L'éthique héroïque se traduit par des mœurs exigeantes, qui impliquent reconnaissance, loyauté et égards entre pairs, mais également jalousie et vigilance réciproque. L'axiologie aristocratique distingue le puissant («celui qui exerce une action en retour⁴⁷») de l'impuissant, du vil (celui qui ne peut, du fait de son statut d'opprimé ou de sa faiblesse de caractère, exercer d'action en retour). Dans cette perspective, le rival n'est pas déprécié, même s'il peut être combattu sans merci. L'impuissant est quant à lui trop méprisable pour être détesté, même s'il ne manquera pas, de son côté, d'éprouver de la haine pour qui le domine. Si le monde homérique est parfois décrit comme «immoral⁴⁸», c'est ainsi du point de vue de son pendant : la morale faible. C'est en prenant appui sur l'*Illiade* que Nietzsche aborde au paragraphe 45 du premier tome d'*Humain, trop humain* cette «double préhistoire» des valeurs morales: «Le Troyen et le Grec, chez Homère, sont tous les deux bons. Ce n'est pas celui qui nous inflige un dommage, mais celui qui est méprisable, qui est tenu pour mauvais⁴⁹»

Le même antagonisme entre deux types axiologiques aux oppositions de valeurs inversées (le dispositif évaluatif méchant/bon se développant dans les groupes dominés en réaction à la structure appréciative bon/mauvais, des groupes dominants) est repris au premier traité des *Éléments pour la généalogie de la morale*. Si le référent de l'éthique aristocratique semble transféré vers l'aristocratie romaine, ce déplacement est surtout révélateur du caractère symbolique du contexte socio-historique adopté, les processus décrits étant essentiellement psychologiques. L'indice en est que c'est toujours la référence homérique qui irrigue les images choisies par Nietzsche :

ces mêmes hommes auxquels la coutume, la vénération, l'usage, la reconnaissance et plus encore la surveillance réciproque, la jalousie imposent des limites si sévères *inter pares* [...] ne valent guère mieux, quand ils entrent en contact avec l'extérieur, là où commence l'élément étranger, *le pays* étranger, que des bêtes de proie déchaînées. Il y savourent la libération à l'égard de toute contrainte sociale, ils se dédommagent dans cette étendue sauvage de la tension résultant d'une longue réclusion et mise en cage dans la paix de la communauté, ils *reviennent* à l'innocence de conscience qui est celle de la bête de proie, en monstres transportés d'allégresse, laissant peut-être derrière eux une abominable

47 MA, § 45.

48 Voir par exemple KSA 9, 12 [186]: «L'individu fut pendant longtemps «immoral» — il se cachait de ce fait, par exemple le génie (tel Homère) sous le nom d'un héros. Ou bien c'est un dieu que l'on rendait responsable ».

49 MA, § 45.

succession de meurtres, de destructions par le feu, de profanations, de tortures, exubérants et l'âme égale comme si cela n'avait été qu'une blague d'étudiants, convaincus d'avoir redonné aux poètes, pour longtemps, matière à chanter et à célébrer. Il n'y a pas à s'y tromper, au fond de toutes ces races nobles se trouve la splendide *bête blonde* qui rôde, altérée de butin et de victoire ; ce fond caché a besoin de se décharger de temps en temps, il faut que l'animal sorte de nouveau, qu'il retourne à l'étendue sauvage — noblesse romaine, arabe, germanique, japonaise, héros homériques, vikings scandinaves — eu égard à ce besoin, ils sont tous identiques⁵⁰.

L'identification du type noble à la «bête blonde», célèbre pour les mésinterprétations qu'elle a pu provoquer, s'élucide aisément si l'on se souvient que la métaphore léonine est surreprésentée dans l'*Illiade* et dans l'*Odyssée*⁵¹, soulignant toujours l'*aristeia* du héros épique: sa supériorité, son assurance, son courage, mais aussi son effrayante férocité. De même, l'allusion aux effroyables actions destinées à nourrir les chants des poètes renvoie au chant VIII de l'*Odyssée*⁵², que Nietzsche commente en plusieurs occasions⁵³. La transfiguration de cette violence en métaphores vives et somptueuses est typique, selon Nietzsche, de la tendance fondamentale que recouvre le nom d'Homère, perspective dominante, affirmatrice d'elle-même et de la vie qu'elle vénère en elle-même⁵⁴.

50 GM, I, § 11.

51 Dans l'*Odyssée*, la première comparaison d'Ulysse au lion est prononcée par Ménélas au chant IV, v. 333-340, et préfigure le massacre des prétendants. L'image sera reprise par Télémaque juste avant l'épisode sanglant, au chant XVII, v. 124-137. Ulysse, à son arrivée chez les Phéaciens est également comparé à un «lion des monts qui, comptant sur sa force, s'en va les yeux en feu, par la pluie et le vent, se jeter sur les bœufs et les moutons», chant VI, v. 127-136. On trouvera de nombreux autres cas dans l'*Illiade*, par exemple, aux vers 111-119 du chant XI, dans lesquels Agamemnon est comparé au lion, juste avant qu'il ne tue et dépouille deux Troyens.

