

HYPOTHÈSES SUR PLATON ET SUR NIETZSCHE

Le présent travail comporte deux parties, dont chacune complète un travail antérieur: la première complète «La notion de croissance et la conception platonicienne de la fonction paternelle»¹; la seconde, «Lecture annotée de textes juvéniles de Nietzsche»².

I

On sait que les témoignages de Platon et de Xénophon divergent en ce qui concerne le *daimonion* de Socrate. D'après Xénophon, cette voix divine se manifestait en Socrate, soit pour le dissuader soit pour le persuader d'accomplir quelque chose, lorsque ce quelque chose dépassait la compétence de l'intellect humain³. Platon est catégorique: le *daimonion* ne se manifestait que pour dissuader, pour interdire. Cette divergence est-elle importante?

Th. Kessidis la commente ainsi: «Il ressort que l'absence de 'signe' est elle aussi pleine de signification: si le 'signe divin' n'arrête pas Socrate, ne lui interdit pas de dire ou de faire une chose, il l'y pousse tacitement ou lui laisse toute latitude d'agir.

On est en droit d'en conclure qu'entre le *daimonion* de Xénophon et celui de Platon la différence est moins considérable qu'on ne le croit d'ordinaire»⁴.

Je suis presque en total désaccord avec Th. Kessidis: L'absence de signe est certes significative, elle laisse à Socrate toute latitude d'agir. Mais le signe n'arrête pas Socrate, ne lui fournit pas l'énergie nécessaire à l'obéissance; et l'absence de signe ne pousse pas Socrate, ne lui fournit pas l'énergie nécessaire à l'accomplissement de l'acte projeté. La conclusion de Th. Kessidis —qui, il est juste de le souligner, s'attache à cerner le Socrate historique— est récusée d'avance par Platon. Or ma réflexion porte sur la

1. *Φιλοσοφία* 12, 1982, pp. 211-229.

2. *Φιλοσοφία* 13-14, 1983-1984, pp. 353-381.

3. *Apologie de Socrate* 4; 8; 10-13; *Mémorables* I, 1-9.

4. *Socrate*, Éditions du Progrès, Moscou 1982, p. 194.



fonction du *daimonion* du Socrate de Platon dans l'ensemble de la pensée platonicienne.

Commençons par passer en revue les principaux passages platoniciens qui traitent du *daimonion* socratique⁵.

Apologie de Socrate

26 b - 28 a: Pressé de questions par Socrate, Méléτος, son accusateur, le déclare totalement athée. Déclaration contradictoire, frivole, explique Socrate: il est accusé de croire à des choses démoniques nouvelles; il ne peut donc que croire aux *daimones*; or ceux-ci sont soit des dieux soit des enfants de dieux.

28 d - 29 a: Socrate a risqué la mort en respectant les ordres de ses chefs à Potidée, à Amphipolis, à Délion; comment peut-on attendre de lui que, pour éviter la mort, il cesse d'accomplir la mission que lui a fixée le dieu de Delphes?

31 c - 33 a: Socrate explique pourquoi, tout en donnant des avis et des conseils à des citoyens en particulier, il ne s'est jamais présenté en public pour parler à la Cité; l'activité politique⁶ lui est interdite par son *daimonion*, cette voix divine ou démonique qui, depuis son enfance, se manifeste à certains moments et se manifeste toujours et exclusivement pour le dissuader de faire ce qu'il est sur le point de faire; cela se comprend: tout citoyen qui s'oppose à l'injustice et l'illégalité doit rester un simple particulier, éviter de devenir un homme public, s'il faut qu'il conserve la vie un peu de temps. D'ailleurs, les rares fois où il a eu à remplir une fonction publique, Socrate a choisi, à ses risques et périls, de s'opposer aux instructions illégales du *dèmos* ou des tyrans pour ne pas manquer de respect à la justice et aux lois. Il n'a jamais fait, à qui que ce fût, une concession quelconque contraire à la justice.

Nous avons le droit de comprendre que le Socrate platonicien a rempli auprès de ses concitoyens une mission de dissuasion, de même que son *daimonion* n'avait de voix que dissuasive.

40 a-c: Après sa condamnation, Socrate demande à ses vrais juges, les minoritaires qui l'ont acquitté, de ne pas se disperser tout de suite, afin de lui donner le temps de leur exposer le sens de ce qui vient de lui arriver, le sens de sa condamnation à mort: le signe démonique qui jusque là se faisait

5. V. le relevé complet dans FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, *Lo demonico en Socrates*, *Annales de Historia Antigua y Medieval* 1980-1981 (Buenos Aires 1982), pp. 242-257. Je remercie Luc Brisson de m'avoir fait connaître cet article.

6. Cf. *République* VI 496 c. Je regrette de ne pas encore avoir pris connaissance de: F. FERRARI, *Plato on Socrates*, Milano Rizzoli 1985.



entendre très souvent pour l'empêcher de procéder à des actes dont certains n'étaient pas très importants, ne s'est pas un seul instant manifesté aujourd'hui pour l'empêcher de s'attirer par son discours la condamnation à mort; c'est donc qu'il a bien agi; la mort n'est pas un mal.

