Pluraliser
La réception de Socrate selon, par et *via* Nietzsche

Julie Noack
ENS de Lyon – IRHIM

Les études de réception ont un rôle central dans le travail philosophique de Nietzsche : pour interpréter le sens d'une thèse (et *a fortiori* pour déterminer ce qu'elle vaut), il ne manque jamais de *sonder ses origines* (d'établir « d'où elle vient »), de *la recontextualiser* (d'identifier la controverse où elle est formulée, en particulier « contre qui » elle est dirigée), enfin d'*évaluer ses effets civilisationnels* (c'est-à-dire de suivre, sur le très long terme, les méandres dans lesquels elle s'est laissée détourner, ou au contraire le ton qu'elle a su durablement imposer). On pourrait être tenté de saluer dans ce parti pris méthodologique un sain effort pour asseoir l'interprétation des idées sur une base plus scientifique – effort préconisé par exemple par Spinoza lorsqu'il impose à l'exégèse biblique de prendre en compte le contexte d'énonciation des propos, au début du *Traité théologico-politique*. En fait, l'usage nietzschéen de l'histoire de la philosophie est ambigu : Nietzsche a beau se mettre en scène dans une posture scientifique (de philologue, de généalogiste, ou encore de médecin), il utilise chacun de leurs outils – la reconstitution des sources, l'établissement de lignées et d'embranchements, l'enquête étiologique aboutissant au pronostic – mais sans intention de se laisser assigner une méthode et encore moins d'embrasser leur démarche d'objectivité [1].

1. « J'insiste pour que l'on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie et les hommes de science avec les philosophes. [...] Il est peut-être nécessaire à l'éducation du véritable philosophe qu'il ait lui-même parcouru une fois tous les degrés auxquels s'arrêtent – *doivent nécessairement* s'arrêter – ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie. Il lui faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d'énigmes, moraliste, prophète, "esprit libre", et presque toute chose, pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeur humains, et pour *pouvoir* regarder avec toutes sortes d'yeux et de conscience, d'en haut et en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues. » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, section VI, §211, Paris, GF, 2000, p. 181, l'auteur souligne.) On reviendra en conclusion sur l'opposition – thématisée ici – entre l'*objectivité* du chercheur (y compris, donc, de l'historien de la philosophie) et le *perspectivisme* du philosophe.

D'un point de vue méthodologique, la spécificité du traitement que réserve Nietzsche à l'objet « réception » peut – nous semble-t-il – intéresser l'historien de la philosophie à un double titre. *Quant à sa forme*, tout d'abord : lorsqu'il lit et commente un philosophe, Nietzsche prend acte de l'avis et de la lecture que ses contemporains en ont, pour s'inscrire le plus souvent en faux contre le consensus qu'il croit y déceler. Cette façon d'inscrire sa lecture dans un triangle où le rapport du lecteur à l'auteur est médiatisé par un tiers (la communauté de lecture) nous paraît intéressante parce qu'elle suggère que la lecture d'un texte n'est pas l'activité d'un sujet isolé. En se démarquant ainsi, Nietzsche entend en effet s'instituer passeur – c'est-à-dire devenir lui-même le médiateur qui fournira les axes de lecture « *via* » lesquels on aura accès au texte. Il faut cependant préciser – et c'est le point qui fera l'objet de ce chapitre – qu'il ne s'agit pas là d'une stratégie pour imposer son interprétation personnelle comme nouvelle lecture canonique – c'est justement tout le contraire. La grille de lecture que tente de faire partager Nietzsche est oppositionnelle [2], c'est-à-dire qu'elle joue *d'abord* une fonction polémique qui vise à relancer le débat interprétatif et la circulation du sens dans une tradition de lecture trop consensuelle. Un tel mécanisme de *pluralisation* (qui nous paraît caractériser spécifiquement le mode de réception nietzschéen) consiste donc à semer la discorde entre interprétations rivales – au lieu de chercher entre elles un accord –, et ce afin de réactiver la nature de *problème vécu* qu'avait l'œuvre originale. Mais c'est aussi *quant à son fond* que son usage particulier des réceptions est intéressant pour le débat méthodologique sur l'histoire de la philosophie. En effet, les études de réception sont souvent un moyen, pour Nietzsche, de développer sur un exemple sa théorie de l'interprétation perspectiviste et pulsionnelle. Passer en revue ce travail philosophique du matériau historique peut ainsi présenter un intérêt même si l'on n'adhère pas à la vision nietzschéenne car l'utilisation qui y est faite des textes et des contextes pose question. L'audace méthodologique de Nietzsche est intéressante de ce point de vue car elle provoque le débat et invite de ce fait à expliciter réflexivement nos pratiques (qui se révèlent potentiellement sinon actuellement plurielles). Comme pour provoquer l'historien de la philosophie, Nietzsche va ainsi partir du principe que *ce qui se transmet* le long d'une réception est moins un objet (le texte, ses thèses) que les valeurs à la lumière desquelles l'objet sera perçu, et que par conséquent le *medium* de la réception (le vecteur de transmission qu'il va tâcher de décrire) n'est pas tant la discussion savante des exégètes que la diffusion d'un modèle éthique au sein du corps social [3]. Tous ces partis pris peuvent peut-être nourrir le débat méthodologique concernant bien d'autres usages des études de réception.

À partir d'un exemple – Socrate [4] –, ce chapitre se propose de présenter successivement ces deux points (en commençant par le second) : *comment*, d'une part, Nietzsche

2. Le concept d'« *oppositional counciousness* », développé notamment par la théoricienne féministe Chela Sandoval (*Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000), thématise la possibilité, pour lutter contre le *statu quo* imposé par une vision du monde hégémonique, de *subvertir* et de *détourner* les catégories que le consensus forcé empêche de renégocier explicitement et directement. Le passage par l'ironie, l'ambiguïté, la dérision est un effort pour mettre en crise l'apparente évidence du paradigme en restant à l'intérieur de son langage.

3. L'idée selon laquelle la connaissance vague et diffuse que les « non-lecteurs » ont d'une œuvre fait aussi partie de la réception de cette œuvre (sous la forme d'une sorte d'image culturelle de l'œuvre) est développée par Pierre Bayard dans l'introduction de l'ouvrage *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus ?* (Paris, Minuit, 2006).

4. Notre corpus est délimité par une sélection, dans toute l'œuvre publiée de Nietzsche, des passages où figurent le nom « Socrate », ses dérivés (notamment l'adjectif « socratique ») ou bien les quelques termes

analyse-t-il la réception traditionnelle de Socrate à l'aune de sa propre théorie de l'interprétation ? Nous verrons que, partant du constat que ses contemporains héritent d'une tradition unanimement louangeuse de Socrate, Nietzsche y diagnostique un *mécanisme de convergence des lectures*. Une seconde partie étudiera *comment*, d'autre part, Nietzsche travaille à *guérir* sa lecture – et, à terme, celle des autres – de cette mécanique consensualiste en s'efforçant de *pluraliser* la figure socratique (sa réalité et sa signification) grâce à un véritable exercice de style éristique. Après avoir rendu compte de la réception de Socrate « selon » Nietzsche, on s'attardera sur la réception de Socrate « par » Nietzsche, pour enfin comparer brièvement la volonté nietzschéenne de se faire un passeur « *via* » lequel se ferait désormais l'accès de ses lecteurs à la figure socratique avec la démarche de médiation propre aux historiens de la philosophie.

Pourquoi Socrate ? Comme on le verra en suivant le détail du propos nietzschéen, bien des particularités font de cette figure un paradigme pour penser l'objet d'une réception selon Nietzsche. Le fait que Socrate n'ait laissé aucun écrit va ainsi permettre à Nietzsche de traiter l'œuvre intellectuelle et la biographie socratiques comme un *continuum* où les thèses ne sont que « l'expression conceptuelle [des] instincts [5] » et où les anecdotes de la vie quotidienne ont alors le statut de clé de lecture pour interpréter le sens du système. Plus encore, n'avoir laissé aucun écrit condamne en quelque sorte Socrate à n'exister qu'à travers sa réception. Si cela est gênant au niveau doxographique – puisque la reconstitution du système a besoin de traces les plus directes possibles –, Nietzsche profite de cette absence de propos littéraux pour montrer sur le cas de Socrate qu'il est possible de reconstituer *indirectement* l'essentiel de sa pensée en recourant à une lecture dite *symptomale*. Ainsi, dès 1871, dans le cours qu'il consacre à l'étude des dialogues platoniciens [6], Nietzsche soutient avec force qu'avant de rencontrer Socrate (à 20 ans), Platon est héraclitéen, si bien que le tournant rationaliste qui va s'opérer en lui doit être entièrement attribué à l'influence socratique : c'est que, loin d'amener son interlocuteur à accoucher d'une vérité qu'il porterait en lui, Socrate aurait – selon Nietzsche – retourné Platon contre son propre génie (c'est-à-dire son instinct [7]). On voit, à partir de cet exemple, comment la réception platonicienne de Socrate est utilisée d'abord par Nietzsche comme un révélateur de ce en quoi consiste « le socratisme [8] », c'est-à-dire comme une clé de lecture du système. Le travail pour reconstituer la pensée socratique se donne donc d'abord comme une lecture contre l'auteur. L'accès à Socrate est bien indirect, mais non plus au sens où il serait livré par la mise en scène des dialogues socratiques : il est indirect au

si connotés qu'ils ne peuvent pas ne pas faire référence à Socrate : « ciguë », « maïeutique », « corrompre la jeunesse » par exemple.

5. Nietzsche, *Fragments posthumes*, X, été-automne 1884, 26 [355], Paris, Gallimard, 1982, p. 270.

6. Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, Combas, L'éclat, 1991, p. 19-20.