52 *Odyssée*, VIII, v. 579-580.

53 Voir notamment MA II, «*Vermischte Meinungen und Sprüche*», § 189 : «*Quand Homère est paradoxal. Y a-t-il rien de plus hardi, de plus sinistre et de plus incroyable que cette pensée qu'on trouve dans Homère pour jeter une lumière semblable au soleil d'hiver sur la destinée humaine:*

Tel fut le décret des dieux qui condamna les hommes à

Leur perte, afin que la postérité puisse y consacrer ses chants

Ainsi, nous souffrons et nous périssons afin que les poètes ne manquent pas de *sujets*, et c'est exactement ainsi qu'en disposent les dieux, auxquels il semble qu'importe au premier chef le plaisir des générations futures, mais fort peu notre sort à nous, hommes du présent. Et dire que de telles pensées ont pu venir à l'esprit d'un Grec ! »

Voir également GM, II, § 7.

54 Cf. *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, «Homer's Wettkampf» : Mais qu'y a-t-il, jouant le rôle de sein maternel de toute l'hellénité, derrière le monde homérique ? Dans *ce-lui-ci*, nous sommes d'emblée transportés, par l'extraordinaire fermeté artistique, le calme et la pureté des lignes, au-delà du mélange purement matériel : ses couleurs apparaissent, du fait d'une illusion artistique, plus lumineuses, plus douces, plus chaudes, ses êtres humains, dans cet éclairage aux tons chauds, meilleurs et plus sympathiques — que rencontre notre regard lorsque, n'étant plus guidés et protégés par la main d'Homère, nous remontons en arrière pour pénétrer dans le monde pré-homérique ?

Au prisme des rapports hiérarchiques, remarque Nietzsche (qui fournit alors une indication cruciale pour la compréhension de sa logique d'écriture), toute perception du monde implique une nécessaire diplopie, double vue qu'Hésiode a transposé dans le récit généalogique du mythe des races⁵⁵ par un dédoublement d'une même époque en âge d'airain et en âge des héros.

J'ai naguère attiré l'attention sur l'embarras d'Hésiode lorsqu'il imagina la succession des âges de la culture et chercha à les exprimer à travers l'or, l'argent et le bronze : il ne trouva d'autre manière de venir à bout de la contradiction que lui offrait le monde d'Homère, somptueux, mais également si effroyable, si violent, qu'en créant deux âges à partir d'un seul et en les plaçant l'un à la suite de l'autre — d'abord l'âge des héros et des demi-dieux de Troie et de Thèbes : ce monde tel que les lignées nobles qui y avaient leurs propres ancêtres en conservaient le souvenir ; ensuite l'âge d'airain, tel que ce même monde apparaissait aux descendants des êtres foulés aux pieds, spoliés, brutalisés, déplacés de force et vendus : comme un âge de bronze, ainsi qu'on l'a dit, dur, froid, cruel, dépourvu de sentiment et de conscience, broyant et aspergeant tout de sang.⁵⁶

Au regard des impuissants, le type noble est «immoral»: dominant, «injuste». Or, c'est précisément ce regard «plébéien» empli de ressentiment que Socrate injecte dialectiquement au sein des instincts aristocratiques de la jeunesse athénienne, selon Nietzsche⁵⁷. En requérant comme condition et but du dialogue la connaissance des «choses les plus importantes⁵⁸» (*ta megista*), c'est-à-dire l'entente sur la définition des valeurs (le juste, le vrai, la vertu, le beau, l'amour), Socrate contraint son adversaire, sous couvert d'une norme langagière unitaire, à adopter une définition incompatible avec ses propres valeurs, ou à renoncer à la discussion – ce qui, dans une culture de l'*agôn* oratoire, équivaut à une «absence d'action en retour», à une méprisante impuissance. La dialectique socratique est ainsi une technique de «domptage» et de «dressage⁵⁹» (*Zähmung*) de la noblesse (formée à l'image des héros, ces fauves épiques): en imposant méthodiquement une axiologie

Uniquement la nuit et l'horreur, les productions d'une imagination rompue à l'atrocité. »

⁵⁵ Cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 109-201.

⁵⁶ GM, I, § 11. Voir également M, § 189.

⁵⁷ Pour illustration de cette interprétation nietzschéenne, voir par exemple l'échange entre Socrate et Thrasymaque en *République*, I, 336b-347e, qui aboutit au renversement de la définition de la justice initialement affirmée par Thrasymaque. La définition de Thrasymaque consiste en ce que « la justice est l'intérêt du plus fort » et « l'art de gouverner procurant l'avantage de celui qui l'exerce ». Elle est finalement retournée par Socrate de la manière suivante : « La justice est l'art de gouverner pour le bien des gouvernés ».

⁵⁸ *Apologie de Socrate*, 22d.