41 d: Dans le cas de Socrate, mourir est un bien. C'est pourquoi il n'en veut pas à ceux qui l'ont accusé et condamné, tout blâmables qu'ils soient étant donné qu'ils ont agi en croyant lui nuire.

Euthydème

Socrate raconte à Criton la discussion qu'il a eue avec Euthydème et son frère Dionysodore, deux sophistes nouvellement arrivés à Athènes, au gymnase appelé le Lycée : «Un dieu a voulu que je fusse par hasard assis à l'endroit où tu m'as vu. J'étais dans le vestiaire, seul, et déjà je songeais à me lever. Mais au moment où je me levais, se produisit cet avertissement divin qui m'est habituel. Je me rassis donc, et peu après entrèrent ces deux hommes, Euthydème et Dionysodore, et d'autres avec eux, de nombreux disciples, à ce qu'il me parut»⁷.

Depuis que l'oracle (sollicité par Chéréphon) avait été assumé par lui comme une mission apollinienne, Socrate passait sa journée entière aux endroits les plus fréquentés d'Athènes afin d'y rencontrer d'autres hommes et de s'engager avec eux dans une discussion instructive. Ce n'est donc pas par hasard qu'il se trouvait ce jour-là au Lycée; mais c'est sans raison apparente qu'il s'était assis dans le vestiaire où il n'y avait personne : la raison inapparente était la volonté divine; au moment où il se levait pour partir, son *daimonion sêmeion* le lui interdit, ce qui rendit possible la rencontre et la discussion sur l'éristique.

Ici nous constatons que la mission apollinienne imposée à Socrate à partir d'une certaine date était l'aspect positif du phénomène dont l'aspect négatif, le principe d'interdiction, était, dès son enfance, la manifestation de la voix démonique.

Phèdre

Socrate s'est vu obligé par Phèdre d'entrer en compétition avec Lysias en prononçant, sur la même thèse (: celui qui aime est inférieur à celui qui n'aime pas) un discours plus ample et plus original. Or ce discours improvisé aboutit à une fin d'hexamètre (241 d). Supportant mal cet état de possession, Socrate déclare ne plus vouloir prononcer un mot et s'apprêter à traverser

7. 272 e-273 a, trad. LOUIS MÉRIDIER, *Les Belles Lettres*.

l'Ilissos pour se sauver. Phèdre lui demande d'attendre que la chaleur de la mi-journée se fasse moins accablante (242 a). Et voici que Socrate lui annonce qu'il reste auprès de lui pour prononcer un nouveau discours. Phèdre s'étonne. Socrate s'explique: il aurait déjà traversé le fleuve si son *sèmeion* habituel ne lui avait fait entendre sa voix pour lui interdire de partir avant d'avoir expié son mauvais acte, son discours impie contre le dieu Éros; l'âme d'ailleurs a quelque chose de divinatoire; et il avait l'âme troublée pendant qu'il prononçait ce discours impie (242 b-d).

Si le contenu du *Phèdre* nous avait été rapporté par Xénophon, celui-ci aurait sans doute raconté que le *daimonion* avait persuadé Socrate de prononcer une palinodie. Platon, lui, prend soin de préciser que Socrate s'est déjà levé pour quitter les lieux quand son *daimonion* lui parle et que le mode de la purification n'est pas indiqué par cette voix divine : c'est Socrate qui, prenant exemple sur Stésichore, décide que ce qui s'impose est une palinodie.

Voici venu le moment de formuler mon hypothèse:

Le *daimonion* est une voix exclusivement dussuasive, interdictrice, parce qu'il est —dans le platonisme— solidaire de l'interdit de l'inceste qui a la valeur et la vertu d'une unique loi naturelle et universelle, comme j'ai tenté de le montrer dans mon article de 1982⁸. L'interdit de l'inceste est par excellence la loi non écrite.

Les textes platoniciens cités à l'appui de ma réflexion de 1982 ne constituent pas un dossier complet. Pour compléter ce dossier, voici les passages des *Lois* consacrés aux *nomima* non écrits.

Livre VII

788 a-c: Impossible de ne pas se prononcer sur l'élevage domestique des très jeunes enfants. Mais on doit se prononcer sous forme d'instructions et de conseils et non en essayant de soumettre à une législation les menus faits qu'abrite le toit familial et qui par leur fréquence ont une importance décisive. Ces actes de la vie privée quotidienne risquent d'être soumis au plaisir, déplaisir, désir de chacun plutôt qu'à la volonté du législateur; or les individus habitués à transgresser les lois dans le secret de leur vie privée n'hésiteraient pas à transgresser toute loi.

790 a-c : Si le législateur inscrivait une peine à infliger en cas d'infraction, il soulèverait le rire immense; et les nourrices, en femmes et en esclaves qu'elles sont, s'entêteraient dans la désobéissance. Par contre le père de famille, qui est un homme et un homme libre, comprendrait bien la nécessité, pour contribuer à conformer aux lois l'administration de la Cité, de

8. *Φιλοσοφία* 12, pp. 219 et 223 sqq.



commencer par régler la vie sous son toit conformément aux préceptes du législateur.

