

De la Philosophie à la Paideia

Pour une éducation vers l'Excellence

Mémoire réalisé par
François-Guillaume NIHOUL

Promoteur(s)
Michel DUPUIS

Année académique 2016-2017
Master et finalité

Le temps viendra où l'on préférera pour se perfectionner en morale et en raison, recourir aux Mémoires de Xénophon, plutôt qu'à la Bible et où l'on se servira de Montaigne et d'Horace comme de guides sur la voie qui mène à la compréhension du sage et du médiateur le plus simple et le plus impérissable de tous, Socrate.

Nietzsche

Remerciements

Je tiens premièrement à remercier mon promoteur M. Michel Dupuis, dont les remarques pertinentes furent d'une grande aide pour la réalisation de ce mémoire, et qui a généreusement accepté de soutenir ce sujet qui me tenait à cœur. Je tenais deuxièmement à remercier ma mère, sans qui ce travail n'aurait été tout simplement pas possible, et dont les innombrables heures de relectures et de corrections furent un atout inestimable. Raison pour laquelle je lui dédie également ce mémoire.

Introduction

a) Avant-propos

Qu'est-ce qu'être philosophe au XXI^e siècle ? Voilà une question qui ne semble pas, a priori, se poser, au regard du succès incontestable de la philosophie dans notre société. Qu'on la retrouve en librairie, à l'Université ou encore dans les débats télévisés, jamais la philosophie n'a semblé s'être aussi aisément démocratisée.

Cet épanchement tentaculaire n'aura eu de cesse d'altérer sa mission philosophique, au point de ne plus très bien savoir quel en est le véritable but. En effet, dans un monde moderne assailli par la Technique, les Sciences et la Communication, la Philosophie semble bien démunie lorsqu'elle doit se confronter aux problèmes abyssaux de notre siècle.

Pire, l'opacité de sa finalité et la retenue dont elle a su faire preuve à l'égard du monde, ont largement contribué à en faire un espace de dialogue théorique indéterminé et aux contours évasifs. Au point tel que, à l'image d'un ancêtre éloigné, tout un chacun s'en réclame la parenté, comme si la seule évocation des noms illustres qui la composent, suffisait à valider la cohérence de n'importe quel discours.

Mais est-ce vraiment ce à quoi doit se destiner le philosophe ? Amassant les miettes que la science moderne a eu le bon cœur de lui laisser, le philosophe donne cette désagréable impression de devoir batailler constamment pour conserver une digne place sur l'échiquier intellectuel.

Muni de concepts philosophiques bimillénaires et d'une culture qu'il aura égrainée, le philosophe occupe une posture bien singulière face aux nombreux rivaux qui veulent s'arroger le droit au débat rationnel. Car, bien qu'elle fût « Mère des sciences », l'accouchement forcé provoqué par l'éclosion scientifique moderne, a donné lieu à une kyrielle d'enfants avides d'occuper son « trône ».

Sociologie, épistémologie, linguistique, psychanalyse, analyse logique, pour ne citer qu'eux, la Philosophie aura dû, d'épreuve en épreuve, affronter ces rivaux de plus en plus insolents, que *Platon lui-même n'aurait pas imaginés dans ses moments les plus comiques*.

Enfin, subissant l'inactualité de son idéal humaniste face aux cohortes insatiables d'économistes, la Philosophie dut aussi subir les injonctions néolibérales des différentes réformes universitaires, dont l'enjeu premier était de faire de l'enseignement une série de biens privés, appropriables et monnayables, avec l'efficacité comme maître mot.

Toutefois, cette inactualité, corroborée par l'engagement spécifique qu'elle possède envers l'humanité, permet aussi de repenser à la question de la place du philosophe, nous poussant ainsi à réfléchir au rôle que doit jouer la Philosophie (et l'Université) dans nos sociétés en profond bouleversement.

Empêtrée dans une époque « clientéliste » favorisant l'« efficacité » et la « médiocrité » à l'Excellence, la question du devenir de l'enseignement moderne semble être, au fond, liée à la question, plus générale, de l'éducation de l'Homme.

Or, à la suite des découvertes historiographiques novatrices menées par Pierre Hadot, un nouveau pan spirituel insoupçonné de la philosophie antique s'est « récemment » ouvert,

donnant lieu à la découverte d'un rapport pratique et éducationnel précis entre la philosophie antique et l'existence de l'humanité proprement dite.

Placée sous l'égide du « souci de soi », du « désir de la vie excellente », cet enseignement spirituel repense l'engagement philosophique, comme autre chose que la simple conjugaison du verbe « engager », pour reprendre les mots de Jankélévitch.

Nous ouvrant les yeux sur l'existence d'une vie typiquement philosophique, Pierre Hadot nous démontrera que ces penseurs, s'ils nous sont parvenus en tant qu'icônes intellectuelles, s'avéraient être surtout une poignée d'hommes courageux, qui n'auront eu de cesse d'éprouver et de remettre en question leur quotidien, au seul contact de leur souhait d'être meilleur.

Quel prix personnel ils ont eu à payer pour avoir le droit de parler de leur effort vers la sagesse ?

J. Bouveresse

Eloignés de l'image passive véhiculée par la Philosophie, nous verrons que l'Antiquité ne fut pas qu'un simple agglomérat de principes loufoques, mais que cette dernière tire, au contraire, toute sa légitimité dans la vie de ses auteurs, qui, individuellement, auront su porter activement l'idéal de sagesse antique.

En effet, loin de s'être contentée de simples bavardages, la sagesse fut surtout le fruit d'un travail constant, dont la Philosophie en symbolise le parachèvement et qui, en initiant les hommes au mouvement cosmique de la Raison, emportera l'Humanité vers les plus hautes sphères de l'Excellence.

Rompant ainsi avec l'ambiguïté que nourrit la philosophie actuelle, le phénomène philosophique antique aura su très tôt se destiner à libérer les hommes des affres des opinions dogmatiques, préférant, à la stérilité de la Vérité, l'inaccomplissement critique généré par la volonté de s'auto-dépasser.

Orchestrant cette « grande politique » tendue vers le « meilleur », c'est finalement en tant que « Généalogiste et Médecin » que nous retrouverons la figure du philosophe, soulignant d'emblée l'enjeu essentiel qu'elle transpose et dont le souci majeur d'éclairer une société en perte de repères, en profile naturellement le rôle critique sous-jacent.

b) Structure du travail

Concrètement, l'argumentaire de ce travail s'articulera autour de trois parties centrales:

PARTIE I

La première partie s'attachera principalement à la notion même de « *Paideia* » et de « *Sagesse* », tout en cherchant à déterminer la signification de ces termes, ainsi que leurs fondements historiques. Il s'agira donc d'évoquer les origines de ces deux concepts, au sein des recherches menées par Pierre Hadot, tout en rappelant l'importance de la pratique philosophique dissimulée derrière ces notions.

Cette partie sera subdivisée de la manière suivante :

- Chapitre I :

Celui-ci aura pour vocation de proposer une première approche historique et étymologique de la notion d'éducation dans l'Antiquité grecque, en démontrant le rapport éducationnel implicite derrière la figure du philosophe antique. Ensuite, nous analyserons la proximité du concept de *Sophia* avec celui de la *Paideia*.

Cette étape nous permettra d'entrer au cœur même de la pratique philosophique, en abordant l'importance que suscite la vie du philosophe au sein de son engagement spirituel envers la sagesse. Soulignant d'emblée l'importance des écoles philosophiques dans ce choix de vie, il s'agira aussi pour nous d'évoquer l'intérêt du discours philosophique dans la pratique quotidienne de la philosophie.

- Chapitre II :

Ce second chapitre sera l'occasion d'appréhender la notion hadotienne et foucauldienne du « souci de soi », et les répercussions qu'entraîne cet élément éducationnel particulier dans la formation du philosophe. Evoquant tour à tour les notions d'« *Atopos* », d'« *Agôn* » ou d'« *Ignorance* », nous étudierons en quoi la posture critique du philosophe est indissociable de la place privilégiée qu'il occupe dans la Cité.

Enonçant l'importance du corps dans la spiritualité philosophique, nous examinerons les raisons de sa place essentielle dans la formation philosophique grecque, nous permettant d'explorer, de manière préliminaire, la philosophie sous le signe de « l'épreuve ».

- Chapitre III :

Dans ce troisième chapitre, nous approfondirons notre thématique pratique, en explorant les nombreux exercices spirituels à l'œuvre durant l'Antiquité. De l'éveil du « Moi » au plaisir de vivre, de l'examen de conscience au rapport au cosmos, nous remarquerons que ces « élixirs » pratiques n'avaient que pour seul et unique objectif que celui d'entraîner un bouleversement critique du regard.

Rappelant l'importance de la figure du Sage, nous nous rendrons compte que c'est en tant que limite inatteignable et infranchissable, que la sagesse occupa très tôt une position déterminante dans la relation qui lie le philosophe avec lui-même. Détaillant ce

rapport à l'objectivité du cosmos comme de l'ordre du dépassement personnel, nous distinguerons pourquoi la philosophie antique fut « davantage une formation qu'une somme d'informations ».

Quittant le versant « explicatif » et « informatif » de la première partie, la seconde nous permettra d'en utiliser les matériaux récemment acquis, afin de mieux comprendre l'enjeu éducationnel critique existant derrière le projet philosophique antique, et pourquoi celui-ci dut rapidement se conformer aux exigences dogmatiques de la chrétienté.

Dépossédée de son dynamisme critique, la philosophie antique persistera alors péniblement sous une forme théorique aux accents ancillaires, bien que subsistera en filigrane, une réelle vocation pratique dont nous ne manquerons pas de situer historiquement les nombreux points de résurgence.

Assistant à l'éclosion de la Modernité, nous constaterons en quoi les idées modernes conservent une part de l'idéal éducationnel philosophique antique, et pourquoi le mouvement critique kantien n'est pas si éloigné de la perspective critique cosmique du Sage antique.

Cependant, cette séquence nous permettra aussi d'esquisser le rapport épistémologique sous-jacent au projet philosophique, et d'expliquer pourquoi la modernité ne parviendra pas, malgré sa foi en la Raison et la Liberté, à renouer avec l'attitude cosmique et critique du Sage.

Cet échec de la Raison sera l'occasion de démontrer que la question de ce qu'est la philosophie est intimement liée à la « Vérité », et pourquoi, seule la philosophie nietzschéenne nous semble en mesure de prétendre à une paternité antique.

PARTIE II

Deux chapitres composeront cette deuxième partie de notre exposé :

- Chapitre IV :

Embrassant l'avènement du Christianisme et de la Modernité, nous tenterons d'élucider la disparition de la pratique de la philosophie au contact de la Religion et des Pères de l'Eglise, tout en détaillant sa permanence au sein des institutions académiques universitaires.

Evoquant l'ambiguïté de Descartes autour de la spiritualité antique, nous ne manquerons pas de préciser l'importance des postures fichtéenne et kantienne quant à la question de l'éducation de l'Homme.

- Chapitre V

Cette étude, dont nous énumérerons les faiblesses inhérentes au projet kantien, nous offrira l'opportunité d'examiner en profondeur la philosophie nietzschéenne. Sa recherche incessante d'une pensée apte à traduire l'immanence de la vie, nous fournira les bases solides pour espérer réanimer la pratique philosophie antique.

Etudiant l'affirmation nietzschéenne comme donation critique, nous constaterons que la dynamique contradictoire du vivant, emmenée par le concept de Volonté de puissance, réinsufflé une énergie unificatrice et biologique bienvenue dans l'habituelle mécanique métaphysique dualiste.

PARTIE III

Clôturant ce mémoire, notre troisième et dernière partie aura vocation à l'harmonisation. S'appuyant sur l'espace historiographique dégagé par P. Hadot et emmenée par l'énergie critique nietzschéenne, cette partie se donnera pour objectif de parvenir à un effort de synthèse magistrale.

Innervée par le désir dionysiaque nietzschéen de préserver l'engagement critique de la philosophie -en renouant avec ses prémices présocratiques-, nous démontrerons que la perspective éducative antique, mise en avant par P. Hadot, permet d'entrevoir une filiation philosophique entre Nietzsche et les Anciens.

De cette unité, nous examinerons pourquoi l'*Arété* grecque, à l'image du carcan axiologique nietzschéen, se propose d'être un puissant répulsif aux tentations dogmatiques et dualistes, et pourquoi la pratique philosophique qui en découle, tend à entrevoir le rôle du philosophe comme celui du Médecin.

Soulignant en quoi la philosophie reste un projet axiologique et pratique, demeurant indissociable de sa teneur critique, nous terminerons notre exposé en décomposant la percée nietzschéenne, et en précisant pourquoi celle-ci nous ouvre les portes d'une réflexion sans précédent sur notre époque, ainsi que sur le rôle que doit y jouer le philosophe.

Cette dernière partie s'organisera autour des deux chapitres suivants :

- Chapitre VI

Questionnant la compatibilité philosophique du projet dionysiaque nietzschéen avec l'œuvre historiographique hadotienne, nous émettrons l'hypothèse d'un nouveau regard sur la philosophie antique, et comment la question de l'Excellence éclaire d'un jour nouveau la finalité de la philosophie elle-même.

Puisant dans une analyse historique allant du phénomène pré-socratique à Aristote, nous constaterons que la question de la morale grecque s'avère associée à la représentation d'un monde comme mouvement en vue de l'Excellence.

- Chapitre VII

Marquée de l'empreinte du Nihilisme, nous nous questionnerons sur la dégénérescence des valeurs actuelles modernes, dont le crédit porté à l'uniformisation de l'existence, fera écho à la disparition du philosophe comme « éducateur de l'humanité ».

Nous finirons en rappelant que la « grande politique » nietzschéenne corrobore au fond celle de la Grèce antique : l'avènement de l'Homme, dans toute sa légèreté, sa liberté et son Excellence.

Table des matières

Remerciements	3
Introduction	5
a) Avant-propos.....	5
b) Structure du travail	7
Chapitre I. La Paideia grecque	17
1. Education et Philosophie dans la Grèce antique.....	17
1.1. Analyse historique et étymologique de l'éducation grecque.....	18
1.2. Fondement philosophique du concept de Paideia	20
1.3. L'émergence du concept de Sophia et de la figure du Philosophe.....	22
2. La Philosophie comme choix de vie	30
2.1. Vie pratique et discours théorique.....	31
2.2. Philosophie et Appréhension du réel.....	36
Chapitre II. L'Education comme souci de soi.....	41
1. Le Philosophe comme Atopos.....	42
1.1. Agôn et Ignorance	43
2. Vérité et Spiritualité	46
2.1. La notion de Souci de soi	51
2.2. La place éducationnelle du philosophe dans la Cité.....	54
3. L'importance du corps dans la spiritualité philosophique	60
Chapitre III. Le rapport et la concentration du moi.....	67
1. L'éveil du Moi et le plaisir de vivre.....	67
1.1. Tribunal intérieur et examen de conscience	72
1.2. Le rapport au Cosmos comme dépassement de Soi	74
1.3. Le regard universel.....	77
1.4. La physique comme exercice spirituel	78

2. La figure du Sage	81
2.1. Le discours philosophique sur le sage	83
2.2. L'union du Sage avec le Cosmos	87
3. La Nature de de la philosophie antique	89
Chapitre IV. L'avènement du Christianisme.....	97
1. La philosophie au service de la théologie	98
1.1. Les artistes de la raison	101
1.2. La permanence de la pratique philosophique	103
1.3. Méditation cartésienne et spiritualité antique.....	106
2. Kant et le sursaut moderne.....	108
1.1. Education fichtéenne et kantienne.....	111
1.2. La posture éducationnelle fichtéenne	113
1.3. Le mouvement de sortie kantien	117
Chapitre V. Le dogmatisme de la raison	125
1. La raison comme principe suprême	128
2. Criticisme et Spiritualité antique.....	132
2.1. L'échec de la Raison	136
3. Critique kantienne et notion de Vérité	138
4. La pensée comme mouvement.....	143
4.1. La dynamique contradictoire du vivant.....	144
4.2. L'unité de la Force	148
4.3. Connaissance et puissance : le sens et la valeur chez Nietzsche.....	156
5. l'Affirmation comme donation critique	162
Chapitre VI. Nietzsche et Hadot, la grande hypothèse dionysiaque.	173
1. L'avènement dionysiaque	177
1.1. Biologisme et compatibilité philosophique	181

2. l'Unité du Logos grec.....	184
2.1. Socrate et l'excellence morale.....	195
2.2. L'impact « curatif » du philosophe dans la cité	203
3. Arété et Axiologie.....	217
Chapitre VII. Le médecin nietzschéen	221
1. Le renouveau de l'excellence antique.....	222
2. Le problème de l'éducation	232
2.1. La physiologie du Nihilisme	236
3. L'absence du Philosophe.....	243
Conclusion.....	251
Bibliographie.....	255
a) Ouvrages	255
b) Articles	257

PARTIE I

Chapitre I. La Paideia grecque

1. Education et Philosophie dans la Grèce antique

La question de l'éducation a toujours été posée comme étant inséparable des deux grandes réalités humaines grecques que sont la *Philosophia* et la *Paideia* ¹.

En effet, cette quête fut fréquemment celle de l'ensemble du mouvement philosophique qui existait à l'époque des cités libres grecques, tant la question de la formation de l'homme, comme citoyen libre, se révélait essentielle pour l'élaboration du processus démocratique naissant.

C'est déjà par ailleurs, ce que se demandait Socrate dans le *Protagoras*, lorsque celui-ci demandait au sophiste (qui se targuait d'introduire un enseignement exceptionnel) : « *Quel profit peut-on tirer de tes leçons ?* » Et Protagoras d'y répondre : « *Tu rentreras chez toi meilleur...* » ².

Cette première remarque témoigne déjà de l'importance du concept d'« *Arété* », c'est-à-dire celui de l'excellence, dans l'entreprise éducative grecque, et en même temps, du crédit qu'elle accorde à cette dernière dans la formation de ses citoyens, voire plus globalement, de l'homme en général.

Nous verrons plus loin, comment ce penchant pour la formation de l'auditeur ou du lecteur, - à défaut de vouloir simplement l'« informer » - pour reprendre la formule de Victor Goldschmidt³ (philosophe français, 1914-1981)- est très caractéristique de la pensée philosophique grecque, et est valable pour toute l'Antiquité.

Toutefois, ce trait distinctif ne semble pas lui être strictement réservé, puisque pratiquement tous les grands philosophes aborderont cette question de l'éducation de l'Homme, que ce soit de Thomas d'Aquin (1225-1274) à Nietzsche (1844-1900), en passant par Erasme (1469-1536), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Hume (1754-1711), Helvétius (1715-1771), Rousseau (1712-1778), Kant, Fichte (1762-1814) ou encore Hegel (1770-1831), tous auront fait de cette question un thème central de leurs pensées.

Comme le mentionne d'ailleurs Oliver Reboul (1925-1992, philosophe et spécialiste du philosophe Alain) dans l'ouvrage qu'il consacre à « *La Philosophie de l'Éducation* », Descartes lui-même, bien que peu soucieux d'enseigner, n'a-t-il pas aussi introduit son célèbre *Discours* par une remise en question radicale de l'éducation qu'il avait reçue ?

Faudrait-il voir là une affinité naturelle de la philosophie pour l'éducation qui, loin de n'être qu'un simple système de penser, chercherait peut-être avant tout à développer une pédagogie « pratique » destinée à rendre les hommes meilleurs ? C'est ce que nous allons tenter d'analyser dans cette première partie consacrée à la *Paideia* grecque.

¹ O. Reboul, *La philosophie de l'éducation*, Presses universitaires de France, 2001, p.4

² *Ibidem.*, p.4

³ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.187

1.1. Analyse historique et étymologique de l'éducation grecque

Bien avant que la Philosophie, au sens antique du terme, puisse se mettre en place, un autre courant majeur de la pensée grecque présocratique opérait déjà depuis longtemps. C'est ce que Pierre Hadot mentionne magnifiquement dans l'ouvrage qu'il consacre à la philosophie antique (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*).

Dénommé *Paideia*, ce courant était compris comme une somme de pratiques ou de théories, se rapportant à une exigence fondamentale de la culture et pensée grecque : le désir de former et d'éduquer.⁴

En effet, comme le souligne P. Hadot, dès les temps reculés de la Grèce homérique, l'éducation des jeunes gens fut au centre des préoccupations de la noblesse grecque. Plus précisément, « ce souci » (*Epimeleia heautou*) témoignait déjà de l'importance qu'accordaient alors les nobles à la notion « d'excellence », autrement dit « *Arété* », puisque cette dernière agissait à la fois comme un trait distinctif, chère à leur noblesse, mais également comme une preuve de leur lignée supérieure.⁵

C'est par ailleurs de cette recherche de l'excellence qu'advindra, bien plus tard, la volonté de perfectionnement de la vertu, c'est-à-dire de la noblesse de l'homme, et on la retrouvera dans toutes les « écoles » de philosophie antique.

De plus, grâce aux poèmes de Théognis (poète gnomique élégiaque grec du VI^e siècle av. J.-C.) que nous avons pu conserver, et qui sont principalement des recueils de préceptes moraux⁶, il est possible de nous faire nous-mêmes une idée de cette éducation aristocratique : dispensées par des adultes issus du groupe social lui-même, ces règles éducationnelles permettaient aux jeunes nobles d'acquérir les qualités (force physique, courage, sens du devoir et de l'honneur) propres à leur rang.

Cependant, c'est seulement à partir du Ve siècle avant notre ère, avec l'essor de la démocratie grecque, qu'interviendra la véritable éclosion de cette notion. S'il peut sembler étonnant que l'avènement de cette éducation, propre à la noblesse de sang, prenne précisément son envol durant la période démocratique grecque, ce serait vite oublier que la viabilité réelle du projet démocratique repose essentiellement sur la notion de la liberté citoyenne.

Or, c'est justement de ce projet que les futures cités grecques n'auront de cesse de se soucier, en formant leurs citoyens par des exercices physiques, artistiques et intellectuels. L'objectif étant, bien entendu, de standardiser le citoyen moyen, en s'assurant de lui fournir les clés matérielles et intellectuelles nécessaires au bon développement de la politique de la Cité.

Toutefois, avant de nous engager dans une analyse plus profonde de la signification de *Paideia*, il conviendra d'enrichir notre enquête à la lumière d'un rapide détour étymologique du verbe « éduquer », dont on a souvent prétendu que le terme proviendrait du latin *Educere*, « faire sortir ».

Ce qui pour Oliver Reboul⁷ serait tout à-fait inexact. Le terme le plus proche de la notion de *Paideia* proviendrait d'un autre verbe, celui d'*educare*, qui signifierait « élever des animaux ou des plantes », et donc par extension naturelle, « avoir soin des enfants ».

⁴ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio essais, 1995, p. 31

⁵ *Ibidem*, p.32.

⁶ W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964, p. 236-248

⁷ O. Reboul, *La philosophie de l'éducation*, Presses universitaires de France, 2001, p.16.

Partant du verbe lui-même « Eduquer », O. Reboul estime qu'il existe pourtant de nombreux synonymes, que ce dernier regroupe allègrement sous trois principaux : *Elever*, *Enseigner* et *Former*.

Le premier synonyme, *Elever*, se rapporte nécessairement au champ lexical de l'éducation familiale, voire pour l'essentiel, à celui de la famille. O. Reboul y voit là, les traits d'une éducation intentionnelle, ceux d'une mère qui drolote amoureusement son bébé et l'éduque, en éveillant ainsi sa conscience à l'autre.

Le second, *Enseigner*, désigne au contraire une éducation intentionnelle, s'agissant ici d'une activité qui s'exerce dans une institution désignée, et assurée par des professionnels.

Enfin, le dernier, *Former*, s'il parle d'une éducation technique, sportive, militaire ou intellectuelle, il garde toujours à l'esprit la vocation de préparer un individu à occuper une fonction souvent utile, que ce soit pour le groupe ou pour la société.

Elever, *Enseigner*, *Former*. Bien qu'il s'agisse de types idéaux, au sens de Max Weber, ces termes ont tendance à s'exclure par la manière, même s'ils visent un objectif commun, celui d'« avoir soin des enfants ».⁸

Mais ne serait-il pas alors possible de dépasser ces oppositions tacites, pour les unifier sous un terme plus générique, capable de circonscrire plus rigoureusement ce qu'est vraiment l'éducation ?

C'est très exactement ce qu'entreprend O. Reboul, pour qui la meilleure expression s'avère être celle d'APPRENTISSAGE. Au-delà du fait de simplement regrouper ces trois termes, celui-ci apporte évidemment un nouvel élément majeur : le fait de chercher à devenir meilleur.

« Celui qui apprend quelque chose, depuis la natation jusqu'à l'algèbre, apprend toujours aussi à devenir, du moins dans sa partie, « meilleur » »
--

Olivier Reboul ⁹

Mais quelle est la véritable signification derrière ce besoin constant de « devenir meilleur » ? Celle de chercher à développer les potentialités que chaque être humain porte en lui. Dès lors, l'éducation aurait, en tant qu'apprentissage, la mission de développer tout le potentiel dont regorge l'humain -depuis la naissance jusqu'au crépuscule de son existence-, poussant ce dernier à chaque jour devenir un peu plus « Homme ».

⁸ *Ibidem*, p.19.

⁹ Reboul Olivier, *La philosophie de l'éducation*, Presses universitaires de France, 2001, p.20

1.2. Fondement philosophique du concept de *Paideia*

Bien que nous croyons, tout comme Nietzsche, que « *Toute philosophie qui croit qu'un évènement politique peut déplacer ou même résoudre le problème de l'existence est une philosophie de plaisanteries, une philosophie de mauvais aloi* », il faut tout de même bien reconnaître l'importance qu'a joué l'essor démocratique athénien dans la structure même de la philosophie grecque.

Comme le décrit Gilles Deleuze dans son ouvrage consacré à la question « *Qu'est-ce que la philosophie* », la philosophie grecque a été grandement influencée par le désir de liberté et d'excellence -interne au mouvement démocratique athénien-, où le personnage de l'Ami y a tenu un rôle central¹⁰.

En effet, si les autres civilisations disposaient de Sages, les Grecs se présentèrent avant tout comme des « amis, voire des amants ». Raison pour laquelle, selon Deleuze, les Grecs auraient été finalement ceux qui auraient entériné la mort du Sage, en le remplaçant par des philosophes, c'est-à-dire des amis ou amants de la sagesse, et qui ne la possèdent pas formellement¹¹.

Or, avec la figure de « l'ami », tel qu'il apparaît dans la philosophie, nous dit Deleuze, « *celui-ci ne désigne plus un personnage extrinsèque, une circonstance empirique, mais bien une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même [...]* »

Ce qui signifie que sous cette ascendance « amicale », la philosophie semble littéralement coïncider avec un besoin croissant de liberté (ce dont témoigne ses origines athéniennes), mais que plus encore, cette notion d'amitié appelle nécessairement l'éclosion d'un autre concept indissociable de la notion d'excellence : la rivalité des hommes libres, autrement dit « L'agôn »¹².

En effet, forte de l'essor de sa démocratie, la Cité d'Athènes va rapidement attirer de nombreux intellectuels, soucieux de pouvoir y développer librement leurs activités. Et c'est grâce à cette activité florissante, bouillonnante de culture et de sciences que l'on va voir apparaître, pour la première fois, l'activité proprement philosophique, celle dont Périclès fait l'éloge dans « l'Oraison funèbre » et que Thucydide¹³ lui fait prononcer à la mémoire des soldats tombés à la Guerre du Péloponnèse.

« Nous cultivons le beau avec simplicité et nous philosophons sans manquer de fermeté ».

Pierre Hadot¹⁴

Ce lien est essentiel et multiple : tout d'abord, il convient de rappeler que l'avènement de la démocratie athénienne s'accompagne du triomphe implicite de la démocratisation du principe d'« *Arété* », jadis un privilège accordé à la noblesse. Désormais, chaque citoyen, et non plus seulement des personnalités d'exception, peut espérer atteindre cette notion d'Excellence.

¹⁰ Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008, p.8

¹¹ *Ibidem*, p.9

¹² *Ibidem*, p.10

¹³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.37

¹⁴ *Ibidem*, p.38

Nous pouvons donc évoquer une véritable propagation démocratique, originellement athénienne, de cette tension intrinsèque à l'Homme, de s'orienter vers le beau et de s'adonner à ce qui le rend excellent, autrement dit la *Sophia*, la sagesse. Chaque citoyen disposant désormais du droit d'entreprendre son apprentissage intellectuel, rhétorique et physique, afin de se réclamer le plus proche de la notion d'excellence humaine, c'est-à-dire de ce que à quoi doit correspondre un Homme.

Or, c'est bien en cela que cette notion appelle directement celle d'Agôn et de la Sophia, puisque tout un chacun peut s'estimer être davantage l'« amant » dans le sens d'excellence, de tel ou tel domaine. Cette rivalité d'hommes libres poussant donc chacun à exceller dans le domaine qu'il estime pouvoir représenter, tout en prouvant aux autres « amis » de ce domaine, qu'il est bien le seul à être réellement intime.

Cet appel à la joute, à la lutte pour l'excellence, était d'ailleurs selon Nietzsche, une garantie indispensable à l'équilibre de la cité libre grecque, et se retrouve d'ailleurs à tous les niveaux de cette dernière. Que ce soit dans le domaine de la compétition entre poètes (pensons à Xénophane de Colophon cherchant à supplanter la gloire d'Homère), entre athlètes (les Jeux Olympiques) ou encore dans les débats animés des philosophes. C'est ce désir, cette envie (Eris) d'excellence qui permet, selon le philosophe allemand « le bien-être de tous, de la cité en général ».