⁵⁹ GM, III, § 16 et GD, «Die "Verbessern" der Menschheit», § 2 et 3. Par ces termes, Nietzsche désigne la méthode d'affaiblissement utilisée par « ceux qui veulent améliorer l'humanité », méthode qu'il oppose à celle de l'élevage.

intégrée à la terminologie, elle développe un contre-instinct, la «mauvaise conscience» (*schlechtes Gewissen*): «on devine déjà qui de manière générale a sur la conscience l'invention de la "mauvaise conscience" — l'homme du *ressentiment* !⁶⁰»; «L'ironie de Socrate est-elle une expression de révolte ? du *ressentiment* de la plèbe ? Jouit-il en opprimé de sa propre férocité à travers les coups de poignards du syllogisme ? se *venge-t-il* des nobles qu'il fascine ?⁶¹» Le «démon» de Socrate, paradoxal instinct d'empêchement, a ainsi vaincu le goût noble en lui communiquant, sous le nom de «conscience morale» un instinct d'auto-négation.

LES HONNETES CHIMERES DE PLATON?

Si Nietzsche attribue à Socrate les sources de l'empoisonnement moral, il se montre nuancé et élogieux à l'égard de Platon: «Ce n'est pas une question oiseuse que de se demander si Platon, épargné par l'envoûtement socratique, n'aurait pas trouvé un type d'homme philosophique encore plus élevé, qui pour nous est perdu à jamais⁶²». Platon est à Nietzsche ce qu'Homère fut à Platon : son plus grand adversaire, notamment parce qu'ils inscrivent leur démarche au sein d'une même problématique, celle de la culture, c'est-à-dire de la formation d'une organisation humaine⁶³. Pour saisir l'importance fantastique que Nietzsche attribue à Platon dans l'histoire européenne, il faut comprendre quel est ce «mensonge honnête» qu'ils s'accorderaient tous deux à défendre en matière d'éducation, mais sur le contenu duquel ils divergent: «le mensonge éducatif. Platon. Tous les "idéaux" en font partie. Mais une éducation *pour quoi* ? Pour créer des formations *durables* où puisse grandir quelque chose de long⁶⁴.»

Si Nietzsche s'attache à démêler socratisme et platonisme, il n'en estime pas moins que le Socrate des *Dialogues* est une « chimère », une créature

60 GM, II, § 11.

61 GD, «Das Problem des Sokrates», § 7.

62 MA I, § 261.

63 Homère est désigné en *République*, X, 606e comme «l'éducateur de la Grèce». Ce n'est donc pas seulement ni même principalement en tant que « poète » ou « artiste » qu'il est visé, contrairement à ce qu'une lecture réductrice laisse souvent croire – sauf à comprendre, comme le fait Nietzsche, que le véritable philosophe est nécessairement et conjointement artiste, dans la mesure où il crée des valeurs. Dans *Le banquet* (209d-e.), Homère est d'ailleurs associé aux législateurs Lycurgue et Solon, en tant que «créateurs de beauté et de vertu». Sur le rôle-cadre que Nietzsche donne à la problématique de la « culture », et qui détermine la tâche d'élevage (*Züchtung*) du philosophe à venir, nous renvoyons aux analyses décisives de P. Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, rééd. coll. Quadrige, 2009, 2012.

64 KSA 12, 5 [50].

extravagante et composite interprétant la polyphonie pulsionnelle de Platon, le héros derrière lequel son génie s'est caché, son instrument de culture :

Platon a tout fait pour interpréter le principe de son maître en y introduisant quelque chose de subtil et de noble, et avant tout lui-même, lui, le plus audacieux de tous les interprètes, qui se saisit de Socrate tout entier en le traitant comme un simple thème en vogue et une chanson populaire qui court les rues, pour le faire varier à l'infini, et jusqu'à l'impossible : à savoir jusqu'à lui faire représenter tous ses propres masques et ses aspects multiples. Pour le dire sur le mode de la plaisanterie, et sur celui d'Homère en outre : qu'est-ce donc que le Socrate platonicien, sinon

πρόσθε πλάτων ὀπιθέν τε πλάτων μέσση τε Χίμαιρα

Sur la base de ce rappel, penchons-nous sur la définition du mensonge que Platon propose et que Nietzsche applique très ironiquement au cas Socrate. Au livre II de *La République*, le mensonge est défini comme « discours qui est dans l'âme de l'homme trompé⁶⁵ ». Le mensonge est duperie de soi, auto-illusion par défaut d'examen. Cette définition est très proche de celle que propose Nietzsche d'une catégorie de « mensonge⁶⁶ » relevant du manque de probité (pour l'exprimer selon la métaphorique morale) ou du manque de philologie : « J'appelle mensonge : *refuser* de voir ce qu'on voit, refuser de voir quelque chose *comme* on le voit⁶⁷ ». Le « mensonge malhonnête » se larve ainsi dans « l'innocence de l'attitude propre à la moralisation », dans la complaisance à soi d'une fausseté morale « naïvement mensongère, vertueusement mensongère⁶⁸ », attitude contre laquelle Nietzsche décharge une verve vibrant du plus virulent mépris.