792 b-793 a : Les nouveau-nés et les autres enfants de moins de trois ans crient et pleurent pour s'exprimer. Pour éviter qu'ils ne deviennent des adultes difficiles et criards, il convient d'éviter aux nourrissons les peurs et les souffrances, mais en se gardant bien de les pervertir en leur procurant tous les plaisirs possibles. Les femmes enceintes doivent vénérer chez elles-mêmes l'égalité d'humeur, la sérénité.

793 a-d: Les coutumes et lois ancestrales, qui ne sont pas écrites, assurent à l'ensemble de la législation sa cohésion et donc à la Cité sa sauvegarde, sa pérennité.

797 a-798e: Les coutumes et lois ancestrales, qui règlent tout ce que sanctionne l'éloge ou le blâme, se maintiennent en vigueur si les jeux et amusements sont bien réglés pour chaque âge et résistent bien au goût de la nouveauté, du changement.

Livre VIII

829 e : «... ; seuls seront admis les poèmes qui auront été consacrés et réservés aux dieux, et ceux où des gens de bien, décernant la critique ou l'éloge, seront reconnus l'avoir fait comme il faut»⁹.

Les *agrapha nomima* sont transmis de vive voix. Cette voix de l'opinion publique prononce le blâme ou l'éloge. Elle doit être stable à travers les générations. Les poètes doivent contribuer à la former à cette fidélité aux préceptes ancestraux : pour ce faire, les poètes doivent se soumettre au blâme ou à l'éloge de l'Éducateur et des autres gardiens des lois.

Dans la vie de chaque individu, c'est la voix paternelle qui assure la pérennité des préceptes non écrits et prépare à la non transgression des lois écrites. La voix paternelle, pour exercer sa fonction, interdit aux femmes qui l'élèvent de séduire l'enfant en lui accordant tous les plaisirs qu'elles aimeraient lui accorder. C'est sans aucun doute qu'en interdisant la séduction par le comblement et la flatterie des désirs, la voix paternelle impose l'interdit de l'inceste sans même avoir à le nommer : elle empêche l'apparition du désir incestueux.

Dans le cas du nourrisson et de la nourrice, c'est la femme adulte qui a le rôle actif : c'est pourquoi c'est à elle que la voix paternelle interdit d'exercer sa séduction. Le rôle par excellence actif est celui du père. Un père indigne de sa fonction serait lui-même séducteur dans son rapport à son enfant, garçon ou fille. Un père séducteur serait un père potentiellement incestueux.

9. Trad. A. DIÈS, *Les Belles Lettres*.



La conception platonicienne de l'inceste doit sa particularité à la spécificité historique de l'homosexualité grecque¹⁰. Alors que de nos jours l'homosexualité repose pour l'essentiel sur la réciprocité de rôles dans le couple des partenaires, l'homosexualité grecque était fondée sur le contraste entre les rôles actif et passif. L'opposition entre le rôle adulte-actif-initiateur et le rôle passif, enfantin ou adolescent, est l'élément commun à l'homosexualité et à l'inceste selon Platon. Voilà pour quelle raison Platon souhaite faire porter sur la pédérastie l'opinion publique unanime à condamner l'inceste.

Notre réflexion doit maintenant porter sur un passage du livre VIII des *Lois* (836 e), qui ne se trouve pas mis en valeur dans notre article de 1982. Après avoir donné une image dégoûtante de la pédérastie, Platon écrit : «Qui donc, parmi les hommes, accepterait de consacrer en loi une conduite si dégradante? Aucun, à vrai dire, si du moins il a, dans l'esprit, la notion vraie de la loi» (trad. A. Diès, *Les Belles Lettres* τίς οὖν ἀνθρώπων τοῦτο ὄν τοιοῦτον¹¹ νομοθετήσει; σχεδὸν οὐδεὶς, ἔχων γε ἐν τῷ νῷ νόμον ἀληθῆ). ».

J'avance que l'interdit de l'inceste est un principe, qui serait le principe de l'interdiction, parce que, dans le cas de l'inceste, la condamnation unanime émise par la voix publique a le caractère normatif absolu. Ici, à propos de la pédérastie, Platon part d'un autre absolu, symétrique: aucun homme conscient du caractère inconditionnel d'une loi (écrite ou, *a fortiori*, non-écrite, ajoutons-nous) n'érigerait en loi la pratique pédérastique. Nous sommes, peut-être, dans le contexte socratique de l'«homme universel» dont parle Fr. Wolff¹².

On peut suivre A. Diès quand (*Introduction*, p. LXIX) il voit dans l'interdit de l'inceste une «acquisition, une création sociale», puisque c'est quand le crime des incestueux est révélé à la société que les incestueux souhaitent la mort. Entre la nature conventionnelle et le caractère inconditionnel, *sacré*, de la loi, il n'y a pas de contradiction. Il s'agit d'une normativité spécifique analysée par J. de Romilly dans son commentaire du *Criton*, un «coup de génie de la part de Socrate». J. de Romilly cite Socrate-Platon (49 d) puis le commente: «Lorsqu'on est convenu avec quelqu'un d'une chose juste, faut-il la faire ou lui manquer de parole?»