La logique de l'Agôn témoigne d'autant plus du versant amical de cette joute, qu'elle se différencie largement du *Polemos* qui renvoie, lui, à la guerre de la Cité contre les barbares, là où autrui constitue un élément non-assimilable que l'on veut repousser hors des frontières et dont l'enjeu est le pouvoir.

Une logique donc toute différente de l'Agôn et qui, dans la logique démocratique qui la constitue, trace la voie d'un combat entre des rivaux obéissant à des règles (où chacun se reconnaît comme citoyen libre ayant le droit de se réclamer meilleur, ami de tel domaine, ...), et qui se trouvent plus près de la compétition amicale que de la guerre.

Comme on peut le constater, cette lutte amicale pour l'excellence de l'homme, se trouve au cœur même du développement de la philosophie et est consubstantiel avec le modèle démocratique athénien de l'ami et du citoyen. C'est la raison pour laquelle, l'orateur Isocrate ait pu prononcer ces paroles, dans son panégyrique :

« C'est Athènes qui a révélé au monde la philosophie »

Isocrate¹⁵

Par ailleurs, cette rivalité amicale entre hommes libres pour l'excellence humaine, peut aussi être sous-entendue dans la définition même du vocable « Sophia », puisque celui-ci traduit déjà l'« amitié » liant le penseur à la sagesse, et a fortiori, à l'image du Sage. N'avions-nous pas pourtant souligné cette caractéristique, toute grecque, d'avoir mis un terme à la notion de sage au profit d'« Ami » ?¹⁶

¹⁵ Isocrate, *Panégyrique*, §47.

¹⁶ Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008, p.8

1.3. L'émergence du concept de Sophia et de la figure du Philosophe

Comme l'attestent les études menées par P. Hadot, la notion de Sophia se révèle particulièrement riche de sens, d'autant plus que les interprètes modernes hésitent toujours quant à l'interprétation correcte de ce terme de « Sophia ». Désigne-t-elle la notion de savoir ou plutôt celle de sagesse ?¹⁷

En effet, était appelé « *Sophos* » celui qui était érudit et savait énormément de choses sur le monde, et qui par les multiples voyages qu'il avait pu entreprendre afin d'observer d'autres cultures, jouissait d'une grande culture.

C'est qu'il y a donc bien une filiation entre l'idée de l'entreprise personnelle menée en vue de l'enrichissement culturel et celui d'un mouvement de sortie au travers du prisme de l'altérité. Bien que cette première signification d'une « *Sophia* » comme la forme d'un voyage volontaire n'est qu'une possibilité, puisque selon P. Hadot, il est aussi possible de comprendre cette dernière en tant que « *celui qui sait se conduire dans la vie et qui est heureux* ».

Ces définitions ne sont, bien entendu, pas exclusives, puisque comme l'admet P. Hadot, les mots « *Sophia* » et « *Sophos* » étaient employés dans des contextes extrêmement variés depuis Homère, et pouvaient également se rapporter à des conduites ou à des dispositions qui n'avaient apparemment rien à voir avec celle des « philosophes »¹⁸. En témoigne l'*Iliade*, œuvre magistrale dans laquelle Homère¹⁹ évoque le terme de philosophe pour parler de « charpentier ».

Dans le même esprit, le terme Sophia est également employé par Solon au VII^e siècle avant notre ère, pour désigner l'activité poétique. Il la décrit comme un exercice qui est le fruit de longs exercices et inspiré par les Muses. Cependant, bien que tous ces exemples permettent de valoriser la richesse et la variété de la notion « Sophia », ceux-ci ne parviennent pas encore à en esquisser une définition bien précise.

A vrai dire, il nous faut nous tourner vers le « premier » philosophe de l'Antiquité, pour que se dessine un premier sens fixe du mot « Sophia », et à plus juste titre encore, de celui de « Philosophe », autrement dit, vers la personne de Socrate elle-même.

En effet, bien que nous ne disposions pas de « traces » écrites nous permettant de définir le sens que Socrate donnait aux termes de Sophia et de Philosophie, nous pouvons toutefois estimer qu'il devait leur donner le sens de son époque, c'est-à-dire celui qui désigne la culture générale que l'on dispensait.

Bien que l'on ne puisse savoir avec certitude si celui-ci a pu l'utiliser dans un sens différent²⁰, c'est nonobstant, selon ce dernier, que l'on en retrouve un des rares emplois dans les « Mémoires » de Xénophon, lui qui fut, par ailleurs, un disciple de Socrate lui-même.

Et c'est vraisemblablement sous l'influence de Platon (également disciple de Socrate) et principalement, à cause de la description qu'il fait de Socrate dans le « Banquet », que les termes « philosophe » et « philosophie » vont adopter un sens assurément nouveau.²¹

¹⁷ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, pp.38-39

¹⁸ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.39

¹⁹ *Iliade*, 15, 411.

²⁰ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.70

²¹ *Ibidem*, p.71

« Le Banquet est, avec « l'Apologie », un monument littéraire élevé à la mémoire de Socrate, un monument merveilleusement et habilement construit, comme Platon savait si bien le faire, entrelaçant avec art, thèmes philosophiques et symboles mythiques. »

Pierre Hadot²²

En effet, le Banquet de Platon se révèle d'une importance particulière pour l'association qu'il induit, en assimilant consciencieusement Socrate (et le philosophe en général) avec la figure d'Eros, autrement dit l'Amour. D'une certaine manière, Eros et Socrate symbolisent à leur façon ce que doit être la Philosophie²³.

Plus précisément, selon P. Hadot, c'est surtout la construction du dialogue qui permet d'affirmer un tel constat, puisque la figure de Socrate y domine l'ensemble de ce même dialogue (présenté comme le récit d'un certain Aristodème), et que son intervention est, à elle seule, presque aussi longue que l'ensemble des autres orateurs réunis.

De plus, lorsqu'à la fin du Banquet arrive Alcibiade (enivré et couronné de fleurs), ce dernier va se lancer dans un long éloge à l'adresse de Socrate, en prenant soin d'y détailler tous les aspects de sa personnalité. Enfin, l'œuvre s'achève sur le personnage de Socrate demeurant seul et lucide, au milieu des convives endormis, bien que celui-ci ait bu davantage que les autres.

Comme le remarquera Nietzsche, c'est avec la même sérénité qu'il quitta le banquet, qu'il sut également entrer dans la mort :

« Il alla à la mort avec le calme que lui prête la description de Platon, lorsque, dernier de tous les convives, il quitte le banquet aux toutes premières lueurs de l'aube, pour commencer une nouvelle journée, cependant que, derrière lui, sur les bancs et le sol, les convives ensommeillés restent en arrière à rêver de Socrate, le véritable érotique. Socrate mourant devint l'idéal nouveau, jamais rencontré auparavant, de l'élite de la jeunesse ».

Nietzsche²⁴

En effet, si les convives du Banquet se lancent, chacun à leur tour, dans des monologues élogieux sur la définition de l'Eros, l'attitude que manifeste Socrate est, de manière proprement « socratique », toute autre. Si celui-ci n'expose pas lui-même sa théorie de l'Amour, puisqu'il ne sait rien, c'est parce qu'il préfère rapporter ce que Diotime, la prêtresse de Mantinée, lui avait autrefois expliqué lors d'un entretien qu'il avait eu avec cette dernière.

Le premier constat de Socrate est le suivant : étant relatif à quelque chose dont il est privé, l'Amour (L'Eros) ne peut en aucun cas être considéré comme un Dieu, à l'inverse de ce qu'avaient pensé jusque-là les autres convives, mais bien comme un *Daimôn*, autrement dit un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre les immortels et les mortels²⁵.

²² *Idem*

²³ *Idem*

²⁴ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, §13

²⁵ Platon, *Le Banquet*, Flammarion, 2007, 202^e.

Comme le souligne P. Hadot, il ne s'agit pas simplement d'une opposition entre deux ordres de réalités opposées, mais bien d'un rôle de médiateur. Est démon, celui qui est en rapport avec les Dieux et les hommes. Pour aider Socrate à mieux comprendre le sens de son propos, Diotime²⁶ lui propose par ailleurs un récit mythique narrant la naissance de ce démon :

« Le jour de la naissance d'Aphrodite, il y eut un banquet chez les dieux. A la fin du repas, Pénia, c'est-à-dire « Pauvreté », « Privation » s'approcha pour mendier. Poros, c'est-à-dire « Moyen », « Richesse », « Expédient », était alors endormi, enivré de nectar, dans le jardin de Zeus. Pénia s'étendit près de lui, afin de remédier à sa propre pauvreté en ayant un enfant de lui. C'est ainsi qu'elle conçut l'Amour. »

Diotime²⁷

Toujours selon Diotime, c'est par cette origine que s'explique la nature caractéristique de l'Amour. Car, né le jour de la naissance d'Aphrodite, celui-ci est naturellement épris et porté vers le Beau. Mais, étant fils de Pénia, il est toujours pauvre, tandis qu'en tant que fils de Poros, celui-ci est également inventif et rusé.

Autrement dit, la description mythique que nous livre Diotime s'applique, d'une manière fort habile, à la fois à Eros et à Socrate (aux philosophes) :

« Il est toujours pauvre, et il est loin d'être délicat et beau comme le pensent les gens ; au contraire, il est rude, mal propre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins. »

Diotime²⁸

Mais en digne fils de Poros, cet Eros est également un « dangereux chasseur » :

« Il tend des pièges aux nobles âmes, car il est hardi, effronté, endurant, sans cesse en train de trouver quelque ruse, désireux d'être habile, plein de ressources, « philosopant » tout au long de sa vie, terrible sorcier, magicien et sophiste. »

Diotime²⁹

Or, comme nous l'avons compris, ce portrait dressé par Diotime d'Eros-Socrate, est en même temps valable pour le portrait du philosophe. En effet, dans la mesure où, en digne fils de Poros et de Pénia, Eros est certes pauvre, il parvient pourtant, par son habilité, à compenser cette pauvreté. Pour Diotime, Eros est ainsi véritablement un philo-sophe, puisque ce dernier est à mi-chemin entre la Sophia et l'ignorance.

²⁶ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.75

²⁷ Platon, *Le Banquet*, Flammarion, 2007, 203 a et suiv.

²⁸ Platon, *Le Banquet*, Flammarion, 2007, p.76

²⁹ *Ibidem.*, p.76

Ainsi, si Platon³⁰ ne nous donne pas une idée précise de ce qu'il entend par « Sagesse », il nous laisse tout de même supposer qu'il s'agit là d'un état transcendant puisque, à proprement parler, seuls à ses yeux, les Dieux sont sages.

Nous retrouvons donc, sous la plume de Platon, l'affirmation qui était celle de Deleuze et selon laquelle les Philosophes ne sont pas des Sages (bien qu'ils visent à l'être) mais doivent plutôt être considérés comme des amants de la sagesse (d'où la symbolique de l'Eros).

De plus, située à mi-chemin entre vérité et ignorance, la posture du philosophe nous rappelle que la parole de celui-ci se niche au-delà des simples opinions ou de la doxa de masse, mais qu'elle tente surtout de prendre son envol vers la « vérité » et la « sagesse ».

Cette caractéristique est primordiale, puisqu'elle libelle en quelque sorte, à la fois la notion d'exercice et de perfectionnement propre à l'Agôn avec celle de la Philo-Sophia. En effet, tous ceux qui se lancent sur la voie de l'excellence humaine (« *Areté* ») se situent en quelque sorte dans une posture médiane.

Mieux encore, nous voyons de cette façon en quoi la Liberté et l'Agôn restent consubstantielles à la démarche même de la philosophie, puisque Diotime se permet d'ajouter qu'il n'existe que deux catégories d'êtres qui ne philosophent pas : les dieux et les sages, parce que, précisément, en tant que Sages, ils n'ont pas besoin de philosopher, et les insensés, parce qu'ils se croient être sages :

« Aucun dieu ne philosophe ni ne désire devenir sage (sophos), car il l'est ; et s'il existe quelque autre sage, celui-là ne philosophe pas non plus. Par ailleurs, les ignorants ne philosophent pas et ne désirent pas devenir sages : car, c'est cela le malheur de l'ignorance que de croire être beau, bon et sage, alors qu'on ne l'est pas. Celui qui n'a pas conscience d'être d'une chose ne désire pas ce dont il ne croit pas avoir besoin. »

Diotime³¹

Or, qui, si ce n'est le philosophe seul, peut s'estimer dépourvu de l'excellence de sa condition d'Homme ? C'est la raison pour laquelle la description que nous offre Diotime incorpore parfaitement la notion de *Paideia* au sens même de celle de « *Sophos* ».

Si le sage représente la destination éducative du voyage qu'il est nécessaire d'entreprendre pour devenir un Homme, alors seul le philosophe, s'estimant de ne pas correspondre à cette perspective d'excellence (et qui subit cette privation), sera susceptible d'entamer le long périple de sa formation.

Cette posture médiane est par ailleurs partiellement décrite par Diotime, lorsque Socrate lui demande : « *Dans ces conditions, quels sont, Diotime, ceux qui philosophent, puisque ce ne sont ni les sages, ni les insensés ?* »³²

Diotime répondra de la manière suivante :

³⁰ *Ibidem.*, p.77

³¹ Platon, *Le Banquet*, Flammarion, 2007, 203 e et suiv.

³² *Idem*

« Ce sont ceux qui se trouvent au milieu, à mi-chemin entre les deux, et l'Amour est l'un d'entre eux. Car la sagesse est sans doute l'une des choses les plus belles. Or, l'Amour est l'amour du beau. Il est donc nécessaire que l'Amour soit philo-sophe (amoureux de la sagesse) et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le sage et l'insensé. La cause en est sa naissance : son père est sage (*Sophos*) et inventif, sa mère est insensée et dans l'aporie. »

Diotime³³

Ici encore, en assimilant « *Areté* » à cette recherche du Beau ou de la vertu, autrement dit de l'excellence humaine, Eros apparaît non seulement sous les traits du philosophe en général, mais également sous ceux de Socrate, puisque celui-ci rétorquait apparemment ne « rien savoir » (comme les insensés), tout en étant en même temps conscient de ce « non-savoir »³⁴.

Socrate ou le philosophe est donc bien Eros : privé, certes, de la sagesse, le philosophe désire ardemment celle-ci. Il est ce Désir impétueux, actif qui, loin d'adopter une posture passive et nostalgique, se lance lui-même sur la route de l'excellence et de la sagesse avec pour seules armes, son propre Désir et sa ruse. Il est autrement dit, ce « *dangereux chasseur* »³⁵ digne d'Eros lui-même.

Toutefois, on pourrait penser qu'il suffirait alors au philosophe de pratiquer l'activité philosophique pour dépasser définitivement sa propre ignorance et atteindre les cimes stratosphériques de la sagesse, clôturant ainsi sa formation d'homme.

Ce serait donc possible de s'élever de la masse ignorante pour arborer définitivement l'habit de l'Homme et du Sage ? Il y aurait donc une « fin », un aboutissement, à cette éducation philosophique ? Ce serait rendre les choses un peu trop simples.

En effet, comme le remarque P. Hadot, il est possible d'entrevoir, à l'arrière-plan, le tableau de l'opposition « sages, philosophes et insensés », *un schéma logique de divisions des concepts qui est très rigoureux et qui n'autorise pas une perspective aussi optimiste*.³⁶

Car, si Diotime oppose les sages et les non-sages, c'est également pour créer *une opposition de contradiction qui n'admet aucun intermédiaire*³⁷ :

Soit, on naît en tant que Sage, soit on ne l'est pas. Diotime n'autorise ici aucun juste milieu. Le philosophe n'est donc pas un sage « en devenir » puisqu'il ne parviendra jamais à atteindre cet état, cette sagesse propre aux Sages et aux Dieux.

Ainsi, de ce point de vue, on ne peut véritablement affirmer que le philosophe représente une posture médiane, intermédiaire entre le sage et le non-sage, puisque lui-même n'est pas sage. Qu'est-il alors ? Décidément un « non-sage » est destiné, comme nous l'avons dit, à ne jamais pouvoir atteindre cette sagesse.

Cependant, il faut également introduire une division au sein même de ces « non-sages ». Comme le mentionne Diotime, ceux-ci se divisent en deux groupes distincts : ceux qui sont

³³ *Idem*

³⁴ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.79

³⁵ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.78

³⁶ *Ibidem*, p.79

³⁷ *Ibidem*, p.80

inconscients de leur propre non-sagesse ; et ceux-là font partie des insensés. Et les autres qui, bien que non-sages, ont conscience de leur ignorance et se sont engagés à lutter contre elle.

Etant certain de ne jamais atteindre la sagesse, le philosophe ne peut que progresser dans sa direction. La philosophie apparaît donc, selon le Banquet, non pas comme une sagesse, mais bien comme une éducation, un mode de vie ou un discours déterminé par l'idée même de la sagesse.

Avec le *Banquet*, Platon parvient à imprégner ce Désir, cet Eros, à l'étymologie même du mot *philosophia*, « l'amour, le désir de la sagesse », et celui-ci devient en quelque sorte le programme même de toute la philosophie antique.³⁸

Comme le remarque P. Hadot : « On peut dire qu'avec le Socrate du *Banquet*, la philosophie prend définitivement, dans l'histoire, une tonalité à la fois ironique et tragique. Ironique, puisque le vrai philosophe sera toujours celui qui sait qu'il ne sait pas, qui sait qu'il n'est pas sage, et qui donc, n'est ni sage, ni non-sage, et qui n'est à sa place ni dans le monde des insensés, ni dans le monde des sages, ni totalement dans le monde des hommes, ni totalement dans le monde des dieux. Inclassable donc, sans feu ni lieu, comme Eros et Socrate. Tragique aussi, parce que cet être bizarre est torturé et déchiré par le désir d'atteindre cette sagesse qui lui échappe et qu'il aime. »

A l'image donc du chrétien de Kierkegaard³⁹, qui voulait être chrétien, mais qui avait conscience que seul le Christ était véritablement chrétien, le philosophe sait qu'il ne pourra jamais atteindre le modèle qu'il désire. Platon instaure donc un fossé insurmontable entre la philosophie et la sagesse, rejoignant par-là, une fois de plus, les propos de Deleuze au sujet des Sages et de la philosophie.

« Il est dorénavant comme ces figurines de silènes qui, en extérieur, se révèlent grotesques et immondes, mais qui, lorsqu'on les ouvre, nous font découvrir des statues de Dieux. »

Diotime⁴⁰

Toutefois, ce n'est pas simplement la figure de l'Eros que Platon tend à démystifier dans son *Banquet*, mais également le prétendu « savoir » des insensés. En effet, en passant du rang de dieu à celui du démon, Platon cherche aussi à démontrer que le philosophe n'est pas simplement celui qui se forme au contact d'un savoir tout fait, comme le pensaient alors les Sophistes de son époque.

Mieux encore, la philosophie se révèle avec le Banquet, non pas comme un savoir passif que l'on pourrait acquérir des insensés (sans quoi nous n'aurions jamais conscience de la déficience de notre propre sagesse), mais bien comme un savoir qui se révèle avant tout actif, égal à un exercice quotidien, un savoir-vivre marqué du sceau de notre désir pour l'excellence.

Car, comme le dit la prêtresse de Mantinée qui initie Socrate à l'Eros : « C'est celui qui a atteint une telle vision (de la sagesse, de l'amour) qui mènera la seule vie qui vaille la peine d'être vécue et il acquerra de cette manière l'excellence (Areté), la vertu véritable⁴¹ ».

³⁸ *Ibidem*, p.81

³⁹ Kierkegaard, *L'Instant*, §10, dans Œuvres complètes, t. XIX, p.300-301

⁴⁰ Platon, *Le Banquet*, Flammarion, 2007, 215 b-c.

Ainsi, Socrate se révèle-t-il comparable à un être qui, si de prime abord, n'est pas un dieu puisqu'il apparaît avant tout comme un homme ordinaire, est cependant supérieur aux autres hommes : il est donc bien un *Daimôn*, un mélange subtil de divinité et d'humanité, même si ce mélange est nécessairement lié à une dissonance interne.

Cette définition du philosophe dans le *Banquet* aura une importance capitale pour toute l'histoire de la philosophie antique.

Reprenant la définition d'une philosophie comme celle d'une progression ou d'une éducation asymptotique vers la figure du Sage et de la sagesse, Platon offre ici une clé de lecture permettant aux insensés de prendre enfin conscience de leur propre non-sagesse et ainsi, de pouvoir se diriger, au gré de leur amour, vers l'excellence sur le chemin de la sagesse (sans pour autant espérer l'atteindre).

D'une manière générale, c'est suite à la définition de la philosophie comme « amour de la sagesse », que cette dernière apparaîtra véritablement comme l'idéal devant guider le philosophe. Mais plus important encore, la philosophie se verra considérée comme un exercice de la sagesse, ou comme la pratique d'un mode de vie, comportant cette dimension agonale de lutte permanente pour l'excellence ou plus précisément, comme une tension qui permet justement cette différenciation cruciale entre non-philosophe et philosophe.

Cette idée restera, selon P. Hadot, bien vivante chez des philosophes modernes comme Kant⁴², et elle est implicite chez tous les philosophes qui définissent étymologiquement la philosophie comme « amour de la sagesse ».

Cette dimension pratique comprise comme « exercices » est troublante, tant la philosophie est souvent perçue comme un savoir théorique, systémique, voire comme une analyse langagière. Mais ce serait oublier le résultat de notre analyse lorsque que nous avons abordé, au début de ce travail, la notion de *Paideia*.

En effet, il faut se rappeler que la *Paideia* grecque se définissait autant comme un enseignement pratique que théorique, celui dont l'excellence devait rythmer sa mise en œuvre. Après tout, l'objectif était de permettre d'offrir une formation standard au citoyen moyen, et de lui assurer l'acquisition de clés aussi bien matérielles qu'intellectuelle nécessaires au bon développement de sa condition de citoyen libre.

Or, cette formation, loin d'être un simple recueil d'informations, était déjà étymologiquement fort marquée par le souci de l'Excellence. Autrement dit, cette formation était rigoureusement liée à l'esprit d'une pratique quotidienne, voire martiale de l'excellence et à un savoir-vivre rythmé par la tension exigeante que nécessitait la figure du citoyen grec.

En même temps, cette éducation en tant qu'apprentissage vers l'excellence, incorpore étymologiquement l'idée du « devenir meilleur » comme le mentionnait O. Reboul :

« Celui qui apprend quelque chose, depuis la natation jusqu'à l'algèbre, apprend toujours aussi à devenir, du moins dans sa partie, « meilleur ».

Oliver Reboul⁴³

⁴¹ *Ibidem*, p.211 d-212 a.

⁴² Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.85

⁴³ Reboul Olivier, La philosophie de l'éducation, Presses universitaires de France, 2001, p.20

Dès lors, si la philosophie se porte également garante de ce cheminement vers l'excellence, comme le dit Platon au détour de son *Banquet*, celle-ci ne peut dorénavant plus être considérée comme une formation exclusivement théorique. En effet, en tant que formation de vie, c'est véritablement cette « pratique » usuelle, cette tension face à l'adversité quotidienne qui, en apportant son lot de difficultés, vient, en quelque sorte, « tester » notre désir, notre amour pour la sagesse.

Cette tension agonale, qui semble traverser la philosophie, converge d'autant plus dans la pratique que cette formation se veut être une formation de vie. C'est également ce que rétorqua Platon à un vieillard qui lui racontait écouter assidûment toutes ses leçons sur la vertu :

« Mais quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement ? Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'application »

Platon⁴⁴

Etonnante évolution donc de la conception de la philosophie, par rapport à l'époque des Sophistes⁴⁵, et que Isocrate, un orateur de Platon, constatait déjà :

« La philosophie [...] qui nous a donné une formation en vue de l'action, qui a introduit la douceur dans nos rapports mutuels, qui a distingué les malheurs provoqués par l'ignorance de ceux qui proviennent de la nécessité, qui nous a enseigné à éviter les premiers et à supporter les secondes avec courage, cette philosophie donc a été révélée par notre cité »

Isocrate⁴⁶

Dès lors, si la philosophie demeure toujours la gloire et la fierté d'Athènes, nous pouvons constater une considérable modification de son contenu, et ce à la suite du *Banquet*. En effet, dans la description que nous offre Isocrate, il est nettement possible de se rendre compte que celle-ci n'est plus simplement une culture générale et scientifique théorique, mais qu'elle arbore davantage les aspects d'une formation à la vie, qui *transforme les rapports humains et nous arme contre l'adversité*⁴⁷.

Cet aspect, propre à la vie, est d'autant mieux mis en valeur que l'amour et le désir semblent y détenir une place significative. De plus, comme le mentionne P. Hadot, Isocrate, on constate, sous l'influence de Platon, l'émergence d'une distinction capitale entre la *sophia* (*epistémé*) et la *philosophia*

⁴⁴ Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, dans *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p.8 et 12

⁴⁵ Isocrate, *Panegyrique*, §47.

⁴⁶ *Idem*

⁴⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.86

« Puisqu'il n'est pas dans la nature de l'homme de posséder un savoir (*epistêmê*) tel que si nous le possédions nous saurions ce qu'il faut faire et ce qu'il faut dire, je considère comme sage (*sophoi*), dans les limites de ce qui reste possible, ceux qui, grâce à leur conjecture, peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure. Et je considère comme philosophes (*philosophoi*) ceux qui s'adonnent aux exercices, grâce auxquels ils acquerront le plus vite possible une telle capacité de jugement. »

Isocrate⁴⁸

Isocrate distingue donc bel et bien ici *l'épistêmê*, forme de sagesse idéale, savoir-faire parfait dans la conduite de la vie, fondée sur une *capacité de juger totalement infaillible* ; et de l'autre, la sagesse pratique (*la sophia*), un savoir-faire qui ne peut être acquis que par une solide formation du jugement, permettant de prendre de sages décisions, toujours conjecturales, dans des situations diverses et variées.

2. La Philosophie comme choix de vie

Ainsi, c'est donc au détour du côté formateur inhérent à la pratique de la Sophia grecque, que nous avons également découvert l'existence d'une vie pratique -et proprement philosophique- complètement insoupçonnée.

Ce n'est donc pas anodin si Platon utilise la figure d'Eros pour décrire et donner une définition de la philosophie dans son célèbre banquet. En effet, c'est de cette manière qu'il parvient à réhabiliter la philosophie avec le champ lexical de « l'affect ».

Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, Platon opère une véritable « synergie » entre l'existence du philosophe et de ses désirs, avec cette volonté « agonale » d'atteindre l'excellence de la sagesse. Finalement, est philosophe celui dont le désir (Eris) est orienté vers la sagesse.

Platon s'éloigne donc de la représentation d'une Sophia comme simple discours. En démontrant le caractère inaccessible de cette sagesse, au détour de l'allégorie de Pénia et de Poros, Platon atteste de cette « frustration » continue qui tend le philosophe à ne jamais atteindre l'objet de son désir, de son amour.

D'ailleurs, cette soif d'insatisfaction est véritablement le moteur qui engendre la formation philosophique et qui pousse au perfectionnement, dans chacun des aspects de la vie. Cet engagement est d'autant plus palpable, qu'un simple discours ne pourrait retranscrire ce désir d'excellence traduit par le choix de vie philosophique, ou par la tension quotidienne qu'une telle pratique génère.

C'est la raison pour laquelle il convient maintenant de nous intéresser, d'un peu plus près, aux différentes caractéristiques que regroupe cette pratique philosophique, et en même temps, des liens qu'elle tisse avec le discours philosophique.

Plus précisément : quels étaient donc les rapports entre la pratique de la philosophie et le discours véhiculé par celle-ci ? Etions-nous davantage dans une opposition diamétrale - comme c'est le cas actuellement - celle où la philosophie moderne tendrait surtout à en offrir la vision

⁴⁸ Isocrate, *L'Echange*, §271

d'un savoir théorique et systémique et qui permettrait une fine analyse de la réalité (évacuant par là toute possibilité de sa pratique) ?

A vrai dire, la situation se révèle nettement plus complexe puisque, durant l'Antiquité, les stoïciens se penchaient déjà sur cette problématique, en s'efforçant de distinguer la philosophie selon deux classifications différentes :

Il y avait, en effet, d'une part, la Sophia comprise comme pratique vécue de la sagesse qu'étaient pour eux, la logique, la physique et l'éthique⁴⁹. De l'autre, se trouvait le « discours selon la philosophie », autrement dit les différentes méthodes d'enseignement théorique regroupées elles-mêmes en trois domaines distincts : celui de la théorie de la physique, celui de la théorie de la logique et le dernier, celui de la théorie de l'éthique.

Bien que cette distinction ait un sens précis pour le système stoïcien, il peut cependant être réutilisé afin de nous aider à décrypter le caractère général du phénomène de « la philosophie » durant l'Antiquité.

2.1. Vie pratique et discours théorique

Il ne nous aura pas échappé que, tout au long de la première partie de ce travail, au détour de la définition de la Sophia proposée par Platon, nous avons également esquissé l'existence d'une « vie » philosophique, d'un savoir-vivre, orientés vers l'excellence de la sagesse et qui s'opposaient au mode de vie des insensés, des non-philosophes.

Toutefois, comme le rappelle P. Hadot, cela ne doit toutefois pas occulter la part importante qu'occupe le « discours » philosophique dans la tradition de la Sophia⁵⁰, puisque c'est bien lui qui va se révéler être un autre moteur essentiel dans la motivation et l'influence de ce même choix de vie.

Car, si la *Paideia* philosophique se veut être une formation vivante et quotidienne dans l'existence du philosophe, celle-ci doit rester inséparable du discours existant au cœur même de cette vie de l'ami de la sagesse.