C'est à partir d'une discussion sur l'épopée homérique que Platon déploie dans *l'Hippias mineur* les premiers éléments d'une théorie du mensonge qui semble, au grand embarras du commentarisme, remettre en cause la possibilité même d'une science morale et contredire explicitement l'intellectualisme moral⁶⁹. La question posée est de déterminer qui, d'Achille ou d'Ulysse, est le « meilleur » (*ameinôn*). Hippias défend la supériorité d'Achille, « véridique

65 *La République*, II, 382b.

66 On gardera à l'esprit que, selon Nietzsche, la réalité elle-même est « mensonge » ou, pour le dire autrement, apparence, illusion, falsification, incessant et polymorphe mouvement de métamorphoses résultant de l'activité d'interprétation réciproque des complexes pulsionnels. Ce qui ne revient cependant pas à dire que tous les mensonges sont équivalents au regard de leurs effets en termes d'accroissement de puissance. Cf. FW § 54, § 107, § 374, ou encore FP XIII, 11 [415].

67 *Der Antichrist*, § 55.

68 GM, III, 19.

69 Cf. par exemple : WEISS, Roslyn, « *Ho Agathos as ho dunatos in the Hippias Minor*, *Classical Quarterly*, XXXI, 1981 et VLASTOS, Gregory, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

et simple⁷⁰», «incapable de fausseté⁷¹» sur Ulysse, «homme trompeur et double⁷²», «usant sans cesse de mensonge⁷³». A cela, Socrate réplique : « nulle part dans Homère on ne voit Ulysse, l'homme à double face (*polytropos*), dire des faussetés, tandis qu'Achille, au contraire, se montre vraiment double, comme tu dis⁷⁴». Car Achille *se trompe* et, changeant d'opinion, ne tient pas toujours ses engagements, quand Ulysse *trompe*, ruse, et ne s'abusant jamais lui-même, sait toujours parfaitement ce qu'il fait. Le mensonge authentique relève-t-il de l'«innocente» ignorance d'Achille ou de l'imposture délibérée d'Ulysse? Platon fait alors tenir à Socrate ce discours étonnant :

les hommes qui nuisent à leur semblables, ceux qui commettent des injustices, qui disent des faussetés, qui abusent les autres ou qui faudent, cela volontairement et non pas en dépit d'eux-mêmes, ceux-là valent mieux que ceux qui le font involontairement. Parfois, il est vrai, je pense aussi l'inverse de cela et, sur ce sujet, mon esprit ne réussit pas à se fixer, manifestement faute de savoir.⁷⁵

Le «grand ironiste aux mille secrets», se dit donc soudain changeant, incapable de fixer son opinion par un raisonnement stable, incapable par conséquent de savoir quelle est la valeur de la ruse ou de la véracité, ce qui est bien et ce qui est mal. Ainsi questionne-t-il implicitement: le «noble» Achille⁷⁶, le «véridique» Achille, homme d'instinct aux opinions instables, pourrait-il gouverner la Cité? Sans conviction solide, pourrait-il légiférer? Pourrait-il rendre les citoyens «meilleurs»? Car c'est dans cette optique qu'est interrogée la définition de la valeur du «mensonge véritable», comme le révèle sa reprise dans *La République*. Et c'est la lucidité autant que la subtile duplicité de Platon que Nietzsche «écoute» alors :

Nos hommes cultivés d'aujourd'hui, nos «bons» ne mentent pas — c'est vrai ; mais cela *ne* leur fait *pas* honneur ! Le *mensonge véritable*⁷⁷, l'authentique et résolu mensonge «honnête» (sur la valeur duquel on écouterait Platon) serait pour eux quelque chose de nettement trop rigoureux, trop fort; cela exigerait ce que l'on n'est pas *en droit* d'exiger d'eux, qu'ils ouvrent les yeux sur eux-mêmes, qu'ils sachent distinguer en eux-mêmes entre «vrai» et «faux».

L'examen du statut du mensonge se poursuit aux livres II et III de *La République*, dans le cadre de l'éducation artistique des gardiens de la Cité, puis

70 *Hippias mineur*, 365b

71 *Hippias mineur*, 369c.

72 *Hippias mineur*, 365b.

73 *Hippias mineur*, 369c.

74 *Hippias mineur*, 370a.

75 *Hippias mineur*, 372d-e.

76 L'une des épithètes usuellement associées à Achille, et qu'Hippias vient de rappeler.

77 Nous soulignons.

du choix des gouvernants. Socrate y prononce sa célèbre condamnation des fables trompeuses et de la *mimèsis* (demandant au passage l'autorisation de censurer les œuvres d'Homère aux vers «inconvenants⁷⁸») tout en défendant *in fine* «le noble mensonge⁷⁹» de l'autochtonie et du «mythe vraisemblable» des races⁸⁰. Il distingue alors «le mensonge en paroles⁸¹», simple simulacre d'une affection de l'âme, et le «mensonge véritable» (*alèthôs pseûdos*), «haïssable⁸²» tromperie de soi de celui qui croit savoir ce qu'il ne sait pas (*âgnoia*). Selon la définition déjà mentionnée, le mensonge est le fait de l'ignorant qui tient ou se tient des discours faux malgré lui, ne sachant distinguer en lui-même entre vrai et faux, ni entre bien et mal. Celui qui tient des discours faux de son plein gré en revanche ne ment pas, s'il dispose de la connaissance de l'intelligible et d'une vision du Bien. C'est pourquoi seuls les dialecticiens et philosophes-royaux qui gouvernent la Cité sont habilités à manier la parole faussee⁸³.