7. Nietzsche retient ainsi comme critère de datation des dialogues la perte progressive de leur dimension esthétique : « Ce souci instinctif de la forme chez Platon [...] est l'expression artistique involontaire de l'Hellène [;] il l'est, pour ainsi dire, en opposition à sa connaissance socratique et peu à peu sa puissance artistique est de plus en plus réprimée, par exemple dans les *Lois*. [...] L'esthétique n'est pas chez Platon recherchée, peu à peu elle est combattue de front. » (*Ibid.*, p. 12.) « Tous les écrits appartiennent à la deuxième moitié de sa vie : nous pensons être contraints de croire à une diminution du don de mise en forme artistique. » (*Ibid.*, p. 23.)

8. Au sens de l'essentiel le plus propre de Socrate, mais aussi au sens (péjoratif) où Nietzsche parle de « socratisme esthétique » (à partir du § 12 de *La Naissance de la tragédie*) : la marque de l'influence de Socrate, à savoir le refus de tout ce qui est instinctif au profit d'un ordre dicté par des principes rationnels.

sens où c'est désormais *entre les lignes* (en l'occurrence dans l'évolution de l'écriture platonicienne) de ces dialogues qu'il faut lire la pensée non-écrite du maître.

1 La réception de Socrate « *selon* » Nietzsche : diagnostiquer un mécanisme de convergence (symptomatique) des lectures qui ne peut aboutir qu'à une vulgate

Commençons par la peinture d'une *scène* qui paraîtra (peut-être trop) familière à tous :

> [Socrate] entra dans la mort avec le calme qui fut le sien lorsque (selon Platon), dernier de tous les buveurs, il quitta le banquet dans la première lueur de l'aube pour commencer une journée nouvelle, laissant derrière lui ses compagnons endormis par terre ou sur des bancs et rêvant de Socrate, le véritable serviteur d'Éros. *Socrate mourant* devint l'idéal nouveau, encore jamais vu, de l'élite des jeunes Grecs. Platon surtout, le type même du jeune Grec, se prosterna au pied de cette image avec toute la ferveur de son âme exaltée [9].

Nietzsche pastiche ici de toute évidence les dernières lignes du *Banquet* [10] mais il surimprime sur cette première scène une seconde, plus tardive : la mort sublime de Socrate. Dès lors, les détails pittoresques modifiés par rapport au récit platonicien prennent un sens symbolique : « commencer une journée nouvelle », c'est trouver la vie éternelle de l'âme promise dans le *Phédon* ; « rêver de Socrate », c'est entretenir sa mémoire *post-mortem* par des hagiographies dénuées de toute véracité historique ; le lever de soleil évoque le mythe selon lequel Socrate aurait fait naître la philosophie occidentale (mythe que Nietzsche finira par retourner en accusant Socrate de l'avoir en réalité tuée). Ce télescopage – qui présente la scène du banquet comme si elle avait été la dernière nuit de Socrate – donne à la « sortie de scène » socratique l'allure d'une image d'Épinal d'autant plus ironique qu'elle invite à un parallèle avec des épisodes évangéliques (la Cène suivie de la nuit au Gethsémani). Pour souligner à quel point ce tableau est une mise en scène, Nietzsche va lui donner un titre – mis en italiques et calqué sur la formule [11] utilisée par l'académisme artistique pour désigner un sujet d'école, traditionnel voire prétexte – et une signature (l'incise « selon Platon »). Enfin, Nietzsche va décrire le *devenir* de cette image, c'est-à-dire sa *réception* : d'icône culte pour toute une génération (suivant un effet de mode que Nietzsche analysera comme une crise des modèles dans la jeunesse dorée d'Athènes), ce *Socrate mourant* finit par être transformé en une idole par un « *fan* » au sens étymologique du mot – un admirateur dont le trait de caractère principal est l'excès et qui va, par une monomanie fétichiste, investir toute son existence dans l'imitation de ce qu'il a retenu de son

9. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 13, *op. cit.*, p. 85-86, l'auteur souligne.

10. Platon, *Banquet*, 223b-223d, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 157-158.

11. Un nom (propre ou commun) suivi d'un participe (présent ou passé) : le *Démocrite riant* peint par H. ter Brugghen en 1628 ou l'allégorie de *La Nature se dévoilant devant la Science* sculptée par L.-E. Barrias en 1899, par exemple. Ces deux œuvres ne sont que deux réalisations particulières de thèmes souvent traités (notamment pour se former). « Socrate mourant » a par ailleurs fait lui-même l'objet d'un tableau célèbre de David, *La Mort de Socrate* (1787).

dieu [12]. Le champ lexical de la religiosité marquant la fin du texte annonce le devenir ultérieur de cette représentation de Socrate : la tradition idéaliste où le personnage Socrate joue le rôle de porte-parole du platonisme, une tradition dont Nietzsche n'aura de cesse de souligner l'affinité (culturelle et axiologique) avec la religion chrétienne.

1.1 Une torsion de départ, due à un mécanisme sociologique local

Toutefois, la question qui obsède Nietzsche – *comment l'idéalisme a-t-il pu s'imposer en tradition dominante de la philosophie occidentale ?* – est envisagée exclusivement à partir du point de vue de l'origine, et non de façon diachronique. En effet, rarissimes (sinon inexistantes) sont, dans notre corpus, les mentions d'un Socrate médiéval, renaissant ou moderne, pas plus qu'il n'est fait état de sa réception contemporaine. Dans la réception de Socrate qu'étudie Nietzsche, tout se passe apparemment comme si l'influence du maître n'allait pas plus loin que sa postérité *directe* (les « écoles socratiques », et en particulier les cyniques dont Nietzsche analyse le rapport au modèle socratique). Pour rendre compte des vingt siècles suivants, c'est (semble-t-il) directement à Platon qu'il faut s'adresser, *et pourtant* si Nietzsche ressasse tout au long de son œuvre les épisodes de l'événement socratique, c'est parce qu'il juge que tout le problème de l'idéalisme se joue dans les circonstances de sa naissance : un vaste malentendu entre Socrate et son public [13]. Le mécanisme qui explique selon Nietzsche l'écho disproportionné que va trouver la parole socratique se présente en effet d'abord sous la forme d'une *faute de goût* chez l'auditoire :

> En Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique. Que s'est-il au juste passé ? C'est avant tout un goût *aristocratique* qui est vaincu ; avec la dialectique, c'est la plèbe qui prend le dessus. Avant Socrate, la bonne société récusait les procédés dialectiques ; on trouvait que c'était là de mauvais procédés, qui donnaient mauvais genre. On en détournait la jeunesse. On se méfiait aussi de cette manière de présenter ses arguments. Les causes honnêtes, comme les honnêtes gens, ne présentent pas leurs raisons à pleines mains. Il est incorrect de montrer du doigt, et surtout des cinq doigts. Ce qui a besoin d'être prouvé ne vaut pas grand-chose. Partout où l'autorité est encore de bon ton, partout où l'on ne donne pas des « raisons », mais des ordres, le dialecticien est une sorte de pitre : on s'en amuse, on ne le prend pas au sérieux. Socrate fut le pitre qui se fit *prendre au sérieux*. Que s'était-il au juste passé [14] ?

À voir ainsi Socrate réduit à un artiste de rue qui amuse les passants, le lecteur s'attend à une outrance un peu gratuite, mais la reprise anaphorique du « *que s'est-il passé ?* » attire l'attention sur le fait qu'il est en réalité ici question d'*explication* et que le ton n'est pas à la dérision mais plutôt à l'étonnement indigné. L'auteur use ici d'un procédé burlesque (*rabaisser* Socrate, en exprimant ses origines modestes

12. C'est-à-dire ce qu'il croit en avoir compris, puisque « Socrate mourant » *n'est pas* Socrate, mais bien une image *partielle* et *partiale* de Socrate : la *projection* d'une série des faits liés à Socrate *dans la perspective* de cet essentiel (arbitrairement retenu comme axe, comme clef de lecture) qu'est sa façon d'être allé à la mort.

13. Sur ce point, voir la contribution de Thibault Geisler au présent volume.

14. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, section « Le problème de Socrate », § 5, éd. Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1974, vol. VIII, p. 71, l'auteur souligne.

par une vulgarité exagérée, pour *relever* par contraste la noblesse de certains de ses interlocuteurs célèbres) afin de faire sentir à son lecteur un paradoxe que vingt-cinq siècles de glose ont fait passer pour une évidence : comment y a-t-il pu avoir une telle rupture, au tournant du V^{e} siècle ? Il semble en effet que Nietzsche nivelle toutes les réceptions historiques de Socrate en une veine d'inspiration continue du fait de leur enracinement commun dans cette torsion de départ. Mais la question reste entière : comment une mode intellectuelle – si fugace qu'on l'incarne dans un individu et autant en porte-à-faux avec les préjugés du temps – a-t-elle pu « prendre » si facilement, si durablement et, à en croire Nietzsche, de façon si exclusive ? En s'appuyant sur Aristophane – qui, dans sa comédie *Les Nuées*, fait d'un même geste un portrait charge de Socrate en sophiste et un éloge de « l'ancienne éducation [15] » –, Nietzsche *situe la clé du succès socratique dans la qualité de ses auditeurs*. Présenter Socrate comme un pitre, c'est ici *vider radicalement sa parole de tout contenu thétique* afin de faire dépendre le sens de ses propos *de leur seule réception*. Ici Nietzsche tire en fait parti de la dimension non-écrite de l'œuvre socratique, puisque (comme le fait remarquer Mogens Lærke [16]) l'historien de la philosophie reconnaît que Socrate philosophait sans Platon, là où l'on voit ici Nietzsche jouer sur l'ambiguïté en *limitant* l'activité socratique à sa seule influence sur l'auditoire. Car, tenir pour acquis que Socrate n'a rien à dire permet à Nietzsche de concentrer toute son attention sur l'interaction sociale qui se joue entre les interlocuteurs : tout le passage est émaillé d'occurrences du champ lexical de la politesse, de la respectabilité, du style. Si le texte semble décrire le simple abandon de préceptes formulés à l'impersonnel (car dictés par la tradition) au profit de « raisons », d'« arguments » et de « dialectique », au plan de la connotation, par contre, la tension entre les pôles *noble* et *vil* sur laquelle est construit le balancement du texte fait s'équivaloir le noble et l'impersonnel *versus* le vil et le rationnel. En reconstituant la situation d'énonciation du discours socratique, Nietzsche fait donc l'hypothèse de lecture suivante : c'est à cause d'une perte d'influence de la culture ancestrale sur les contemporains de Socrate que celui-ci a pu leur imposer une vision du monde et un *ethos* sans rapport avec une tradition illustre dont – du fait de son origine sociale – il n'avait de toute façon aucune idée.