En effet, pour les Anciens, on ne devient pas philosophe en fonction de l'originalité ou de l'abondance du discours philosophique que l'on est parvenu à développer, mais bien en fonction de la manière particulière dont on le vit. L'enjeu central de cette vie étant surtout, nous nous en souvenons, celui d'être tourné vers le désir de devenir meilleur⁵¹.

C'est pour cette raison que nous pouvons affirmer que la structure agonale de la civilisation grecque pénètre de part en part sa pensée philosophique. D'ailleurs, un discours n'est qualifié de philosophique que si celui-ci entraîne une transformation du mode de vie de l'auditeur, en l'orientant vers l'excellence de la sagesse.

Nous retrouvons cette caractéristique dans l'ensemble des philosophies qui ont parsemé l'histoire de la Grèce antique. Et nombreux sont, par ailleurs, les exemples d'hommes qui se sont illustrés durant cette même Antiquité, par leur choix de vie exemplaire :

⁴⁹ Cicéron, *Des termes extrêmes*..., III, 72 ; Diogène Laërce, VII, 39 et 41, p.210-216

⁵⁰ *Ibidem*, p.265

⁵¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.266

Nous avons l'exemple de Caton d'Utique, qui fut un des nombreux opposants à César et à sa terrible dictature (et dont le suicide est resté fameux), ou celui de l'empereur Marc Aurèle, appelé officiellement « le philosophe » de son vivant, bien que l'on ignorait que celui-ci avait écrit les *Pensées*, et qu'il pouvait donc aussi se présenter sous la forme d'un théoricien⁵².

Tous ces hommes, souligne P. Hadot, démontrent avec force l'aspect incommensurablement « hétérogène » de la vie philosophique et des liens qu'elle tisse avec le discours philosophique.⁵³ Plus spécifiquement, ces exemples nous rappellent que, le fait essentiel qui fonde l'ensemble de ces modes de vie, c'est celui du choix existentiel les impliquant.

Ce choix existentiel n'est, en fait, que l'autre dénomination du lien symbiotique qui lie désir et vie philosophique, avec l'excellence de la sagesse en elle-même. A fortiori, ce choix démontre surtout l'engagement volontaire qui est pris par le philosophe, et dont le désir du beau, semblable à une boussole, lui permettra de s'orienter sur le chemin de la sagesse.

Or, cette dimension affective, ainsi que la frustration qui l'accompagne, *cette expérience de certains états, de certaines dispositions intérieures*, tout cela échappe complètement à l'expression du discours philosophique⁵⁴.

« Ceci apparaît clairement dans l'expérience platonicienne de l'amour, peut-être même dans l'intuition aristotélicienne des substances simples, et surtout dans l'expérience unitive plotinienne, totalement indicible dans sa spécificité. En effet, celui-ci en parle, lorsque l'expérience est terminée, et ne se situe donc plus au même niveau psychique que lorsqu'il vivait l'expérience. Mais cela est vrai aussi avec l'expérience de la vie épicurienne, ou stoïcienne ou cynique. L'expérience vécue du plaisir pur, ou de la cohérence avec soi-même et avec la Nature, est d'un tout autre ordre que le discours philosophique qui la prescrit ou la décrit de l'extérieur. »

Pierre Hadot⁵⁵

Ainsi, c'est donc à l'aune de l'engagement philosophique, avec la dimension affective qu'il traduit et incite à vivre, qu'un discours peut être estampillé de « philosophique », remarque P. Hadot. C'est d'ailleurs là que, selon les Anciens, résidait l'un des plus grands dangers inhérents à la vie proprement philosophique : l'ambiguïté de son discours.

En effet, toutes les écoles antiques ont dénoncé avec une certaine véhémence le danger qu'encourt le philosophe, lorsque celui-ci imagine que son seul discours peut suffire à mener à bien une vie en accord avec la philosophie⁵⁶.

Rappelant l'union consubstantielle qui relie le désir philosophique au discours philosophique, ces écoles n'ont eu de cesse d'attaquer constamment - pour reprendre les termes du platonicien Polémon⁵⁷ - tous ceux qui cherchent à se faire admirer par leur habileté dans l'argumentation syllogistique, mais qui se contredisent dans la conduite de leur vie ou, comme le dit une sentence épicurienne, ceux qui développent des discours vides.⁵⁸

⁵² *Ibidem*, p.267

⁵³ *Ibidem*, p.268

⁵⁴ *Idem*

⁵⁵ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.267

⁵⁶ *Ibidem*, p. 268

⁵⁷ Diogène Laërce, IV, 18.

⁵⁸ Dans Porphyre, *Lettre à Marcella*, §31.

Par ailleurs, comme le stoïcien Epictète⁵⁹ aimait à le répéter : « *Ces hommes (non-philosophes) dissertent sur l'art de vivre en hommes, au lieu de vivre eux-mêmes en hommes, et font, selon l'expression de Sénèque, de l'amour de la sagesse (philosophia) un amour de la parole (philologia)*⁶⁰ »

Traditionnellement, ceux qui développaient un discours philosophique sans chercher à améliorer leur propre vie ou, sans qu'un quelconque discours n'émane de leurs expériences existentielles, étaient qualifiés de « Sophistes » par les philosophes.

En effet, de Platon et Aristote⁶¹ jusqu'à Plutarque, les philosophes aiment tourner en dérision ces derniers, déclarant que, une fois que ces sophistes se sont levés de leurs chaire et qu'ils ont posé leurs livres et leurs manuels, ceux-ci ne sont pas meilleurs que les autres hommes « dans les actes réels de la vie »⁶².

Cependant, si, comme nous le constatons, la vie philosophique joue un rôle essentiel dans l'engagement du philosophe, il convient malgré tout de ne pas dénigrer la tâche centrale qu'occupe également son discours. A condition, bien entendu, que ce discours reste inspiré et animé par cette dernière.

Ce point très important est parfaitement souligné par P. Hadot. Il nous demande de concevoir le discours philosophique comme une partie intégrante de la vie philosophique en elle-même. Plus spécifiquement, P. Hadot propose de considérer les rapports entretenus entre ces deux notions, selon trois manières différentes :

Tout d'abord, et comme nous n'avons cessé de le répéter, le discours philosophique se veut « justificateur », et tend à confirmer le choix de vie philosophique entrepris par l'une ou l'autre formation philosophique, autant qu'il en développe toutes les implications. P. Hadot⁶³ parle ici d'une certaine causalité réciproque entre un certain choix de vie déterminant le discours philosophique, et un discours qui détermine ce choix de vie et le justifie théoriquement.

En second lieu, ajoute P. Hadot⁶⁴, pour pouvoir vivre philosophiquement, il convient, comme nous l'avons mentionné, d'exercer une action, une certaine formation (*Paideia*) sur soi-même et les autres. Or, le discours philosophique, s'il est l'expression sincère d'une « option existentielle », il se révèle aussi, dans cette perspective, comme un moyen indispensable pour y arriver.

Enfin, en dernier lieu, le discours philosophique est l'une des formes essentielles de l'exercice du mode de vie philosophique et ce, sous la forme du dialogue que l'on entretient avec autrui ou avec soi-même.

Concrètement, la radicalité du choix de vie philosophique nécessite le recours à la rationalité d'un discours justifiant ce choix. Rationalité d'autant plus rigoureuse que celle-ci doit légitimer les tractations extrêmes, à l'œuvre au sein même du philosophe, et qui doivent légiférer cette entreprise formatrice, source de ses propres expériences et de ses tensions internes.

⁵⁹ Epictète, *Entretiens*, III, 21, 4-6

⁶⁰ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 128, 23. CF. J.Pépin « *Philogos/Philosophos* », dans Porphyre, *La Vie de Plotin*, t.II, p. 477-501 (cité p.233, n.2).

⁶¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.269

⁶² Plutarque, *Comment écouter*, 43 f.

⁶³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.269

⁶⁴ *Idem*

Qu'il s'agisse du choix du Bien chez Platon, ou de l'intention morale stoïcienne ou même encore du choix de vie selon l'intellect chez Aristote et Plotin, la rigueur du discours philosophique permettra de dégager avec une grande précision les « présupposés⁶⁵ », les implications, voire les conséquences d'une telle formation existentielle.

La rigueur d'un tel effort de conceptualisation et de systématisation requiert donc l'apport d'un langage technique pointu (on parlera d'atomes, d'Être, d'Idées, etc.) mais nécessaire à l'élaboration de la « logique » de tel ou tel choix de vie. Cet effort est, comme l'admet P. Hadot, reconnaissable d'un bout à l'autre de la philosophie antique.

Même l'école cynique, dans lequel le discours philosophique est fortement réduit, témoigne, en arrière-plan, d'une réflexion profonde sur les rapports et les limites qu'entretiennent les notions de « convention » et de « nature ».

Le discours se révèle donc être un moyen privilégié grâce auquel le philosophe peut espérer agir sur lui-même d'une part, mais également sur les autres. Car, en utilisant l'expression d'« option » existentielle⁶⁶ de celui qui le tient, il garde toujours directement, ou indirectement la fonction formatrice et éducatrice qui est à l'œuvre dans la vie philosophique. C'est dire que ce discours est toujours destiné à provoquer une transformation du moi, un *habitus*⁶⁷.

C'est par ailleurs en évoquant ce rôle créateur et formateur que Plutarque écrivait :

« Le discours philosophique ne sculpte pas des statues immobiles, mais, tout ce qu'il touche, il veut le rendre actif, efficace et vivant, il inspire des élans moteurs, des jugements générateurs d'actes utiles, des choix en faveur du bien [...] »

Plutarque⁶⁸

Et c'est dans cette perspective que nous pouvons alors le définir comme un exercice spirituel, comme une « pratique destinée à opérer un changement radical de l'être ». Une métamorphose active pratiquée par un individu, et dont l'*habitus*, cette transformation de soi qui en résulte, confère à celui-ci et à son existence, un sens nouveau. En en étant auréolé, c'est sa vie elle-même qui s'en retrouve grandie.

Nous reviendrons plus loin sur l'aspect essentiel de ces exercices spirituels, puisque ceux-ci permettront d'esquisser, toujours plus précisément, l'importance du mouvement formateur de la philosophie au regard des catégories de *Paideia* ou d'*Arété*. Pour l'heure, clôturons notre analyse portant sur les liens entre discours et vie philosophique, et ce sur quoi, ceux-ci se révèlent indispensables, ceci, en vue de souligner l'exercice actif à l'œuvre dans le sujet ainsi que la métamorphose qui accompagne la vie philosophique.

Premièrement, si le discours purement « théorique » peut déjà opérer une certaine modification du sujet de par sa forme systématique et rigoureuse, d'autres s'attachent plutôt à souligner les

⁶⁵ *Ibidem*, p.270

⁶⁶ *Ibidem*, p.271

⁶⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.271

⁶⁸ Plutarque, *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d.

traits attirants de la forme de vie qu'ils proposent, voire même à simplement influencer le lecteur en esquisant la figure du sage sensé clôturer le voyage philosophique⁶⁹.

D'autres encore, préfèrent concentrer leur rigueur persuasive en élaborant des résumés très denses, de courtes maximes destinées à « asséner » un choc violent, à engendrer « une « transformation » dans la vie de celui qui les lit. Pensons par exemple, au quadruple remède des épicuriens.

C'est d'ailleurs pour cette raison que les Stoïciens, autant que les Epicuriens, conseillaient à leurs disciples de se remémorer régulièrement, par écrit et mentalement, leurs dogmes fondamentaux.

Attention, toutefois, il ne s'agit pas ici de « relire » simplement des mots, mais plutôt de les formuler de manière suffisamment évidente et claire afin que ces formules nous invitent à l'action, et nous les fassent vivre en tant que Stoïcien. Ce qui compte finalement, c'est l'acte d'écrire et de parler à soi-même⁷⁰.

Ce type de discours philosophique traduit donc une certaine velléité « missionnaire » puisque, d'une manière générale, les raffinements doctrinaux peuvent être à même d'être compris par des spécialistes, tandis que le message essentiel de la doctrine se doit d'être accessible à un public plus large. L'objectif formateur se doit d'être adressé à un maximum de personnes. Nous pourrions, à ce sujet, parler de philosophies « populaires », comme le fut le Christianisme durant le Moyen-Age⁷¹.

Nous ne pourrions toutefois pas clôturer cette partie consacrée au discours philosophique sans aborder, en dernier lieu, la question du « dialogue philosophique » :

Outre le dialogue avec soi-même, considéré comme une méditation silencieuse pouvant se pratiquer debout et immobile (pensons à Socrate ou le poète Horace), le dialogue philosophique prenait la forme d'une interrogation, d'une recherche de l'Aporie pour elle-même.

« T'en vas-tu silencieux, à petits pas à travers les bois salubres, ayant en tête toutes les pensées dignes d'un sage et d'un homme de bien ? »

Horace⁷²

Il n'était donc pas question ici, à la différence des Stoïciens ou des Epicuriens, de poser des « maximes » forçant la personne à se lancer dans un exercice formateur actif, mais bien de pousser le lecteur à se remettre en question, de lui faire prendre conscience de sa propre « non-sagesse », et de l'inciter à produire une aptitude, un « habitus » dans l'âme, afin de le conduire vers un certain choix de vie philosophique déterminé.

Lorsque l'on pense aux dialogues de type socratique ou platonicien (par exemple *Le Sophiste*), ceux-ci tendent toujours à rendre meilleur dialecticien. Or, suivant la grande tradition philosophique que nous avons énumérée, être un meilleur dialecticien ne signifie pas seulement

⁶⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.271

⁷⁰ *Ibidem*, p.272

⁷¹ *Idem*

⁷² Horace, *Epîtres*, I, 4, 4-5.

être habile à inventer ou à dénoncer des arguties de raisonnement, mais c'est avant tout savoir dialoguer⁷³.

D'ailleurs, qu'est-ce dialoguer, si ce n'est parler avant tout entre « amis », entre hommes libres ? Mieux encore, c'est bien une « tension » dialectique qui est au cœur de cette lutte entre « amis » de la sagesse, censée à amener toujours plus loin, le dialecticien sur le chemin de la vérité. Ainsi, si le dialogue platonicien demeure un exercice plus intellectuel, il reste, avant tout, un « exercice », une pratique, en vue surtout de rendre meilleur.

C'est d'autant plus probant que savoir dialoguer signifie également acquérir la capacité de sortie de son propre point de vue individuel, celle qui, suite à ma joute amicale avec autrui, permettra de m'élever vers un point de vue plus universel (comprendons ici plus « sage »), nous efforçant ainsi tous les deux à appréhender les choses dans une perspective beaucoup plus globale.

Il y a donc certainement une volonté de transformation « pratique », celle de modifier notre vision du monde ou celle de notre propre vision intérieure « insensée », au contact d'autres « non-sages » conscients aussi des mêmes carences philosophiques.

Car, si tous se voient éclairés -au gré de leurs dialogues- (par leur désir de l'excellence et du beau, entre autres) vers une dimension plus « sage », aucun n'espérer n'est ici parmi :

La Sagesse demeure cet objectif inatteignable, dont le dialecticien, en ayant conscience de la nature de cette dernière, agira sans cesse sur sa propre fascination du vrai, métamorphosant ainsi cette séduction philosophique en un perfectionnement personnel infini.

Cette sagesse pratique est d'autant plus édifiante que l'exercice du dialogue faisait partie intégrante de la vie platonicienne. La vie dans l'Académie impliquait alors un constant échange, aussi bien intellectuel que spirituel (mais aussi scientifique). Bref, une communauté d'« amis » de la sagesse.

2.2. Philosophie et Appréhension du réel

Avec ce chapitre, nous avons compris l'importance du lien existant entre le contexte d'énonciation et le message théorique que l'œuvre philosophique souhaite véhiculer. Car, comme le souligne P. Hadot, en s'obstinant à n'y voir qu'un message purement théorique détaché de toute réalité « pratique », on risque finalement de détourner le sens originel du message philosophique.

En effet, comme cet auteur ne cesse de le répéter dans ses différents ouvrages, les œuvres philosophiques sont avant tout des œuvres vivantes⁷⁴ (où comme, le disait aussi Zarathoustra, il faut apprendre que la pensée, c'est du sang⁷⁵).

C'est que ces œuvres, loin d'être un pur schéma systématique de propositions théoriques, communiquent également un mouvement, un acte destiné à emporter autant le lecteur que l'auteur à agir sur lui-même et sur sa propre vie. Ainsi, en s'obstinant à n'y voir que des études systématiques, le discours philosophique est, d'un certain point de vue, semblable à des herbiers

⁷³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.273

⁷⁴ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.150

⁷⁵ Lire et écrire, *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie, trad. H. Albert, t. II, p. 312-314.

remplis de feuilles mortes et assoiffées de vie⁷⁶. C'était peut-être aussi ce que souhaitait signifier Zarathoustra ?

Or, dans le cadre de la *Lettre à Hérodoté* d'Epicure, par exemple, il est tout à fait possible d'envisager les propositions théoriques de l'heure comme ayant une valeur absolue et de les présenter comme conformes au message systématique voulu par l'auteur. Ce serait alors en oublier le contexte « vivant » de l'ouvrage et le rôle thérapeutique qu'Epicure souhaitait explicitement attribuer à celles-ci, comme il l'explique lui-même à la fin de l'œuvre.

En effet, ces propositions devaient assurer au disciple la paix de l'âme, et le délivrer de la crainte des dieux⁷⁷. Le message théorique n'étant avant tout là que pour manifester de manière positive le message global de l'œuvre et en maximiser la transmission.

Déconnecté de la velléité de son auteur, il convient donc d'être toujours très prudent lorsque l'on souhaite « décoder » un contenu théorique d'un texte philosophique sans passer par la vie de ce dernier. Les Platoniciens en ont eux-mêmes discuté pendant toute l'Antiquité, s'interrogeant sur la volonté de Platon de considérer ou non comme vraie, la description de la naissance du monde dans le *Timée*, à travers le personnage du Démon, bien que ce soit pourtant ce qu'il écrit très explicitement.

Il est donc toujours important d'interpréter le discours philosophique dans la perspective générale de son auteur, ainsi que le sens de l'assertion choisi par celui-ci, et le contexte dans lequel l'assertion a été écrite⁷⁸.

Pourtant cette importance de la « vie » soulignée par le message philosophique, au détour de ses exercices spirituels, demeure finalement encore peu prise en compte à notre époque. On dissocie, en effet, encore souvent, les exercices spirituels du message purement pratique, préférant ranger les premiers dans la partie « Ethique » de la philosophie, tandis que les parties consacrées à la logique et la physique restent souvent attribuées à une pure fonction théorique.

Or, comme nous l'avons vu, et comme le mentionne régulièrement P. Hadot, on remarque qu'en réalité, la frontière entre la partie théorique et celle, plus pratique de la philosophie, est bien plus « poreuse » que ce que l'on imagine de prime abord :

En effet, déjà durant l'Antiquité, souvenons-nous que les Stoïciens avaient distingué le discours proprement philosophique de la philosophie « pratique » en elle-même. Divisant ainsi le discours en trois parties (la logique, la physique et l'éthique), les Stoïciens souhaitaient, disait P. Hadot, mettre surtout en avant l'importance d'une pensée philosophique structurée.

Si la structure théorique (celle de la logique, celle de la physique et celle de l'éthique) de ces matières offrait un cadre idéal pour l'enseignant - puisque celui-ci pouvait dorénavant les présenter d'une manière plus facilement assimilable par ses élèves - les Stoïciens rappelaient également que ces discours théoriques ne pouvaient être considérés comme « philosophiques ».

Au détour de cette distinction, ceux-ci souhaitaient mettre l'accent sur le côté effectif, concret et vécu de l'exercice philosophique. Même si cette pratique se faisait au travers de la logique, de l'éthique et de la physique.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.151

⁷⁸ *Idem*

En effet, chacune de ces disciplines offrait, par leur pratique, une formation bienvenue pour celui qui se destinait à s'améliorer lui-même. Ainsi, La « vraie » logique n'était pas une théorie pure de la logique⁷⁹, mais bien la logique correctement « vécue », autrement dit l'acte qui permettait de penser de manière correcte, « d'exprimer » sa pensée dans la vie de tous les jours.

Mais cela est aussi vrai pour la « véritable » éthique qui, loin d'être donc une pure logique, se voulait être en même temps, une éthique vécue dans le rapport avec autrui. Enfin, la physique vécue se rapportait à une « certaine attitude à l'égard du cosmos »⁸⁰, et consistait à percevoir les choses, non pas d'un point de vue anthropomorphique et égoïste, mais bien dans la perspective du cosmos et de la nature.

Il s'agira donc de contempler l'univers dans sa splendeur, en ayant connaissance de la beauté des choses les plus humbles. Cet aspect de la physique vécue se retrouve d'ailleurs dans toutes les écoles antiques, souligne P. Hadot.

« Quand je contemple les astres, je ne suis plus un mortel »

Ptolémée⁸¹

Car, comme le décrit parfaitement Ptolémée, il n'est pas étonnant que la notion de Cosmos, ainsi que son expérience vécue, soient les plus à même à unir aussi puissamment les versants théorique et pratique de la philosophie, tant les jonctions affectives et théoriques qu'entretiennent le concept de Cosmos avec celui de Sagesse, sont nombreux.

En effet, qui, bercé par cet océan infini de beautés et de lumières, n'a jamais pris soudainement conscience de la stature minuscule de son existence ? Or, cette expérience de conscience n'est finalement pas si éloignée du ressenti qu'éprouve le philosophe lorsqu'il prend subitement connaissance de sa propre ignorance. Chaque nouveau pas en direction de cet « infini cosmique », qu'il soit théorique ou vécu, semble nous délivrer, petit à petit, de notre perspective limitée de mortel.

Ainsi, peut-être que cet attrait pour le Cosmos est inévitablement lié à l'appel de la Sagesse ? Nous ne nous étonnerons pas alors que de nombreux hommes, en levant les yeux au ciel, aient été touchés par la richesse infinie de la multiplicité cosmique et, qu'à l'image de la Sagesse, sont parvenus parfois à opérer un retour critique, une remise en question de leur propre condition limitée.

C'était déjà là aussi, en quelque sorte, la perspective d'Aristote dans le magnifique passage tiré de son livre « *Sur les parties des animaux* »⁸². Il nous y explique qu'observer les phénomènes naturels, même parfois répugnants, provoque en lui un grand plaisir. C'est que l'observation du Cosmos permet, finalement, de regarder quelques instants le monde avec les yeux du Sage.

⁷⁹ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.154

⁸⁰ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.155

⁸¹ « Je sais que je suis né mortel et ne vis qu'un jour, mais lorsque je suis les sages révolutions circulaires des astres, je ne foule plus de mes pieds la terre, mais auprès de Zeus, je suis rempli de l'ambrosie nourricière des dieux » (*Anthologie palatine*, IX, 577).

⁸² Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.156

Cette idée de « conscience cosmique » n'est donc pas si éloignée de celle du livre d'Hubert Reeves intitulé *Malicorne*. Celui-ci y décrit le choc qu'« éprouvent » des observateurs en découvrant pour la première fois, dans leur télescope, la planète Saturne⁸³. Ceux-ci parlent d'une « émotion » dont l'expérience ne dépend pas seulement des développements de la physique contemporaine, mais bien d'une expérience de la perception.

Eprouver la vie comme une expérience transcendante, c'est peut-être une autre définition de la philosophie comme expérience spirituelle, selon P. Hadot. En effet, Il y aurait, pour ce dernier, deux manières d'appréhender le monde.

La première est celle que l'on pourrait qualifier de scientifique. Grâce à l'utilisation d'instruments de mesures, d'exploration et de calculs mathématiques⁸⁴, elle parvient à décoder les lois de l'Univers. Tandis que le second usage fondamental est, pour P. Hadot, celui de la perception.

On peut mieux comprendre cette distinction en pensant à la remarque de Husserl, reprise également par Merleau-Ponty : « La physique théorique admet et prouve que la terre se meut, mais, du point de vue de la perception, la terre est immobile. Or, c'est la perception qui est le fondement même de la vie que nous vivons. »⁸⁵

Or, c'est finalement dans cette perspective de la perception que se situent les « exercices spirituels » : en effet, ceux-ci témoignent d'une émotion, d'une prise de conscience du monde et de notre appartenance à celui-ci. Nous ne sommes pas si éloignés de la définition de la Sophia que nous offrait Platon, et de cet « amour » qui encourage le philosophe à prendre conscience de lui-même.

Car, comme l'a démontré Bergson, ce genre d'exercices « consiste à dépasser la perception utilitaire que nous avons du monde, pour en atteindre une perception désintéressée, non pas comme moyen de satisfaire nos intérêts, mais plutôt comme un monde qui surgit alors devant nos yeux, comme si on le voyait pour la première fois ».

« La vraie philosophie » est d'ailleurs aussi, pour Merleau-Ponty, le fait « de réapprendre à voir le monde ». Il parle même d'une transformation de la perception, imaginant voir les choses pour la première fois, libérés de l'habitude et de la banalité.⁸⁶

Ainsi, cette expérience n'est pas de l'ordre de la simple contemplation esthétique. Elle confère, au contraire, à son utilisateur une valeur (l'individu dépasse son point de vue partiel et partiel) et un sens nouveau (par cette perspective « cosmique ») pour prendre pleinement conscience de lui-même et de sa propre existence. Il y apporte un regard neuf, pour reprendre la perspective de Bergson et de Merleau-Ponty

⁸³ H. Reeves, *Malicorne*, Paris, Le Seuil, 1990, p.183

⁸⁴ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.157

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.157

Chapitre II. L'Education comme souci de soi

A l'aune de notre analyse de la notion de Sophia, il semble que le renouvellement de la perception de la vie joue un rôle essentiel et légitime dans le message théorique et pratique de la philosophie. Plus spécifiquement, nous pourrions même dire qu'il s'agit moins de mettre au grand jour une notion philosophique que de l'éprouver sincèrement.

Après tout, il n'est peut-être pas fortuit que cette prise de conscience « cosmique » du Sage soit exprimée au détour d'une palette de sentiments très riches, dont le premier est la figure d'Eros, lui qui décrivait l'expérience philosophique comme une expérience amoureuse.

A tel point d'ailleurs que certains philosophes, tels que Plotin dans son traité cinquième, aient pu sous-entendre que l'amour humain était peut-être le point de départ de toute expérience spirituelle, cet amour étant en quelque sorte, le prolongement de l'amour humain.

Car, qu'aimons-nous d'abord chez un être, nous interroge Plotin ? Sa Beauté suprême. Et c'est parce qu'il nous est possible d'observer cet idéal de Beauté, à travers cet être, que sa beauté nous attire, annonçant par-là la possibilité d'une expérience unitive mystique.

Ainsi, l'expérience de la sagesse semble être indéfectiblement liée à une « émotionnalité », qui s'éloigne toujours un peu plus de la vision passive et froide que véhiculait une philosophie considérée comme simple formation théorique.

Cela est d'autant plus manifeste que, comme le rappelle P. Hadot, les différentes écoles antiques et les différents philosophes qui les représentaient, proposaient tous un mode de vie bien précis. Ce qui signifiait, entre autres, que chacune des formations (*Paideia*) dispensées par les pensées platoniciennes ou aristotéliennes - pour ne citer qu'elles - loin d'évacuer la Vie, en faisait justement un des facteurs principaux de leurs doctrines.

Après tout, il ne faut pas oublier que durant l'Antiquité, ce n'est pas moins de six écoles philosophiques qui brillèrent : Platonisme, Aristotélisme, Stoïcisme, Cynisme, Epicurisme et Scepticisme ; et chacune d'entre elles disposait de ses propres caractéristiques spirituelles.

En effet, chacune proposait des choix de vie, des manières de vivre très particulières. A tel point que l'attitude existentielle de ces écoles leur permettait de conserver une certaine spécificité, une identité qui leur était propre.

Il y aurait d'ailleurs ici une étude très intéressante à réaliser sur le sujet, bien qu'elle n'ait malheureusement jamais été faite (selon P. Hadot). Il aurait pourtant été très curieux de chercher à comprendre comment les philosophes ou leur mode de vie, étaient perçus dans la cité.

Il semble toutefois, que les Platoniciens étaient régulièrement considérés comme des gens « orgueilleux » – Epictète⁸⁷ le mentionne aussi – avec « le sourcil hautain ». Les Epicuriens, quant à eux, avaient la tenace réputation de ne presque rien manger, bien loin donc de l'image populaire que l'on se fait maintenant de l'Epicurisme. Ils étaient finalement considérés comme des gens menant une vie très simple.

On comprend donc aisément en quoi la philosophie peut adopter une posture existentielle particulière, au-delà même d'un discours théorique. Il suffit d'ailleurs de songer aux Cyniques

⁸⁷ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.160

qui, bien que refusant toutes contraintes théoriques et ne souhaitant pas enseigner (ils ne disposaient pas de doctrine proprement dite), pratiquaient tout de même un certain style de vie qui leur était propre.

Tout le monde connaît, en effet, les célèbres histoires de Diogène dans son tonneau, ou les nombreuses anecdotes mettant en scène des Cyniques refusant de se soumettre aux conventions habituelles des gens ordinaires. C'est ce choix de vie commun à toutes ces écoles qui, exceptés des cas extrêmes chez les Cyniques, distinguait une manière de vivre éloignée de toute forme de compromis.

1. Le Philosophe comme Atopos

Il est évident que le philosophe, dans l'Antiquité, est toujours considéré comme étant un peu « en dehors » de la société (à l'image de Socrate). En tant que *Daimôn*, être intermédiaire entre les dieux et les hommes ou entre les immortels et les mortels, le philosophe n'est finalement jamais vraiment à sa place en ce bas monde. Il reste toujours un « atopos »⁸⁸, celui que l'on ne peut situer dans une classe particulière. Il reste vraiment inclassable.