10. Je suis tout à fait d'accord avec K. J. DOVER quand il remarque, à propos du fragment 1 de Sappho, que l'homosexualité féminine devait être en Grèce une pratique dans une large mesure mutuelle, v. *Homosexualité grecque* trad fr. par SUZANNE SAÏD, *La pensée sauvage* 1982, pp. 216-217.

11. J'imagine que c'est à ce mot de Platon que se rattache l'usage courant en grec moderne de dire τοιοῦτος pour signifier «homosexuel».

12. FRANCIS WOLFF, *Socrate*, P.U.F. coll. *Philosophies* 1985, p. 78.



Socrate estime que son départ violerait une convention; et, Criton ne comprenant pas, il poursuit par la fameuse prosopopée des lois dans laquelle les lois rappellent à Socrate qu'il est lié à elles par contrat. (...) Autrement dit la cité repose sur un pacte tacite de chaque individu avec l'ensemble, pacte que chaque jour qui passe ne fait que renforcer»¹³.

A cette normativité spécifique correspond, de la part du Socrate platonicien, une obéissance spécifique: une réceptivité qui est active¹⁴, qui est une *mélète thanatou*.

Voici pourquoi, selon G. Dumézil¹⁵, un coq est dû à Asklépios à la fin du *Phédon*: «Criton, comme eût dit la marquise, a mal à Socrate et Socrate, doublement lié à Criton par l'amitié et par cette sorte d'impérieuse symbiose, ne peut pas ne pas être mal à l'aise. Est-il, pour tout dire, entièrement sûr de lui-même?»¹⁶ Pendant la durée de cette visite, il aura à guérir son ami, mais aussi, du même coup, décidant de son propre sort, à justifier une dernière fois sa décision à ses propres yeux. Car il est libre dans sa prison, libre de vivre ou de mourir. «Le dieu», le songe même ne se substituent pas à sa volonté et la réfutation qu'il va faire des arguments de Criton n'est qu'une méditation à haute voix qu'il ferait aussi bien, qu'il a dû faire plus d'une fois, seul avec lui-même. Cela est si vrai que, pour cette réfutation, il imaginera un dialogue second où Criton n'aura plus de part et où c'est lui-même qui jouera le rôle de Criton en face d'interlocuteurs inattendus, Les Lois, qui joueront le rôle que lui, Socrate, joue en face de son ami».

Socrate joue ce rôle en face de Criton, et de ceux dont Criton est le porte-parole, parce qu'il philosophe jusqu'à l'extrême limite de sa vie, aidé par des signes d'en haut, tantôt la voix intérieure qu'il nomme «signe démonique» tantôt un rêve.

13. J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque*, Paris Les Belles Lettres 1971, pp. 127, 129, 132.

14. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*², dans *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris Aubier Montaigne 1970, pp. 49-50: «Si nous parcourons le processus qui du Bien en soi passe au Bien connu pour aboutir au Bien imité, il est clair que la rupture se place avant le troisième stade. Il reste toujours vrai de dire que l'imitation est commandée, est causée par la Forme; Socrate n'est pas libre de se soustraire à la volonté d'en haut. Mais cette volonté ne le pousse à prolonger la connaissance en action que parce qu'elle trouve, pour l'accueillir, un *réceptacle*» (italiques de l'auteur).

15. G. DUMÉZIL, *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, dans *Le moyne noir en gris dedans Varennes*, Paris Gallimard 1984, pp. 166-167.

16. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *ibid*, p. 94: «L'amour de soi condamnable est si "naturel" à l'homme que le mouvement de délivrance devra s'élever à l'amour de Dieu et substituer à la volonté "naturelle" une volonté étrangère pour la faire nôtre»; p. 98: «Mais l'exigence et l'exhortation veulent être écoutées constamment, et c'est pour cela que chaque instant du temps où l'âme entend cet appel est un "instant critique"».

Le mieux que je puisse faire est de citer, ici, abondamment V. Goldschmidt:

p. 28: «La philosophie est essentiellement soumission libératrice à une réalité et à une volonté d'en haut».

«Pas plus que l'amour authentique ne crée son objet, les aspirations humaines ne fondent les Formes. "Dieu est la mesure de toute chose", le Bien produit la vérité et "la faculté de connaître". Les Formes ne doivent rien à notre "enthousiasme", à notre "sentiment religieux", elles ne sont pas l'"idéal" que nous nous sommes forgé. Les réalités divines se laissent appréhender, mais elles existent, quand même il n'y aurait nulle âme pour y aspirer».

p. 36: «S'il est vrai que toute religion tend à la connaissance de l'Être qui nous dépasse et à l'égard duquel nous éprouvons un sentiment de "dépendance absolue", il faut dire que la religion de Platon se confond toute entière avec la dialectique».

p. 61: «Sauf dans les *Lois*, Platon parle plus volontiers du "divin" que de "Dieu". En face de ceux qui ne s'élèvent pas facilement au-dessus des divinités homériques, il affirme que les dieux dépendent du divin».