1.2 La maladie : fiction thématisant le mécanisme de nivellement interprétatif

De façon assez étonnante, c'est donc par un mécanisme sociologique local que Nietzsche va expliquer ce tournant de l'histoire sinon chanté comme l'invention de la philosophie, du moins décrit comme l'inauguration *ex nihilo* d'une tradition. Et pourtant, si le réductionnisme déflationniste est bien utilisé par Nietzsche pour dégonfler la baudruche d'une doctrine idéaliste qui se prétendrait le fruit d'une vision directe de l'absolu, il ne va pas s'arrêter à la signification littéralement sociale de ce modèle ex-

15. Qui a « formé les héros ayant combattu à Marathon » (v. 996) et s'oppose à la nouvelle éducation qui fait « débiter sur l'Agora des mauvaises pointes » et être « traîné en justice pour une méchante affaire pleine d'objections subtiles et ruineuses » (v. 1008).

16. « Socrate philosophait sans Platon, mais ce n'est que dans la mesure où cette pratique philosophique de Socrate nous a été transmise par des textes de Platon qu'elle s'est constituée comme objet d'étude pour l'historien de la philosophie. Autrement dit : les textes de Platon ne sont pas une source pour comprendre le sens historique de la philosophie de Socrate, mais la philosophie attribuée à Socrate n'acquiert un sens pour l'historien de la philosophie que par son inscription dans les textes de Platon. » (Mogens Lærke, *Les Lumières de Leibniz*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 16.)

plicatif. On l'a suggéré à propos des connotations axiologiques du précédent extrait, ce qui se joue pour Nietzsche dans la réception de Socrate, c'est surtout le passage d'un système de valeurs à un autre. Or dans la mesure où cette réception n'est pas conceptuelle, mais plutôt éthique, politique, esthétique, Nietzsche met à distance un modèle trop intellectualiste de la réception (des thèses qui seraient échangées entre pairs puis transmises de maître en disciple), pour lui préférer une métaphore : celle de la contagion.

> La pire, la plus durable et la plus dangereuse de toutes les erreurs jusqu'à présent a été l'erreur d'un dogmatique, à savoir l'invention par Platon de l'esprit pur et du bien en soi. [...] 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*[17] *?*

La tension entre début et fin du passage ainsi que le recours à la métaphore de la contagion suggèrent assez bien *pourquoi* Nietzsche estime si *important* de faire la part entre ce qui relève de Socrate et ce qui incombe en propre à Platon. Étudier la réception de Socrate, c'est – semble-t-il – permettre une imputation de responsabilité (dans la naissance de l'idéalisme), et le faire selon un modèle diagnostic permet une étiologie plus fine, plus nuancée parce que plus dialectique. En effet, peu importe si – à traiter ainsi la diffusion des idées comme une propagation de maladies – on perd le caractère intentionnel et volontaire des actes par lesquels nous énonçons une thèse : ce que permet ce changement de paradigme, c'est de voir *en quoi* Platon peut être *à la fois* « la plus belle plante de l'Antiquité » *et* « le dogmatique » responsable de l'erreur accumulant tous les superlatifs. Une telle dualité est hautement significative pour Nietzsche car elle signifie que la doctrine idéaliste *aurait très bien pu* (sans vraiment changer sur le fond) donner lieu à une politique élitiste, à une éthique du dépassement de soi, à une esthétique du génie[18], mais que si elle a, au contraire, préparé le terrain (les corps et les mentalités) pour le christianisme, c'est à cause d'un dévoiement accidentel de ses capacités. Pluraliser la réception de Socrate passe donc à un exercice assez étrange, proche d'une forme d'histoire-fiction qui viendrait redoubler l'histoire effective pour mettre en perspective sa valeur et son sens. On comprend dès lors que Nietzsche écrive : « Ce n'est pas une question oiseuse que de se demander si Platon, ayant échappé à l'envoûtement socratique, n'aurait pas trouvé un type plus élevé encore d'humanité philosophique, maintenant perdu pour nous à jamais[19]. »

Si la métaphore nosologique est utilisée littéralement par Nietzsche pour expliquer la fortune critique de Socrate, ce n'est pas seulement du fait de sa théorie de l'interprétation qui ancre celle-ci dans la vie du corps. Cette utilisation littérale a aussi

17. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, préface, *op. cit.*, p. 44.

18. Sur le geste de Platon chassant le poète de la Cité, Nietzsche écrit ainsi : « Lui qui ne s'est élevé à cette pensée qu'en combattant farouchement sa propre chair, lui qui, pour plaire à Socrate, a foulé aux pieds sa nature profondément artistique [...]. » (Nietzsche, « Socrate et la tragédie » [1870], *in La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 283.)

19. Nietzsche, *Humain trop humain*, I, section « Caractères de haute et basse civilisation », § 261, *op. cit.*, p. 199.

une raison méthodologique : elle va lui servir à *thématiser un biais* dans la *tradition interprétative* médiatisant la vision de Socrate depuis toujours.

> De tout temps, les plus grands Sages ont porté le même jugement sur la vie : *elle n'a aucune valeur…* Partout et toujours, ce qu'ils en disent a le même accent, un accent de doute, de mélancolie, de lassitude de vivre, de résistance à la vie. Socrate lui-même a dit, au moment de mourir : « *La vie n'est qu'une longue maladie ; je dois un coq à Asclepios, le Sauveur.* » Socrate lui-même en avait assez. Qu'est-ce que cela *démontre ?* Qu'est-ce que cela *montre ?* Autrefois, on aurait dit (oh, on l'a dit, et assez fort, nos pessimistes les premiers !) : *« Il doit pourtant y avoir quelque chose de vrai dans tout cela ! Le* consensus sapientium *prouve la vérité. »* Dirons-nous de même aujourd'hui encore ? En avons-nous le *droit ?… « Il doit pourtant y avoir quelque chose de* malade *dans tout cela ! »* – telle est notre réponse. Ces plus grands Sages de tous les temps, il faudrait les voir de près ! Peut-être n'étaient-ils plus, ni les uns ni les autres, très fermes sur leurs jambes ? Peut-être d'un type tardif ? Vacillants ? *Décadents ?*
>
> […] Quant à moi, ce qui m'a inspiré l'irrévérence de considérer les Grands Sages comme des *types de décadence*, c'est précisément le cas où elle est le plus fortement en contradiction avec les préjugés, tant des lettrés que des illettrés : j'ai su déceler en Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence, des instruments de la débâcle de l'hellénisme, des « pseudo-Hellènes », des « anti-Hellènes » (*Naissance de la tragédie*, 1872). Ce *consensus sapientium* – je le comprenais de mieux en mieux –, il prouve tout, sauf qu'ils aient raison là où ils sont d'accord : il prouve plutôt, qu'entre eux-mêmes, tous ces grands Sages, existait comme un accord d'ordre *physiologique*, qui les amenait à adopter la même attitude négative à l'égard de la vie – et à ne *pouvoir* faire autrement [20].

Dans cet extrait les adverbes temporels « *autrefois* » et « *aujourd'hui* » désignent autant des *époques* interprétatives [21] que des *partis* interprétatifs [22]. Ici, la série des « Grands Sages » a beau s'étaler jusqu'à l'époque de Nietzsche, ils n'ont (de son point de vue) fait que répéter la même chose (ce qui explique d'ailleurs la désinvolture du « *de tout temps* ») parce qu'ils sont restés prisonniers d'un idéalisme qui commence à Socrate – tout l'enjeu étant savoir si ce dernier y est inclu ou exclu. *Or*, une fois attesté le fait de ce premier consensus (tous ceux qu'on nomme « Sages » disent la même chose), Nietzsche demande de l'interpréter, de lui prêter sens et valeur, et c'est *à ce propos* qu'il dégage un *second consensus* : « autrefois » (autrement dit « jusqu'à moi ») *tout le monde* s'est *accordé à dire* que cette répétition est *bon signe*, que la convergence des interprétations invite à leur accorder crédit – car alors on tient l'unanimité des avis entre personnes « respectables » (dignes de confiance) pour une

20. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 1-2, *op. cit.*, p. 69-70, l'auteur souligne.

21. Chronologiques, ce sont les modes lors desquelles une école a imposé un certain consensus comme norme de lecture.

22. Axiologiques, ce sont les parties en débat défendant chacune un parti-pris dont les enjeux dépassent le cas disputé.

preuve suffisante de la vérité de cet avis. Si c'est ici l'*unanimité* qui porte la marque (du vrai), c'est parce qu'elle est censée manifester directement l'absence de doute possible : s'il n'y a aucune divergence, c'est que la question *ne fait même pas débat* pour les gens compétents.

Or « l'irrévérence » que revendique l'herméneute nietzschéen est à la fois tournée contre les monstres sacrés du patrimoine philosophique (et elle signifie alors *impiété*, c'est-à-dire refus de leur prêter une valeur en soi) et contre les interprètes autorisés dictant les interprétations canoniques (et elle se fait alors *insolence*). D'après ce texte, c'est la seconde qui inspire à Nietzsche la première : ce sont « les préjugés des lettrés », c'est-à-dire l'unanimité qu'ils mettent à *tous* admirer la même chose – admirations convenues qu'ils partagent d'ailleurs avec « les illettrés » (meilleur signe, pour Nietzsche, qu'aucun ne possède un goût sûr) –, qui lui ont mis la puce à l'oreille. Si encore Socrate avait fait l'objet d'un débat – s'il y avait eu, dans l'histoire de sa réception, des auteurs pour dire qu'il était dans l'erreur, qu'il a été surévalué, ou bien qu'il était un imposteur – Nietzsche n'aurait peut-être pas commencé à soupçonner qu'un mécanisme d'illusion était à l'œuvre dans cette réception deux fois millénaire. C'est donc à nouveau *l'unanimité* qui porte la marque (mais du *mensonge*, cette fois) car la convergence des interprétations est, selon Nietzsche, un *mauvais signe*.