En étant « atopos », celui-ci éprouve la « frustration » de n'être jamais vraiment à l'aise, ni chez les hommes, ni chez les dieux. Il demeure donc parfaitement intermédiaire, toujours enclin à un certain mouvement.

Cependant, si celui-ci peut souffrir de son statut, c'est pourtant ce refus léthargique qui lui confère sa liberté et la capacité d'opter pour un choix de vie conforme à son idéal de sagesse. Car, c'est en se détachant des opinions ou des habitudes qui obscurcissent son jugement que ce dernier parvient à entrevoir sa propre ignorance et donc, à se lancer à corps perdu dans sa formation philosophique.

En effet, c'était cet aveu de non-savoir qui, souvenons-nous en, enlevait au philosophe la possibilité d'acquérir le statut de Sage, faisant de ce dernier un « non-sage ». Toutefois, en tant que mi-homme et mi-dieu, l'ignorance qu'il éprouve à l'égard du monde ne doit pas être comprise comme préjudiciable, elle se révèle au contraire bivalente.

Effectivement, à l'image de la bivalence de sa nature, le philosophe est indissociable de la notion de « manque », à tel point que cette privation (contenue initialement dans la paternité de Penia) constitue finalement l'une des raisons majeures qui entraîne ce dernier à se former : « C'est parce que je suis conscient qu'il me manque « quelque chose », que je désire me former pour l'acquérir ».

Or, c'est bien la conscience de ce manque, de cette « ignorance », qui l'empêche de se conformer pleinement aux codes et aux opinions des mortels, faisant de lui un perpétuel réfugié du savoir, un « Atopos ». Sa conscience divine et « théorique » du monde, devrait lui permettre de s'en séparer à jamais et faire de lui un Sage. Hélas, son ignorance l'oblige pourtant à y rentrer en continuant à mener la vie quotidienne des autres.⁸⁹

Car, loin d'être seulement de l'ordre du « manque », cette dissociation lui fournit également un recul critique inimaginable. Source de cette liberté philosophique et existentielle qu'il acquière - parfois au péril de sa vie - c'est cette distance critique qu'il instaure, entre les opinions mortelles

⁸⁸ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.162

⁸⁹ Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.

et les vérités divines, qui lui permet de s'orienter librement vers l'excellence, au rythme de son propre désir du Beau.

Mais cette liberté critique, mise en scène par son propre choix de vie (ainsi que de ceux des nombreux philosophes qu'il côtoie), atteste également du caractère « imparfait », « incertain », voire « confus » de l'objectif que le philosophe cherche à atteindre, réaffirmant ainsi la part d'ignorance consubstantielle à sa formation. Il demeurera donc à jamais ce « non-sage », cet « étudiant perpétuel de la sagesse »

C'est sans doute là le dernier trait majeur de cette ignorance que nous qualifierons de « critique », vu que celle-ci demeure très justement critique et « incertaine », qu'elle admet une pléthore de pratiques philosophiques aussi diversifiées les unes que les autres, ainsi que la possibilité de dimension agonale.

Toutefois, si cette prise de conscience affranchit, le philosophe, des affres et des opinions de sa condition de mortel, nombreux sont d'autres hommes – les insensés- qui préfèrent vivre dans la sureté de leur confort, refusant de considérer la nature comme amicale. Incertains aussi des vérités qu'ils prétendent, au profit de l'assurance déplaisante et trompeuse d'être des « Sages ». En cela, l'ignorance de la masse se révèle particulièrement redoutable, comme en sera victime Socrate lui-même, lors de son fameux procès.

Même si cette fébrilité en découragera certains, prêts à sacrifier toute notion de liberté, le philosophe, lui, préférera toujours conserver sa nature indésirable, inactuelle et libre. Car, en brassant l'inactualité de sa propre vie, tel un coup de semonce face aux opinions dogmatiques qui l'assiègent, il demeurera cet homme courageux, conscient de la nature inachevée de sa liberté. Il n'aura de cesse de poursuivre sa propre formation, à la simple mesure de l'excellence.

Bref, il incarne cette ténacité, à l'image du « Taon de Socrate » qui en fait un « dangereux chasseur », dont la conscience de la propre insolvabilité de sa démarche lui permet de lever les yeux vers l'excellence de la sagesse et d'emprunter celle-ci en homme libre, en « ami ». Car, comme le dit lui-même Socrate dès la première phrase du Livre VII dans *La République* de Platon :

« L'homme libre ne doit rien apprendre en esclave (...) les leçons que l'on fait entrer de force n'y restent point. »

Platon⁹⁰

1.1. Agôn et Ignorance

L'ignorance se révèle donc un élément central dans la conception grecque de la philosophie, puisqu'en tant que prise de conscience de l'indissociabilité de la liberté avec un espace de dialogue déterminé, l'ignorance offre aussi la possibilité aux hommes de s'affronter (dans l'espoir d'être meilleurs).

D'autant plus que celle-ci n'exclut pas un choix nécessaire entre les différentes manières de vivre proposées par les multiples écoles grecques. Il n'est pas utile de faire un choix exclusif, comme si, seule, l'attitude stoïcienne ou épicurienne était plus à même d'avoir « raison ».

⁹⁰ Platon, *La République*, Flammarion, VII, 2002, 536e

Non, l'ignorance contenue dans la démarche « amicale » du philosophe lui permet d'en mêler plusieurs, tant que celui-ci honore en quelque sorte son serment « formateur » philosophique. Bien entendu, il est probablement plus facile de s'attacher à une seule « doctrine » de vie spécifique, mais rien n'interdit à ce dernier d'en combiner plusieurs selon les différentes difficultés rencontrées.

Ainsi, Kant, dans sa *Métaphysique des mœurs* (Théorie de la Méthode éthique), déclarait que « l'exercice de la vertu devait être pratiqué avec une énergie stoïcienne et une joie de vivre épicurienne »⁹¹. On peut, par ailleurs, déceler cette même volonté « assimilatrice » dans les *Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau. Celui-ci y décrit, à la fois le plaisir d'exister et en même temps la conscience d'être une partie de la nature. Goethe⁹², dans ses *Entretiens avec Falk*, aborde aussi l'existence de certains êtres qui seraient à moitié stoïciens et à moitié épicuriens.

Nietzsche lui-même affirmera, dans un de ses fragments posthumes, qu'il ne faut pas craindre d'adopter une attitude stoïcienne après avoir tiré profit d'une recette épicurienne⁹³.

Une telle attitude envers la démarche philosophique ne peut qu'étonner les modernes que nous sommes, tant nos discours et la philosophie que nous professons semblent indubitablement tournés vers une certaine conception de la « Vérité ». Toutefois, reconnectée à la Vie et à ses conjectures, l'Ignorance critique antique en fait davantage « un remède », destiné à nous guérir des aléas de l'existence et de tous autres événements affectant notre désir de devenir « meilleurs ».

De plus, en refusant d'affirmer la supériorité de l'un de ces choix de vie, la philosophie antique (et l'ignorance qui la compose) prend une tournure « éclectique » particulièrement riche de sens. En effet, cette attitude nous donne, en définitive, l'impression que la philosophie antique est déconnectée de toute certitude et qu'elle pourrait être davantage qualifiée de « démarche probabiliste ».

D'une certaine manière, c'était déjà la position de Cicéron⁹⁴ qui disait : « Nous autres, nous sommes libres, nous sommes indépendants, aucune obligation ne s'impose à nous, nous vivons au jour le jour, décidant en fonction des circonstances et des cas particuliers, choisissant ce qui nous paraît être la meilleure solution, qu'elle soit inspirée par l'épicurisme ou le stoïcisme ou par le platonisme ou tout autre modèle de vie. »

On pourrait alors aisément objecter la remarque suivante : « Mais, quel est l'intérêt d'un choix de vie bien précis si je peux aussi trouver la solution par moi-même ? »

Cette remarque est, premièrement, très pertinente car elle souligne le lien consubstantiel liant, d'une part l'éclectisme et de l'autre l'ignorance, ainsi que leur complémentarité sur le chemin menant à la sagesse. Deuxièmement, elle souligne l'importance de la liberté dans la démarche « spirituelle » de la philosophie antique.

Autrement dit, en tant qu'Atopos, le philosophe jouit d'une liberté sans précédent, mais surtout d'un regard éclectique sur lui-même et sur le monde. Et c'est justement au travers de cette

⁹¹ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.165

⁹² F. von Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, t. IV, p.469

⁹³ Nietzsche, *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1982, p.530

⁹⁴ Cicéron, *Tusculanes*, V, 11, 33 : *Lucillus*, 3, 7-8.

perspective éclectique qu'il parviendra à prendre pleinement conscience de sa propre partialité, pour enfin se tourner vers la dimension « cosmique » du sage.

Or, cette expérience n'est pas de l'ordre d'une simple contemplation esthétique dont le philosophe pourrait acquérir une forme de savoir préconstruit, comme le pensaient les Sophistes qui se targuaient de rendre l'homme excellent, du haut de leurs seules doctrines.

Non, cette prise de conscience cosmique s'accompagne au contraire d'une formation active, que l'on qualifie très justement d'« expériences » de vie. C'est donc au contact de la Vie et de ses vicissitudes, parfois déplaisantes, que le philosophe, soucieux de lui-même, tâchera toujours d'orienter sa conduite vers l'excellence.

On comprend, dès lors, en quoi ces choix de vie, ces écoles, peuvent être considérés comme des remèdes, puisqu'ils fournissent des clés susceptibles de dépasser la partialité de nos malheurs, en visant l'excellence d'une perspective cosmique. C'est donc au contact de la vie que le philosophe peut alors donner un sens à celle-ci mais également en élever la valeur morale.

Nietzsche, qui les a longuement analysées, aimait parler de ces écoles de morales antiques comme de laboratoires expérimentaux dont nous pouvons encore utiliser les résultats. Cette idée rejoignant d'ailleurs celle de Michelet qui disait : « *l'Antiquité contient les idées à l'état de concentration, à l'état d'élixir*⁹⁵ ».

Dans cette thématique mêlant émotionnel et dépassement actif de soi, le verbe « éprouver » se révèle un précieux outil pour esquisser la faculté « donatrice de sens et de valeur ». Elle est située au cœur de l'expérience spirituelle et émotionnelle que le philosophe a du Cosmos et du Sage (tout en parvenant à conserver le caractère agonal et toujours actif, propre à la formation philosophique).

En effet, si nous nous intéressons aux différentes définitions du verbe « Eprouver », on peut se rendre compte que celui-ci parvient à traduire, en partie, l'ambiguïté cachée dans l'idée de la philosophie comme « remède ».

Pour ce faire, analysons ensemble l'un des sens du verbe « Eprouver », fourni par le Larousse 2016 : « *Soumettre quelque chose à certaines expériences pour vérifier sa valeur, sa résistance ; mettre à l'épreuve : éprouver la résistance d'un matériau.* »

Comme en témoigne cette première explication, le verbe « éprouver » retranscrit parfaitement la tension valorisante qui cherche à tester l'excellence du philosophe », au gré de multiples expériences. Or, n'était-ce pas là aussi la fonction première de l'exercice philosophique ?

Ainsi, il y a n'y pas de différence qualitative entre mes propres remèdes de vie et ceux professés par les grandes écoles antiques, tant que je conserve cette volonté d'être chaque jour meilleur. L'avantage de la philosophie antique, comme le souligne parfaitement Michelet, est que ces remèdes ont été « éprouvés », « testés », « critiqués et corrigés » pendant des siècles pour être les plus curatifs possibles.

⁹⁵ Michelet, *Journal*, t. 1, p.393

« Les Grecs facilitent à l'homme moderne la communication de bien des choses difficilement communicables et qui donnent à réfléchir »

Nietzsche⁹⁶

Il n'y a donc véritablement, que dans l'application concrète de sa pensée, que le philosophe peut espérer « éprouver » son propre désir d'excellence. En effet, si la rationalité du discours est essentielle à sa bonne compréhension et à sa propagation, ce n'est vraisemblablement que sujet aux différents affects de notre vie et au détour de notre propre corps, que l'action passive des mots se transforme en une vraie formation de vie « active ».

C'est ce que souligne Platon dans sa *Lettre IVV*⁹⁷, qui disait être venu à Syracuse pour se prouver à lui-même qu'il n'était pas qu'un simple bavard : « *De peur de passer à mes propres yeux pour quelqu'un qui n'est rien qu'un beau parleur, incapable de s'attaquer résolument à une action* ». Le philosophe n'étant pas celui qui parle, mais bien celui qui agit.

2. Vérité et Spiritualité

Comme nous venons de le voir, la Vie joue un rôle essentiel dans la transcription du message philosophique purement théorique en remède formateur « actif ». Cette prise de conscience, et les différentes pratiques quotidiennes qui l'accompagnent, constituent l'engagement pris par le philosophe dans sa volonté de s'améliorer lui-même. C'était, entre autres, ce que nous désignons par le « Choix de vie » du philosophe.

Toutefois, après avoir décrit l'importance de cet engagement « formateur » et du caractère curatif de pratiques imputées aux différentes écoles, il convient maintenant de nous pencher sur les motivations poussant le philosophe à faire davantage que prononcer des paroles : il veut aussi agir.

Plus spécifiquement, on pourrait s'interroger sur l'importance jouée par le discours théorique et la vie pratique, dans son choix de vie : est-ce dû à l'attrait, à la proximité de mes idées avec l'un ou l'autre principe théorique, ou bien est-ce dû à une dimension personnelle supplémentaire, irrationnelle, dans le choix de vie auquel on se prédestine ?

A l'aune de nos précédentes remarques, la réponse semble évidente :

Comme le mentionnait P. Hadot, si les œuvres philosophiques sont des œuvres vivantes qui, loin d'évacuer la Vie, en font justement le facteur principal de leur doctrine, on peut alors aisément pressentir que ce choix de vie n'est pas non plus le fruit d'une pure réflexion théorique.⁹⁸

Après tout, l'irrationalité de ce choix ne doit pas nous étonner, puisque nous avons déjà souligné l'importance de « l'émotionnalité » dans l'expérience cosmique du sage, mais également celle de l'amour, sa caractéristique fondamentale.

⁹⁶ Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, §218

⁹⁷ Platon, *Œuvres complètes*, Flammarion, VII, 328c

⁹⁸ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.169

C'était finalement au détour de la figure d'Eros que cette volonté morale de perfectionnement du philosophe avait été décrite. Sous-entendant ainsi, comme Plotin, que l'amour humain était peut-être analogue à toute expérience philosophique, et que cet attrait pour la Sagesse en était en quelque sorte, le prolongement.

Le champ lexical de l'Amour permet de décrire astucieusement la dimension « frustratrice » et incomplète qu'éprouve le philosophe à l'aune de la Sagesse, tant sa figure de « Daimôn » est marquée par le sceau de la « carence » et de « l'ignorance », faisant ainsi de lui un « Atopos ». Souhaitant souligner l'importance de la perspective « personnelle » dans ce choix de vie philosophique, Sextus Empiricus⁹⁹, en bon sceptique, aimait caricaturer celui-ci en ironisant :

Selon lui, le choix de vie stoïcien était surtout motivé par la passion de l'orgueil, tandis que le choix épicurien, plutôt par une passion de la volupté. Il y a toutefois une certaine vérité derrière cette remarque, dans la mesure où, comme nous le mentionnons, ces choix de vie s'expliquent davantage par des motivations personnelles que par de simples concordances théoriques.

Toutefois, gardons-nous bien de croire que le discours théorique ne joue aucun rôle dans cette volonté de vivre philosophiquement. Car, si les motivations personnelles y façonnent nos choix de vies, il ne faut toutefois pas sous-estimer la causalité réciproque entre réflexion théorique et choix de vie philosophique.

En effet, si la réflexion théorique s'oriente dans un sens, au contact de dispositions propres à notre vie « intérieure » (« il faut apprendre que la pensée, c'est du sang¹⁰⁰ » nous disait Zarathoustra), la structure de notre vie interne ne peut s'esquisser qu'au bénéfice de la réflexion théorique.

Pour illustrer cette idée, P. Hadot aime utiliser l'analogie de l'éclairage des bicyclettes :

« Dans la nuit, il faut bien une lumière qui éclaire et nous permette de nous guider (c'est la réflexion théorique). Mais pour avoir de la lumière, il faut que la dynamo tourne par le mouvement de la roue. Or, ce mouvement de la roue, c'est le choix de vie philosophique. On peut ensuite avancer, mais il fallait commencer par rouler un tout petit moment dans le noir. Autrement dit, la réflexion théorique suppose déjà un certain choix de vie, mais ce choix de ne peut progresser et se préciser que grâce à la réflexion théorique. »

Pierre Hadot¹⁰¹

Autrement dit, la réflexion philosophique et sa pratique tendent à s'équilibrer dans l'exercice du choix de vie et des exercices spirituels qui en découlent. Plus fondamentalement, nous pourrions dire que c'est véritablement le choix de se « former » (et d'adopter un rythme de vie particulier) qui marque l'enseignement philosophique, en sachant que le « mouvement » inertiel de cette progression ne peut débiter sans être plongé dans l'obscurité (la conscience de son ignorance) la plus absolue.

En effet, cette nuit, décrite par P. Hadot, rappelle surtout que c'est lorsque le philosophe s'est affranchi de tout ce qu'il tenait pour véridique, que ce soit de ses opinions ou des habits de

⁹⁹ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, XI, 178-180

¹⁰⁰ « Lire et écrire », *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie, trad. H. Albert, t. II, p. 312-314.

¹⁰¹ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.168-169

son quotidien (concrètement, qu'il s'est vraisemblablement « perdu »), que ce dernier peut enfin s'orienter lui-même sur le chemin de la sagesse.

Or, cette volonté de se perdre, d'admettre son ignorance, autorise déjà, en soi, un premier choix de vie particulier ou une simple volonté d'entamer une formation de perfectionnement personnel. Le caractère moral de cette formation étant souligné par la dimension rigoureuse de celle-ci.

C'est qu'il faut déjà « *rouler un tout petit moment dans le noir* » avant d'espérer esquisser un début de chemin, une parcelle de « vérité ». Nombreuses seraient les raisons qui pourraient nous motiver à rebrousser chemin, nous poussant à redescendre sur les rives lumineuses et plus chaleureuses des hommes. Mais, en tant que « *Daimôn* », le philosophe est finalement celui qui accepte de demeurer dans la nuit, il est cet être courageux, toujours à l'affût et qui, au prix d'une rude formation de vie (le choix de vie et ses exercices spirituels), s'estime lui-même capable d'éclairer son propre cheminement moral.

Ce souci d'indépendance était déjà, par ailleurs, parfaitement souligné dans la pratique socratique de *la maïeutique*. C'est également, par le biais de cette volonté d'autonomie, que nous pouvons découvrir encore une autre signification du terme « *Eprouver* » :

En effet, selon la lecture littérale citée par Larousse, éprouver signifie aussi : « *Constater quelque chose par soi-même, en faire l'expérience* »

Or, comme le précise P. Hadot, le discours philosophique se présentait très souvent sous la forme d'une réponse à une interrogation existentielle, elle-même en lien direct avec une méthode d'enseignement scolaire favorisant une perspective « autodidacte ».

Cette dimension est d'autant plus manifeste, ajoute-t-il, que toutes les questions philosophiques antiques ne se satisfaisaient pas d'une réponse immédiate. L'objectif pour le « Maître » n'était pas d'y répondre « théoriquement ». Il lui aurait alors seulement suffi de satisfaire le désir de connaissance de l'étudiant, en lui offrant une réponse « toute faite », un savoir passif et théorique, à l'image de la sophistique.

Non. La plupart du temps - prenons l'exemple chez Aristote -, on remarque que ce dernier ne répond pas immédiatement à la question, qu'il opère de nombreux détours avant d'apporter une solution. Le même cas de figure se répète, également, chez des auteurs tels que Plotin ou Platon où la même démonstration est reprise plusieurs fois.

Selon P. Hadot, ces détours et ces répétitions assuraient aux étudiants, d'une part la capacité de raisonner et d'apprendre par eux-mêmes, et d'autre part, de faire en sorte que l'objet de la recherche finisse par devenir, comme le disait Aristote, *parfaitement familier et connaturel*¹⁰².

Cette vision du savoir rejoignant parfaitement la dimension active du savoir philosophique propre à l'homme « libre » qui, à la différence de l'esclave ne reçoit pas la connaissance de manière passive et forcée.

Cette dimension morale d'affranchissement par le savoir, comme exercice actif, était d'autant plus équivoque que les différentes questions posées dans le cadre du discours platonicien, par exemple, étaient avant tout destinées à provoquer chez l'individu « *un doute, même une émotion, une morsure, comme le mentionne Platon* »¹⁰³.

¹⁰² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 1147 à 22.

¹⁰³ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.147

C'était, en fait, la nature active de ces exercices (pratiques ou théoriques) compris dans la cadre « formateur » d'une *Paideia* et destinés à modifier l'être lui-même, qui a permis, dit P. Hadot, de qualifier ceux-ci de « spirituels ».

La formule peut choquer, tant la spiritualité semble connotée d'une dimension « religieuse » à mille lieux de la vision « classique » portée aux philosophes de l'Antiquité. En effet, comme nous l'avons mentionné, c'est le plus souvent comme théoriciens que ces derniers étaient considérés.

D'autant plus, nous rappelle P. Hadot dans son ouvrage « La philosophie comme manière de vivre », que l'expression « exercices spirituels » a finalement été assez peu utilisée pour désigner la philosophie antique.

C'est en effet Paul Rabbow (1867-1956), dans son ouvrage paru en 1954, intitulé « Méthode des exercices dans l'Antiquité (*Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*), qui évoquera pour la première fois, le terme d'« exercice moraux », tout en démontrant que les « fameux Exercices spirituels de Saint Ignace se situaient dans cette tradition. »¹⁰⁴

Par la suite, c'est Jean-Pierre Vernant (1914-2007), dans son œuvre « *Mythe et pensée chez les Grecs*¹⁰⁵ », qui parlera ouvertement de la spiritualité de ces exercices, au détour d'Empédocle et de ses techniques de remémoration de vies antérieures. Ainsi, bien que l'expression soit rare, reconnaît P. Hadot, elle ne semble pas complètement insolite.

Même si elle est peu commune, l'expression d'exercices spirituels s'est pourtant révélée essentielle dans la tentative d'explication des différentes incohérences –apparentes– des philosophies antiques. On a vu le cas, par exemple, avec les dialogues de Platon souvent aporétiques, voire même peu cohérents les uns avec les autres

C'est que, nous l'avons vu, la postérité a souvent eu tendance à considérer ces auteurs comme des fabricants de concepts, surtout préoccupés à raisonner et à argumenter. Ou bien encore, comme des professeurs et des lecteurs, plus soucieux de commenter leurs propres œuvres que de se consacrer véritablement à leur propre perfectionnement existentiel.

En somme, c'est sous forme de modèle universitaire moderne que ceux-ci étaient envisagés. Et c'est cette vue partielle, mal orientée, de la philosophie que nous souhaiterions voir transformée, redorant ainsi l'importance accordée au rôle de la *Paideia* et à ses exercices spirituels.

Voilà certainement la raison pour laquelle, Paul Moraux par exemple, ait pu écrire dans son introduction au *Traité du ciel* d'Aristote, que le philosophe grec se contredisait régulièrement et que la structure littéraire de son œuvre était mal composée.

En effet, Il est parfois difficile de saisir parfaitement les « mouvements de pensée »¹⁰⁶ de certains traités philosophiques, comme c'est le cas pour ceux de Plotin. Ce sont ces difficultés qui ont poussé P. Hadot à se questionner sur les apparentes incohérences, pour finalement en arriver à penser que les philosophes antiques ne cherchaient pas à dispenser une théorie systématique de la réalité, mais bien à apprendre à leurs disciples une méthode pour « s'orienter aussi bien dans la pensée que dans la vie ».

¹⁰⁴ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.144

¹⁰⁵ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Le Seuil, 1965, t. I, p.94

¹⁰⁶ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.148

Ce n'est pas que la notion de système était inexistante durant l'Antiquité, mais ce mot désignait davantage une « *totalité organisée dont les parties dépendent les unes des autres* »¹⁰⁷ plutôt qu'un pur édifice rigide de pensée.

Nous pourrions ainsi oser affirmer que l'objectif des systèmes philosophiques modernes consiste plutôt à offrir une explication rationnelle du monde et des hommes, tandis que l'objectif des textes antiques était bien davantage la formation de l'individu.

« [...] nous croyons que, comme beaucoup d'œuvres modernes, [les œuvres des Anciens] sont destinées à communiquer des informations concernant un contenu conceptuel donné et que nous pouvons aussi en tirer directement des renseignements clairs sur la pensée et la psychologie de leur auteur. Mais en fait, elles sont très souvent des exercices spirituels que l'autre pratique lui-même et fait pratiquer à son lecteur. Elles sont destinées à former les âmes. Elles ont une valeur psychologique. Toute assertion doit alors être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire et non comme une proposition exprimant adéquatement la pensée et les sentiments d'un individu. »

Pierre Hadot¹⁰⁸

Ce présupposé formateur contenu dans la philosophie antique avait déjà été bien mis en évidence par la formidable formule de Victor Golschmidt, mentionné ci-avant, et qui disait, à propos des dialogues de Platon, : « *Ces dialogues ne visent, non pas à informer, mais bien à former* ».

« Et c'est très important, je crois, parce que ce que j'ai voulu justement montrer, c'était surtout que ce qu'on considérait comme pure *théorie*, comme abstraction, était *pratique*, aussi bien dans son mode d'exposition que dans sa finalité. Quand Platon compose ses dialogues, quand Aristote fait ses cours et publie ses notes de cours, quand Epicure rédige ses lettres, ou même son traité sur la nature, dans tous ces cas, le philosophe expose une doctrine, c'est très vrai, mais il l'expose d'une certaine manière, une manière qui vise plus à former qu'à informer »

Pierre Hadot¹⁰⁹

Or comme le pense P. Hadot, cette perspective est valable pour toute la philosophie antique. Certes, il y avait bien des discours proposant des informations sur le monde ou la matière, mais ceux-ci étaient en même temps destinés à former l'esprit et à apprendre à « reconnaître les problèmes, les méthodes de raisonnement, et à permettre de s'orienter dans la pensée et dans la vie »¹¹⁰.

C'est entre autres ce qu'avait également décelé Werner Jaeger dont son livre intitulé *Paideia* : ce qui compte avant tout pour les Grecs, c'est la formation de l'esprit et du corps. Epictète, lui-même, s'adressait à un philosophe qui avait fait des progrès, en le désignant par l'appellation *pepai deumenos*, autrement dit comme quelqu'un de « formé »¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 147

¹⁰⁸ P. Hadot, Exercices spirituels et Philosophie antique, Paris, Etudes augustinienes, 1987, p. 9.

¹⁰⁹ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.146

¹¹⁰ *Ibidem*, p.150

¹¹¹ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.150

Ces exemples nous fournissent de précieuses évidences sur la nature formatrice de la philosophie, tout en nous permettant d'en récuser la trop simple fonction d'« informatrice », attribuée par le paradigme universitaire moderne.

2.1. La notion de Souci de soi

Au fond, nous pourrions parler de la philosophie sous la forme d'une image, celle d'une ellipse à deux pôles : un pôle de discours et un pôle d'action extérieure mais aussi intérieure. En effet, la philosophie, en opposition au discours philosophique, nécessite un effort pour se mettre dans certaines dispositions intérieures.

« Dans l'Antiquité grecque, ces deux pôles apparaissent clairement au sein de deux phénomènes sociaux différents : le discours philosophique qui correspond à l'enseignement dispensé dans les écoles antiques ; et d'autre part, la vie philosophique et la communauté de vie institutionnelle réunissant maître et disciples, qui impliquent, elles, un certain genre de vie, une direction spirituelle, des examens de conscience, des exercices de méditation »¹¹²... Bref, des exercices spirituels destinés à préparer un effort interne nécessaire pour de bonnes dispositions, en vue d'atteindre la sagesse (en plus de correspondre aussi à la bonne manière de vivre comme citoyen dans la cité).

Toutefois, P. Hadot n'est pas le seul intellectuel de renom à se consacrer à cette recherche. Michel Foucault, en discussion fréquente avec ce dernier à la fin de sa vie, consacra également l'un de ses derniers cours au Collège de France, au questionnement de cette étrangeté de la philosophie moderne face aux exercices spirituels, dans son *Herméneutique du Sujet*¹¹³.

Plus fondamentalement, ce cours s'interrogeait sur la notion centrale d'*Epimeleia heautou*. Cette notion s'opérait autour d'une conception « active » de la philosophie antique. Interprétée comme souci « actif » ou soin que l'on prend de soi-même, celle-ci, selon Foucault, fondait les « exercices spirituels » sur un espoir de modification positive de l'être lui-même.

L'apport de cette notion foucauldienne nous permet de mieux comprendre en quoi ces exercices peuvent être qualifiés de « spirituels », et en quoi la nature profonde de cette spiritualité est consubstantielle avec le concept de Vérité.

En effet, ce que postule visiblement la philosophie antique, c'est que la spiritualité contenue n'est finalement jamais donnée au sujet, de plein droit, mais que celui-ci doit d'abord se modifier lui-même pour s'assurer un accès au vrai.

Or, ne retrouvons donc pas là, l'idée de formation, de souci de soi (pour reprendre la terminologie foucauldienne), destinée à pousser tout un chacun sur la voie d'un cheminement moral personnel ?