Pourtant, questionne Nietzsche, «y a-t-il [...] une quelconque antithèse entre mensonge et conviction ?⁸⁴» Comment Platon *savait-il* «ce que Socrate pensait ne pas savoir⁸⁵» ? La croyance au Bien n'est-elle pas un article de foi ?

Le *Ménon* conclut en effet que c'est

le bonheur dans l'opinion [...] qui permet aux hommes politiques de maintenir droit les Cités, sans que, par rapport à l'intelligence, il y ait aucune différence de leur manière d'être avec celles des diseurs d'oracles et des prophètes : ceux-ci disent, souvent même, la vérité, mais sur ce qu'ils disent, ils ne savent rien de vrai savoir. [...] C'est donc à bon droit que nous appellerions divins aussi bien ces diseurs d'oracles et devins dont nous parlions à l'instant que tous les créateurs sans exception, et que, des hommes politiques, nous ne dirions pas moins justement qu'ils sont divins et que la Divinité est en eux, en tant qu'ils sont inspirés par le souffle du Dieu dont ils sont possédés, dans le moment où, par la parole, ils réussissent quantité de choses importantes, sans posséder de savoir sur ce dont ils parlent⁸⁶.

Certains discours «vrais» sont injustifiables autrement que par l'autorité

78 *Rép.*, 390a-392a.

79 *Rép.*, III, 414c.

80 Ce mythe est une réinterprétation et un réarrangement du mythe des races d'Hésiode, tout comme les *Éléments pour la généalogie de la morale* sont, en un sens, une réinterprétation et un commentaire de *La République*.

81 *Rép.*, II, 382b-c.

82 *Rép.*, II, 382b.

83 *Rép.*, III, 389b.

84 *AC*, § 55.

85 *JGB*, § 202.

86 *Ménon*, 99b-d.

de l'inspiration, reconnaît Platon, réhabilitant soudain poètes et prophètes comme analogue au politique. Ils doivent ainsi donner lieu à une «croyance vraie» dirigeant les conduites avec autant d'assurance que le ferait le savoir, tout en étant, de ce fait même, «mensonges». Nietzsche désigne sous le syntagme de «saint mensonge» la ruse platonicienne au service d'une supposée «amélioration de l'homme⁸⁷», qui permet au fondateur d'État que Platon revendique être⁸⁸ et au fondateur de religion que Nietzsche identifie en lui⁸⁹, d'«écrire dans l'âme⁹⁰» oubliée des «bons» ignorants des «paroles fausses» produisant une opinion droite.

Critique du saint mensonge.

Qu'à de pieuses fins, le mensonge soit permis, cela fait partie de la théorie de tous les clergés, — à quel point cela fait partie de leur théorie, ce sera l'objet de cette enquête. Mais les philosophes aussi, dès qu'avec des arrièrepensées de prêtres, ils envisagent de prendre en main la direction de l'Humanité, se sont également ménagé un droit au mensonge : Platon le tout premier. [...]

Jusqu'ou va le pieux mensonge des prêtres et philosophes ? — Il faut ici demander quelles sont leurs présupposés en matière d'éducation, quels dogmes il leur faut *inventer* pour satisfaire à ces présupposés ? [...]

l'implantation d'une «conscience» qui met un faux *savoir* à la place de l'examen et de l'expérimentation⁹¹

La distinction entre mensonge innocent et mensonge honnête se résorbe donc selon Nietzsche : la fausseté socratique n'est que l'un des masques du divin Platon, prophète-artiste ayant élargi l'interprétation morale à des dimensions métaphysiques⁹². Si Platon a manqué de ce «bonheur dans l'opinion» qui lui

87 Voir par exemple : *KSA* 13, 14 [59], 14 [159], 14 [42], 15 [45].

88 *Rép* II, 378e-379a.

89 *FW*, § 149. Voir aussi : *KSA* 13, 14 [127] : «théorie de la parenté. une forme de religion pour restaurer la fierté d'un peuple» et *MA* II, § 496: «Platon pensait faire pour tous les Grecs ce que fit plus tard Mahomet pour ses Arabes : fixer les coutumes importantes ou mineures et surtout le mode de vie journalier de chacun. Ses idées étaient aussi sûrement *réalisables* que le furent celles de Mahomet : des idées beaucoup plus incroyables encore, celles du christianisme, se sont bien montrées réalisables!»

90 Définition de la dialectique que propose Platon à la fin du *Phèdre*, 276a.

91 *KSA* 13, 15 [42].