1.3 La théorie nietzschéenne de l'interprétation et l'auto-validation des biais

Filer la métaphore médicale permet à Nietzsche de dégager dans la réception de Socrate, tant directe que traditionnelle, le *fonctionnement circulaire* typique d'un *biais interprétatif*[23]. Pour mieux exprimer le fait que *personne ne saurait recevoir* une œuvre ou un auteur *sans projeter sur eux ses propres* préoccupations, sa propre perspective, Nietzsche dénonce une *illusion de neutralité* dans le consensus critique qui règne à propos de Socrate. Si nous nous berçons de l'illusion qu'une lecture pourrait ne pas faire débat (en s'imposant comme une évidence incontestable comme le « vrai sens » de l'œuvre), c'est uniquement un *effet d'optique* : le relief nous échappe parce que nous envisageons les choses depuis un point de vue strictement identique à celui de l'auteur que nous commentons. Or loin de signifier que nous sommes plus objectifs sur cet auteur, cela signifie – selon Nietzsche – que nous partageons encore tous ses préjugés faute de réussir à envisager son point de vue de l'extérieur. Ainsi, en considérant que « l'accord » – existant entre Socrate et *tous* ses interprètes – est « d'ordre physiologique », Nietzsche mobilise la notion d'*idiosyncrasie*[24]. Il s'agit de l'idée que l'organisation interne de son organisme confère à l'individu des prédisposi-

23. Il s'agit du phénomène que Malebranche analyse sous le nom de « justification » des passions (*De la recherche de la vérité*, livre V, chap. 10) et décrit comme un mécanisme d'auto-validation des préjugés qui fausse le jugement. Pour Malebranche comme pour Nietzsche, ce fonctionnement circulaire ne revient pas à une répétition du même à travers le temps, mais il consiste au contraire en une amplification cumulative des biais de perception.

24. « Je m'efforce de comprendre de quelle idiosyncrasie est née cette équation socratique : raison = vertu = bonheur, la plus bizarre des équations possibles et qui, en particulier à contre elle tous les instincts des anciens Hellènes. » (Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, § 4, *op. cit.*, p. 71.) Voir aussi : « Je cherche à comprendre de quelles conditions partielles et d'idiosyncrasie peut découler le problème de Socrate : son assimilation : raison = vertu = bonheur. Avec cette absurdité de théorie de l'identité, il a *ensorcelé :* la philosophie antique n'a plus pu s'en libérer… » (Nietzsche, *Fragments posthumes*, XIV, printemps 1888, 14 [92], *op. cit.*, p. 65.)

tions particulières qui le feront réagir d'une *certaine* manière (déterminée, prévisible) à l'influence d'agents extérieurs. En faisant remarquer que *tous* les participants au consensus (« ni les uns ni les autres ») présentent le même tableau clinique (cacochymes, neurasthéniques, dépressifs, etc.), Nietzsche prétend trouver la *cause* de l'unanimité car (dans sa théorie interprétative) partager une même complexion pulsionnelle revient à conspirer (inconsciemment) pour la suprématie d'une même vision du monde (celle qui correspond au genre de vie où fleurira ce cocktail d'instincts précis). En d'autres termes, Nietzsche dénonce un *conflit d'intérêt généralisé* tant dans le premier consensus (entre auteurs) que dans le second (entre critiques). Mais ce n'est pas tout, car il retourne le mécanisme du consensus interprétatif (le transfert de l'insoupçonnabilité du jury au bien-fondé de leur sentence) pour le faire fonctionner à l'envers : la morbidité des individus influence leur jugement (c'est alors *leur avis* qui est malade, ce sont leurs idées qui sont vecteur d'épidémie), et c'est la raison pour laquelle « ils ne peuvent faire autrement » que de penser comme ils pensent. Ce n'est plus (comme initialement) qu'il « n'y ait pas débat » mais c'est, tout au contraire, que les interprètes sont incapables d'atteindre le débat : la nécessité qui, dans l'idée de consensus des sages, était interne à la délibération rationnelle des hommes raisonnables (sur le modèle de la « libre nécessité » spinoziste) est désormais une nécessité mécanique – à savoir la circularité avec laquelle un préjugé s'auto-valide en fournissant toujours déjà : la problématique à partir de laquelle questionner le donné, le langage dans lequel reformuler ce qu'on reçoit, et la grille de critères pour évaluer ce qui doit être fait.

Notre lecture de Socrate est donc « malade » parce que nous aurons beau faire, il nous sera impossible d'en dire autre chose que ce que nous en avons déjà entendu – on est toujours *prisonnier* d'un consensus interprétatif, dit en substance Nietzsche. Surtout, cette stérilité est selon lui le signe que ce n'est alors plus *l'œuvre* que nous recevons, mais uniquement *les préjugés ayant présidé à la création de celle-ci* et nous les *recevons* seulement au sens où nous les faisons nôtres, nous nous y identifions faute de prendre vis-à-vis d'eux la distance critique pourtant facilitée par la distance historique. C'est ce malentendu sur l'objet transmis qui explique (pour Nietzsche) la régularité avec laquelle une tradition interprétative se dévoie en vulgate. Les paradoxes de l'original s'estompent au fur et à mesure que les générations de lecteurs reçoivent « la solution » avant même de comprendre le problème. Même quand ces *clefs de lecture* ne sont pas formalisées en *digest*, elles sont toujours opératoires parce que – étant de la nature des valeurs (non des concepts) – elles sont héritées de l'air du temps, des représentations inconscientes qui circulent dans la vie sociale. Le nom « Socrate » évoque la sagesse, le courage et la droiture – même à l'esprit de quelqu'un qui n'a jamais étudié la philosophie. Ce n'est pas seulement par snobisme que Nietzsche accuse les philosophes (autres que lui) de « reprendre et exagérer les préjugés du peuple [25] » : c'est aussi et peut-être surtout parce qu'il y a quelque chose de dangereux à ce qu'une « évidence » uniformise les avis sur une question. Or la thèse de Nietzsche est forte : une telle uniformisation est d'après lui une tendance lourde de *toute* tradition interprétative

25. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, première section, § 19, *op. cit.*, p. 65. La nuance entre « reprendre » et « exagérer » est intéressante et pourrait être rapprochée de l'idée wittgensteinienne selon laquelle les philosophes ont pour défaut de prendre exagérément à la lettre les expressions de la langue commune (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, I, §97, Paris, Gallimard, 2004, p. 154).

car aucune interprétation transmise ne peut se passer d'écoles (c'est-à-dire de partis-pris défendus par des individus qui se ressemblent). C'est là tout l'enjeu du *retour à l'œuvre* que l'on va maintenant étudier – un retour d'autant plus problématique qu'il n'y a pas d'œuvre matérielle chez Socrate. Mais si l'auto-validation des biais est un mécanisme structurel à l'interprétation [26] selon Nietzsche, cela ne veut en aucun cas dire qu'il faille s'en satisfaire ! Au contraire, voyons maintenant comment Nietzsche s'efforce d'éviter que ce mécanisme ne donne lieu à une vulgate (un digest dont la parenté avec l'original n'est que lointaine) en cultivant le débat à l'intérieur de la réception, grâce à un travail polémique au besoin effronté.

2 La réception de Socrate « *par* » Nietzsche : soumettre cette figure au révélateur d'une variation interprétative extrême pour faire parler les « petits faits » de ses contradictions

Le rapport qu'entretient Nietzsche avec Socrate est complexe [27] et il a été souvent étudié [28]. Il ne nous intéressera donc ici que sur le plan de la méthodologie : comment Nietzsche travaille-t-il le matériau socratique pour *revenir sur* les biais induits par la mécanique illusoire décrite jusqu'ici ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que Nietzsche est conscient qu'il n'est pas possible de sauter par-dessus son époque, son référentiel d'interprétation. C'est donc *de l'intérieur* que Nietzsche va devoir dépasser la réception canonique, et l'objectif est de construire un *point de vue* alternatif (au sens géographique : un point culminant d'où embrasser le paysage sous un autre angle). Or une fois n'est pas coutume, le goût nietzschéen de la pose et des retournements de situation est ici d'une grande aide à l'analyse. Nietzsche propose en effet un véritable *art de lire* Socrate à sa manière [29] (et donc *d'abord* un art de lire les pages consacrées par Nietzsche à Socrate, ce qui n'est pas une mince affaire) – un art de lire qu'il va prêter ironiquement à Platon :

> 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

26. Car lorsque c'est « la vie qui juge », écrit Nietzsche, « son arrêt est toujours rigoureux, toujours injuste, parce qu'il n'a jamais son origine dans la source pure de la connaissance. [...] Il faut beaucoup de force pour pouvoir vivre et oublier à la fois combien vivre et être injuste sont tout un » (Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, Paris, Flammarion, 1988, p. 155). Une fois caractérisée en ces termes la *partialité* fondamentale des interprétations faites à l'aune de la vie, Nietzsche poursuit cependant en définissant la *fonction critique de l'histoire* en ces termes : « Il s'agit alors de se rendre compte combien injuste est l'existence d'une chose (par exemple d'un privilège, d'une caste, d'une dynastie) [...] et en considérant le passé de cette chose sous l'angle critique, on attaque ses racines au couteau, on passe impitoyablement sur toutes les vénérations. » (*Ibid.*, p. 156.) Une « utilité de l'histoire pour la vie » (et aussi de l'histoire de la philosophie pour la vie de lecteur) est donc bien d'enrayer le mécanisme d'auto-validation qui tend à rendre arbitraires nos lectures.