N'est-il pas véhiculé aussi, avec cette idée de valorisation individuelle et d'assignation personnelle, la présomption d'une dimension « égoïste » de la philosophie ? Ce souci de soi et cette quête de l'excellence ne seraient-ils alors, que les versants d'une entreprise narcissique qui souhaite avant tout favoriser une partie réduite de la population en l'opposant à la masse ?

¹¹² *Ibidem*, p.177-178

¹¹³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France 1981-1982, Paris, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2001.

Il serait, en effet, très simple de croire que la vie philosophique véhicule une forme d'égoïsme. Après tout, il y a en permanence un danger « narcissique » pour celui qui fait des efforts, qui se perfectionne sans cesse, et prendre souci de soi peut paraître égocentrique¹¹⁴.

D'autant que cette notion de souci et « d'*Arété* », aux prémices de l'aristocratie grecque¹¹⁵, agissait comme un trait distinctif de la noblesse. Elle pouvait alors réaffirmer la lignée supérieure de leurs membres. On s'aperçoit très vite que la nature même de la future démocratie grecque et de la figure de sage véhiculée par la philosophie, s'oriente dans une direction opposée.

Si nous ne détaillons pas maintenant la figure du sage - préférant traiter cette notion en aval de ce chapitre - il demeure que la question de l'égoïsme et du souci de soi, dans l'exercice philosophique, se révèle fort pertinente et qu'elle nous donnera la possibilité de mettre en exergue l'importance d'une sagesse comprise comme *Logos*.

En effet, c'est à la lecture de textes majeurs de Sénèque, d'Epictète ou de Marc Aurèle, mais également après nos diverses analyses autour de la notion de « Cosmos » et de « Sage », que certains éléments apparaissent : la vie spirituelle se présentait alors comme une tentative de fuite avec une partialité étriquée de l'égo mais nécessaire pour promouvoir, dans un mouvement cosmique, une vision plus « objective » de la réalité.

Les philosophes ont toujours essayé, aussi bien chez Platon que chez les Stoïciens, de faire des efforts pour se dégager de leur moi partial et partiel, et épouser de cette façon, une vision supérieure du moi. On retrouve, par ailleurs, ce même mouvement ascendant dans la structure même des dialogues comme exercices spirituels :

Premièrement, la loi nécessaire à toute discussion consistait à reconnaître à l'autre sa liberté d'expression (ainsi que sa capacité à intervenir dans la discussion), tout en gardant à l'esprit l'existence d'une norme supérieure, d'un discours objectif appelé *Logos* par les Grecs. Les « moi » devaient alors s'élever afin de pouvoir simplement dialoguer « rationnellement ».

Concrètement, nous pourrions dire, qu'à l'opposé de la *Paideia* aristocratique qui visait à promouvoir la partialité identitaire de sa caste à travers la notion « d'*Areté* », la *Sophia* grecque en expérimente un mouvement diamétralement inverse. Au détour de sa quête de liberté et d'objectivité « rationnelle », elle réaffirme ses liens consubstantiels avec toute démarche démocratique.

« Au fond c'est simple : à partir du moment où on essaie de se soumettre à la raison, on est presque nécessairement obligé de renoncer à l'égoïsme ».

Pierre Hadot¹¹⁶

Deuxièmement, il ne faut pas omettre de signaler que nombreux ont été les philosophes de l'Antiquité à se préoccuper des autres, à avoir le souci d'autrui. Socrate se présente d'ailleurs

¹¹⁴ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.173

¹¹⁵ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.31

¹¹⁶ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p.173

souvent comme celui qui aurait « reçu » la mission « de s'occuper des autres, de leur faire prendre la décision de se soucier d'eux-mêmes »¹¹⁷.

En effet, si je me soucie des autres, la démarche philosophique entreprise pour révéler la potentialité de ma personne au contact de la sagesse, ne peut dépendre que de ma propre initiative, de mon propre choix de vie. C'est déjà, entre autres, cet élément « personnel » de la spiritualité de l'exercice philosophique que nous avons détaillé.

Toutefois, si ce souci de soi m'est bien personnel, il n'est pas pour autant de l'ordre du « souci du bien-être », tel que l'on pourrait le concevoir, avec nos yeux de modernes. Celui-ci consiste davantage en une prise de conscience de ce que l'on « vaut » réellement. Autrement dit, de la place que l'on occupe vraiment à travers le prisme de la rationalité morale et objective de la sagesse.

« *Les philosophes ont toujours eu le souci des autres* », note P. Hadot¹¹⁸, comme c'est le cas de Platon dans sa Lettre VII, dont les intentions politiques sont clairement explicites. S'il y a certainement un aspect missionnaire derrière ce souci d'autrui (après tout, ne souhaitons-nous pas faire prendre conscience à autrui du caractère limité de sa condition, via ce remède parfois amer qu'est la philosophie ?), il demeure un élément essentiel dans la quête de sagesse du choix philosophique.

Un exemple aussi extraordinaire que flagrant est celui de l'épicurien Diogène d'Oenoanda, qui fit graver sur les murs de sa cité un immense recueil de textes épicuriens pour convertir ses concitoyens.

Plus précisément, nous pourrions dire comme le mentionne Sénèque dans sa Lettre 48 § 3 : « *Vis pour autrui, si tu veux vivre pour toi* ». Cette citation peut surprendre, puisque l'on aurait tendance à penser qu'il faut d'abord s'occuper de soi si on veut s'occuper des autres.

Mais, il apparaît que cette transformation de soi consiste justement à être plus attentif aux autres (175). Dans une formule un peu exagérée, Sénèque ira jusqu'à dire qu'il n'y a pas de vrai souci des autres, s'il n'y a pas déjà au fond un oubli de soi.

« Demandez-vous s'il est humainement possible de négliger comme moi tous ses intérêts personnels [...] depuis tant d'années déjà et cela pour m'occuper uniquement de vous »

Socrate¹¹⁹

Et qu'est-ce que s'oublier soi-même, si ce n'est oublier son intérêt personnel nous dit Socrate. C'est déjà précisément avoir le souci de soi-même ; autrement dit, le souci du moi supérieur et objectif se situe au-delà de tout égoïsme.

Ou, pour être encore plus explicite, on ne peut vraisemblablement percevoir autrui, avoir le souci de lui, que si l'on a déjà entamé ce mouvement d'extraction de sa propre partialité afin de percevoir la multiplicité et l'objectivité de la réalité. C'est donc à nouveau, au contact de

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.174

¹¹⁹ Platon, l'*Apologie de Socrate*, 32b et 31b

l'altérité et à l'image du discours philosophique, qu'il m'est permis de dépasser ma condition limitée.

2.2. La place éducationnelle du philosophe dans la Cité

Afin de mieux percevoir encore cette notion de « souci d'autrui », située au cœur même du projet formateur et philosophique, tout en récusant les dernières prétentions narcissiques, nous allons nous intéresser aussi à la place occupée par le philosophe au sein même de la cité.

En effet, si nous avons tenté de mettre en exergue le côté « formateur » de la philosophie antique comme *Paideia*, c'était aussi pour souligner la proportion « active » de cette formation. Toutefois, même si cette formation se présente plutôt comme une démarche personnelle du philosophe avec son propre désir de sagesse, ce souci de soi ne doit pas non plus dissimuler le projet « politique » caché derrière la *Paideia*, comme en témoigne d'ailleurs Simplicius :

« Quelle place le philosophe tiendra-t-il dans la cité ? Ce sera celle d'un sculpteur d'homme et d'un artisan qui fabrique des citoyens loyaux et dignes. Il n'aura donc pas d'autre métier que de se purifier lui-même et de purifier les autres pour vivre la vie conforme à la nature, celle qui convient à l'homme. Il sera le père commun et le pédagogue de tous les citoyens, leur réformateur, leur conseiller et leur protecteur, s'offrant à tous pour coopérer à l'accomplissement de tout bien, se réjouissant avec ceux qui ont du bonheur, compatissant avec ceux qui sont affligés et les consolant. »

Simplicius¹²⁰

Poursuivant l'objectif de clarifier encore davantage notre champ de recherche, il est donc nécessaire « d'égayer » cette notion de *Paideia* philosophique et d'*epimeleia heautou* en les enrichissant d'une pratique capitale, existant dans toutes les écoles antiques et qui témoigne d'une volonté politique, propre la philosophie grecque, de ne pas se cantonner à une pratique élitiste et exclusive.

Nommée « *direction spirituelle*¹²¹ », cette notion se révèle essentielle pour la suite de notre travail, puisque ce concept parvient à lier adroitement le côté formateur de la *Paideia* à celui de cette auto-prise de conscience (souci de soi) au détour d'exercices spirituels, tout en y dévoilant la portée missionnaire et politique de la pratique philosophique.

En effet, si, comme nous l'avons vu, la nécessité de s'oublier soi-même était située au centre de toutes les attentions, c'était pour mieux laisser apparaître la volonté de surpasser tout penchant égoïste, et d'atteindre ainsi les strates élevées de la perspective cosmique du sage.

On comprendra donc que le souci d'autrui va de pair avec celui de promouvoir une éducation morale à l'intérieur de la cité. Et la philosophie finira ainsi par prendre le relais dans ce domaine bien précis.

¹²⁰ Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXII, ligne 154, ed. I. Hadot, Leyde, Brill, 1996.

¹²¹ I. Hadot, « The Spirituel Guide », *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. A. H. Armstrong, New York, 1986, p.436-459

Comme le démontre parfaitement I. Hadot¹²² et comme nous l'avions expliqué, la cité grecque nourrissait une préoccupation particulière pour la formation éthique de ses citoyens afin de les rendre aptes, entre autres, au projet démocratique - comme en attestent, d'ailleurs, les différents usages consistant à ériger dans les villes « des stèles sur lesquelles étaient gravées les maximes de la sagesse delphique » -.

Cependant, en reprenant cette volonté formatrice, les différentes écoles philosophiques antiques vont pousser très loin le projet initial de formation citoyenne, en cherchant à faire, non plus simplement de « bons » citoyens, mais surtout des hommes meilleurs.

Toutefois, afin d'accomplir cette tâche considérable, et bien que partageant ce désir commun d'éducation morale, les différentes écoles philosophiques useront souvent de moyens très variés, tout en affichant des visions « politiques » parfois fort différentes.

Ainsi, pour en donner quelques exemples, les Platoniciens et les Aristotéliciens auront en général tendance à privilégier la « mission » pédagogique et politique, autour des législateurs et des gouvernants, considérés par ces courants comme les vrais éducateurs de la cité. Il convenait donc d'abord, d'éduquer les classes dirigeantes afin d'obtenir des cités mieux gérées et des citoyens mieux formés.

Les Stoïciens ou les Epicuriens, voire même les Cyniques, préféraient, quant à eux, essayer de convertir directement les individus par une « propagande missionnaire » qui s'adressait à tous les hommes, sans distinction de sexe ou de condition sociale, et qui témoigne une fois de plus, de la portée « objective » et « cosmique » de ce souci philosophique et éducationnel d'autrui.

Toutefois, bien que destinée à la cité et véhiculant une approche plus « missionnaire » de la philosophie, la direction spirituelle reprendra bien entendu tous les codes de la formation philosophique déjà cités, dont l'un est essentiel : « l'auto-éducation » active et individuelle de tout homme par lui-même.

Si la direction spirituelle dispose d'une teneur personnelle, elle reste néanmoins encadrée par un Maître selon une double fin :

Premièrement, il s'agira pour le Maître, de laisser suffisamment d'espace au « disciple » afin qu'il puisse prendre conscience de lui-même et de sa propre « ignorance », tout en restant à l'écoute des progrès accomplis par ce dernier. C'était d'ailleurs, selon Marc Aurèle, le rôle qu'avait joué dans sa vie le stoïcien Junius Rusticus¹²³ : « *Avoir eu l'idée du besoin que j'avais de redresser mon état moral et d'en prendre soin* »

En deuxième lieu, le Maître devra véritablement aider le disciple à décider des « choix particuliers raisonnables » dans sa vie de tous les jours, sans empiéter sur la démarche individuelle et formatrice de celui-ci.

Ainsi, par les termes « raisonnables » ou « bons », la plupart des écoles s'accordent à reconnaître que les choix entrepris sont souvent dépendants des actions extérieures (comme le fait de naviguer, faire la guerre ou se marier, etc.), et pour lesquelles il n'y a pas suffisamment de temps pour en analyser toutes les probabilités.

¹²² I. Hadot, « The Spiritual Guide », p. 441-444.

¹²³ Marc Aurèle, *Pensées*, I, 7, 1.

P.Rabbow et I.Hadot¹²⁴ ont d'ailleurs parfaitement étudié les méthodes et les formes que peut prendre la direction spirituelle individuelle, celle dont la pratique est attestée dans « *presque toutes les écoles philosophiques antiques* ».

Socrate lui-même, à travers les *Dialogues* de Platon ou dans les *Mémorables* de Xénophon, peut être aisément décrit comme la figure même du directeur spirituel. Par ses discours et sa manière de vivre, il provoque une « morsure » dans l'âme de celui à qui il s'adresse, le forçant à remettre en question son savoir mais également sa propre vie. C'est également dans ce rôle que se glissera Platon en tentant d'influencer Dion de Syracuse par des conseils moraux et politiques.

Pour souligner le rapport particulier entre le maître et chaque élève, de nombreux écrits rapportent que des directeurs spirituels, dont Platon lui-même, étaient très attentifs au caractère individuel de leurs disciples.

Ainsi, Platon, en s'adressant à Aristote¹²⁵ aurait dit : « *Pour lui, j'ai besoin d'un frein* », et à propos de Xénocrate « *Pour celui-ci, j'ai besoin d'un éperon* ». La tradition rapporte également qu'il répétait souvent à Xénocrate, qui était toujours sévère et grave : *Fais donc un sacrifice aux Grâces*.

C'est qu'il était essentiel pour tout directeur spirituel, de connaître en détails la vie de son disciple, afin de lui apporter le « remède » philosophique correspondant, ce changement de vie nécessaire à son futur épanouissement moral.

C'est, entre autres, ce que présente Platon lui-même, dans la *Lettre VII*, où il y détaille les principes qui doivent « *régir aussi bien la direction spirituelle que l'action politique dans la cité* »¹²⁶ :

« Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie »

Platon¹²⁷

Ce changement de vie, ce désir de se former en vue de la sagesse, était obligatoire pour celui qui souhaitait être « soigné » de son ignorance et de son mal moral. Car, seul celui qui accepte de changer de vie et de reconnaître sa « carence » est apte à recevoir des conseils :

« Voilà donc l'état d'esprit qui est le mien quand quelqu'un vient me demander conseil sur un des points les plus importants de sa vie, par exemple sur la possession de richesses ou le soin à donner au corps ou à l'âme ; si sa vie de tous les jours me semble avoir pris une certaine tournure ou s'il paraît être d'accord pour obéir à mes conseils sur ce pourquoi il me consulte, je mets tout mon zèle à le conseiller et ne m'arrête qu'après m'être religieusement acquitté de ma tâche. »

Platon¹²⁸

¹²⁴ P. Rabbow, *Seelenführung*, p. 260-279 ; I. Hadot, « The Spiritual Guide », p.444-459

¹²⁵ Diogène Laërce, IV, 6.

¹²⁶ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.325

¹²⁷ *Lettre VII*, 330 c – 331 a, trad. Brisson, p.176-177

¹²⁸ *Idem*.

On retrouve dans ces propos, le principe éthique et démocratique du dialogue philosophique : On ne peut dialoguer avec quelqu'un que si celui désire sincèrement dialoguer. Concevant cette volonté de laisser à chacun la liberté individuelle de faire ses propres choix, on ne cherchera donc pas à contraindre celui qui se refuse à changer de mode de vie.

Il ne faudra, nous dit P. Hadot, ni l'irriter, ni le flatter, ni lui faire de vains reproches ni l'aider dans la satisfaction de désirs que l'on éprouve¹²⁹. Cela est tout aussi vrai dans le cadre plus politique de la philosophie, ou la cité refuserait de changer de mode de vie, quitte à demeurer dans une dépravation excessive. Car, bien qu'il puisse la constater et la réprouver, le philosophe ne peut faire usage de la violence pour changer les mentalités. Ce serait là une incartade fondamentale avec son souhait principal de respecter le libre choix d'autrui et sa liberté de parole.

« Quand il n'est pas possible d'assurer l'avènement d'un meilleur régime politique sans bannir et sans égorger des hommes, il vaut mieux rester tranquille et prier pour son bien personnel et celui de la cité. »

Platon¹³⁰

Si nous pouvons, quelque peu, nuancer cette assertion à l'éclairage d'un certain nombre d'anecdotes issues des Cyniques et dans lesquelles le Maître réprimandait ou humiliait ses disciples, c'était toujours dans l'optique d'éprouver, de tester leur volonté « morale ».

Cette notion de liberté de parole était si importante que l'école d'Epicure en faisait même un objet d'enseignement, comme l'atteste d'ailleurs le traité de Philodème¹³¹, avec des leçons données sur le sujet par l'épicurien Zénon¹³².

Le franc-parler du maître y apparaît comme un art essentiel pour le bon fonctionnement de la formation du disciple. En effet, il ne devait pas hésiter à parler ouvertement des échecs de l'élève, et toujours, essayer d'en redresser la conduite en « *compatissant avec ses difficultés* ». ¹³³

Pour y parvenir, le disciple aura la responsabilité de faire part de ses difficultés et erreurs à son directeur spirituel et ce, avec la liberté de parole la plus absolue. En retour, le Maître sera chargé d'écouter patiemment et avec le plus grand respect, les confessions de son disciple.

Il s'agira alors pour le Maître de parler librement, sans moqueries, afin « *admonester le disciple tout en lui faisant comprendre la véritable finalité de ces réprimandes* »¹³⁴. Epicure, note Philodème, n'avait d'ailleurs pas hésité à adresser des reproches assez vifs à son disciple.

Notons aussi que cette liberté de parole couvre tous les échelons sociaux de la société et, comme le note aussi Philodème, il ne faudra jamais craindre d'adresser des reproches, même aux hommes qui détiennent le pouvoir, tels que les hommes politiques.

¹²⁹ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.325

¹³⁰ Lettre VII, 330 c – 331 a, trad. Brisson, p.176-177

¹³¹ Sur ce traité, cf. M. Gigante, « Philodème. Sur la liberté de parole », Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe Congrès (1968), Paris, 1970, p. 196-220 et *Ricerche Filodemee*, Naples, 2^e., 1983, p.55-113

¹³² P.Rabbow, *Seelenführung*..., p.269-270

¹³³ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.326

¹³⁴ *Ibidem*, p.326

Pour illustrer nos propos, voici un bel exemple de direction spirituelle issue d'une lettre écrite par Métrodore, un disciple d'Epicure, au jeune Pythoclès :

« Tu me dis que l'aiguillon de la chair te porte à abuser des plaisirs de l'amour. Si tu n'enfreins pas les lois et tu ne troubles d'aucune façon les bonnes mœurs établies, si tu ne gênes aucun de tes voisins, si tu n'épuises pas tes forces et ne prodigues pas ta fortune, livre-toi sans scrupule à ton inclination. Cependant, il est impossible de ne pas être arrêté par l'une au moins de ces barrières : les plaisirs de l'amour n'ont jamais profité à personne, c'est beaucoup quand ils ne nuisent pas. »

Métrodore¹³⁵

Un texte de Plutarque¹³⁶ résume opportunément ce que nous venons de découvrir sur la question de direction de conscience dans les écoles philosophiques et sur celui de la liberté de parole qui y était à l'honneur¹³⁷. Pour illustrer ces propos, Plutarque utilise le cas de quelqu'un qui viendrait écouter un philosophe, troublé par une chose particulière, une passion pressante, et dont la souffrance aurait tendance à obscurcir sa capacité à entrevoir un jugement objectif. Il faudra, pour le philosophe, apaiser cette souffrance et la soigner au moyen de conseils philosophiques avisés :

« Si un coup de colère, un accès de superstition, un désaccord aigu avec notre entourage, ou un désir passionné produit par l'amour, faisant vibrer des fibres de notre cœur qui n'ont encore jamais vibré, ajoutent au trouble de nos pensées, il ne faut pas essayer de parler d'autre chose avec le maître pour éviter d'être blâmé, mais c'est précisément les discours qui traitent de ces passions qu'il faut écouter pendant les leçons et, la leçon finie, il faut aller trouver en particulier les maîtres en leur posant des questions supplémentaires. Il faut éviter de faire l'inverse, à l'image de la plupart des gens : ils apprécient les philosophes et les admirent quand ceux-ci parlent d'autres sujets, mais si le philosophe, laissant les autres de côté, leur parle en particulier, avec franchise, des choses qui sont pour eux importantes et les leur rappelle, ils le supportent mal et ils le trouvent indiscret. »

Plutarque¹³⁸

C'est que la plupart des gens, poursuit Plutarque, ne considèrent en définitive les philosophes que comme des sophistes, qui « dès qu'ils se sont levés de leur chaire et qu'ils ont posé leurs livres et leurs manuels d'initiations, sont inférieurs aux autres hommes dans les actes réels de la vie ». Or, la réalité est toute autre, pour les « vrais » philosophes, ceux qui tentent de s'améliorer sincèrement au jour le jour.

C'est pour ces philosophes que les écoles antiques ont développé des « remèdes », des pratiques philosophiques, des exercices spirituels destinés à élever notre âme (et renforcer notre corps) tout en s'exerçant à différentes formes de discours.

Qu'il s'agisse de discours à la nature exhortatoire ou plus axés sur la réprimande et la consolation, ceux-ci demeurent toujours dans le cadre de l'instruction philosophique dispensée par le Maître.

¹³⁵ Trad. Festugière, dans *Epicure et ses dieux*, p.40 ; *Sentence vaticanes*, LI, Balaudé, p.216

¹³⁶ Plutarque, *Comment écouter*, 43 d.

¹³⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.329

¹³⁸ Plutarque, *Comment écouter*, 43 d.

Cet usage de la direction spirituelle et de la thérapie de l'âme conduira donc naturellement les philosophes antiques à entreprendre de longues introspections sur la nature du « cœur humain », c'est-à-dire sur ses motivations conscientes ou inconscientes, ainsi que sur ses intentions profondes, qu'elles soient pures ou impures.

Le *Phèdre* de Platon, avait d'ailleurs même laissé entrevoir superficiellement la possibilité de créer une rhétorique capable de s'adapter aux différentes sortes d'âmes. C'est que, depuis Homère et Hésiode, il était connu qu'il était possible d'influencer les décisions et les dispositions intérieures des hommes en choisissant habilement les paroles capables de les persuader¹³⁹.

Si le *Phèdre* témoigne donc d'un certain programme destiné à la direction de la conscience, le livre II de la *Rhétorique* d'Aristote réalise en partie ce projet. En effet, il se propose d'éclairer les dispositions internes des lecteurs, en leur dévoilant les influences qui s'exercent sur eux au gré de leurs passions, de leur état social ou de leur âge.

De même, Sénèque nous livre également une formidable introspection personnelle dans son prologue *Sur la tranquillité de l'âme*. Celui-ci nous fait part de ses hésitations à se convertir à la philosophie, en se mettant dans la peau de son ami Sérénus, qui viendrait se confesser à lui :

« En m'observant attentivement, j'ai découvert en moi certains défauts très apparents et que je pouvais toucher du doigt, d'autres qui se dissimulent dans des régions profondes, d'autres enfin qui ne sont pas continuels, mais reparaissent seulement par intervalles [...] La disposition où je me surprends le plus souvent (car pourquoi ne me confesserais-je pas à toi comme à un médecin !), c'est de n'être ni franchement délivré de mes craintes et de mes répugnances d'autrefois, ni derechef sous leur empire. »

Sénèque¹⁴⁰

Sérénus nous offre donc ici une longue analyse de tous les aspects personnels de sa vie, de son irrésolution, de ses hésitations entre la vie simple de philosophe et celle gorgée de luxe, de la vie active au service des hommes et de celle, plus oisive, qui lui apportera la tranquillité.

On comprendra donc, au fil de ces exemples, que la pratique de la direction spirituelle vise surtout à offrir aux philosophes une meilleure compréhension de l'exigence et de la pureté, nécessaire à la formation philosophique. Elle procure aussi l'action morale qui doit conduire à la conscience désintéressée et cosmique du sage.

Nous prendrons, comme dernier exemple, les *Pensées* de Marc Aurèle. Il nous y expose la « description idéale de la manière dont il faut pratiquer l'action morale sur autrui. Et on ne peut qu'admirer l'extrême délicatesse avec laquelle Marc Aurèle définit l'attitude qu'il faut avoir pour agir sur la conscience d'autrui, la bienveillance qu'il faut témoigner à celui qui a commis une faute, comment il faut s'adresser à lui¹⁴¹ » :

¹³⁹ Cf. J. de Romilly, « Patience mon cœur ! » *L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984

¹⁴⁰ Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, I, 1.

¹⁴¹ Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 13, 2 et XI, 18, 18 ; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p.241

« Sans l'humilier, sans lui faire sentir qu'on le supporte, mais avec franchise et bonté [...] avec douceur, sans ironie, sans humilier, mais avec affection, avec un cœur exempt d'amertume, ni comme on le ferait dans une école, ni pour se faire admirer de quelqu'un s'il assistait à l'entretien, mais vraiment seul à seul, même si d'autres sont présents. »

Marc Aurèle¹⁴²

Ce qu'évoque ici Marc Aurèle, c'est la question de la formation philosophique. C'est évidemment une affaire délicate, où la douleur doit être toujours traitée avec douceur. Car, on ne peut finalement agir sur les autres, leur donner envie de se perfectionner que lorsque l'on évite toute violence, même celle qui serait spirituelle.

C'est aussi, selon P. Hadot, cette pure douceur, cette délicatesse, qui détient véritablement le pouvoir de convertir, de transformer les autres, à tel point que l'intention de bien faire ne sera véritablement pure, qu'une fois parfaitement spontanée et inconsciente d'elle-même. Le parfait bienfaiteur étant celui-ci qui n'a, au fond, pas tout à fait conscience de ce qu'il fait¹⁴³ : « il faut être de ceux qui font le bien inconsciemment ».

Car, en même temps, ce n'est qu'à travers l'amour et le respect d'autrui que culmine véritablement la perfection du rapport qui me lie à autrui, sachant que, si le désir d'être un homme meilleur est au fondement de toute formation philosophique, c'est aussi parce que ce principe d'excellence est profondément marqué par l'amour des hommes¹⁴⁴. Et c'est cet amour, toujours selon P. Hadot., qui inspira aussi bien le Socrate de l'*Apologie* que l'*Euthyphron*¹⁴⁵ de Platon, la propagande épicurienne ou stoïcienne que le discours sceptique¹⁴⁶.

Après avoir élagué les problématiques orbitant autour de la spiritualité philosophique, il est maintenant temps, pour nous, de chercher à développer davantage la nature même de ses exercices, et de nous poser les questions suivantes : à quoi ces exercices spirituels ressemblent-ils ? Comment ceux-ci sont-ils dispensés ?

Cette prochaine étape nous permettra davantage d'esquisser les traits et caractéristiques propres à la philosophie antique comprise comme *Paideia* et *Epimeleia heautou*.

3. L'importance du corps dans la spiritualité philosophique

Bien que de nombreux textes fassent allusions à ces exercices spirituels, il n'existe cependant pas de traité « systématique » qui codifierait d'une quelconque manière ces différents exercices (*askesis*) philosophiques. On devine, certes, l'existence d'une préhistoire¹⁴⁷ à ceux-ci, qui nous permettrait d'en expliquer l'avènement durant l'antiquité, mais nous ne disposons, à l'heure actuelle, que de trop peu de fragments couvrant cette époque pour nous en rendre compte, sans compter l'intense et complexe travail de déchiffrement que ceux-ci représentent.

¹⁴² Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 13, 2 et XI, 18, 18 ; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p.241

¹⁴³ Marc Aurèle, V, 6, 3.

¹⁴⁴ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.333

¹⁴⁵ Platon, *Euthyphron*, 3 d 6.

¹⁴⁶ Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 280 Dumont, *Les Sceptiques*, p.212

¹⁴⁷ Sur cette préhistoire, cf. I. Hadot, « The Spiritual Guide », *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. A. H. Armstrong, New York, 1986, p.436-444 ; du même auteur, *Seneca...*, p.10 t suiv.

Cependant, on peut « supposer » que ces exercices étaient avant tout destinés à un enseignement et à une transmission orale, bien nous ne possédons, pour dire vrai, sur le sujet que d'un petit traité du stoïcien Musonius Rufus¹⁴⁸.

Malgré sa relative complexité, celui-ci nous permet, toutefois, de mieux nous rendre compte de l'importance du corps et de son rapport à l'âme dans la question de la pratique philosophique. En effet, dans celui-ci, après avoir réaffirmé que tout homme qui se destine à philosopher doit s'exercer, le traité se prête à distinguer deux types d'exercices spirituels : les exercices propres à l'âme et ceux communs à l'âme et au corps.

Les premiers, ceux donc réservés à l'âme, devaient lui assurer la pureté de l'intention morale, qui autrement dit, devaient lui assurer de ne vouloir régir ses propres actions que sous couvert de la recherche du bien et du beau.

Quant aux seconds, ils devaient rendre le corps capable de supporter la douleur et les privations pour le prédisposer à l'action, tandis qu'ils fortifiaient également l'âme, façonnant celle-ci à être plus courageuse et tempérante.

Bien qu'incomplètes, ces remarques de Musonius nous sont précieuses, puisqu'elles nous permettent d'entrevoir les liens enracinant l'idéal même de l'athlétisme (comme pratique habituelle de la culture physique dans les gymnases) avec celui de l'idéal philosophique du Sage.