Nouvelle série de citations:

p. 15: «Ce qui apparaît parfois comme la sérénité olympienne du platonisme est une conquête et n'est, bien souvent, qu'une aspiration et une espérance».

p. 25-26: «Platon appelle amour le sentiment qui inspire ces élans généreux. Qu'ils surgissent en nous spontanément ou qu'ils naissent à la vue d'un être aimé, toujours ils nous portent au-delà de nous-mêmes, vers un absolu que nous devinons ou que nous voyons transcrit dans les traits de l'être aimé. Dans la génération physique, dans le sacrifice pour nos proches ou pour la patrie, dans la production poétique, dans l'activité politique, Platon reconnaît le même élan essentiel dont la forme la plus haute est l'amour philosophique atteignant jusqu'au Beau en soi».

p. 13: «(...) tous (les problèmes), ainsi que l'ensemble du sujet (la religion de Platon) n'ont reçu qu'un traitement en quelque sorte exotérique». Et plus loin: «De toute manière, on ne prétend pas —et même on s'en défend— restituer ici l'intuition originelle du platonisme. Mais il a paru possible de tenter une analyse descriptive de la religion de Platon qui, tout en restant en quelque sorte extérieure à l'élan platonicien, pouvait n'être pas trop infidèle à la lettre, sinon à l'esprit des *Dialogues*, à condition de prendre certaines précautions».

Malheureusement, je ne possède pas les moyens rationnels qui ont permis à V. Goldschmidt cet exploit. C'est l'intuition qui guide ma réflexion

platonicienne, et cette intuition jaillit au contact direct des mots utilisés par Platon: «ὁρμή, συντείνειν...» je traite donc des textes platoniciens d'une façon qui n'est hélas pas suffisamment exotérique. Je m'interdis cependant de faire de la psychologie, i.e. de prétendre restituer, grâce à mon intuition élationnelle, l'intuition originelle du platonisme.

Dernière citation:

p. 92-93: «... le primat spirituel ne s'affirme pas, tout d'abord, dans des impératifs éthiques. Dans l'ordre de la *procession*, nous l'avons vu, le fait moral ne vient pas en premier lieu. Ce qui est primordial, ce sont les Essences d'où sort l'Âme, une âme cosmique, infaillible dans son intelligence qui comprend et dans ses mouvements qui imitent les Essences. Ce n'est que l'âme humaine qui connaît des impératifs auxquels elle peut désobéir, et une conscience divisée. C'est un contre-sens que de vouloir fonder, dans le platonisme, Dieu ou la primauté de l'Intelligence sur la loi morale, que la conscience humaine entend pour mieux l'enfreindre. Tout au contraire, l'expérience de l'âme "vaincue par le plaisir", de l'âme qui "sachant telles choses mauvaises, les fait cependant", fait naître la *misologie*, le mépris de toute science».

Cette prise de position inébranlable de V. Goldschmidt m'amène à rappeler que l'inceste est selon Platon pire qu'un crime contre la morale. Il est le plus effroyable des sacrilèges. L'incestueux est haï de la divinité, peut-être pour la même raison que le philosophe en est aimé. Socrate n'est-il pas l'homme érotique qui s'expose et résiste le plus philosophiquement aux tentations pédérastiques? Mon hypothèse s'appuie —partiellement— sur un texte platonicien où l'affinité entre l'inceste et la pédérastie est affirmée sans aucune réserve. Ceux qui aimeraient voir dans cette affinité un «noble mensonge», seraient victimes, simplement, de ce que V. Goldschmidt dit du triomphe, datable, d'un platonisme dévoyé¹⁷. En résumé: Je crois (très fort) que: a) la logique implicite de Platon conçoit une valeur d'universalité chez l'individu humain, exclusivement sous la forme normative-négative, celle d'un interdit ou d'un renoncement absolu; b) quand dans la société concrète, l'âme d'un individu concret incarne —si j'ose dire— cette valeur d'universalité, cette âme obéit infailliblement à une normativité qui dépasse l'homme.

II

Au sujet du *daimonion* de Socrate, Nietzsche ne mentionne même pas la version de Xénophon; c'est le Socrate platonicien qui l'excite dans *Naissance*

17. *Platonisme et pensée contemporaine*, p. 163.

de la tragédie¹⁸, même s'il puise ailleurs des éléments d'information sur le Socrate historique.

Après avoir, dès le chapitre II, déclaré qu'en plus d'Euripide lui-même, il y avait encore un second spectateur qu'Euripide vénérât; après avoir, assez près du début du chapitre 12¹⁹ déclaré que la divinité qui parlait par la bouche d'Euripide était «un démon de naissance toute récente — qui avait nom Socrate», Nietzsche affirme à la fin du chapitre 12²⁰: «Or Socrate était précisément ce *deuxième spectateur* qui ne comprenait pas la tragédie ancienne et, pour cette raison, ne la respectait pas». Le chapitre 13 est enfin consacré à Socrate. L'oracle de Delphes avait désigné Socrate comme le plus sage d'entre les hommes, désigné Euripide pour le second prix, Sophocle enfin en troisième lieu — «celui qui pouvait se vanter contre Eschyle de faire ce qui est juste, parce qu'il savait ce qui est juste»²¹. Il s'agit d'une valorisation sans précédent «du savoir» et du «discernement».