27. « Socrate, il me faut l'avouer, m'est si proche que je me bats presque sans arrêt contre lui. » (Nietzsche, « Le conflit de la science et de la sagesse », *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1969, p. 169.)

28. Voir entre autres : Michel Guérin, *Nietzsche, Socrate héroïque*, Paris, Grasset, 1975 ; Michel Haar, « Nietzsche et Socrate », *in* M. Crépon (éd.), *Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 191-197 ; Michèle Cohen-Halimi, « Le problème de Socrate : une hypothèse de lecture nietzschéenne », *Diagonale*, n° 2, déc. 2008, p. 14-23.

29. Ou plus précisément : un art de lire *le dispositif textuel* que met en place Nietzsche pour retrouver Socrate derrière sa mise en scène par Platon.

> 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 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 Platon devant, Platon derrière et au milieu la chimère [30] ?

Les différentes caractéristiques attribuées ici à Platon ne semblent pas avoir le même degré d'évidence : l'épithète « audacieux » le caractérise assez bien, dans la mesure où la différence entre les dialogues aporétiques et les textes dogmatiques suggère que Platon prend des libertés par rapport à la lettre socratique, mais il serait vraiment difficile de qualifier cette variation d'« *infinie* », d'« *impossible* » ou encore de *mise en abyme* – une mise en scène qui, par un effet de distanciation, passe tout à coup au second degré pour mieux se dénoncer comme telle. En fait on est plutôt tenté d'utiliser ces trois idées pour qualifier le traitement que Nietzsche fait subir au complexe socratique (un mélange inextricable de faits et d'interprétations sédimentées) en vue de l'extraire de sa gangue idéologique. Mais il est difficile de dire que Nietzsche cherche à saisir quelque objectivité « sous » les projections des différentes lectures. La boutade finale semble suggérer au contraire qu'une fois retirées les couches interprétatives, il ne resterait pour ainsi dire *rien* (si du moins l'on entend par « chimère » une imagination, une vue de l'esprit ou une entité mythique telle qu'un Socrate en soi correspondant au vrai Socrate). Mais si Nietzsche refuse de considérer que le sens d'une œuvre réside dans le projet de l'auteur, *à quoi travaille-t-il* donc en recevant si laborieusement Socrate ? Pourquoi dit-il « se battre » avec lui ? Avant de pouvoir interpréter sa fin, étudions d'abord le processus à l'œuvre. En l'occurrence, il faut passer en revue les techniques mobilisées par Nietzsche pour diversifier sa propre lecture de Socrate et s'en faire un avis plus circonstancié.

2.1 Croiser les sources : oui, mais pourquoi ?

Le premier outil critique pour réveiller une réception de son sommeil dogmatique est tiré par Nietzsche de sa *propre* panoplie de réception *scientifique* : arguant sa formation de philologue, il va faire en quelque sorte la leçon aux exégètes autorisés (les lecteurs professionnels ayant statut de médiateurs officiels du fait de leur formation) en les reprenant sur la rigueur de leur reconstitution, alors que ce qu'il vise en réalité par là, c'est la probité de leur interprétation [31]. Même si l'objectivité n'est pour lui qu'un moyen parmi d'autres de déranger un monopole interprétatif, il n'empêche que ces procédés rapprochent de l'œuvre originale car ils consistent en quelque sorte à en *désenfouir* certains aspects oubliés ou négligés parce que dérangeants. Nietzsche commence par relire Platon, c'est-à-dire reparcourir le corpus platonicien à la recherche de ces passages qu'on juge insignifiants ou tout simplement qu'on expurge. Ici nous retrouvons bien une forme du mécanisme d'unification des réceptions précédemment décrit : la constitution même de la réalité de l'œuvre passe par une série de *choix*,

30. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, cinquième section, § 190, Paris, Gallimard, 2000, coll. « GF », p. 145-146.

31. Voir à ce sujet l'étude de Blaise Benoît : « *Die Redlichkeit ("als Problem")* : probité et justice selon Nietzsche », *in* J.-F. Balaudé, P. Wotling (dir.), *L'art de bien lire : Nietzsche et la philologie*, Paris, Vrin, 2013.

c'est-à-dire de décisions (d'intégrer ou de rejeter une source) dont les critères ne sont pas toujours conscients. Or pour contrer un tel resserrement initial du spectre des significations, Nietzsche prend un malin plaisir à rappeler que Socrate pratique l'amour grec[32] et que *Le Banquet* n'est pas qu'un hymne à l'amour de la sagesse. Ce que Nietzsche retient surtout des historiens, c'est donc essentiellement leur technique de *recoupement des sources* : il va ainsi chercher chez Cicéron[33] un épisode apocryphe des aventures de Socrate – à savoir sa rencontre avec un physiognomoniste. L'existence même d'apocryphes est intéressante, car elle révèle le fonctionnement de la réception platonicienne comme un *canon* (recueil définitif des textes sacrés faisant autorité) : la constitution du corpus platonicien a supposé un tri au cours duquel certains événements ou certaines paroles ont été rejetés parce qu'ils n'avaient *aucun sens* dans le cadre général des attendus de lecture. Autrement dit, le simple fait de *réunir* un ensemble de textes va former une accumulation de précédents qui font très vite jurisprudence : un *vademecum* tacite s'impose, composé de passages aux connotations claires voire franchement didactiques. Au contraire, dès qu'un fragment laisse le lecteur démuni, il est automatiquement déconsidéré sous prétexte qu'il entre mal dans le tout : on va douter de son authenticité, minorer son importance, le subordonner à un autre passage plus clair. En l'occurrence, l'épisode apocryphe rapporté est presque trop beau, pour Nietzsche, puisque l'opprobre qu'on y jette sur Socrate a une prétention scientifique – et d'une science que Nietzsche a pris très au sérieux lors de sa période intermédiaire dite « scientiste ».

> Socrate était-il un criminel caractérisé ? Tout au moins, cela ne serait pas en contradiction avec ce célèbre jugement d'un physiognomoniste, que les amis de Socrate trouvaient si choquant. De passage à Athènes, un étranger qui s'y connaissait en fait de visages, dit à Socrate, en pleine face, qu'il était un monstre et qu'il cachait en lui les pires vices et les pires appétits. Socrate se contenta de répondre : *« Comme vous me connaissez bien*[34] *! »*

Le traitement de cette anecdote montre à quel point la convocation d'un fait historique n'est jamais neutre mais suppose en réalité son inscription dans un certain usage de l'histoire. Ici la façon de raconter une même histoire est très différente selon la moralité qu'on lui prête inconsciemment : Cicéron réussit *si bien* à réintégrer ce passage dans le corps des attendus sur Socrate qu'il va lui donner une valeur exemplaire, une fonction édifiante. *Même* Socrate (sous-entendu : l'homme vertueux s'il en fût) a dû *conquérir* sa vertu. Or Nietzsche rapporte au contraire l'événement avec un laconisme inhabituel : son commentaire se limite à suggérer une hypothèse, éveiller un soupçon en laissant son interrogation ouverte. Il va jusqu'à tronquer l'autocommentaire de Socrate, afin de laisser *volontairement* son lecteur perplexe quant au sens de tout cet événement.

32. « Il introduisit une variante dans les jeux de la palestre entre les hommes jeunes et les jeunes hommes. Socrate fut aussi un grand *érotique*. » (Nietzsche, « Le problème de Socrate », § 8, *op. cit.*, p. 72, l'auteur souligne.) Nietzsche pense peut-être à la scène d'ouverture du *Charmide* (155c-155e) où Socrate raconte sa rencontre avec l'éphèbe.

33. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 37 ; Cicéron, *De fato*, V, 10.

34. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 3, *op. cit.*, p. 70-71.

C'est que Nietzsche entend traiter Socrate à la manière de la statue de Glaucus : faisant subir à l'original une série de déformations – comme la statue du dieu marin rendu méconnaissable suite à un séjour prolongé au fond de la mer –, Nietzsche le rend littéralement monstrueux en superposant des figures variées rendues grotesques (par accrétion de sédiments ou érosion due aux courants). Or là où Platon [35] utilise cette image pour exprimer le fait que la caractérisation empirique d'un concept (celui d'âme, en l'occurrence) est insuffisante et qu'elle doit donc céder le pas à la saisie rationnelle de l'Idée *in*-engendrée et immobile, Nietzsche l'utilise dans le sens inverse : si la réception ne nous livre qu'une image figée de Socrate, il faut renoncer à chercher un « Socrate en soi » sous les algues et les coquillages et augmenter encore l'intensité des déformations *contraires* afin de voir *autour de quel essentiel elles s'opposent*. Cette volonté de surenchère polémique explique pourquoi, dans son effort pour croiser les sources, Nietzsche privilégie les points de vue diamétralement opposés plutôt que les points de vue objectifs. En effet, faute de trouver des voix discordantes dans la réception médiatisée par Platon, Nietzsche croise les sources en quête de *partialité* puisque c'est le point de vue de parti-pris inverse à Platon que Nietzsche s'entraîne à adopter. Ce n'est ainsi plus à un historien (Xénophon, cité pour reconstituer le procès) mais à un *satiriste* que le lecteur va donner la parole :

Les modernes n'en reviennent pas qu'Aristophane ait fait de Socrate le premier et le plus grand des sophistes, le miroir et le condensé de toutes les aspirations de la sophistique [36].

> Si l'on considère les profonds effets anti-artistiques du socratisme, [...] comment ne donnera-t-on pas raison à Aristophane, lorsqu'il fait chanter à son chœur : « *Salut à qui n'aime pas rester assis auprès de Socrate à bavarder, à qui ne maudit pas l'art des Muses, à qui ne méprise pas la sublimité de la tragédie. N'est-ce pas pure folie que de mettre un zèle laborieux à tenir des discours enflés et creux, à couper les cheveux en quatre* [37] *? »* ?