En effet, en abordant le lien connaturel entre la Raison et le Sage, nous avons remarqué que la tradition antique avait souvent tendance à considérer le corps (et ses envies) comme faisant partie prenante du fond égoïste et partial de notre Moi.

Cette question, que nous avons traitée autour de la notion du « souci de soi », exaltait déjà l'idée selon laquelle s'oublier soi-même ne signifiait rien d'autre que se détacher de son propre intérêt personnel, autrement dit la vision réductrice de nos envies, pour s'adonner au plaisir universel de la sagesse.

Or, ce mouvement « transcendant » n'était possible que par l'utilisation de la raison, qui octroyait au philosophe un « regard » plus objectif de la réalité, bien éloigné de la vision si réductrice et personnelle de ses propres appétences.

Toutefois, au regard de ce bref résumé, nous aurions tendance à croire que c'est la philosophie grecque dans l'ensemble qui éprouve une sorte de « répulsion » à l'égard de la chair. Mais est-ce seulement la vérité ?

Aux dires de Musonius et des pratiques spirituelles que son traité dépeint, il semblerait que les choses soient nettement plus compliquées qu'il n'y paraîtrait. C'est que le corps constitue aussi un matériau essentiel sur la voie de la perfection. Car, qui, si ce n'est notre corps, peut véhiculer concrètement notre désir pratique et actif de changement nécessaires à la perception de la vérité ?

C'est qu'il serait présomptueux d'opposer simplement l'esprit au corps, et de penser que la tradition philosophique grecque véhicule une sorte d'aversion généralisée pour la chair. Car, au travers de celle-ci, ce n'est pas le corps en lui-même qui est visé, mais bien l'élément « partial »

¹⁴⁸ Dans A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, p.69-71

qui tend toujours à nous recentrer sur nous-mêmes au lieu de nous « oublier », en esquissant la dimension cosmique et objective de la sagesse.

« C'est peut-être pas un refus, mais la prise de conscience du fait que l'on n'est qu'un minuscule objet et qu'il y a des choses bien plus importantes, des valeurs en quelques sortes absolues. Mais cela n'implique pas une répulsion à l'égard de la chair »

Pierre Hadot¹⁴⁹

D'autant que ce « dégoût » n'existe nullement chez les Cyniques, qui s'exerçaient à mener des ascèses rigoureuses, ni chez les Aristotéliens, qui se contenaient pourtant de modérer leurs passions, et encore moins chez les stoïciens, bien que ceux-ci souhaitaient voir la figure du sage comme un être qui n'était troublé par aucune passion.

D'ailleurs, comme le dénote P. Hadot, si certains Stoïciens comme Marc Aurèle peuvent sembler opter pour des formules choquantes discréditant le corps au profit de la raison, celles-ci avaient surtout pour but de marquer le lecteur en vue de le pousser à embrasser le choix de vie philosophique.¹⁵⁰

Car, dans leur vie pratique, ces mêmes Stoïciens, ainsi que Marc Aurèle lui-même, n'hésitaient pas à s'accorder de nombreux plaisirs. Ainsi, ce dernier par exemple, après avoir longuement pleuré le décès de son épouse Faustine, reprendra une femme en mariage sans l'épouser, admettant donc là une certaine légitimité au plaisir sensible.

Cet exemple est pertinent, car il nous permet de mettre en exergue le côté « humain » de ces penseurs, qui à l'image de leur doctrine, ne sont pas de simples machines froides et passives tentant désespérément de se conformer au « crédo » théoriques de leurs écoles.

D'autant plus que, si Marc Aurèle répète régulièrement la formule d'Epictète selon laquelle « *le corps est un cadavre* », il ne se prive pas pour autant d'admirer « *la maturité et la floraison chez la femme ou l'homme âgés, et le charme aimable des petits enfants* ». ¹⁵¹

Cette opposition entre le refus du corps et l'admiration de l'esprit n'en est donc pas vraiment une, puisque, pour reprendre les mots de P. Hadot, nous devons plutôt voir derrière cette « objection » une critique envers la partialité du corps qui, par ses envies, nous pousse facilement à nous focaliser uniquement sur lui, ne nous permettant pas ainsi de prendre le recul critique nécessaire à la prise de conscience objective du monde qui nous entoure.

Nous pourrions dire que, c'est même la philosophie grecque dans son ensemble qui semble éprouver une sorte d'ambiguïté à l'égard du caractère sensible et matériel du corps, tout en ne s'empêchant pas, comme c'est le cas chez certains philosophes grecs, d'en admirer la beauté.

De même chez Platon, nous retrouvons des textes nous exhortant à fuir ce monde et à nous oublier, tandis que d'autres affirmeront que notre monde est le plus beau qu'il ait été possible de créer¹⁵². Après tout, ces positions assez contradictoires ne doivent pas nous étonner, puisqu'elles

¹⁴⁹ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 236

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.235

¹⁵¹ *Ibidem*, p.237

¹⁵² Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 236

corroboient aussi le fait que les différentes philosophies antiques n'étaient pas développées comme des systèmes de pensée définis.

De plus, la civilisation grecque était loin d'être une ennemie du corps : elle était une civilisation où se tenaient régulièrement des jeux Olympiques, et où la gymnastique et les thermes offraient à qui le souhaitait, la possibilité de prendre un soin tout particulier de sa propre enveloppe charnelle. Et il n'était même pas rare de voir des philosophes, bien que considérant leur corps comme une source de passion partial, fréquenter assidûment ce genre d'établissements¹⁵³.

Si cette assertion peut sembler contradictoire au demeurant, en plus de nous redémontrer que la vision logique et systémique moderne demeure réfractaire à la pensée philosophique antique, tâchons de creuser un peu, et de nous demander si la notion de corps, ou plus précisément celle d'exercice physique, n'entretient aucune corrélation avec la pratique philosophique.

Plus précisément, nous pourrions nous demander si le corps, dans sa représentation physique de notre capacité d'action cette fois, se révèle-t-il pas être un outil précieux pour le philosophe qui souhaite se détourner de l'image du « simple » beau parleur et définitivement incarner ce « souci actif de lui-même » ?

Car si le philosophe est, de par sa formation, du côté de celui qui agit au nom de la sagesse (et non celui qui parle), alors cette velléité d'action doit nécessairement aussi transparaître au travers de son corps.

Cette place primordiale occupée par le corps dans l'expérience philosophique peut nous faire penser à la remarque de Husserl, que nous avons déjà citée, mais qui parvenait justement à mettre en exergue lien existant entre la notion de perception et celle de savoir : « *La physique théorique admet et prouve que la terre se meut, mais, du point de vue de la perception, la terre est immobile. Or, c'est la perception qui est le fondement même de la vie que nous vivons.* »

Reprise également par Merleau-Ponty, cette remarque nous permettait de souligner l'importance du corps et de ses sensations sur le chemin de l'expérimentation. Or, dans le cadre expérimental de l'exercice philosophique antique, le corps demeure lui aussi lié à toute potentialité « cognitive » :

Car, n'était-ce déjà pas pour cette raison que la *Paideia* grecque (souvenons-nous des poèmes de Théognis) ne se destinait pas à une formation tournée exclusivement vers l'esprit ? En effet, le corps y détenait un rôle essentiel. Suivant cette tradition, le philosophe qui souhaite se changer lui-même pour s'orienter vers la perfection du sage, doit nécessairement aussi orienter son voyage philosophique au travers d'exercices physiques destinés à « améliorer » sa chair.

De plus, c'était également le cas dans le cadre de la citoyenneté grecque, puisqu'il était nécessaire à tout citoyen d'être conditionné autant physiquement qu'intellectuellement, si le jeu démocratique voulait être préservé et que la viabilité du projet souhaitait être sauvegardée (face à des cités belligérantes désirant mettre à mal cet idéal démocratique).

C'est que le corps, en tant que principe d'action, nous permet de véritablement concrétiser notre discours philosophique. A l'image des Stoïciens, pour qui la « vraie logique » n'était pas une théorie pure de la logique¹⁵⁴, mais bien une logique « vécue », permettant de penser de manière correcte, « d'exprimer » dans la vie de tous les jours sa pensée correctement. Et c'est

¹⁵³ *Ibidem*, p. 238

¹⁵⁴ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 156

exactement cet agencement corps-esprit, comme en témoigne le manuscrit de Musonius, qui est indissociable de toute pratique philosophique tournée vers la Sagesse et la liberté.

Or, comme nous le mentionnons au début de ce chapitre, cette liberté critique, n'est, elle aussi, rien d'autre qu'une forme d'objectivité. Car, c'est en cherchant à nous désentraver de l'aspect focalisant de notre singularité que celle-ci parvient à « s'exprimer » réellement.

Bien entendu, si cette liberté ne peut se manifester qu'au détour d'une solide formation, c'est parce l'ensemble des exercices philosophiques (qu'ils soient pratiques ou intellectuels) professés par les différentes écoles antiques sont tous là pour éprouver la résistance de notre spiritualité, de notre volonté de changement.

Dès lors, comme le prescrit Musonius, ces exercices physiques, semblables à des épreuves, vont nous permettre de renforcer notre corps, en le libérant toujours un peu plus de ses astreintes partiales.

Cette corrélation entre la notion de liberté et celle d'un « renforcement » engendré par un effort opéré sur soi-même est également le troisième et dernier sens qu'il est possible d'évoquer au détour du verbe « éprouver » : « *Soumettre quelque chose à certaines expériences pour vérifier sa valeur, sa résistance ; mettre à l'épreuve : Éprouver la résistance d'un matériau.* »

C'est que, dans la pratique spirituelle de la philosophie, la force de l'âme est à l'image de la force du corps : tous deux concourent à façonner l'homme véritable, libre, fort et indépendant.

Ainsi, c'est par des exercices spirituels répétés à longueur de journée, que le philosophe va finalement former suffisamment son corps et son esprit afin que ceux-ci obtiennent la « force » nécessaire pour le délivrer des pulsions égoïstes qui l'assiègent.

D'une certaine manière, cette volonté de faire ressurgir le meilleur de nous-mêmes au contact d'exercices éprouvants et dont l'idéal transcendant nous pousse à toujours nous améliorer, n'est peut-être pas si éloignée de la figure du gymnaste antique qui, par certains aspects, partage cette même volonté agonale d'excellence, et où les Jeux Olympiques en étaient sans doute le parangon.

Cette analogie paraît d'autant plus évidente que c'était précisément dans le *Gymnasion*, c'est-à-dire le lieu où on s'adonnait à la pratique d'exercices physiques, que se donnaient souvent aussi les leçons de philosophie.

D'autant que la « force » que le philosophe dégage de ces épreuves rehausse la valeur de son existence, en plus de lui offrir un sens, un regard neuf élagué de toute notion d'intérêt, pour reprendre Bergson.

Et c'est sans doute l'une des composantes particulières de la conception philosophique grecque de la liberté, puisqu'en plus d'être une quête infinie, à la rigueur inépuisable, elle nécessite un engagement marqué par le choix de vie philosophique. En effet, être libre, c'est toujours « s'efforcer » d'être meilleur, de viser l'objectivité; c'est résister aux adversités et aux pulsions partiales ou égoïstes qui chercheraient à soustraire notre liberté comprise comme mouvement transcendant.

La force comme épreuve émancipatrice rejoint donc la dimension « inactuelle » du philosophe comme « *Atopos* » que nous avons déjà esquissée :

C'est sur le chemin de la sagesse, que la « conviction/force » du philosophe et son désir d'indépendance qui l'accompagne, se révèlent libérateur, puisqu'ils nécessitent une attention et une résistance permanente, afin de pouvoir faire face à tous ces désirs et ces « opinions » (*Doxa*) qui nous assiègent, et desquels nous souhaitons nous affranchir.

Comme le dit Nietzsche¹⁵⁵, « *Il faut savoir se garder : c'est la plus forte preuve d'indépendance* ».

Il n'est donc pas étonnant que nous retrouvions ces deux caractéristiques, ces deux mouvements de prise de conscience opposés et complémentaires dans la composition des exercices spirituels. Puisque, comme nous allons l'analyser, si nous souhaitons donner sens et valeur à notre existence, il convient d'abord d'esquisser les limites de notre personne, de prendre conscience de notre moi.

Etape d'autant plus indispensable que, c'est au travers du prisme de notre identité et de notre vocation à nous améliorer que nous pourrions dilater cette dernière au contact de l'altérité et de la multiplicité du Monde, afin d'assouvir cette pulsion de liberté et d'inactualité qui contraint le philosophe à toujours se former.

Dans tous les cas, l'unification de ces deux pratiques sera assurée par la visée d'un idéal commun : la figure du sage qui, malgré d'apparentes différences, se verra représentée avec beaucoup de traits communs dans toutes les écoles antiques.

¹⁵⁵ Nietzsche Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Le Livre de Poche, Les classiques de la Philosophie, 2013, II, 44.

Chapitre III. Le rapport et la concentration du moi

1. L'éveil du Moi et le plaisir de vivre

Nous allons donc, dans ce chapitre, nous intéresser d'abord aux différents exercices spirituels destinés à opérer la canalisation du moi, en poussant le pratiquant à esquisser une nouvelle image de lui-même, et lui permettre ainsi de mieux cerner sa véritable identité¹⁵⁶.

Concrètement, ces exercices ne sont que le prolongement et la mise en place pratique de la volonté d'oubli de soi, déjà rencontrés : en effet, l'exercice est destiné à provoquer une sorte de dédoublement de la personnalité de « l'adepte ».

Autrement dit, il s'agira de le « libérer » des objets, des opinions ou des habitudes avec lesquels il pensait coïncider jusqu'alors, et qui en déterminaient l'existence (la nature « *daimônique* » du philosophe).

Bref, nous retrouvons ce désir d'inactualité (la volonté d'être *Atopos*) destiné à éveiller à la sagesse et qui va déterminer le sens actif de la spiritualité de ces exercices. C'est de cette manière qu'il nous sera possible de dilater notre point de vue partiel et singulier pour englober toute réalité.

Or, la pérennité de ce mouvement de transgression n'est possible que par la libération de notre propre individualité. En effet, tant que celle-ci dépendra et se confondra avec autre chose qu'elle-même, c'est la société - et toutes les accroches « actuelles » qu'elle comporte - qui continueront d'entraver notre volonté d'expansion spirituelle.

C'est pour cette raison que presque toutes les écoles de l'Antiquité proposent des exercices d'ascèse (le mot grec *askesis* signifie précisément « exercices ») et de maîtrise de soi¹⁵⁷. Qu'ils soient platoniciens, cyniques, pyrrhoniens ou épicuriens, ces exercices étaient destinés à acquérir une certaine indépendance, voire même une certaine endurance, en limitant ses propres désirs et en veillant à se détacher des objets susceptibles de mettre à mal la volonté de se former.

« Elles supposent toutes un certain dédoublement, par lequel le moi refuse de se confondre avec ses désirs et ses appétits, prend de la distance par rapport aux objets de ses convoitises et prend conscience de son pouvoir de s'en détacher »

Pierre Hadot¹⁵⁸

Outre, l'ascèse, la pensée de la mort joue aussi un rôle décisif dans ce mouvement émancipateur du rapport à soi. En effet, il n'est pas rare que Platon aborde la philosophie comme un exercice de la mort, dans la mesure où la mort se voit attribuer un rôle : celui de séparer l'âme et le corps du philosophe.

¹⁵⁶ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.292

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.291

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.292

« Philosophe, c'est s'exercer à mourir »

Platon¹⁵⁹

Or, cette perspective platonicienne reconduit, à sa manière, vers l'impulsion ascétique précédemment décrite, puisque la mort consiste également à libérer le « moi pur » de l'individualité approximative dans laquelle elle est repliée, en la détachant de tout ce qui l'empêcherait de prendre conscience d'elle-même, à l'image du dieu marin Glaucos, couvert de coquillages et d'algues qu'évoque Platon¹⁶⁰.

Cette prise de conscience de soi se révèle dont être, elle-aussi, un acte d'ascèse et de détachement, comme c'est également le cas chez Plotin qui préconise au moi de se séparer de tout ce qui lui est étranger :

« Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse tout ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu. »

Plotin¹⁶¹

Mais cet exercice se retrouve tout autant chez les Stoïciens, comme par exemple chez Marc Aurèle¹⁶², qui « s'exhorte lui-même » à se « séparer de lui-même », c'est-à-dire, de ce que les autres pensent ou disent, de ce que lui-même a pu faire ou dire dans le passé, mais également des choses futures et de toutes les choses qui peuvent l'inquiéter. Cette pratique lui assurant une tranquillité et une sérénité attachée à la volonté de vivre « pleinement » chaque seconde de son existence (pensons au fameux *carpe diem* d'Horace)

Car, en circonscrivant complètement le moi dans l'instant présent, Marc Aurèle s'exerce finalement à vivre simplement ce qu'il vit : il se « sépare » de ce qu'il a fait et dit dans le passé, nous dit P. Hadot, et de ce qu'il vivra dans le futur.

« On ne vit que dans le présent, cet infiniment petit, le reste ou bien est déjà vécu ou bien est incertain. »

Marc Aurèle¹⁶³

¹⁵⁹ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 235

¹⁶⁰ Platon, *La République*, Flammarion, 2002, 611 d.

¹⁶¹ Plotin, *Enn.* I, 6 (1), 9, 7 et suiv.

¹⁶² Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 3, 1 et suiv. Cf. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 130 et suiv. et p. 148 - 154.

¹⁶³ Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 3, 1 et suiv. CF. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, p. 130 et suiv. et p. 148-154.

Cette présentification accrue de notre propre conscience ramène donc, à la fois, à un exercice ascétique et à un exercice d'attention¹⁶⁴ à soi-même (*prosoche*), les deux supposant finalement mettre au jour la forme réelle de notre moi, et d'ordonner celui-ci face au choix de vie que fait le philosophe.

En effet, c'est dans ce choix « libérateur » de vie, que le philosophe réaffirme constamment son désir (émancipateur) de vivre en conformité avec la volonté de la Nature universelle, volonté libre et objective propre au Sage. Or, c'est également avec cette affirmation que celui-ci rencontrera ses plus farouches adversaires : des désirs égoïstes cherchant à inhiber sa liberté, ou bien des opinions tenues comme vraies ou comme des coutumes et traditions, ainsi que toute autre caractéristique partielle lui obscurcissant l'accès à une vision objective et impartiale du monde.

Il lui est donc nécessaire de toujours avoir à l'esprit le désir de vérité, cette conscience d'inachèvement (de souci de soi, dirons-nous) qui le démarque de la masse ignorante et qui constituent son être le plus pur : autrement dit, celui d'homme en progrès, de *pepai deumenos*.

D'autant plus que ce choix de vie réclame un renouvellement quotidien, tant les objets d'attraction susceptibles de le détourner, sont légion. Il s'agira donc pour lui, au détour de ces différents exercices et du discours philosophique qui les véhiculent, de toujours avoir conscience de ce qu'il est et de ce qu'il fait.

C'est pourquoi, cette concentration du moment présent, cette faculté « d'éprouver présentement le choix de vie », peut également supposer la conscience de soi comme « exercice de la mort », tel qu'on le retrouve dans la pensée platonicienne : celle où la possibilité d'une mort imminente permet de rappeler cet engagement quotidien et ce plaisir de vie simple (au sens de détaché, d'inactuel) tel que l'exprime la vie philosophique.

On retrouve par ailleurs un mouvement semblable dans la philosophie heideggerienne, dans la mesure où, c'est l'anticipation ou bien le devancement de la mort qui se révèle être la condition de l'existence authentique chez l'individu.

Si cette prise de conscience de notre finitude amène l'homme à assumer une existence plus « véritable », notons tout de même qu'Heidegger¹⁶⁵ ne cherche pas à éliminer cette angoisse que véhicule la fin prochaine, comme c'est le cas pour les philosophies antiques. Pour eux, il s'agira plutôt de prendre conscience de la « valeur » de chaque instant présent.

« Agir, parler, penser toujours, comme quelqu'un qui peut sur l'heure sortir de la vie.
Accomplis chaque action de ta vie comme si c'était la dernière, en te tenant éloigné de toute légèreté.
Ce qui apporte la perfection de la manière de vivre, c'est de passer chaque jour de la vie comme si c'était le dernier [...]
Que la mort soit devant tes yeux chaque jour et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif »

Marc Aurèle¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cf. Epictète, *Entretiens*, IV, 12.

¹⁶⁵ Cf. Hadot Pierre, « Plotin et Heidegger », *Critique*, 145, 1959, p.550.

¹⁶⁶ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 11 ; II, 5, 2 ; VII, 69 ; Epictète, *Manuel*, §21 ; Sénèque, *Lettres*, 93, 6 ; 101, 7.

Cet engagement propre à prendre toute la mesure du simple plaisir de vivre, détaché des fioritures de l'existence, fut aussi ce que formula, bien des années plus tard, Montaigne dans ses Essais. Il y admirait par ailleurs la figure de Socrate apparaissant toujours comme une sorte d'idéal parfait et simple de la vie, et dont la grandeur fut, selon lui, la capacité à « s'adapter » à toutes les circonstances de la vie (la guerre, la paix, la disette, l'extase, l'abondance, etc.).

Cette capacité du philosophe, c'est celle d'aimer la simplicité de la vie, « *sa confiance dans les ressources de la simple nature, qui donne aux humbles et aux gens simples le courage de vivre et de mourir sans avoir besoin de tous les discours des philosophes* » et qu'affectionna particulièrement Montaigne¹⁶⁷.

Et c'est ce Socrate amoureux de la vie, libre et pleinement humain qui influença le plus profondément ce dernier. A un point tel que celui-ci, avec ses Essais, renversera toutes les valeurs habituelles de son époque, comme par exemple celle, très répandue, que le plus important était de faire quelque chose de sa vie. Tandis que pour Montaigne, le principal était surtout d'exister.

C'est ce que témoigne cet épigraphe issu d'un texte de Montaigne¹⁶⁸, qui imagine quelqu'un lui disant : « *Je n'ai rien fait de la journée* », et celui-ci, lui répondant : « *Comment, vous n'avez rien fait, mais n'avez-vous pas vécu ! N'est-ce pas là la plus illustre de vos préoccupations ?* ». Ce faisant, Montaigne reprend donc l'héritage de la pensée antique et son souci de soi comme formation « quotidienne ».

Quoiqu'il en soit, ces différents exemples nous permettent de mieux comprendre en quoi ces exercices conduisent naturellement à une appréhension du temps et de la vie complètement différente, tout en fortifiant l'engagement actif de leur choix de vie. Et il est d'autant plus intéressant de remarquer que cette démarche spirituelle se retrouve communément dans de nombreux courants antiques.

Dans l'Epicurisme¹⁶⁹ par exemple, la conscience de soi est intimement liée à l'exercice de l'ascèse comme une limitation des envies aux désirs simples et nécessaires qui assurent au corps, autrement dit à l'individu, un plaisir stable¹⁷⁰.

Ainsi, tout comme le certifiait Aristote¹⁷¹ : « *Sentir qu'on vit est un plaisir* », il y a pour Epicure une prise de conscience du plaisir pur d'exister, c'est-à-dire du plaisir philosophique. Or, il est intéressant de constater que cette notion de « plaisir » coïncide autant avec le domaine du corps qu'avec celui de l'esprit, et comprend la même ambivalence que la notion de « Sophia » pouvait laisser présupposer.

En effet, n'est-ce pas le plaisir du beau, nous disait Platon, qui doit faire écho à notre « amour » de la vérité ? N'est-ce pas au détour de cet « affect » que le philosophe peut s'orienter vers l'universalité du sage ?

¹⁶⁷ Hadot Pierre, La philosophie comme manière de vivre, Albin Michel, 2003, p. 196

¹⁶⁸ Montaigne, *Essais*, III, 13, *op. cit.*, p.1088.

¹⁶⁹ Sur le présent, dans le stoïcisme, et l'épicurisme, cf. P. Hadot, « Le présent seul est notre bonheur », *Diogène*, n°133, janvier-mars 1986, p.58-81.

¹⁷⁰ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.297

¹⁷¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 1170 b 1.

Dès lors, ne pourrait-on comprendre que ce « désir » de sagesse peut être simplement assimilé au désir de « vivre », dans le sens le plus global et le plus libre du terme ? Et que cet exercice de mort se révèle, avant tout, un exercice de vie¹⁷² ?

« La mort n'est pas un évènement de la vie »

Wittgenstein¹⁷³

Comme si la prise de conscience inactuelle et individuelle de chaque « instant », en suspendant l'enchaînement causal du temps, nous accordait la possibilité d'entrevoir subrepticement l'infinie multiplicité de chaque élément composant la Nature. Nous permettant ainsi, pendant un temps très court, de nous confondre avec l'idéal global du Sage et de la Nature.

Si P. Hadot ne le mentionne pas exactement en ces termes, il admet volontiers, malgré tout, que cet exercice peut s'interpréter comme un changement dans le regard porté sur les choses et ses besoins. Autrement dit, il s'agit de passer d'une vision individuelle à une perspective universelle.

Et c'est probablement pour cette raison que le plaisir, tel qu'il est décrit chez les Epicuriens et les Stoïciens, se veut détaché de toute notion temporelle. Car qu'y a-t-il de plus universel et inactuel qu'un présent, délivré des affres du temps ? En effet, Epicure est ici le digne héritier de la théorie aristotélicienne du plaisir.

Pour Aristote, de même que l'acte de la vie est complet et achevé dans sa spécificité à chaque moment de sa durée, le plaisir est aussi, à chaque instant, spécifiquement achevé¹⁷⁴. Le plaisir n'est donc en aucun cas un mouvement qui se déroulerait dans le temps. C'est entre autres ce que disait également Sénèque le Stoïcien¹⁷⁵ : « Tandis que l'on attend de vivre, la vie passe ». Cette citation faisant également écho à cette sentence épicurienne :

« On ne naît qu'une fois, deux fois cela n'est pas permis. Il est donc nécessaire que nous ne soyons plus pour toute éternité, mais toi, qui n'es pas maître du lendemain, tu remets encore à demain la joie. La vie pourtant se consume en vain dans ces délais et chacun de nous meurt sans avoir jamais goûté la paix. »

Epicure¹⁷⁶

C'est donc reclus dans cette éternité passagère que le philosophe peut prendre vraiment conscience de la splendeur de l'existence¹⁷⁷, là où la majorité des hommes restent soumis à la précipitation de la cité et de vains désirs qui assombrissent la Vie elle-même.

¹⁷² Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 235

¹⁷³ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.4311.

¹⁷⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 3, 1174 a 17.

¹⁷⁵ Sénèque, *Lettres*, I, 1-3

¹⁷⁶ *Sentences vaticanes*, §14, dans J.-F. Balaudé, *Epicure*, p.210.

¹⁷⁷ Sur la paix fondée sur l'identité de l'être, de l'être-soi, de l'ipséité et du se sentir exister, cf. la belle page de M. Hulin, *La Mystique sauvage*, p.237

Alors, le plaisir en général, et particulièrement celui de vivre, est ainsi parfait et achevé à chaque instant. On peut dire comme le dit Horace¹⁷⁸ : « Maître de soi et heureux est celui qui peut dire chaque jour : *« J'ai vécu » parce que j'ai connu l'intemporalité du plaisir, la perfection et la valeur absolue du plaisir stable, « j'ai vécu », aussi, parce que j'ai pris conscience de l'intemporalité de l'être. Rien ne pourra empêcher, en effet, que j'aie été dans l'être, que j'aie accédé au plaisir de me sentir exister*¹⁷⁹ »

Il n'y a donc nul besoin d'opposer la méditation de la mort avec celle de la vie, comme le pensait Spinoza¹⁸⁰. Bien au contraire, ces deux pratiques sont inséparables l'une de l'autre, elles sont foncièrement identiques nous dit P. Hadot, puisqu'elles sont les deux conditions indispensables pour prendre pleinement conscience de soi-même et de la réalité qui nous entoure.

Il n'y a donc aucune raison d'opposer l'exercice de la mort platonicienne à celle que l'on retrouve chez les Epicuriens ou les Stoïciens, puisque toutes deux agissent toujours dans la même direction :

Prendre conscience de soi-même au détour de sa propre finitude. Car, comme nous le dit P. Hadot, un moi qui pense sa mort, c'est un moi qui se pense dans l'intemporalité de l'être. Affirmant par-là que, dans un certain sens, les exercices philosophiques les plus fondamentaux sont souvent des exercices de mort.

1.1. Tribunal intérieur et examen de conscience

Avec cette perspective de philosophie comme vécu, - et au détour de l'exercice spirituel comme conscience de soi- l'acte par lequel un philosophe tend à se former se révèle également « éthique ».

Car, avoir conscience de soi, c'est finalement déterminer « l'état moral » dans lequel on se trouve et auquel on va chercher à remédier, en transformant sa manière de vivre et celle de percevoir les choses.

C'est donc, entre autres, chercher à revaloriser notre moi en lui conférant une nouvelle direction de vie, un nouveau sens. C'est ce que la spiritualité chrétienne a appelé « l'examen de conscience », bien que celui-ci fut déjà une pratique très répandue dans les différentes écoles philosophiques de l'Antiquité¹⁸¹.

En effet, cette pratique est intimement liée - et ce dans toutes les écoles antiques - à la prise de conscience de l'état d'aliénation et d'ignorance dans lequel se trouve le philosophe, avant de se convertir à la formation philosophique. C'est, comme le rétorque le principe stoïcien¹⁸² : « *Le point de départ de la philosophie [...] c'est la conscience de sa propre faiblesse* ».

¹⁷⁸ Horace, *Odes*, III, 29, 42

¹⁷⁹ C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis » dans C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padoue, 1973, p.364

¹⁸⁰ Spinoza, *Ethique*, IV, proposition 67.