Socrate est un phénomène qui met notre pensée dans l'embarras. Une clé nous est fournie par son *daimonion*: «Dans certaines circonstances où sa raison prodigieuse vacillait²², 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 instinctive²³, chez cette nature tout à fait anormale, ne se manifeste que pour s'opposer de temps à autre, *en l'empêchant*, à la connaissance consciente²⁴. 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 dire vrai, 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 instinctive. Mais d'un autre côté, il était absolument refusé à cette pulsion logique qui se manifeste ainsi en Socrate de se retourner contre soi. Dans ce déferlement débridé se fait jour une énergie naturelle qu'on ne

18. *La naissance de la tragédie*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, in FR. NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, t. I/1, Gallimard 1977.

19. p. 93.

20. pp. 96-97.

21. p. 98.

22. Sans s'en apercevoir, Nietzsche s'éloigne un peu de Platon.

23. En parlant d'instinct, Nietzsche n'hésite pas à introduire dans la pensée platonicienne un élément qui lui est étranger.

24. Ici Nietzsche déforme le platonisme.

rencontre guère, pour notre surprise horrifiée, que dans les forces instinctives les plus puissantes²⁵. Qui a perçu, dans les écrits de Platon, ne serait-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 tourne en quelque sorte *derrière* Socrate et qu'il faut le regarder à travers Socrate comme à travers une ombre»²⁶.

Pour clore son chapitre, Nietzsche associe à l'image de Socrate mourant celle de Socrate à la fin du *Banquet*: «Il entra dans la mort avec le calme qui fut le sien lorsque, selon Platon, dernier de tous les buveurs, il quitta le banquet dans la première lueur de l'aube pour commencer une journée nouvelle...»²⁷.

La Naissance de la tragédie est un aboutissement. Revenons légèrement en arrière, examinons la réflexion de Nietzsche dans un stade de sa formation. *Socrate et la tragédie*, conférence du 1er février 1870²⁸:

Nietzsche ne fait pas entre, d'une part le premier «prix» de sagesse-savoir décerné à Socrate par l'oracle de Delphes et le «second prix» décerné à Euripide et, d'autre part le développement sur le *nur aus Instinkt*, la transition qui consiste à mentionner le troisième lauréat, Sophocle, et le diagnostic de celui-ci au sujet de l'art d'Eschyle²⁹.

Par ailleurs, dans le texte de cette conférence Nietzsche n'hésite pas à déclarer —aussi explicitement que s'il pouvait citer à l'appui, ne serait-ce qu'en le paraphrasant, un texte platonicien— que pour Socrate sagesse et savoir ne font qu'un.

«“Par instinct” c'est le mot qui revient sans cesse (*Schlagwort*) dans le socratisme. Jamais rationalisme ne s'est plus naïvement dévoilé que dans cette tendance de la vie de Socrate. Jamais un doute ne lui vient sur le bien-fondé du problème qu'il pose. “La sagesse consiste dans le savoir; l'on ne sait rien que l'on ne puisse exprimer, et dont on ne puisse convaincre autrui” tel est le principe³⁰ de cette étrange activité de missionnaire, qui fut celle de Socrate...»

Nietzsche enchaîne: «Le socratisme méprise l'instinct, et l'art du même coup. Il nie la sagesse, là où le règne de la sagesse est le mieux établi. Il n'est

25. Seule cette surprise horrifiée assure à ce passage sa cohérence: c'est pourquoi il est impossible de résumer ou paraphraser ce texte.

26. pp. 99-100.

27. p. 100.

28. Texte allemand et traduction de JEAN PAULHAN, *Le nouveau Commerce*, cahier 23, automne 1972, pp. 55-92; nous travaillons sur les pp. 72-3 sqq.

29. Ce diagnostic a déjà été rapporté, sans être associé à l'oracle, pp. 70-71.

30. En réalité, Nietzsche dit: «tel est approximativement le principe».

qu'un cas, dans lequel Socrate ait reconnu la puissance d'une sagesse instinctive, et cela de façon très caractéristique. Dans certaines circonstances, où son intelligence (*Verstand*) hésitait (*zweifelhaft wurde*), Socrate trouvait assurance dans la voix d'un démon³¹, qui ce faisait entendre de façon merveilleuse: elle n'apparaissait que pour dissuader...»

Nous voyons donc que dans le texte de cette conférence, il n'est pas encore question de mysticisme et, chez Socrate, d'un monstrueux manque de mysticisme: et qu'il y est dit, ce qui ne sera pas repris dans le chapitre 13 de *Naissance de la tragédie*, que c'est là où règne l'instinct que la sagesse est le mieux établie.