L'incrédulité des « modernes » n'est pas pour rien dans le fait que Nietzsche préfère « donner raison » à Aristophane [38] ; car dénoncer en Socrate un sophiste à la manière des *Nuées*, cela revient – pour utiliser la terminologie de la pièce – à prendre le parti du « raisonnement inférieur » (la cause la moins défendable) *contre* le « raisonnement supérieur » (cette cause honnête sûre de ses droits et qui n'a pas à se justifier). C'est bien *parce que* l'interprétation faisant de Socrate un sophiste a été honnie de toute éternité que Nietzsche prend ici sa défense, par bravade – pourrait-on dire – et avec quelque chose de sophistique (au sens d'Aristophane : prendre *par principe* le parti du raisonnement inférieur) dans cette volonté de soutenir les interprétations les moins *recevables* par les censeurs d'une époque. Mais à nouveau, il est extrêmement difficile

35. Platon, *République*, X, 611d, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1782.

36. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 13, Paris, Gallimard, 1986, coll. « Folio essais », p. 83.

37. Nietzsche, « Socrate et la tragédie » [1870], *in La Naissance de la tragédie*, *op. cit.*, p. 284.

38. Pour abonder dans son sens – en dénonçant dans la dialectique socratique une « éristique improductive » qui n'est qu'une « joute de mots et d'arguments » – et finalement conclure : « Les fanatiques de la logique sont insupportables comme les guêpes. » (Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 13, *op. cit.*, p. 83.)

de déterminer à quel point Nietzsche est littéral dans une telle accusation – qu'il tire d'ailleurs d'un texte parodique écrit à des fins de provocation. Ce qui est sûr, c'est que le portrait de Socrate en *sophiste* vient prendre place, dans notre corpus nietzschéen, à côté du Socrate *pitre*, du Socrate *malade* (voire *fou*), du Socrate *amant*, du Socrate *suicidaire*, du Socrate *criminel* et du Socrate *voyou*[39] – car Nietzsche ne s'y arrête pas plus longtemps que sur les autres. C'est pourquoi il nous semble que – pour être appréciée à sa juste valeur – chacune de ces images doit être envisagée dans la série qu'elle forme avec toutes les autres. Car cette farandole a en elle-même une fonction : révéler la nature de *figure* de l'objet d'une réception. En d'autres termes : Socrate n'a pas d'existence en dehors des jeux de faces où s'opposent les différents courants de sa lecture. Et ici Socrate fonctionne sans doute comme un paradigme : ce qui est évident dans son cas vaut aussi bien pour une œuvre écrite – car Nietzsche traite volontiers les productions intellectuelles comme une sorte de chapitre du dossier biographique de leur auteur.

Dans certains cas, convoquer un matériau extra-discursif permet de pondérer la plausibilité des différents enjeux prêtés aux événements par une meilleure connaissance du contexte. Ainsi Nietzsche refait-il le procès de Socrate pour avancer toute une série de petits détails censés rendre *plus plausible* sa propre interprétation des *motifs réels* de Socrate que la vision traditionnelle que nous en avons[40]. En rappelant ainsi l'âge de Socrate, son train de vie, son refus du compromis, le détail de la composition du jury et le mode de fonctionnement du tribunal, Nietzsche présente (sans toujours donner les moyens au lecteur de vérifier s'il dit vrai) des faits qu'il entend « faire parler » en plaçant un *scenario* sur le mode de l'hypothèse à côté du récit traditionnel[41]. « *Et si* » (selon la formule nietzschéenne consacrée) Socrate n'était qu'un viveur (doublé d'un autodestructeur) qui, estimant n'avoir de toute façon plus rien à perdre, aurait vu dans une condamnation à mort l'occasion rêvée de se suicider avec panache ? Or quel historien envisagerait sérieusement cette possibilité ? Pour l'admettre, il faudrait prêter à Socrate un profil psychologique pour le moins particulier – or une hypothèse aussi lourde ne va pourtant pas augmenter notre compréhension en élucidant

39. Au sens d'un rebelle sans cause qui tyrannise la rue à l'arme blanche : « L'ironie de Socrate est-elle l'expression d'une révolte ? D'un ressentiment plébéien ? L'opprimé qu'il était savourait-il sa propre férocité à chaque coup de couteau du syllogisme ? *Se vengeait-il* des aristocrates qu'il fascinait ? Le dialecticien a entre les mains un outil qui n'épargne rien. Il permet de jouer les tyrans : par sa victoire, il compromet. » (Nietzsche, « Le problème de Socrate », *ibid.*, p. 72.)

40. « Socrate a toujours cru qu'il serait condamné, n'a pas préparé sa défense (empêché par son Démon). Il pensait que le moment était venu pour lui de mourir, que la vieillesse lui rendrait impossible son genre de vie accoutumé ; il croyait en outre qu'une mort pareille serait d'un puissant enseignement. C'est ainsi qu'il faut entendre sa grandiose apologie : il parle pour la postérité. Quelle faible majorité que celle à laquelle il fut condamné, sur 557 juges, à peine six ou sept de plus que la moitié ! Sans doute furent-ils surtout sensibles à l'offense faite au tribunal. Xénophon dit expressément qu'il eût été aisément acquitté par les Dicastes s'il s'était montré tant soit peu modéré. Socrate s'est attiré volontairement sa sentence. La peine infligée devait être fixée par un verdict spécial des Dicastes ; l'accusateur lui demanda quelle peine il réclamait ; là-dessus Socrate, plus hautain que jamais, suggère qu'il devrait être nourri sa vie durant au Prytanée. En fait d'amende, il propose une mine ; Platon et ses amis conseillent trente mines et s'en portent garants. S'il avait proposé ces trente mines, sans autres impertinences, il était acquitté. Mais le tribunal se sentit profondément offensé. [...] Socrate savait ce qu'il faisait : il voulait la mort. » (Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, « Socrate », *op. cit.*, pp. 144-148.)

41. Si l'on s'en réfère aux trois fonctions que l'histoire peut jouer à l'égard de la vie (monumentale, antiquaire, critique) d'après la *Seconde considération intempestive*, ce procédé de l'histoire-fiction correspond à la fonction critique (qui n'est donc qu'une fonction parmi d'autres) et consiste à faire voir la part d'arbitraire dans tout ce qui a été institué, en en montrant la foncière contingence – d'où le rôle des simples « hypothèses » suggérant qu'il s'en serait fallu de peu pour que la valeur et la signification de la figure socratique changeât du tout au tout du fait d'une réception inverse.

des phénomènes jusqu'alors inexpliqués. Là encore, Nietzsche ne cherche pas a établir une vérité historique, mais il se sert des « petits faits » inédits comme des prétextes pour générer des éclairages nouveaux et contradictoires. Ce qui montre bien que la fonction des hypothèses ne consiste qu'à *pluraliser* la réception (en diffractant Socrate en un éventail de figures variées), c'est que l'authenticité factuelle de ces alternatives importe peu à Nietzsche : il se saisit par exemple de la rumeur selon laquelle Socrate aurait aidé Euripide [42] à écrire ses tragédies et, tout en la qualifiant de rumeur, n'en salue pas moins la clairvoyance du jugement qu'elle nourrit.

C'est en effet dans le cadre de cette stratégie polémique qu'il faut apprécier l'usage immodéré que fait Nietzsche du *matériau biographique* pour moduler sa réception d'un auteur. En toute rigueur, ces éléments ne font pas partie du « contexte historique » d'une œuvre au même titre (avec le même statut) que les mentalités, la conjoncture historique, les controverses où s'est engagé l'auteur, *etc.* car la *nature de la dépendance* entre le contenu de l'*Émile* et celui des *Confessions* (par exemple) est loin d'être évidente. Pour Nietzsche, par contre, les choses ont le mérite d'être claires : c'est tout un. Et c'est pourquoi le caractère non-écrit de l'œuvre socratique ne gêne pas outre mesure son travail de réception active : c'est le *corps* de Socrate que se met à *lire* un Nietzsche tout à coup médecin [43]. S'il peut dès lors considérer – à partir des *bustes* (subrepticement intégrés au corpus) – la laideur de Socrate comme une objection et la beauté de Platon comme une preuve de son innocence dans l'affaire de l'idéalisme [44], c'est qu'il cherche à renverser les dualismes (entre âme et corps, être et apparence) que la tradition hérite de Socrate et à partir desquels elle le reçoit – par exemple dans les premières lignes du « Prologue » de *Gargantua* [45]. En refusant d'en faire abstraction ou de les traiter en arrière-plan anecdotique, Nietzsche donne à tous ces petits détails triviaux la valeur d'arguments *ad hominem* – au meilleur sens du terme [46] : la mise en évidence d'une *contradiction performative* entre le discours et les pratiques de quelqu'un, résultant dans le fait que la personne se révèle fournir le meilleur contre-exemple à sa propre thèse. Or cette technique – alliée à toutes les précédentes – n'est pas aussi déloyale qu'il n'y paraît, car elle participe à *retrouver l'œuvre* à travers les biais de réception. Nietzsche ne se limite en effet jamais à une énumération des biais, pas plus qu'il ne chercher à les rectifier : c'est leur *inversion* qui l'intéresse, parce que surimposer à une image de Socrate le *négatif* de ce « cliché » sert de révélateur à toutes les petites nuances contraires qui – imperceptibles dans l'original – sont amplifiées par la polémique. En ce sens, Nietzsche guérit sa lecture

42. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 13, Paris, Mercure de France, 1906, p. 120.

43. « Ce qui, chez Socrate, est indice de décadence [...] c'est aussi l'hypertrophie de la faculté logique, et cette méchanceté de rachitique qui le caractérise. N'oublions pas non plus ces hallucinations auditives, qui, sous le nom de « démon socratique », ont été interprétées dans un sens religieux. » (Nietzsche, « Le problème de Socrate », § 4, *op. cit.*, p. 71.)

44. « On sait, on peut même encore voir, combien il était laid. Mais la laideur, qui est déjà en soi une objection, était pour les Grecs presque un motif de refus. Socrate, d'ailleurs, était-il grec ? [...] Ceux des criminalistes qui sont anthropologues nous disent que le criminel caractérisé est laid : *monstrum in fronte, monstrum in animo.* » (*Ibid.*, p. 70-71.) À l'inverse : « Si Platon ressemble à ce buste de Naples, nous avons là la meilleure réfutation de tout christianisme ! » (Nietzsche, *Fragments Posthumes*, X, été-automne 1884, 26 [355], *op. cit.*, p. 270.)