¹⁸¹ Cf. H. Jaeger, « L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, t. 6, 1959, p. 175-233 et *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, col. 1792-1794 ; I. Hadot, *Seneca...*, p. 66-71

¹⁸² Épictète, *Entretiens*, II, 11, 1.

Car, c'est bien sous la désignation d'« ami » de la sagesse que le philosophe se distingue de la masse des ignorants. Mais plus qu'une simple reconnaissance de l'ignorance, l'examen de conscience est également présent pour permettre au philosophe de constater les progrès qu'il a accomplis au cours de sa formation.

Sénèque, qui affirmera lui-même pratiquer cet exercice sous l'influence d'un philosophe d'inspiration néopythagoricienne, Sextius, aimera d'ailleurs comparer cette pratique avec celle de la procédure judiciaire¹⁸³ : « *Fais fonction d'accusateur de toi-même, puis de juge, et en dernier lieu d'avocat* ».

« Il faut appeler chaque jour l'âme de la reddition des comptes. C'est ce que faisait Sextius : la journée écoulée, une fois retiré dans sa chambre pour le repos de la nuit, il interrogeait son âme : « De quel mal t'es-tu guéri aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu meilleure ? » Est-il rien de plus beau que de la scruter toute une journée ? Quel sommeil suit cet examen de soi-même, qu'il est tranquille, profond et libre, quand l'esprit a été loué ou averti, quand il s'est fait observateur et le juge secret de ses propres mœurs ! J'use de ce pouvoir et chaque jour, je plaide ma cause devant moi-même. Quand on a enlevé le flambeau et que ma femme, déjà habituée à ma manière d'agir, s'est tue, j'examine toute ma journée et je mesure mes faits et dits ; je ne cache rien, je ne passe rien. »

Sénèque¹⁸⁴

C'est que cette pratique fait apparaître la notion de « tribunal intérieur » de la conscience, évoque P. Hadot, notion que l'on retrouvera entre autres chez Hiérocles¹⁸⁵ dans ses commentaires concernant les *Vers d'or* pythagoriciens.

Toutefois, c'est également à ce « tribunal intérieur » que Kant¹⁸⁶ fera référence, et il observera que, dans cette situation de « *juge de lui-même, le moi se dédouble en un moi intelligible, qui se donne à lui-même sa propre loi, en se plaçant à un point de vue universel, et un moi sensible et individuel* »¹⁸⁷. Dédoublement qui semble donc bien impliquer l'exercice ascétique dans la prise de conscience de soi-même, puisque le moi vient s'assimiler ici, avec la Raison impartiale et objective.

Cependant, l'examen de conscience n'est pas qu'un simple « bilan », positif ou négatif, de la disposition de notre âme. Il reste avant tout un moyen étroit pour réhabiliter le philosophe dans la formation qui lui est assignée et pour rétablir la conscience de soi, de l'attention à soi¹⁸⁸ nécessaire à toute pratique philosophique comprise comme *Paideia*.

On peut même entrevoir des débouchés bien plus vastes, lorsque Epictète¹⁸⁹, « *exhortant le philosophe à savoir vivre seul avec soi-même* »¹⁹⁰, lui fournit l'image de Zeus qui, seul entre

¹⁸³ Sénèque, *Lettres*, 28, 10.

¹⁸⁴ Sénèque, *De la colère*, III, 36, 1-3 ; P. Rabbow, *Seelenführung...* (cité p.23, n.1), p.180-181.

¹⁸⁵ Hiérocès, *In Aureum [...] Carmen Commentarius*, XIX, (40-44), éd. F.W. Köhler, Stuttgart, 1974, p.80, 20 ; *Commentaire sur les Vers d'or*, p. 222, trad. M. Meunier

¹⁸⁶ Kant, *Métaphysique des mœurs*, II. *Premiers Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, I, 1, §13, trad. A. Renaut, Paris, 1994 t. II, p.295

¹⁸⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.307

¹⁸⁸ Marc Aurèle, *Pensées*, II, 1.

¹⁸⁹ Epictète, *Entretiens*, III, 13, 6.

¹⁹⁰ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.307

deux conflagrations périodiques de l'univers « se repose en lui-même, réfléchit à la nature de son propre gouvernement et s'entretient de pensées dignes de lui ».

Epictète poursuit même : « Nous aussi, nous devons converser avec nous-mêmes, savoir nous passer des autres, ne pas nous trouver embarrassés par la manière d'occuper notre vie, nous devons réfléchir sur le gouvernement divin, sur nos rapports avec le reste du monde, considérer quelle a été jusqu'ici notre attitude vis-à-vis des événements, comment elle est maintenant, quelles sont les choses qui nous affligent, comment aussi on pourrait y remédier, comment on pourrait les extirper ? »¹⁹¹

Bien que l'examen de conscience, décrit par Epictète, se rapproche davantage de l'exercice beaucoup plus vaste qu'est celui de la méditation, il apparaît néanmoins que tous les examens de conscience que nous avons décrits disposent finalement de la même visée : replacer le philosophe sur le chemin de la sagesse.

Ainsi, si cet exercice spirituel de l'examen de conscience se focalise à nouveau sur les faiblesses et les limites définissant notre individualité, c'est toujours, pour reprendre l'exemple de Kant, couvert de ce « tribunal intérieur », qui aspire à placer le philosophe autant comme juge que comme jugé.

De ce fait, si l'exercice ascétique entraînerait un mouvement focalisant du moi comme moi pur, affranchi de ses velléités partiales, l'examen de conscience opérera un mouvement dilatoire inverse. Opposé ? Par vraiment, car dans les deux cas, le mouvement global du moi sera toujours remplacé dans la perspective objective du Sage et du Tout.

On admettra donc que ces exercices spirituels aux allures ambiguës et contraires, s'apparentent davantage à des prérequis spirituels, jalonnant la formation du philosophe sur le chemin de la sagesse. Destinés à les affranchir de toutes velléités et entraves subjectives, l'exercice ascétique et l'examen de conscience dégagent la voie d'une troisième et dernière forme d'expérience spirituelle : l'observation cosmique

1.2. Le rapport au Cosmos comme dépassement de Soi

En effet, ces différents exercices spirituels n'avaient pour seul objectif, nous l'avons dit, que celui d'entraîner une modification du regard du philosophe (vision naïve et désintéressée dont parlait Bergson), en ouvrant la perception de ce dernier à l'expérience cosmique proprement dite.

Or, celle-ci consiste finalement en une sorte de « dilatation » de notre moi « limité et subjectif » au contact de la totalité du réel. Cette expérience devant pousser l'âme à « tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité du divin et de l'humain », à « la contemplation de la totalité du temps et l'être ».¹⁹²

Il y a donc la volonté, au détour de l'expérience cosmique, d'étendre l'âme (détachée de la partialité du corps) au travers de l'immensité infinie du monde : « elle s'élève dans les hauteurs et gouverne le monde entier¹⁹³ », tandis que le corps demeure seul à habiter la cité.

¹⁹¹ Epictète, *Entretiens*, III, 13, 6.

¹⁹² *Repub.*, 486a. Sur ce thème, cf. P. Hadot, « La terre vue d'en haut et le voyage cosmique », dans J. Schneider et Monique Léger-Orine, *Frontières et conquêtes spatiales. La philosophie à l'épreuve*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 31-40

¹⁹³ *Phèdre*, 246 b-c.

« Sa pensée, pour qui toutes les affaires humaines ne sont que mesquineries et néant, dont elle ne tient pas compte, promène partout son vol, sondant ce qui est sous terre, mesurant ce qui est sur terre, étudiant la marche des astres sur la voûte qui domine le ciel, explorant en totalité toute la nature de chacune de ces réalités, sans jamais redescendre à ce qui est immédiatement proche »

Platon¹⁹⁴

La nature bivalente corps/esprit – partial/cosmique, subjectif/objectif - du philosophe fait donc écho à cette ambiguïté que nous avons déjà longuement abordée, en plus de souligner la place caractéristique qu'occupe le corps dans la cité. Symbole d'action, celui-ci, en prenant en quelque sorte le rôle de « pied à terre de l'âme », nous rappelle cette injonction « active » propre au philosophe, qui le destine (malgré la grandeur de son âme le poussant à toujours s'éloigner des affaires mortelles) à toujours agir pour le bien de la cité et des autres.

Or, bien que s'éloignant de la nature passionnelle de l'enveloppe charnelle, cette démarche cosmique et expansive du moi n'en reste pas moins une expérience émotionnellement « forte » décrite, d'ailleurs, par la philosophie aristotélicienne comme un « regard » aux allures passionnées porté vers les astres, et dont le plaisir merveilleux que procurent les œuvres de la Nature, élève notre pensée.¹⁹⁵

On pourrait vraiment s'étonner du caractère quelque peu « irréel » du sentiment amoureux tel que le conçoit la philosophie antique (l'amour étant pour nous, Modernes, une émotion subjective comme une autre), mais ce serait en oublier la nature « incomplète » due à sa parenté avec Pénia et Poros, et qui résume bien cette dimension « fragmentaire » de la sagesse, dimension que la philosophie se devra de compléter par sa formation de vie rigoureuse.

D'autant plus, que le sentiment de « complétude » qu'éprouve le philosophe, en abandonnant la dimension limitée de son moi au cours du plongeon dans l'abîme infini du « cosmos », lui procure une volupté à l'image de celle de l'amant se complaisant dans sa relation amoureuse.

Pour illustrer cet exemple, pensons au Mythe des androgynes tel qu'il est relaté par le personnage d'Aristophane dans *le Banquet* de Platon¹⁹⁶:

Au commencement du monde, trois espèces (et non deux comme actuellement) se distinguaient sur notre planète : les femelles, les mâles et un troisième groupe, du nom d'androgynes, composés des deux autres réunis. Ayant provoqué la colère des dieux, ceux-ci furent punis par Zeus qui les sépara chacun en deux moitiés. Ainsi, chaque moitié, désespérée par son sort, s'en alla en quête de son alter égo.

De par leur incapacité à se réunir, les deux parties ne purent que s'enlacer lors de leur rencontre, et finirent pas mourir de chagrin. Conscient que si la situation n'évoluait pas, les humains finiraient par disparaître, Zeus leur offrit des organes génitaux, formant ainsi les êtres humains actuels.

¹⁹⁴ *Théétète*, 173 e.

¹⁹⁵ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.310

¹⁹⁶ Platon, *Le Banquet*, 189c-193.

Si ce mythe est destiné à « expliquer » le phénomène amoureux (et pourquoi nous recherchons toujours désespérément l'amour), il nous permet de comprendre aisément pourquoi Diotime associe ce phénomène avec la quête de sagesse philosophique.

Quoiqu'il en soit, cette plongée de l'âme dans l'infini demeure une pratique très caractéristique de la philosophie antique. Et il est donc tout naturel que nous la retrouvions chez les Stoïciens, même si ceux-ci y privilégient l'exercice de l'expansion du moi, au détour de l'infinité du temps (le monde étant fini et unique pour eux, mais se répétant éternellement selon le même déroulement d'événements qui ont marqué le monde).

Cependant, c'est toujours en éprouvant cette même « joie », que le moi plonge dans la totalité du monde dont il fait une partie intégrante

« Dis-nous plutôt combien il est naturel à l'homme de déployer sa pensée dans l'infini. L'âme humaine est chose grande et noble. Elle n'admet de limites que celles qui lui sont communes avec Dieu même [...] Sa patrie, c'est ce qui enserme par son mouvement circulaire le ciel et le monde [...] l'âme atteint la plénitude et l'achèvement du bonheur que peut atteindre la condition humaine lorsqu'elle gagne les hauteurs et parvient jusqu'à l'intérieur du sein de la nature [...] »

Sénèque¹⁹⁷

Nous retrouvons ce même appel, ce même envol de l'âme vers les hauteurs stratosphériques infinies des espaces cosmiques, dans la tradition platonicienne (que ce soit dans *la République*, le *Phèdre*, ou le *Théétète*) :

« Aspirant à une vie de paix et de sérénité, ils contemplent la nature et tout ce qui se trouve en elle [...] ils accompagnent par la pensée la lune, le soleil, les évolutions des autres astres errants ou fixes : leurs corps restent sur terre sans doute, mais ils donnent des ailes à leurs âmes, pour que, s'élevant dans l'éther, elles observent les puissances qui s'y trouvent comme il convient à des hommes qui sont devenus citoyens du monde. »

Philon d'Alexandrie¹⁹⁸

Ainsi, dans toutes les écoles qui le pratiquent, cet exercice de pensée et d'imagination consiste, pour le philosophe, en une prise de conscience de son être à travers le prisme du Tout. Se percevant lui-même comme un point minuscule et de faible durée, il demeure néanmoins capable, au gré de sa formation philosophique, de se dilater activement dans le champ immense et infini des espaces cosmiques, afin d'en saisir, peut-être un jour, la totalité de la réalité en une seule intuition.¹⁹⁹

A travers celle-ci, le moi du philosophe éprouvera un double sentiment : premièrement, celui de sa petitesse, en y voyant sa propre individualité corporelle absorbée dans les méandres infinis de l'espace et du temps. Toutefois, et c'est le deuxième point, celui-ci éprouvera également sa

¹⁹⁷ Sénèque, *Lettres*, 102, 21 ; *Questions naturelles*, I ; Prologue, 12 ; Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1, 3 ; VII, 47, 1 ; X, 17.

¹⁹⁸ Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, §45.

¹⁹⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.313

propre grandeur, puisqu'il y découvrira la capacité qui sommeille en lui, le pouvoir d'embrasser « activement » la totalité de choses, son lien qui le relie vers la sagesse.

Autrement dit, ces exercices perdurent une volonté de « détachement » et de distanciation des exercices spirituels précédents, en nous apprenant à voir les choses avec davantage d'impartialité et d'objectivité, autrement dit, avec plus de sagesse. Ce point de vue « objectif » sur la réalité sera d'ailleurs repris par la modernité, sous l'appellation de « point de vue de Sirius ».

Comme écrira Renan (1823-1892) en 1880 « *Quand on se place du point de vue du système solaire, nos révolutions ont à peine l'amplitude de mouvement d'atome. Du point de vue de Sirius, c'est encore moins.* »²⁰⁰

1.3. Le regard universel

C'est donc de ces hauteurs cosmiques, difficilement accessibles, que le philosophe porte « un regard » plus sage sur le monde et sur les hommes, les jugeant désormais à leur juste valeur. Comme le mentionne un texte de philosophie chinoise: « *Il voit les choses dans la lumière du Ciel* », ²⁰¹

De plus, c'est cette vision de la totalité de « l'être et du temps » que parcourt le philosophe. Dans le Théétète, elle lui fait prendre conscience de la mesquinerie maladive des affaires humaines ainsi que de la dimension limitée de leurs possessions, lui qui est dorénavant habitué à « *embrasser du regard la terre entière* ». ²⁰²

Ce thème se retrouve par ailleurs traité dans le fameux *Songe de Scipion*, dans lequel Cicéron nous raconte comment « Scipion Emilien a vu apparaître en songe son aïeul Scipion l'Africain : « *Transporté alors dans la Voie lactée, d'où il contemple tout l'univers, il voit d'en haut la terre qui lui paraît comme un point, de sorte qu'il a honte des petites dimensions de l'Empire romain. Son Aïeul lui fait alors remarquer l'existence des vastes étendues désertiques, pour lui faire sentir combien est minuscule l'espace où on peut s'étendre la renommée à laquelle on attache tant de prix.* » ²⁰³

Dans le même ordre d'idées, Ovide (43av J.C – 18), sous le probable influence d'une source néopythagoricienne, dans la fin de ses *Métamorphoses*, met les paroles suivantes dans la bouche de Pythagore :

Je veux prendre mon chemin au milieu des astres élevés, je veux abandonner la terre, ce séjour inerte, je veux me faire porter par les nues [...] de là-haut, je verrai les hommes errant à l'aventure et tremblant de peur, faute de raison, à l'idée de la mort.

Ovide²⁰⁴

²⁰⁰ E. Renan, *Œuvres complètes*, t.II, Paris, 1948, p. 1037

²⁰¹ Fong Yeou-Lan, *Précis de philosophie chinoise*, Paris, 1952, p. 128.

²⁰² Platon, *Théétète*, 174 e.

²⁰³ Cicéron, *République*, VI, 9, 9.

²⁰⁴ Ovide, *Métamorphoses*, XV, 147 et suiv.

Nombreux seront, en effet, les philosophes à énoncer et à recommander les bienfaits de cette attitude « cosmique ». Sénèque²⁰⁵ en parlera lui-même lorsqu'il décrira le voyage de l'âme du philosophe qui, transportée au milieu des astres, jette un regard sur la terre, qui lui apparaît alors comme un point.

Epousant la totalité de l'univers au détour d'une intuition cosmique, pas si éloignée de la vision perçante du sage, l'âme se moque alors du luxe et des richesses, ainsi que des guerres pour ces frontières futiles que les hommes placent entre eux. Les armées qui déferlent sur ces terres sont semblables à des fourmis qui « *s'évertuent sur un étroit espace* ».

Pointant du doigt la nature, finalement insignifiante, des querelles humaines ainsi que leur lien avec la vision étriquée et égoïstes des hommes, le cynique Ménippe, dans son brillant récit intitulé Icaroménippe, décrit comment, parvenu à la lune, il observe les hommes s'affronter stupidement pour les limites « *d'un pays, ou bien les riches s'enorgueillissent de leurs terres qui, dit-il, ne sont pas plus grandes qu'un atome d'Epicure* ». ²⁰⁶

On peut toutefois s'interroger, comme le fait P. Hadot, sur la nature véritable de cette attitude cosmique, en se demandant si « regarder d'en haut, ce n'est pas regarder les choses dans la perspective de la mort ». En effet, c'est que l'exercice de la mort nous permet, d'une certaine manière, de « regarder les choses avec détachement, distance, recul, objectivité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, en les replaçant dans l'immensité de l'univers, dans la totalité de la nature, sans leur ajouter les faux prestiges que leur prêtent nos passions et les conventions humaines ».

C'est que, en définitive, la prise de conscience de soi, que ce soit de l'ordre du mouvement de concentration de notre moi, ou un mouvement d'expansion vers le Tout, requiert toujours l'exercice de notre propre finitude, de notre mort, « qui est, en quelque sorte, depuis Platon, l'essence même de la philosophie ».

Cependant, cette liste est loin d'être exhaustive, et pour cause, il y a encore un type bien précis d'exercices spirituels que nous avons négligés jusqu'ici.

En effet, si nous venons de détailler la place importante qu'occupe la notion de finitude, d'ascétisme ou d'examen de conscience dans l'éclosion cosmique du moi, nous allons maintenant nous intéresser à la place de Nature.

1.4. La physique comme exercice spirituel

Suivant notre volonté de circonscrire le phénomène spirituel cosmique grec dans sa totalité, il nous est impossible de faire l'impasse sur la dimension physique à laquelle il se rapporte. Loin d'être une expérience isolée, l'observation de la nature, autrement dit la Physique, jouit déjà d'une renommée importante durant l'Antiquité.

C'est que la Nature se présente comme un interlocuteur convaincant pour le philosophe qui se destine à l'expérience cosmique, sachant qu'au travers de son observation, c'est en définitive le cosmos lui-même que ce dernier contemple.

S'il est pourtant désormais clair que, d'une manière générale, la physique antique ne prétend absolument pas proposer une vision théorique rigoureuse et systématique de la nature dans ses moindres détails²⁰⁷, il reste maintenant, suite à cet examen -et bien que nous ayons déjà détaillé

²⁰⁵ Sénèque, *Questions naturelles*, I, Prologue, 7-10.

²⁰⁶ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.315

²⁰⁷ *Ibidem*, p.316

le rôle joué par le discours philosophique et la place occupée par la physique- à compléter la précédente analyse en esquisant les liens existants entre l'expérience cosmique et la théorie de la physique, comprise elle aussi comme exercice spirituel.

En effet, comme le démontre parfaitement P. Hadot, les explications théoriques de phénomènes physiques particuliers ne prétendaient pas, dans le cadre de la philosophie antique, offrir une explication sûre et détaillée de la réalité ; « *mais se contentaient de proposer plusieurs ou une seule explication vraisemblable ou raisonnable, qui satisfont l'esprit et lui procurent du plaisir* »

D'une manière globale, on peut donc admettre que les écrits issus de l'Antiquité et qui se rapportent au domaine de la physique ne sont pas des « *traités dans lesquels serait exposée une théorie définitive et systématique des phénomènes physiques examinés pour eux-mêmes* ».

Il s'agissait plutôt, dans le cadre didactique bien connu du discours philosophique, soit d'apprendre à traiter les problèmes théoriques d'une manière méthodique- comme c'est entre autres le cas pour Aristote - soit à se consacrer à ce qu'Epicure²⁰⁸ nomme lui-même « l'exercice (*energêma*) continu de la science de la nature (*physiologia*), dont l'exercice lui apporte, dit-il, en élevant son esprit à travers sa contemplation de la nature, « *la sérénité en cette vie* ». ²⁰⁹

Ainsi, bien que théorique, cette observation de la nature dispose donc, elle aussi, d'une finalité morale. Raison pour laquelle, dans le *Timée*, Platon²¹⁰ invite l'âme humaine à imiter le mouvement de l'âme du monde, afin d'atteindre le but recherché par la vie humaine.

Nous retrouvons cette même volonté chez Aristote, dont la contemplation de la nature et la recherche théorique qui l'accompagne, lui apporte une joie de l'âme semblable à celle que le philosophe éprouve lorsque son « *moi plonge dans la totalité du monde dont il fait une partie intégrante* ²¹¹ ».

Toutefois, c'est probablement dans un texte plus récent de Cicéron, que l'on dénichera la meilleure description qui nous est offerte de la physique conçue comme exercice spirituel. Reprenant à son compte les réflexions platoniciennes sur l'incertitude de circonscrire théoriquement la nature, et « *notamment sur les difficultés de l'observation et de l'expérimentation* », Cicéron y réaffirmera la finalité « morale » de ces recherches théoriques sur la physique:

« Je ne pense pas qu'il faille renoncer à ces questions des physiciens. L'observation et la contemplation de la nature est une sorte d'aliment naturel pour les âmes et les esprits. Nous nous redressons, nous nous dilapons, nous regardons d'en haut les choses humaines et, contemplant les choses supérieures et célestes, nous méprisons nos choses humaines, comme mesquines et étroites. La recherche des choses qui sont les plus grandes et en même temps les plus obscures, nous apporte du plaisir : si, dans cette recherche, quelque chose de vraisemblable se présente à nous, notre esprit est rempli d'un noble plaisir humain. »

Cicéron²¹²

²⁰⁸ Epicure, *Lettres à Hérodoté*, 36, Balaudé, p.152

²⁰⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.318

²¹⁰ Platon, *Timée*, 90 a.

²¹¹ Sénèque, *Lettres*, 102, 21 ; *Questions naturelles*, I ; Prologue, 12 ; Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1, 3 ; VII, 47, 1 ; X, 17.

²¹² Cicéron, *Lucullus*, 41, 127.

De même, Sénèque, au début de ses *Questions naturelles*, voit également dans l'étude de la physique, une justification permettant l'élévation de l'âme humaine :

« Contempler ces choses, les étudier, s'y consacrer, s'y absorber, n'est-ce pas dépasser la condition mortelle et avoir accès à une condition supérieure ? Quel profit, me dis-tu, pourras-tu tirer de tes études ? S'il n'y en a pas d'autres, certainement celui-là : je saurai que tout est petit, lorsque l'on a pris la mesure de Dieu. »

Sénèque²¹³

Ainsi, qu'elle soit accompagnée ou non d'un désir d'explication rationnelle et théorique, la contemplation de la nature recèle donc une signification existentielle intrinsèque. C'était déjà notre ressenti, lorsque que nous évoquions cette « conscience cosmique » qu'illustrait Hubert Reeves dans son *Malicorne*, dans lequel il décrivait le choc éprouvé par les scientifiques découvrant pour la première fois, dans leur télescope, la planète Saturne²¹⁴.

C'est que, comme nous le voyons désormais, l'étude du Cosmos est inévitablement liée à cet appel de la Sagesse, permettant aux hommes, en levant les yeux au ciel, d'être touchés par la richesse infinie de la multiplicité cosmique. A l'image de la Sagesse, ils parviennent alors à opérer un retour critique, une remise en question de leur propre condition limitée.

Ce retour existentiel au détour de l'observation du Cosmos, permettant d'observer quelques instants le monde avec les yeux du Sage, est selon le poète Ménandre (342-291), l'un des plus grands bonheurs sur terre :

« Le plus grand bonheur, à mes yeux [...] avant de retourner bien vite là d'où nous vînmes, c'est d'avoir contemplé sans trouble ces êtres augustes : le soleil qui brille sur tous, les astres, l'eau, les nuages, le feu. Qu'on vive cent ans ou peu d'années, toujours ce même spectacle s'offre à nos yeux et jamais on n'en verra un autre qui soit plus digne d'hommage. »

Ménandre²¹⁵

Véritable porte d'entrée à l'expérience cosmique, la contemplation de la Nature peut donc également conférer sens et valeur à la vie humaine, et c'est aussi « *grâce à cette contemplation que chaque jour est une fête pour l'homme de bien*²¹⁶ »²¹⁷.

²¹³ Sénèque, *Questions naturelles*, I, Prol. 17.

²¹⁴ H. Reeves, *Malicorne*, Paris, Le Seuil, 1990, p.183

²¹⁵ Traduction de A.-J. Festugières, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t.II, p.165 et 169.

²¹⁶ Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 477 c-e.

²¹⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.320

2. La figure du Sage

Après avoir circonscrit la nature exacte des exercices spirituels, ainsi que les formes diverses et variées que ces derniers peuvent arborer, il est temps pour nous de finaliser ce chapitre, dédié à la philosophie comme *Paideia*. Comment ? En abordant les caractéristiques profondes qui imprègnent la figure du Sage.

Car, si la Sagesse, et nous l'avons longuement étudiée, fut considérée dans toute l'Antiquité comme un mode d'être particulier, c'est parce que l'homme courageux pouvait y trouver la source d'un épanouissement personnel, lui conférant une manière « d'être » radicalement différente des autres hommes, et dans lequel, nous dit P. Hadot, *il pouvait être qualifié de surhomme*²¹⁸.

Toutefois, l'éclosion d'un tel individu, ou du moins sa tentative, nécessitait une rude pratique/formation quotidienne et active de la philosophie par laquelle celui-ci pouvait s'exercer et s'orienter vers cette Sagesse. Ainsi, ces exercices, ne consistaient pas, nous l'avons dit, en un simple discours, mais bien en une série d'actions qui octroyaient la capacité de voir le monde d'une manière précise.

Cependant, s'il est vrai que la notion de sagesse est consubstantielle à l'idée d'un « savoir parfait »²¹⁹, ce savoir ne consiste pas seulement dans la détention de certaines informations sur la réalité, mais bien aussi en un mode de vie correspondant à l'activité la plus élevée que l'homme puisse exercer et qui est étroitement liée à la notion d'excellence.

Or, si dans chaque école, la figure du Sage est en quelque sorte la « norme » transcendantale qui vient en déterminer le mode de vie spécifique - même si de nombreuses différences existent entre ces diverses écoles - il est malgré tout possible d'en déceler les tendances communes, nous permettant ainsi d'esquisser la figure du sage antique.

Il y a en effet, un point récurrent que l'on retrouve régulièrement dans toutes ces descriptions, c'est le « bonheur » que le sage semble éprouver en toutes circonstances. Ainsi, Socrate, dans le *Banquet* de Platon, s'obligeait à conserver une parfaite égalité d'âme, qu'il soit obligé de supporter la faim et le froid ou, à l'inverse, si celui-ci se trouvait confronté à l'abondance.

« Il sait avec la même aisance s'abstenir et jouir des choses »

Platon²²⁰

Comme on le mentionnait en évoquant Aristippe²²¹, l'un des disciples de Socrate, « *celui-ci s'adaptait à toutes les situations, sachant jouir de ce qui se présentait et ne pas souffrir de l'absence des biens qui lui manquaient* ». Nous avons déjà mentionné cette cohérence de soi et la permanence de l'identité du Sage, lorsque nous avons abordé la liberté inactuelle qui le caractérise.

²¹⁸ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.334

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ *Ibidem*, p.335

²²¹ Diogène, Laërce, II, 66.

Et, c'est précisément parce que le Sage trouve toujours son bonheur en lui-même qu'il demeure libre et indépendant (*autarkês*) par rapport aux circonstances extérieures, tout en tâchant de vivre, se suffisant à lui-même, sans s'embarrasser de choses superflues. C'est également là une caractéristique du Sage selon Platon²²², et qui lui faisait dire au travers de la figure de Socrate : « S'il est un homme qui se suffit à lui-même pour être heureux, c'est bien le Sage, et il est celui de tous les hommes qui a le moins besoin d'autrui ».

De même, pour Aristote²²³, le Sage mène une vie contemplative, parce qu'il n'a justement besoin de rien d'autre pour s'exercer, et que c'est là que le Sage trouve le bonheur et la parfaite indépendance.

Ne dépendre que de soi, trouver en soi-même la force nécessaire à notre indépendance et à notre liberté, voilà ce qui semble transparaître dans l'une des caractéristiques de la figure du sage antique. C'était même là, l'idéal, poussé à son paroxysme, des philosophes cyniques. Toutefois, ce fut également l'objectif des Epicuriens qui, dans une moindre mesure, y « parvenaient en limitant et en maîtrisant leurs désirs »²²⁴.