Dans des fragments posthumes de (l'été?) 1975³², Nietzsche prend note de tout ce qui rattache encore sa ou ses problématique(s) actuelle(s) au monde de la pensée grecque, surtout préclassique. J'isole le fragment 3, qui est un aveu explicite (*um es nur zu bekennen*): Socrate lui est *si proche qu'il vit en lutte presque perpétuelle contre lui*. Mais peut-être est-ce Nietzsche lui-même qui isole ce fragment 3 en donnant au fragment 4 un titre d'essai (à rédiger et publier?): «Science et sagesse en lutte». Dans ce fragment 4, Nietzsche énumère les traits caractéristiques de la science, puis ceux de la sagesse, et enfin ceux du socratisme. Le premier trait du socratisme lui est commun avec la sagesse: c'est prendre l'âme au sérieux. Que devons-nous penser de Nietzsche à ce sujet? A-t-il naturellement, comme Socrate, le souci de son âme, et lutte-t-il contre ce souci en luttant contre Socrate?

Plus tard les manifestations de cette résistance à l'identification se font rares mais non moins significatives. Dans *Humain, trop humain*, t. I, ch. 3 § 126 «La vie religieuse» (Art et force de la fausse interprétation), Socrate est dénoncé, comme tous les saints et prophètes, c'est-à-dire comme un individu morbide: quand les oreilles lui faisaient mal, il prétendait que son *daimonion* lui parlait.

Dans l'un des fragments posthumes des années 80³³, le diagnostic est différent: c'est d'hallucinations auditives qu'était atteint Socrate.

J'ai relu, en m'aidant de l'*index* de l'édition Schlechta, tous les passages de Nietzsche où mention est faite de Socrate ou du socratisme; et j'en ai choisi ceux qui témoignent d'un rapport particulièrement étrange entre Nietzsche et le maître de Platon. Car de tels passages me semblent

31. Paulhan a tort de ne pas rester ici scrupuleusement fidèle à l'original: il vaut mieux traduire, dans un français moins élégant, «dans une voix démonique» (ou «dans une voix de *daimôn*»). Nietzsche, lui, reste fidèle ici au texte platonicien où, comme le note très justement F. J. Olivieri, δαίμόνιον remplit essentiellement une fonction d'adjectif qualificatif.

32. *Kritische Gesamtausgabe*, IV/1, pp. 173 sqq.

33. *Slechta* III, p. 772.

susceptibles d'étayer une hypothèse qui pourrait servir de réponse à la question que je me posais dans ma «lecture annotée» de la conférence inaugurale de Nietzsche à Bâle, sur *La personnalité d'Homère* ou *Homère et la philologie classique*³⁴. Voici cette question:

Nietzsche n'avait peut-être jamais vu une représentation de la tête de la Gorgone: il ignorait tout de l'archéologie, et son expérience de l'art grec était exclusivement celle de la langue et de la littérature. Quelqu'un qui aurait vu et retenu l'image de la tête de la Gorgone n'aurait jamais eu l'idée de dire que mis en face de l'idéal classique, de son ineffable simplicité, l'homme au goût dépravé se voit automatiquement pétrifié, anéanti par l'effet de tête de Gorgone qu'est l'effet exercé sur lui par la beauté terrible du classique. Mais si son insouciante ignorance de l'archéologie n'empêchait pas Nietzsche d'avoir cette idée et de la proclamer, de la brandir, cette ignorance ne nous permet pas pour autant de deviner la raison de la satisfaction jubilatoire qu'il tire de cette proclamation.

Il me semble avoir trouvé la solution de l'énigme en relisant le *Banquet* de Platon. Après le discours d'Agathon, Socrate se déclare démoralisé, réduit à la totale *aporia-aphônia*, comme il l'avait d'ailleurs prévu; jouant avec les noms de la Gorgone et de Gorgias, il explique: «C'est qu'aussi ce discours me rappelait le souvenir de Gorgias, au point d'avoir, ni plus ni moins, l'impression dont parle Homère: oui, j'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fit de moi, proprement, une pierre!»³⁵.

En d'autres termes, je suppose que ce texte platonicien a stimulé le jeune Nietzsche qui, au départ, se solidarissant passionnellement avec Socrate, riposte avec véhémence aux ennemis de l'idéal et de la philologie: «Ce n'est pas nous c'est vous qui, confrontés à nous, êtes en danger de pétrification!».

Mon hypothèse sur Nietzsche porte sur un détail du texte de sa conférence inaugurale. Si j'en fais état c'est que, restée sans réponse, la question que je me posais dans ma «lecture annotée» risquait de laisser croire à la gratuité de ce détail du texte nietzschéen, alors que je suis convaincue que rien n'est gratuit chez Nietzsche.

Loin de porter sur un détail, mon hypothèse sur Platon peut sembler prétentieuse, alors qu'elle n'est qu'insuffisamment élaborée.

34. *Φιλοσοφία* 13-14, pp. 355-356 et n. 3.

35. *Banquet* 198 c, trad. LÉON ROBIN, *Les Belles Lettres*.