45. Rabelais, *Gargantua*, « Prologue », Lyon, Éditions Juste, 1535, p. 3-4.

46. Défini notamment par Schopenhauer à la fin de l'opuscule *L'art d'avoir toujours raison* (« ultime stratagème ») par distinction avec l'argument *ad personam* qui se contente de discréditer l'adversaire en salissant sa réputation.

en travaillant à *compléter* la réception de Socrate par une sorte d'anti-réception, un livre noir qui, même s'il n'apporte aucune information érudite, rappelle par sa seule existence que *l'original est traversé de tensions*. En effet, *en tant que* pensée en train de se faire, l'œuvre est d'abord la lutte de quelqu'un qui se débat avec un problème, si bien que toute projection la présentant achevée comme une solution relève de l'illusion rétrospective. Ainsi une œuvre a-t-elle besoin d'être réactivée par des partis-pris de lecture, à condition précisément que ceux-ci soient *en débat* et non en situation de monopole.

2.2 La pluralisation des réceptions s'accommode-t-elle de contresens créatifs ?

Mais traiter Socrate comme « une chanson populaire qui court les rues [47] » n'a pas pour fin de le déréaliser. Il s'agit pour Nietzsche d'amplifier les *variations sur ce thème* en flirtant justement avec « l'impossible », c'est-à-dire le degré de tension (paradoxale) maximale, à la limite du point de rupture : cette interprétation aberrante (gratuite) qui a perdu tout contact avec l'original au point de devenir littéralement *insignifiante* et ne plus contribuer à enrichir la signification de l'œuvre. La nuance entre interprétation provocatrice et interprétation gratuite est bien sûr normative : car, pour Nietzsche, toute interprétation est l'affirmation d'un jugement normatif (y compris quand elle s'efforce d'être objective c'est-à-dire moins partiale) si bien que le débat interprétatif ne saurait être tranché sans tirer ses critères de la vision qui aura alors le dessus. Un tel perspectivisme revient-il pout autant à du relativisme consistant à croire que *tout* peut être dit d'une œuvre et que toutes les interprétations se valent ?

Dans l'introduction au recueil *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Delphine Antoine-Mahut montre comment « l'exigence de continuité textuelle [48] » fait le partage entre *d'une part* les réceptions qui isolent comme une « tendance » une *certaine* lecture « appelée par le texte » *contre* la lecture d'une autre école (d'une autre tradition interprétative), et *d'autre part* les réceptions revendiquant un droit à prolonger un « cartésianisme sans Descartes » dans un mouvement de libre développement des « potentialités » inscrites dans la pensée de l'auteur, dans son problème spécifique. Dans le cas qui nous occupe ici, toute l'ambiguïté de la réception nietzschéenne de Socrate se joue sur ce critère : si quelque chose comme un « impossible » est mentionné par Nietzsche, c'est que le contresens est un risque bien réel, condamné au nom d'un critère trouvé dans l'œuvre elle-même. Nietzsche ne semble donc pas développer de socratisme sans Socrate ; pourtant dans les faits, plusieurs éléments de notre corpus semblent mettre en scène Socrate en train de prononcer des paroles si frontalement opposées à la lettre de ce que la réception lui prête que le lecteur ne peut pas ne pas se dire que la ligne de cet impossible est franchie. Bascule-t-on alors du côté d'une surinterprétation qui affirme n'avoir plus de compte à rendre avec la lettre de l'original ? Ainsi, pour discréditer l'idée que la raison peut et doit déterminer les valeurs et nous rendre sensible à ce

47. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, cinquième section, § 190, *op. cit.*, p. 145-146.

48. Delphine Kolesnik-Antoine [Antoine-Mahut], « Descartes au miroir d'une histoire philosophique des idées », *in* D. Kolesnik-Antoine [Antoine-Mahut] (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS éditions, 2013, p. 14-15.

qui fait d'elles des valeurs, Nietzsche taxe par exemple Socrate d'utilitarisme [49]. En très bon lecteur, il est évidemment conscient de la violence faite tant aux idées (ce n'est pas le même concept de « raison » dans les deux références) qu'à la chronologie mais *précisément* : c'est le décalage créé par un tel *amalgame* que Nietzsche fait parler (à la manière d'un trope, un « détour » par rapport à la dénotation pour créer une « figure » de style dont la signification propre renouvelle le dénoté simple). En l'occurrence, le comble qu'il y a à faire passer les idéalistes pour des utilitaristes suggère que le rationalisme axiologique des premiers est une illusion (la raison n'étant pour lui qu'un instrument dans une lutte plus fondamentale entre valeurs instinctives) qui fait sans le savoir le lit de l'intérêt égoïste.

Mais c'est l'aphorisme intitulé « L'art et la vertu de la fausse interprétation [50] » qui revendique le plus explicitement une fertilité du contresens. Son éloge ironique de notre vertu d'« entendre mal » y est en effet ambigu : d'un côté, le mécanisme (décrit en première partie) par lequel celui qui reçoit un discours parvient à tout entendre dans le sens qui lui sied le mieux nous conforte dans nos préjugés ; mais d'un autre côté, ce mécanisme de « malentendu » fonctionnel opère à la fois dans l'intérêt des auteurs (puisque c'est ce qui leur assure une postérité) et « pour le salut de l'humanité ». Bien sûr, on entend derrière cette formule le discours sotériologique des exégètes qui adaptent la signification littérale à destination des fidèles et pour leur bien ; mais l'ironie ne va-t-elle pas un peu plus loin que cela (puisque l'aphorisme applique ce mécanisme à Socrate) ? Est-ce que le fait que personne ne reçoive littéralement le « message » de ceux qui sont convaincus d'avoir quelque chose à dire à l'humanité entière n'est pas aussi en lui-même une « bonne » chose, car où irait l'humanité si elle écoutait effectivement ces gens qui prétendent faire passer des valeurs avec des mots ? Mal entendre est peut-être tout de même une « vertu », et c'est pourquoi Nietzsche la pratique avec tant d'insistance lorsqu'il « mésentend » si souvent ce que Socrate ne dit que trop clairement. Décrivant ainsi ce que fait « le plus audacieux des interprètes », Nietzsche explicite l'idée d'une variation sur thème si extrême que, atteignant « l'impossible » : elle irait « jusqu'à à faire représenter [à Socrate] ses propres masques et ses aspects multiples ». Or à notre farandole qui fonctionnait déjà comme procédé de distanciation en elle-même, il semble qu'il faille ajouter une figure au statut particulier : un Socrate porte-parole paradoxal de Nietzsche.

---

49. « Il y a dans la morale de Platon quelque chose qui n'appartient pas en propre à Platon, mais qui au contraire ne se trouve dans sa philosophie, pourrait-on dire, que malgré Platon : à savoir le socratisme, pour lequel il était véritablement trop noble. "*Nul ne veut se nuire à lui-même, donc tout mal survient de manière involontaire. Car l'homme mauvais se nuit à lui-même : il ne le ferait pas si d'aventure il savait que le mal est mal. Par conséquent, le mauvais n'est mauvais que par erreur ; si on lui ôte son erreur, on le rend nécessairement – bon.*" – Cette manière de raisonner respire la *plèbe*, qui dans le fait de mal agir ne saisit que les conséquences déplaisantes et porte en réalité ce jugement : "*il est stupide de mal agir*" ; en identifiant sans autre forme de procès "bon" à "utile et agréable". Face à tout utilitarisme de la morale, on est d'emblée en droit de supputer cette même origine et de se fier à son nez : on se fourvoiera rarement. » (Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, V, § 190, *op. cit.*, p. 145.)

50. « Toutes les visions, les terreurs, les impuissances, les extases du saint sont des états morbides bien connus qu'il ne fait, se fondant sur des erreurs religieuses et psychologiques invétérées, qu'*interpréter* tout autrement, c'est-à-dire comme autre chose que des maladies. – De même, le démon de Socrate est peut-être une maladie de l'oreille, mais que, conformément à ses idées morales dominantes, il *s'explique* d'une tout autre manière qu'on ne ferait aujourd'hui. [...] C'est toujours le degré de savoir, d'imagination, d'effort, de moralité dans la tête et le cœur des *interprètes* qui a fait tout cela. Parmi les facultés les plus grandes de ces hommes que l'on appelle génies et saints, il faut mettre celle de se procurer à soi-même des interprètes qui les *mésentendent* pour le salut de l'humanité. » (Nietzsche, *Humain trop humain*, I, section « la vie religieuse », § 126, *op. cit.*, p. 116. L'auteur souligne.)

> 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 de se moquer de la gauche incompétence de ses Athéniens nobles, qui étaient des hommes d'instinct, comme tous les nobles, et ne parvenaient jamais à fournir les indications suffisantes sur les raisons de leurs manières d'agir ? Mais pour finir, en silence et en secret, il se moqua aussi de lui-même : il découvrit en lui, face à sa conscience particulièrement subtile et à la faveur d'un interrogatoire qu'il s'imposa à lui-même, la même difficulté et la même incompétence. [...] *À quoi bon*, il cherchait à s'en persuader, *se défaire pour autant des instincts ! On doit les aider, et la raison* aussi, *à faire valoir leur droit – on doit suivre les instincts, mais persuader la raison de les assister en fournissant de bons motifs.* Voilà ce qui fut la véritable *fausseté* de ce grand ironiste aux milles secrets ; il parvint à faire en sorte que sa conscience se satisfasse d'une espèce de duperie de soi ; il avait en fin de compte percé à jour le caractère irrationnel des jugements moraux [51].