92 J-F Balaudé décrit avec justesse cette inflexion platonicienne : «On touche là au cœur du socratisme : avec la plus grande simplicité et la plus grande radicalité aussi, c'est la vie humaine, son principe organisateur, sa cohérence, qui se trouvent interrogés. A cet égard, on peut dire que Socrate ne s'occupe pas de la vérité, au sens métaphysique, mais de la valeur de l'existence, dans une perspective strictement éthique. C'est Platon qui [...] introduira la problématique de la vérité absolue dans la recherche philosophique, redoublant ainsi le questionnement de Socrate, l'approfondissant et le trahissant tout à la fois.» BALAUDÉ, Jean-François, *Le savoir-vivre*

aurait permis de légiférer politiquement ou théologiquement, il a cependant réformé l'Europe souterrainement, opérant par le biais de la «conscience morale», l'«implantation» de ce qui fut sa foi et sa conviction propres: le caractère divin de l'amour du «vrai», *i.e.* de *l'éros philosophos* platonicien, amour de Socrate, et de la puissance.

amender l'Humanité — qu'est-ce qui inspire cette intention ? D'où vient la notion de ce qui est meilleur ?

— nous trouvons une espèce d'homme, l'espèce *sacerdotale* qui se sent norme, pointe extrême, plus haute expression du type humain : c'est d'ellemême qu'elle tire la notion de ce qui est «meilleur»

— elle croit à sa supériorité, elle la *veut* aussi dans les faits : la cause du saint mensonge est la *volonté de puissance*...⁹³

Conformément à toute noblesse de jugement, c'est à partir de *lui-même* que Platon a déterminé ce qui est bon pour la communauté, guidé par l'«instinct politique» qu'il a «dans le sang⁹⁴». Sa terrible erreur est, selon Nietzsche, d'avoir ainsi promu à partir de sa propre ascèse un idéal de vie qui en est désertion. En témoigne la mise en scène de la mort de Socrate, superbe «*Paete, non dolet*⁹⁵» et involontaire *confiteor*, qui rend la mort attirante : «Ce Socrate mourant se transforma en nouvel idéal, jamais vu avant, de la jeunesse aristocratique grecque: ce fut en tout premier lieu, le jeune Grec type, Platon, qui se prosterna devant cette image de toute la dévotion ardente de son âme d'exalté, avec des gestes qui nous rappellent le saint Jean de la grande passion de Luini⁹⁶.»

Nietzsche voit ainsi en Platon le premier «hybride» en philosophie, interprétant les partitions socratique et homérique qui le divisaient en émule et en artiste. Contaminé par Socrate à la lutte interne et au mépris des sens, il n'a voulu imiter que des discours, jamais les «images apparentes des réalités naturelles⁹⁷», ce qui donne à son style cet aspect composite auquel Nietzsche reproche un manque d'unité. En poète habile (mais honnête envers

philosophique. Empédocle, Socrate, Platon, Grasset, 2010.

93 *KSA* 13, 15 [42].

94 *Morgenröthe*, § 496.

95 Cf. *MA*, «*WS*», § 75.

96 *Ursprung und Ziel der Tragödie*, § 21.

97 Cf. *Socrate et la tragédie* : «l'essence de l'œuvre d'art platonicienne, du dialogue, est l'absence de forme et l'absence de style créée à partir du mélange de tous les styles et toutes les formes existants. On ne devait surtout pas pouvoir reprocher à l'œuvre d'art nouvelle ce qui, selon la conception platonicienne, constituait le défaut fondamental de l'ancienne : elle ne devait pas être l'imitation d'une image apparente, c'est-à-dire, selon la notion habituelle : il ne devait y avoir, pour le dialogue platonicien, nulle réalité naturelle qui ait été imitée.»

qui a des yeux pour voir et lire), Platon a en effet utilisé et détourné tous les moyens conventionnels du succès oratoire afin d'assurer à son œuvre une réception triomphale, recourant aussi bien aux mythes qu'aux attaques purement élenctiques⁹⁸ et aux sentences des poètes (Homère est extrêmement présent chez Platon, pour un poète par ailleurs condamné à l'exil⁹⁹). En artiste contrarié, paradoxal, se déchirant lui-même ascétiquement dans son rejet de l'art¹⁰⁰, Platon s'est surmonté par une «réforme radicale de l'art¹⁰¹» dans laquelle l'œuvre n'est plus tant le texte que l'humanité à venir, qu'il s'agit de façonner au moyen du texte.

Prenant pour point de départ l'intrigante affirmation selon laquelle «Platon vaut mieux que sa philosophie¹⁰²», Patrick Wotling questionne avec pénétration ce que Nietzsche nomme «l'idée authentique du philosophe¹⁰³»: sous l'angle strictement philosophique, la personnalité du penseur n'est-elle pas plus intéressante que la doctrine? Si la manière dont les philosophes interprètent la réalité traduit leurs logiques affectives inconscientes, et si leurs méthodes d'éducation cultivent par ailleurs sur la durée des logiques pulsionnelles qui leur échappent, il faut admettre que «les philosophes n'ont pas su comprendre, en règle générale à quel jeu ils jouaient vraiment, ni quelles possibilités leur étaient ouvertes par les instruments qu'ils manipulaient¹⁰⁴». C'est ce que pointe finement Nietzsche lorsque, faisant de l'art l'antagoniste naturel de l'idéal ascétique, il oppose ironiquement Platon à Homère: «l'art, dans lequel le mensonge se sanctifie, dans lequel la volonté d'illusion a la bonne conscience pour elle, s'oppose de manière bien plus fondamentale à