La réunion de ces deux hypothèses dans le cadre de cet article n'est pas artificielle. Certes, au départ il y eut un élément fortuit: ce fut l'exigence d'un autre travail qui m'amena à relire le *Banquet* et me mit ainsi sous les yeux ce passage 198 c qui me permet de sortir de l'*aporia* concernant le débutant Nietzsche. L'étude ensuite des textes consacrés par Nietzsche à Socrate, l'extrême importance que Nietzsche accorde au caractère exclusivement dissuasif du *daimonion*, me mirent sur la voie de mon hypothèse sur Platon. Pour rédiger mon article, je me suis contentée d'inverser l'ordre des deux hypothèses, parce que le respect de la chronologie historique me semble favoriser la clarté de l'exposé.

Ce n'est pas sans inquiétude que je livre ainsi à l'état brut mes deux hypothèses, et en particulier mon hypothèse sur Platon.

RESTIFICATIF

Dans une lettre qui vient de me parvenir (5.1.1987), le Professeur V. Di Benedetto (Pise) m'apprend que Leopardi, dans son *Tramonto della Luna*, ne peut pas s'être inspiré du fragment 96 de Sappho (comme j'en faisais l'hypothèse dans ma «Lecture annotée...», pp. 370-371): le parchemin de Berlin, qui nous a conservé ce fragment de Sappho, n'est connu que depuis 1902. J'adresse ma vive reconnaissance à V. Di Benedetto pour la correction de cette erreur.

Hélène IOANNIDI
(Paris)

ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΝΙΤΣΕ

Περίληψη

Τὸ πρῶτο μέρος ἐτοῦτου τοῦ ἄρθου ἐκθέτει μιὰν ὑπόθεση ποὺ συμπληρώνει τὸ πλατωνικό μου δοκίμιο τοῦ 1982 (*Φιλοσοφία* 12, σσ. 211-229). τὸ δεύτερο μέρος εἶναι κι αὐτὸ μιὰ ὑπόθεση, ποὺ ἴσως ἀπαντᾷ στὸ ἐρώτημα ποὺ ἄφησε ἀναπάντητο ἡ μελέτη μου τοῦ 1983-1984 γιὰ τὸν Νίτσε (*Φιλοσοφία* 13-14, σσ. 353-381).

I. Τὸ δαιμόνιο τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη δὲν ἐκδηλώνεται παρὰ μόνον ἀποτρεπτικά, ἀπαγορευτικά. Ὑποθέτω πὼς μέσα στὸ πλατωνικὸ σύστημα ἡ ιδιόμορφη αὐτὴ ἐσωτερικὴ θεία φωνὴ δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὸ κατεξοχὴν



ἄγραφο νόμιμο —πὺ συνέχει καὶ στηρίζει ὅλους τοὺς γραφτοὺς νόμους —, τὴν καθολικὴ - ὁμόφωνη ἀπαγόρευση τῆς συνουσίας μεταξὺ μελῶν τῆς ἴδιας οἰκογένειας. Στηρίζω —μερικὰ— τὴν ὑπόθεση αὐτὴ σὲ ἀνάλυση πλατωνικῶν προβλημάτων, μέσ' ἀπὸ κείμενα τοῦ Πλάτωνα καὶ συλλογισμοὺς σύγχρονων μελετητῶν. Ἀπὸ τῆς διερεύνησης προκύπτει ὅτι καμιά διαχωριστικὴ γραμμὴ δὲν ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴν —ἄρρητη— λογικὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ τὴν ἀξιολογία του.

II. Στὴ *Γέννηση τῆς τραγωδίας* ὁ Νίτσε ἀναφέρεται μ' ἔξαψη στὸ δαιμόνιο τοῦ Σωκράτη. Ἀργότερα, σ' ἓν' ἀπὸ τὰ μεταθανάτια του ἀποσπάσματα, ὁμολογεῖ ὅτι παλεύει διαρκῶς κατὰ τοῦ Σωκράτη ἐπειδὴ τὸν νιώθει ἐπικίνδυνα κοντὰ στὸν ἑαυτό του. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἔμενε ἀναπάντητο στὴ μελέτη μου τοῦ 1983-1984 εἶναι: πῶς ἐξηγεῖται ἡ ψυχικὴ ἱκανοποίηση ποὺ παρέχει ὁ Νίτσε στὸν ἑαυτό του στὸ σημεῖο τῆς ἐναρκτήριας ὁμιλίας του (στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Βασιλείας) ὅπου ἰσχυρίζεται μ' ἔμφαση πῶς τὸ λιτὸ κλασικὸ κάλλος ἐπενεργεῖ στοὺς ἐχθροὺς του σὰν κεφαλὴ Γοργόνας; Σήμερα ὑποθέτω πῶς στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ἔμπνευση τοῦ Νίτσε (ποὺ ἀκόμη δὲν ἀγωνίζεται νὰ διαχωρίσει τὴ θέση του ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ Σωκράτη) προέρχεται ἀπὸ τὸ χωρίο 198 c τοῦ *Συμποσίου*, μὲ ἀντιστροφή τῆς ἀπειλῆς.

Ἑλένη Γ. ΙΩΑΝΝΙΔΗ
(Παρίσι)