Classique du matériau biographique et élément clef dans la construction du mythe (comme si elle résumait « ce que c'était »), la scène des « dernières paroles » est ici retournée pour servir de révélateur *in extremis* où tout est rejoué sur une dernière épreuve. Or Nietzsche ne se contente plus désormais d'instiller des soupçons en posant un scenario hypothétique à côté du récit officiel : il fait révéler à Socrate lui-même le fait de porter un masque (au sens de ce qui *dissimule*). Si l'on a pu interpréter la phrase elliptique « *Je dois un coq à Asclépios* » comme une marque de détachement voire de piété, Nietzsche s'autorise – sous prétexte que, lui, « a des oreilles [52] » – à reformuler la phrase pour la replacer comme si de rien n'était dans la bouche du personnage. Or il n'en faut pas plus à l'audacieux interprète pour révoquer en doute tout ce qui précède cet instant fatidique, et – prenant le contrepied de la méthode d'interprétation qui fait dépendre la compréhension des passages les plus obscurs par rapport à celle des passages clairs – il va *relativiser tout Socrate* à cette reformulation personnelle d'une formule si ambiguë. Contredire ainsi *en bloc* la lettre de tout ce qui fait Socrate pour nous n'est certainement pas un modèle de réception, puisque cette fois la lecture ne révèle aucune tension de l'original : elle décide arbitrairement de tout prendre à l'envers. Le caractère arbitraire vient ici du fait que les raisons qui font pencher la balance du côté du sens le moins probable (celui qui s'accorde le moins bien avec le reste du corpus constitué par les paroles et les actes de Socrate) sont des considérations externes à ce corpus. En d'autres termes, la décision interprétative de Nietzsche ne se

51. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, cinquième section, § 191, *op. cit.*, p. 147. Voir aussi : « L'a-t-il lui-même encore compris, lui, le plus rusé de tous ceux qui s'abusèrent eux-mêmes ? Se l'est-il avoué à l'ultime instant, dans la *sagesse* de son courage à mourir ?... Socrate *voulait* mourir : – ce n'est pas Athènes, c'est *lui-même* qui s'est tendu la coupe de ciguë, il a forcé Athènes à la lui tendre... "*Socrate n'est pas un médecin*, s'est-il murmuré à lui-même : *la mort seule est médecin. Socrate, lui, n'a fait qu'être longtemps malade.*" » (Nietzsche, « Le problème de Socrate », §12, *ibid.*, p. 74, l'auteur souligne.)

52. « Il dit : "*Oh, Criton, je dois un coq à Asclépios.*" Cette dernière parole risible et terrifiante signifie pour celui qui a des oreilles : "Oh, Criton, *la vie est une longue maladie !*" Est-ce possible ! Un homme tel que lui, qui a vécu gaiement et, aux yeux de tous, comme un soldat – était pessimiste ! Il s'était contenté de faire bonne figure à la vie et avait, toute sa vie, caché son jugement ultime, son sentiment le plus intime ! Socrate, Socrate a *souffert de la vie !* Et il en a encore tiré vengeance – par cette parole voilée, horrible, pieuse et blasphématoire ! » (Nietzsche, *Gai savoir*, IV, § 340, *op. cit.*, p. 278-279.)

fait pas, ici, au service de l'auteur (Socrate) mais en vue d'une tout autre fonction. Dans cette mise en scène, en effet, Socrate se révèle « avoir compris » quelque chose qu'il n'a pas eu intérêt à révéler et qu'il n'a pas non plus eu le courage de s'avouer « sa vie durant ». Il semble dès lors posséder en acuité critique ce qui lui manque de probité ; or, qu'est-ce que cette idiosyncrasie si particulière lui permet de « percer à jour », sinon ce que Nietzsche affirme *contre* le cœur socratique de l'idéalisme, justement : à savoir que les jugements de valeurs sont irrationnels ? En utilisant ici Socrate comme un porte-parole paradoxal de l'anti-idéalisme nietzschéen, Nietzsche rompt définitivement le lien (parfois ténu mais toujours solide) qui jusque là reliait suffisamment l'original et sa réception pour que le mécanisme de miroir grossissant des tensions problématique continuât de fonctionner. Est-ce une coïncidence si le franchissement de cet « impossible » correspond au moment où l'auteur se saisit de la figure socratique pour lui faire (typiquement dans le monologue intérieur qui clôt le précédent passage) « représenter ses propres masques » – cette fois au sens de la *persona* de l'acteur c'est-à-dire en l'occurrence le rôle qu'un *autre* philosophe lui fait jouer dans *sa* création ? Au fond, en dénonçant dans Platon « l'audacieux interprète » qu'il est lui-même, Nietzsche a usé lui aussi de ces procédés de distanciation censés annoncer au lecteur le moment où l'on passe de la réception à la recréation d'une *autre* philosophie. Sans doute toute citation est-elle en partie création – dans la mesure où transposer un texte dans un contexte nouveau revient à changer la question à laquelle il répond. Mais dans le retournement final que Nietzsche fait subir à Socrate, quelque chose est perdu qui était présent et effectif dans les autres usages de la même référence. La farandole des Socrate n'avait de sens qu'à condition que le lecteur se reporte au texte platonicien, pour y chercher sur quelle nuance exactement le détournement jouait. Ce faisant il découvrait des tensions présentes dans le texte, des ferments de contradiction dont la compréhension enrichissait la lecture, et il faisait sens de relire Socrate à la lumière de sa lecture nietzschéenne. Mais dès que Socrate est réduit au rôle de porte-parole pour Nietzsche, il devient comparable à la figure de Zoroastre [53] : or il ne viendrait à l'idée de personne d'étudier ce penseur historique à la lumière de sa réception nietzschéenne car l'œuvre de Nietzsche ne dit rien de celle de Zoroastre. L'intertextualité paraît ne plus fonctionner que dans un seul sens à cause du fait que les critères d'interprétation dont use Nietzsche sont externes par rapport aux corpus de ces auteurs : « l'exigence de continuité textuelle [54] » est rompue.

Conclusion : une réception de Socrate *via* Nietzsche ?

Méthodologiquement, l'étude des usages que fait Nietzsche de la réception de Socrate nous a en quelque sorte conduit à un paradoxe. D'un côté, en effet, sa volonté est de *pluraliser* la réception de Socrate, mais d'un autre côté le traitement qu'il fait subir à la figure socratique semble peu à peu s'autonomiser jusqu'à résulter en une fiction qui

53. « On ne m'a pas demandé, mais on aurait dû me demander, ce que signifie dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de *Zarathoustra :* car c'est juste le contraire de ce qui fait le caractère monstrueusement unique de ce Perse dans l'histoire. [...] Zarathoustra a suscité cette funeste erreur qu'est la morale : par conséquent il doit être le premier à la *reconnaître.* » (Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 3, Paris, Gallimard, 1982, p. 335.) On voit à sa justification que ce choix est purement symbolique.

54. Delphine Kolesnik-Antoine [Antoine-Mahut], « Descartes au miroir d'une histoire philosophique des idées », *op. cit.*, p. 15.

n'a plus de lien (ni de compte à rendre, ni d'utilité) vis-à-vis de la réception de Socrate. En d'autres termes, si Nietzsche veut effectivement s'instituer en passeur pour faire évoluer drastiquement la réception socratique, n'est-il pas contreproductif qu'il finisse ainsi par en faire un pur symbole [55] personnifiant des intuitions nietzschéennes ? C'est là que la différence entre les médiations respectives du philosophe et de l'historien de la philosophie peut apporter un éclairage utile. Lorsque Mogens Lærke définit « la valeur heuristique de la controverse pour l'historien de la philosophie [56] », il explique que le projet de « saisir le sens historique des textes philosophiques du passé, donc [d']interpréter historiquement les textes » suppose d'envisager ceux-ci *à partir* du contexte problématique et polémique où ils ont chacun été élaborés. Or *la priorité du texte sur le problème* est immédiatement soulignée « pour éviter le contresens qui consiste à dire que nous considérons les controverses comme étant en soi ce que le perspectivisme historique prend pour objet [57] ». Pour l'historien de la philosophie, le perspectivisme est nécessaire dans la mesure où il permet de s'interdire d'envisager un texte autrement que du point de vue de la situation où il a été élaboré ; mais c'est un perspectivisme « historique » dans la mesure où le fait du texte est ce qui va dicter les critères de pertinence pour délimiter le contexte, pour définir la situation. Autrement dit : l'historien de la philosophie est passeur dans la mesure où il introduit le lecteur à une pensée à partir de son contexte de naissance, un contexte qui est complexe et polémique (la controverse où le texte s'insère) mais il est rigoureusement délimité par les ouvertures et les besoins interprétatifs du texte. Le perspectivisme de Nietzsche, au contraire, fait primer le problème sur le texte au point de traiter le texte seulement comme une voie d'accès au problème : on le voit, les dernières paroles de Socrate ne sont finalement pour Nietzsche qu'une illustration poignante du problème qui intéresse Nietzsche – le rapport de la raison et des valeurs. Si, pour l'historien de la philosophie, c'est le texte qui juge le problème, pour le philosophe au contraire, c'est le problème qui juge le texte – et, dans la théorie de l'interprétation nietzschéenne, cette relativisation va jusqu'à faire du texte un prétexte, un symptôme du problème. La réception « *via* » change donc de sens (de finalité) en changeant d'objet : l'historien de la philosophie introduit le lecteur au texte, là où le philosophe introduit le lecteur au problème qu'il voit dans l'œuvre et son auteur. Par-là on voit que la volonté de *pluraliser* change aussi de sens puisque la réception plurielle telle que l'envisage l'historien de la philosophie regarde le faisceau de « tendances » qui converge dans l'œuvre, tandis que le philosophe tente de diffracter le texte pour y voir à l'œuvre les points de vue en conflit dans un problème.

55. « Il est significatif que Socrate ait été le premier grand Hellène qui fût laid ; car tout en lui est symbolique. » (Nietzsche, « Socrate et la tragédie », *op. cit.*, p. 284.)

56. Mogens Lærke, *Les Lumières de Leibniz*, *op. cit.*, p. 26.

57. *Ibid.*, p. 27.