98 Cf. *La compétition homérique*: «Ce qui, chez Platon, par exemple, possède dans ses dialogues une importance artistique particulière est le plus souvent le résultat d'une émulation avec l'art de l'orateur, du sophiste, du dramaturge de son temps, inventé dans le but de pouvoir finalement déclarer : «Voyez, je sais aussi faire ce que mes grands rivaux savent faire; je sais même le faire mieux qu'eux. Aucun Protagoras n'a composé d'aussi beaux mythes que moi, aucun dramaturge un ensemble aussi vivant et captivant que *Le Banquet*, aucun orateur n'a rédigé des discours tels que ceux que je place dans le *Gorgias* — et à présent, je rejette tout cela en bloc, et je condamne tout art figuratif ! Seule la compétition m'a transformé en poète, en sophiste, en orateur ! Quel problème s'ouvre là pour nous si nous nous enquérons du rapport entre la compétition et la conception de l'œuvre d'art!»

99 On dénombre au moins 150 occurrences de citations homériques chez Platon. Sur ce sujet, voir l'étude de François RENAUD: «Homère interlocuteur ? La citation dialectique chez Platon», in *Platon citateur; La réappropriation des savoirs antérieurs*, dir. M.-L. Desclos et C. D'Ercole, Kailon – Anthropologie de la pensée ancienne, n°17, Série Symposia 7, Classiques Garnier, 2021.

100 Cf. *ST* : «Le divin Platon est sur ce point aussi devenu victime du socratisme»; «La condamnation intentionnellement dure et impitoyable de l'art a chez Platon quelque chose de pathologique: lui qui n'est parvenu à cette conception que par rage envers sa propre chair, lui qui a foulé aux pieds sa nature profondément artistique au profit du socratisme.»

101 *ST*.

102 *KSA* 11, 26 [355].

103 *KSA* 11, 26 [452].

104 WOTLING, Patrick, «Les philosophes sont-ils plus intéressants que leur philosophie ?», in *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, p. 188.

l'idéal ascétique que la science: c'est ce que perçut l'instinct de Platon, le plus grand ennemi de l'art que l'Europe ait produit jusqu'à présent. Platon *contre* Homère : voilà l'antagonisme total, authentique.» Cet antagonisme total, c'est celui qui se joue *en* Platon, philosophe dont l'artisticité est venu sanctifier le mensonge avec la meilleure conscience du monde, et dont le saint mensonge a d'abord été de se croire savant en se reniant artiste.

ANTAGONISME ET METABOLISME DE LA VOLONTE DE PUISSANCE

L'étude de l'antagonisme Homère / Platon, médiatisé par Socrate, est caractéristique de ce que Nietzsche entend par «philologie»: le déchiffrement au sein des textes de l'intrication et des remaniements interprétatifs, en fonction des processus pulsionnels à l'œuvre. Loin d'un combat singulier, ce sont les dynamiques affectives dirigeant les transformations et renversements culturels depuis l'antiquité jusqu'à ce cet intéressant chaos que sont les hommes modernes qui sont en jeu. C'est sur la base de ces apports, notamment, que Nietzsche élabore et développe l'hypothèse de la volonté de puissance, mais aussi, et conséquemment, qu'il étudie les ressorts possibles d'une transformation contrôlée du type «homme». Car la tâche authentique du philosophe, sa «tâche d'avenir», réside dans cette *praxis* que Nietzsche nomme «élevage», reprenant en cela une image zoologique déjà usitée par Platon¹⁰⁵. Pour comprendre le rôle qu'entend jouer Nietzsche, replaçons les résultats de son enquête au sein de l'analyse de ce qu'il nomme le «métabolisme» (*Stoffwechsels*) de la volonté de puissance.

Dans «Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche», Wolfgang Müller-Lauter a fait «ressortir la structure de l'opposition comme fondement de la compréhension nietzschéenne de la réalité¹⁰⁶». Montrant de manière lumineuse qu'il n'y a pas plus de contradictions dans l'œuvre nietzschéenne que d'oppositions réelles dans le monde compris comme volonté de puissance, il établit que c'est en tant qu'interaction transformatrice et différenciante que l'opposition organise une réalité qui ne s'affirme qu'en se rendant constamment supérieure à elle-même. La structure oppositionnelle de la volonté de puissance n'implique pas de termes, seulement des interrelations changeantes entre des «points de volonté», des *quanta* de puissances, qui se renforcent mutuellement en s'entre-assimilant, selon une logique constante d'accroissement de la puissance. Dans l'optique d'une instrumentalisation dirigée de telles interactions, il reste, une fois précisées les modalités de ces «échanges» par lesquels la puissance se métabolise, à en déterminer

105 Cf. *Criton*, 50d.

106 MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, « Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche », trad. B. Benoit, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4/2006, p. 456.

les implications pour le projet que Nietzsche entreprend sur cette base, «un renversement de toutes les valeurs».

Récapitulons les points essentiels:

1°) La *praxis* dialectique est dès le début des années 1870 analysée comme processus réactionnel de spiritualisation des pulsions captatrices dominées, ce qui souligne à la fois l'importance de la résistance dans l'accroissement de la puissance, et la ramification progressive des logiques pulsionnelles: «Dès qu'une impulsion *s'intellectualise*, elle acquiert sous un nom nouveau un nouvel attrait qui lui vaut une nouvelle estime. Elle se voit souvent *opposée* à l'impulsion qu'elle était au degré antérieur, comme sa contradiction (cruauté, par ex.)¹⁰⁷»

2°) La croyance aux valeurs contradictoires résulte d'une vision anhistorique du dynamisme oppositionnel de la volonté de puissance : les pulsions dominantes sont naïvement conçues comme opposées à celles dont elles sont issues. «*Les fausses oppositions (Gegensätze)*. Tous les degrés (ou plusieurs) sont encore présents les uns à côté des autres – mais le degré *supérieur* ne veut pas reconnaître le degré inférieur comme voie et moyen - il doit être son opposé (*Gegensatz*) ! C'est l'affect de distance !¹⁰⁸».

3°) L'hybridation des valeurs socratiques et homériques réalisée en Platon, «mélange de sang entre maître et esclave¹⁰⁹», manifeste les effets «trophiques» des luttes pulsionnelles entre valeurs opposées. Chaque rapport de force est en même temps nutrition. La victoire ne consiste pas en une destruction des pulsions adverses, mais en leur assimilation et annexion. Les nouvelles valeurs portent ainsi en elles la mémoire des anciennes, dont elles sont à la fois le produit et le dépassement. Cet enrichissement est «corruption», mais peut générer une réorganisation et un complexe de puissance nouveau : «Les opposés s'accouplant comme homme et femme pour engendrer un troisième terme — genèse des œuvres du génie !¹¹⁰»

4°) Le terme d'antagonisme choisi par Nietzsche pour désigner une opposition qui n'est ni une contradiction ni une antithèse est significativement emprunté au lexique dramatique (selon une métaphorique théâtrale à laquelle Nietzsche recourt régulièrement): il renvoie au rôle décisif que joue l'adversaire, l'ennemi, le «méchant», dans le parcours du protagoniste.

Fort de ces éclairages, Nietzsche met au point une stratégie d'écriture, un «nouveau langage¹¹¹» visant à contrer les idéaux ascétiques en épousant les logiques affectives propres à une puissance ascendante. On comprend

107 KSA 9, 11 [124].

108 KSA 11, 7 [129].

109 JGB, § 261.

110 KSA 11, 25 [202].

111 JGB, § 4.

désormais qu'il ne peut s'agir pour lui d'abroger l'un des deux pôles de la relation antagonistique entre «Platon» et «Homère», entre l'idéal de connaissance et celui d'artisticité, dans la mesure où ces interprétations concurrentes se tiennent et s'interpénètrent, travaillant dans l'opposition au renforcement et au dépassement de chacune de leurs configurations provisoires de domination: «ces *séparations* et ces *antagonismes* trahissent des conditions d'existence et d'intensification, non pas de l'homme en général, mais de n'importe quels complexes solides et durables qui opèrent une séparation entre eux-mêmes et leurs adversaires. La *guerre* ainsi produite y est l'essentiel: comme moyen de la *séparation singularisante* qui, elle, *renforce* l'isolement...¹¹²» Plutôt que de présenter une alternative, il s'agirait pour Nietzsche de faire valoir une alternance des mensonges éducatifs, sur le modèle du Vedanta : «Le plus grandiose est le double mensonge mis au point par les philosophes typiquement aryens du Vedanta: deux systèmes, opposés sur tous les points essentiels, mais alternant, s'additionnant, se complétant, à des fins éducatives. Le mensonge de l'un doit créer un état dans lequel la vérité de l'autre devient *audible*...¹¹³»

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURCKHARDT, Jacob, *Histoire de la civilisation grecque*, trad. F. Mugler, éditions de l'Aire, 2002 / *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin, Hofenberg, 2016.
- BALAUDE, Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010.
- BLONDEL, Éric, *le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986 ; rééd. L'Harmattan, «La librairie des Humanités», 2006 / *Nietzsche: The Body and Culture*, Stanford University Press, 1991.
- DENAT, Céline et WOTLING, Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013.
- DIXSAUT, Monique, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, «Le problème de l'opposition dans la philosophie de Nietzsche», trad. B. Benoit, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 4/2006, p. 455-478.
- WOTLING, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.
- WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, rééd. 1999, rééd. coll. Quadrige 2009, 2012 / *Nietzsche e o problema da civilização*, São Paulo, Discurso Editorial & Editora Barcarolla, coll. «Sendas e veredas», 2013.

112 KSA 12, 10 [194].

113 KSA 13, 15 [42].