Cependant, cette « indifférence » dont peut faire usage le Sage, n'est pas un désintéret à l'égard du monde, « *mais bien une conversion de l'intérêt et de l'attention vers quelque chose d'autre que ce qui accapare l'attention et le souci des autres hommes* »²²⁵. Autrement dit, il y a une sorte de reconnaissance du monde comme étant une multiplicité, non pas dépendante de sa propre volonté, mais comme de celle d'une « Nature » universelle.

Or, c'est en portant un intérêt infini mais équivalent à la multitude qui compose le monde, qu'il dit « oui » à l'univers tout entier et à chacune de ses parties (que celles-ci puissent paraître pénibles ou répugnantes). On retrouve par ailleurs ici, comme le remarque P. Hadot, l'attitude d'Aristote à l'égard de la Nature.

Il convient à présent de ne pas avoir une « aversion puérile » envers telle ou telle réalité produite par la Nature car, comme le disait lui-même Héraclite, même dans la cuisine il y a des Dieux²²⁶. L'indépendance et l'indifférence du sage à l'égard du monde correspond donc davantage à une transformation totale du rapport, entre lui-même et ce dernier.

La figure du sage apparaît donc comme une « *sorte de noyau de liberté indomptable et inexpugnable* » que parvient finalement assez bien à décrire, le texte suivant d'Horace :

« L'homme juste et ferme en sa résolution, ni la furie des citoyens ordonnant le mal, ni le visage d'un tyran qui menace n'ébranlent et n'entament son esprit, non plus que l'Auster, chef turbulent de l'orageuse Adriatique, non plus que la grande main de Jupiter foudroyant ; que le monde se rompe et s'écroule, ses débris le frapperont sans l'effrayer »

Horace²²⁷

Nous retrouvons donc ici, esquissé sous la figure du sage, le double mouvement suivant :

²²² Platon, *La République*, Flammarion, 2002, 387 d 12.

²²³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1177 à 27.

²²⁴ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.336

²²⁵ *Ibidem*, p. 337

²²⁶ *Idem*.

²²⁷ Horace, *Odes*, III, 3, 1-8.

C'est parce que le Sage prend conscience de lui-même, comme d'un « moi » capable de s'influencer lui-même, qu'il s'assure une « parfaite liberté intérieure et son indépendance à l'égard de toutes choses »²²⁸ (rappelons-nous la notion d'Atopos). « Mais cette liberté intérieure n'est pas une liberté arbitraire, et elle n'est inexpugnable et inattaquable que si elle se situe et se dépasse dans la perspective de la nature ou de l'esprit, ou tout au moins dans le cas des Sceptiques, et de la raison critique »²²⁹.

2.1. Le discours philosophique sur le sage

En tant que finalité absolue de toute formation philosophique, la figure du sage joue naturellement un rôle « décisif » dans la vie du philosophe, de même que dans le choix de vie qui le prédestine. En effet, le sage, sous bien des aspects, est souvent décrit par le discours philosophique, comme un idéal inatteignable aux allures légendaires, plutôt que comme celui d'un personnage bien vivant et qui en imiterait la prestance.

Corroborant cette idée, les Stoïciens déclaraient volontiers que l'émergence d'un sage parmi les hommes était un phénomène extrêmement rare²³⁰, et qu'il y en avait eu si peu, que nous n'étions même pas certains que ceux-ci aient réellement existé. Cette remarque valant par ailleurs pour toutes les écoles antiques, sauf sans doute pour les Epicuriens, qui n'hésitaient pas à vénérer Epicure comme le Sage par excellence²³¹.

Mais ce serait, toutefois, oublier l'importance qu'accordent les différentes écoles antiques à la figure de Socrate qui, durant toute l'antiquité, sera universellement reconnu comme ce Sage « déroutant qui ne sait pas qu'il est sage »²³².

Cependant, cette étude des sages nous permet également de mettre en lumière l'absence réelle de crédit, accordé par les historiens de la philosophie, à la question du Sage dans l'enseignement philosophique antique. Principalement, autour du discours philosophique destiné à décrire la figure du Sage.

En effet, si le Sage a toujours occupé une place essentielle dans la formation « pratique » de la philosophie, l'étude plus théorique de la vie des Sages offrait, elle, des pistes de réflexion majeures pour certains disciples, empêtrés dans des problèmes moraux insolubles.

Car, l'objectif de ces études n'était pas d'esquisser grossièrement les traits de caractères ou bien les singularités particulières de tel ou tel philosophe illustre, il cherchait, au contraire, à définir le comportement idéal que réclamait la figure du Sage au gré d'interrogations précises : « *Que ferait le sage dans telle ou telle circonstance ?* »

Comme le confirme P. Hadot, c'était même « souvent le moyen, dans les différentes écoles, de décrire, sous une forme idéale, les particularités du mode de vie qui leur étaient propres ».

Les Stoïciens accordaient même suffisamment d'importance à ces questions pour les intégrer directement dans leur enseignement, puisque les interrogations, autour du comportement idéal

²²⁸ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.339

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² *Ibidem*, p.340

du sage et des paradoxes inhérents à sa nature, étaient régulièrement soumises à la discussion sous forme de « thèses ».

Effectivement, ceux-ci s'attachaient à démontrer que le sage est « *le seul être infallible, impeccable, impassible, heureux, libre, beau et riche, mais qu'il est aussi le seul être véritablement et excellemment homme d'Etat, législateur, général, poète et roi.* »²³³. Signifiant ainsi par-là, que le Sage, par la propre conscience de lui-même et des autres, ainsi que par l'exercice parfait de sa raison, était finalement le seul « être » capable d'assumer toutes ces fonctions, lui qui se destine pourtant à conserver un recul critique aux allures cosmiques.

Toutefois, ces « thèses » et les discours théoriques qui les accompagnaient pouvaient se révéler à double tranchant si elles n'étaient pas instantanément replacées dans leur contexte pratique. On peut évoquer à ce propos l'incident malheureux de Xénocrate²³⁴, dont le cours porta, une fois, sur la thèse suivante : « *Seul le sage est un bon général* ».

Or, Eudamidas, roi de Sparte, était venu le même jour à l'Académie pour écouter le bon Xénocrate. Ayant longuement écouté ce dernier, le roi rétorqua à Xénocrate, avec beaucoup de bon sens : « *Le discours est admirable, mais le discoureur peu crédible, car il n'a jamais entendu le son de trompettes* ».

Cet « incident » nous permet de mettre le doigt sur un danger que ces « thèses » peuvent occasionner, du moins si ce dont on y discute théoriquement sur la sagesse, n'est jamais retranscrit au sein d'une pratique effective.

Il y a pourtant un paradoxe stoïcien propre à ces thèses, nettement plus significatif, qui affirme que, si la formation philosophique se déroule pas à pas, la conversion du philosophe à la sagesse proprement dite, se révélerait être une transformation instantanée.²³⁵

C'est que le Sage ne peut être affecté par quelques nuances que ce soit, et se doit « d'incarner » cette maximalisation du potentiel humain contenu dans tout homme, et à laquelle se destine tout philosophe, par sa formation.

Dès lors, on comprendra aisément que ce passage du philosophe au Sage, de la non-sagesse à la sagesse, ne peut être qu'un passage immédiat, une mutation brusque qui n'arbore alors plus rien des caractéristiques propres à la philosophie et à sa notion de progrès, tant les deux mondes (celui des insensés et celui de ceux qui savent) différent complètement.

Mais cette distinction fondamentale entre ces deux « mondes », comme le mettait déjà en exergue Diotime, permet également de nous mettre sur la voie d'un autre paradoxe, au centre aussi de toutes les écoles antiques : « *Si le Sage représente un mode d'être à ce point différent du mode d'être du commun des mortels, ne pourrait-on pas dire que la figure du sage²³⁶ tend à se rapprocher de celle de Dieu ou des Dieux ?* »²³⁷

²³³ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.340

²³⁴ Xénocrate, dans Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 220 d.

²³⁵ SVF, III, 221 et 539-542 ; Plutarque, *Comment s'apercevoir qu'on progresse...*, 75c.

²³⁶ Cf. P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans G Gadoffre, *Les Sagesse du monde*, Paris, 1991, 9-26.

²³⁷ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.342

« L'Antiquité finit par découvrir son véritable Dieu, le Sage »

Pierre Hadot²³⁸

Si cette remarque peut étonner, il faut rappeler que ce mouvement s'observe plus clairement dans l'Epicurisme. En effet, aux yeux d'Epicure²³⁹, le sage est celui qui vit comme « un dieu parmi les hommes ». D'autre part, les Dieux décrits par Epicure, c'est-à-dire ceux de la tradition grecque, ceux de l'Olympe, seront réinterprétés par Epicure lui-même, et vivant comme des sages :

Dépeints comme étant doués d'une forme humaine, ceux-ci vivent dans une dimension particulière appelée « inter-mondes » par les Epicuriens, qui n'est autre qu'une série d'espaces vides entre les différents mondes et échappant à la corruption inhérente au mouvement des atomes²⁴⁰.

Ainsi, à l'image du Sage, ceux-ci sont plongés dans une parfaite sérénité à l'écart de la création et de l'administration du monde.

« La nature divine jouit nécessairement d'une durée éternelle dans la paix la plus profonde et elle est séparée et éloignée de nos soucis. Exempte de toute douleur et de tous périls, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant aucun besoin de notre aide, cette nature n'est pas séduite par les bienfaits ni touchée par la colère. »

Lucrèce²⁴¹

Si la conception d'une telle divinité excluait les dieux des affaires humaines, écartant ainsi pour l'homme, toute crainte des dieux, il apparaît également que cette représentation avait pour objectif d'offrir une conception du divin comme idéal de la sagesse, dans la mesure où l'essence même du divin consistait dans une profonde sérénité, une absence de soucis ou de plaisir²⁴².

Epicure esquissait la conception de Dieux semblables à des Sages immortels, tandis que les Sages seraient en quelque sorte des Dieux mortels. Egaux, les dieux seraient naturellement des amis des Sages :

« Il admire la nature et la condition des dieux, il s'efforce de s'en rapprocher, il aspire pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, et il nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages. »

Philodème²⁴³

²³⁸ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 221

²³⁹ Epicure, *Lettres à Ménécée*, §135, Balaudé, p.198

²⁴⁰ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.342

²⁴¹ Lucrèce, *De la nature*, II, 646 ; voir aussi Balaudé, p. 114.

²⁴² Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.343

²⁴³ Trad. Festugière, dans *Epicure et ses dieux*, p.98 (texte de Philodème, *De dis*, III, p.16 ; 14 Diels).

Car, semblables aux sages, les Dieux sont inclassables, en dehors du monde (*Atopos*) et ne s'occupent en rien des affaires des hommes. De même chez Aristote, si le sage « *se consacre à l'exercice de la pensée et à la vie de l'esprit* », le modèle du sage est encore calqué sur celui du divin.

En effet, comme le remarque Aristote, « la condition humaine rend fragile et intermittente l'activité de l'esprit, dispersée dans le temps, exposée à l'erreur et à l'oubli. Mais on peut se représenter, à la limite, un esprit dont la pensée s'exercerait parfaitement et continuellement dans un éternel présent. Sa pensée se « penserait » ainsi elle-même en un acte éternel. Elle connaîtrait éternellement ce bonheur et ce plaisir que l'esprit humain ne connaît qu'à de rares moments ». Cette description est précisément celle qu'utilise Aristote pour décrire autant Dieu que le premier moteur, qui est aussi la cause finale de l'univers.

Ainsi, c'est parce que la théologie des philosophes grecs se confond avec celle propre aux sages, que Nietzsche se permettra de sèchement critiquer celle-ci :

« Eloignons la suprême bonté du concept de Dieu : elle est indigne d'un dieu. Eloignons de même la suprême sagesse – c'est la vanité des philosophes qui s'est rendue coupable de cette extravagance d'un dieu monstre de sagesse : il devait leur ressembler autant que possible. Non, Dieu, la suprême puissance – ça suffit ! D'elle découle tout, d'elle découle le « monde » ».

Nietzsche²⁴⁴

Pourtant, contrairement à ce que laisse entendre Nietzsche, l'idéal que véhicule la figure du sage n'a absolument rien à voir avec une quelconque morale éthique « classique » ou « bourgeoise », comme le remarque P. Hadot, mais correspond bien davantage à ce que Nietzsche imagine par le concept de « renversement total des valeurs reçues et conventionnelles ». Cela est démontré par le style singulier des choix de vie des différentes écoles antiques et par celui des philosophes, ainsi que par leur volonté de toujours vouloir demeurer « inclassables ».

Pour nous convaincre, il suffira d'évoquer la description que nous offre Zénon, celle de l'état « naturel », autrement dit non corrompue, de la société telle qu'il la concevait dans sa *République*. Celle-ci, déjà, véhiculait quelque chose de complètement scandaleux pour l'époque puisqu'elle prévoyait la mise en place d'une vie communautaire de sages, communauté unie sous la même bannière, et qui ne serait autre que le monde lui-même.

Un monde dépourvu de lois, puisque la raison du sage et sa conscience cosmique suffisent à lui prescrire ce qu'il doit faire, dépourvu de tribunaux et de temples, car le Sage ne commet point de faute. Juste donc un espace de liberté infini (même l'inceste y serait autorisé) et où l'argent et les lois n'y auraient aucune emprise.

²⁴⁴ Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1887, 10 [90], *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, Paris, 1976, p.151.

2.2. L'union du Sage avec le Cosmos

Enfin, nous ne pouvons terminer cette partie dédiée au Sage sans évoquer le lien particulier unifiant le Sage au Cosmos. Car, comme l'a bien démontré B. Groethuysen :

« La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos [...] Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...] Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble. »

B. Groethuysen²⁴⁵

Or, comme nous l'avons vu, la conscience de soi est consubstantielle à son expansion dans le tout cosmique. Bien que singulière, c'est au départ de cette conscience particulière que le moi entame son mouvement cosmique, afin de se replacer dans une « *totalité qui l'englobe, et qui, loin de l'emprisonner, lui permettra de s'étendre dans un espace et un temps infini* »²⁴⁶:

« Tu t'ouvriras un vaste champ libre en embrassant par la pensée l'univers tout entier ».

Marc Aurèle²⁴⁷

Ici encore, nous retrouvons cette figure du sage qui nous invite à délaisser toute partialité pour embrasser une transformation totale de notre propre perception du monde, afin d'esquisser celui-ci « entièrement », comme le mentionne un texte remarquable de Sénèque, où celui-ci associe la contemplation du monde avec celle du sage :

« Pour ma part, j'ai l'habitude de prendre beaucoup de temps à contempler la sagesse ; je la regarde avec la même stupéfaction avec laquelle, à d'autres moments, je regarde le monde, ce monde qu'il m'arrive bien des fois de regarder comme si je le voyais pour la première fois. »

Sénèque²⁴⁸

En effet, et comme nous l'avons souvent noté, espérer pouvoir contempler la sagesse nécessite de la part du philosophe, de contempler le monde avec un regard neuf. C'était déjà ce que notait Bergson, pour qui la conscience cosmique consistait « *à dépasser la perception utilitaire que nous avons du monde, pour atteindre à une perception désintéressée du monde, non pas en tant*

²⁴⁵ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80.

²⁴⁶ Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 32.

²⁴⁷ Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 32.

²⁴⁸ Sénèque, *Lettres*, 64, 6. Cf. P. Hadot, « Le Sage et le monde », dans *Le Temps de la réflexion*, X, 1989, p. 175-188.

*que moyen pour satisfaire nos intérêts, mais tout simplement en tant que monde, qui surgit alors devant nos yeux comme si on le voyait pour la première fois ».*²⁴⁹

Toutefois, un nouvel aspect du « rapport du philosophe avec le temps » se dévoile ici. Car, loin de simplement s'acharner à vivre chaque instant comme s'il était le dernier, le philosophe doit également le percevoir comme étant le premier, « *dans toute l'étrangeté stupéfiante de son surgissement* ». ²⁵⁰

« Si tous ces objets surgissaient brusquement aux regards des mortels, que pourrait-on trouver de plus merveilleux que cet ensemble, et dont l'imagination des hommes eut moins osé concevoir l'existence ? »

Lucrèce²⁵¹

La tentative, décrite ici par Lucrèce et Sénèque, de retrouver cette « naïveté » du premier regard, tel l'enfant qui découvre le monde pour la première fois avec étonnement, est caractéristique de la philosophie, puisque la figure de l'enfant, que nous retrouvons sous la plume de Nietzsche, retranscrit parfaitement cette pureté inaltérée par la partialité nocive et malade des valeurs morales à la nature « dogmatiques », cet Atopos fondamental de la discipline philosophique antique.

C'est, entre autres, également sous ses termes, que M. Hulin²⁵² évoque l'expérience spontanée de « mystique sauvage » pour celui qui se confronte à la fugacité étrange du monde qui se déploie sous ses yeux pour la première fois.

Quoiqu'il en soit, l'intime liaison entre la contemplation du monde et la contemplation du sage, rappelle encore une fois le caractère finalement sacré du sage qui, avec ses allures surhumaines, presque même inhumaines, nous semble inaccessible.

Evoquant ce lien entre admiration du sage et prise de conscience de son côté divin, Sénèque remarque que : « c'est dans la profondeur d'une futaie antique, dans la solitude sauvage, à la source des grands fleuves, devant l'insondable profondeur des lacs aux eaux sombres, que l'âme éprouve le mieux ce sentiment de la présence du sacré » :

« Et si tu vois un homme que le péril n'effraie point, que les passions n'ont point touché, qui, heureux dans l'adversité, paisible au milieu des tempêtes, voit de haut les hommes, et voit les dieux à son niveau, tu ne seras pas pénétré de vénération ? [...] En chaque homme de bien, un dieu habite. Quel est-il ? Nulle certitude ; mais c'est un dieu. »

Sénèque²⁵³

²⁴⁹ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, 156

²⁵⁰ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.349

²⁵¹ Lucrèce, *De la nature*, II, 1023 et suiv.

²⁵² M. Hulin, *La mystique sauvage*, Paris, 1993

²⁵³ Sénèque, *Lettres*, 41, 3-4. Cf. I. Hadot, *Seneca...*, p.94.

Car nous l’aurons désormais bien compris, contempler le monde ou contempler la sagesse, c’est finalement philosopher, nous dit P.Hadot, c’est opérer cette transformation intérieure, ce souci de soi si essentiel, cette mutation de la vision que nous accordons aux choses et au monde, pour prendre le recul nécessaire afin de nous détacher de notre partialité, et enfin percevoir la splendeur « cachée » du monde, ou autrement dit, la splendeur de la norme transcendante qu’est le sage: « *Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* »²⁵⁴

3. La Nature de de la philosophie antique

Arrivés au terme de ce troisième chapitre, nous distinguons déjà plus clairement en quoi la philosophie peut être considérée comme une *Paideia*, c’est-à-dire, une formation à part entière tournée vers la sagesse mais aussi, et ce sera le cas tout au long de ce mémoire, l’orientation que nous avons choisie pour décrire ce qu’est la philosophie et la raison pour laquelle elle conserve encore, de nos jours, toute son importance.

Toutefois, renouer avec cette signification héritée des plus grandes écoles antiques n’est pas sans risque, tant l’inaccessibilité inhérente au projet philosophique – devenir un sage - sera longtemps ironisé et tourné en dérision.

En effet, préférant se focaliser sur la perspective théorique et discursive de la philosophie, les Modernes ne se sont pas privés de voir dans ce « souci » infini de soi et d’autrui, un « *irréalisme nostalgique et conscient de sa chimère* »²⁵⁵, dévalorisant ainsi toute tentative d’une approche plus pratique du phénomène philosophique.

Outre les Modernes, nombreux furent également les satiristes antiques, tels que Lucien²⁵⁶, à s’être gaussés de l’infortuné philosophe qui passe toute sa vie en s’efforçant à devenir meilleur. Mais cet étalage de « bon sens », aussi gras et lourd soit-il, n’aura pu effacer les vestiges des philosophes fabuleux, dont les vies exemplaires auront encore longtemps su influencer la conduite des hommes.

Car, qu’est-ce que finalement la philosophie ? Doit-on y voir un seul étalage de savoirs hérités de l’expérience ? Un « simple » discours ordonné sur la réalité ? C’est que, peut-être, cette question, comme le rétorque Gilles Deleuze dans son ouvrage consacré à cette question, on ne peut se la poser que lorsqu’il « *se fait tard, lorsqu’arrive la vieillesse et l’heure de parler concrètement* ».²⁵⁷

Pourtant, la question demeure bien actuelle au vu de la place prépondérante occupée par les sciences humaines, la sociologie ou les sciences générales dans notre société moderne ²⁵⁸, lesquelles, chaque jour, grignotent un peu plus l’espace de « parole » déjà si restreint de la philosophie.

A un point tel que « l’utilité » de la philosophie se voit régulièrement mise en défaut. Il faut chercher la faute, sans doute, dans son incapacité à pourvoir aux prétentions scientifiques et aux connaissances qui semblent guider les schèmes modernes de notre pensée, là où la philosophie semble plutôt favoriser une certaine approche spirituelle mettant davantage en scène l’importance du non-savoir.

²⁵⁴ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, Paris, 1983, p. 175.

²⁵⁵ P. Vayne, Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Introduction, p. CX.

²⁵⁶ Lucien, *Hermotime*, chap.77.

²⁵⁷ Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu’est-ce que la philosophie*, p.7.

²⁵⁸ *Ibidem*, p.10.

De plus, comme le dénote Deleuze, l'objet même de la philosophie est pétri d'ambiguïté, puisque la philosophie n'est ni contemplation, ni réflexion ou encore communication:

« Elle n'est pas contemplation, car les contemplations sont les choses elles-mêmes en tant que vues dans la création de leurs propres concepts. Elle n'est pas réflexion, parce que personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit : on croit donner beaucoup à la philosophie en en faisant l'art de la réflexion, mais on lui retire tout, car les mathématiciens comme tels n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique ; dire qu'ils deviennent alors philosophes est une mauvaise plaisanterie, tant leur réflexion appartient à leur création respective. Et la philosophie ne trouve aucun refuge ultime dans la communication, qui ne travaille en puissance que des opinions pour créer du « consensus » et non du concept ».

Gilles Deleuze²⁵⁹

Mais alors, quelle est véritablement la nature de la philosophie ?

Pour Deleuze, il est clair que c'est l'art d'inventer, de fabriquer des concepts. Répugnant l'usage qui est fait du concept de vérité, nous analyserons, dans nos autres chapitres, comment la critique de l'image dogmatique de la pensée parvient à réintroduire une partie des exigences de la philosophie antique, au sein même du schème moderne de la pensée.

Quoiqu'il en soit, n'allons pas croire que cette question de la nature de la philosophie ne fut pas déjà celle posée par les philosophes de l'Antiquité, puisque, d'une certaine manière, c'est même toute l'entreprise philosophique antique qui tentera d'y répondre, au travers de la concrétude de leurs différents choix de vie et de la perspective de leur propre finitude.

La définition du philosophe, offerte par Platon, comme étant celle d'un non-sage, parvenait même à traduire ce recul critique constitutif à la philosophie antique qui, loin d'être décrite comme un « savoir » proprement dit, en arborera les traits inverses sous l'égide d'une ignorance active.

Active, car, finalement, la question de la signification de la philosophie est, chez les Grecs, pleinement constitutive avec le sujet qui la pose. Questionner la nature de la sagesse, c'est également se questionner soi-même, sur sa valeur et sur le sens que l'on donne à sa propre existence.

Plus précisément, nous pouvons affirmer que la spiritualité contenue dans l'exercice philosophique antique, postule que la vérité n'est jamais donnée de plein droit au sujet, et qu'elle nécessite toujours une transformation personnelle pour s'assurer un accès au « vrai ».

Compris comme de l'ignorance, c'est ce refus de vérité consubstantielle à l'esprit philosophique antique qui permet à l'individu de, non seulement se libérer de ses chaînes et de la passivité dogmatique qui l'entravait, mais également d'entamer le grand mouvement formateur et critique philosophique.

De plus, c'est cette modification personnelle (ce souci de soi, pourrait-on dire) et l'élargissement de son « regard », qui permettent au philosophe d'accéder à la « vérité ». Loin

²⁵⁹ *Ibidem*, p.11.

d'être donc simplement le fruit d'un acte de connaissance, elle accomplit véritablement le sujet en confondant son point de vue singulier avec la conscience cosmique de la sagesse.

« Il ne cesse d'avoir le Tout constamment présent à l'esprit »

B. Groethuysen²⁶⁰

Or, confrontée à ce rapport global et transcendant entre le singulier et l'universel, la philosophie ne peut prendre que des allures « cosmiques » (ou « mondaines » pour reprendre Kant) puisqu'en se destinant à couvrir l'ensemble des singularités qui composent le monde, cette philosophie, pour reprendre une fois encore Kant, se doit donc nécessairement de poser des questions qui « intéressent tout le monde ».

« *Que puis-je faire ?* », « *Que m'est-il permis d'espérer ?* ». Telles sont les interrogations qui mettent l'Homme face à ses propres incertitudes et à sa propre ignorance, et dans lesquelles la question de la nature de la philosophie se mêle habilement à celle de la finalité de sa propre existence.

C'est donc sur fond cosmique que sagesse et intérêt s'unissent véritablement, à tel point que la question de la potentialité humaine (et donc de la philosophie) se mélange avec celle du sens et de la valeur que nous conférons à notre vie.

Et c'est bien parce que cette « formation » conserve toujours une partie orientée vers notre « intérêt » (qu'il soit universel – l'humanité-, ou singulier - notre vie) qu'elle se révèle très justement pratique puisque, comme le mentionne Kant lui-même : « Tout intérêt est finalement pratique et même celui de la raison spéculative n'est que conditionné, et n'est complet que dans l'usage pratique ».²⁶¹

Assurant ici le primat d'une raison pratique dans la conception de la philosophie antique, nous pouvons donc dire, au final, que, durant l'Antiquité, toutes les vies menées philosophiquement sont autant de réponses adressées à la nature précise de la sagesse, et plus globalement à la signification de la philosophie proprement dite.

Toutefois, ne nous leurrions pas : en effet, au détour de cette quête de la nature exacte de la philosophie et de la sagesse, c'est finalement « l'humain » qui est ultimement visé, ou plus précisément sa « capacité », c'est-à-dire sa volonté d'en dévoiler la perfectibilité intrinsèque sensée élever l'homme à des sommets rarement atteints.

Or, cette réflexion nous conduit naturellement à entrevoir « l'utilité » fondamentale de la philosophie qui, selon nous, se doit d'être une formation destinée à apprendre aux hommes à vivre « humainement », autrement dit, une formation destinée à exalter et à tirer parti de toutes leurs compétences.

²⁶⁰ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80.

²⁶¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. E. Gibelin et E. Gilson, Paris, 1983, 9. 136.

« Qu'est qui est finalement le plus utile à l'homme en tant qu'homme ? Est-ce de discourir sur le langage ou sur l'être et le non-être ? N'est pas plutôt d'apprendre à vivre une vie humaine ? »

Pierre Hadot²⁶²

Associant les caractéristiques propres à la figure du Sage à celles de l'essence de l'Homme, c'est-à-dire à l'Humain, la philosophie peut alors s'éloigner fondamentalement de son aspect purement théorique et verser définitivement dans la formation pratique.

Et, quel est le trait distinctif du Sage, si ce n'est cette liberté salvatrice dont l'aspect « hors-normes », véhiculé par son choix de vie singulier, lui donne des allures divines ? En effet, maîtrise de soi, souci de soi et acceptation critique de sa propre ignorance ne sont finalement que d'autres termes pour circonscrire la même finalité : La liberté.

Or, préfigurant en quelque sorte la distinction opérée par Kant, entre Nature et Liberté (qui stipulera que l'ensemble du monde, inorganique comme organique peut être expliqué par des lois mécaniques, tandis que l'homme est l'exception de cet ordre), le Sage corrobore cet idéal d'insoumission, qui le laisse insensible aux affres des affaires des hommes et du monde.

Et si Kant décrira plus tard l'être humain comme le seul être capable de poser ses propres fins (puisque c'est sur cette liberté qu'est fondée l'éthique), on ne voit pas qui correspond au mieux à cette figure, que celle du philosophe ou celle du Sage, celles dont les choix de vie respectifs témoignent très justement de cette liberté de fins, et dont l'orientation éthique et morale guide leur existence jusqu'à incarner cette liberté « humaine ».

Dans un autre registre, Hans Jonas (1903-1993) identifie cette capacité de changement propre à l'ensemble du vivant (et non plus seulement à l'Homme, comme pour Kant) comme étant les prémices de ce que les hommes vont appeler la Liberté. En effet, selon ce dernier, et à l'instar de Kant, l'inorganique est marquée par sa relative immuabilité. De lui-même, un objet inorganique ne tend jamais au changement : sa matière reste identique.

Là où, le vivant se démarque par sa capacité de changement, par ses échanges répétés avec l'environnement, il ne s'identifiera jamais, au contraire, à un état de matière donné permanent, toujours sujet à l'altération.

Ne retrouvons-nous pas là, la description de l'ignorance critique du philosophe qui, de par sa volonté de s'éloigner de tout savoir figé et dogmatique, ne demeure jamais réellement immobile, mais reste toujours prompt à remettre lui-même et ses contemporains en question ? Car, c'est à nouveau par ce même souci de Liberté, que le philosophe en tant qu'« *Atopos* », se délivre de la singularité de sa condition pour s'élever vers l'objectivité cosmique de la Sagesse.

De plus, comme le mentionne Jonas, c'est au détour de cette plasticité inhérente à l'exercice de la « liberté » du vivant, que s'accompagne l'émergence du phénomène de la conscience. En effet, c'est bien parce que la place du vivant ne dispose pas de l'immobilisme de l'inorganique, que ce dernier doit sans cesse s'affirmer au risque de disparaître.

L'exercice de la liberté s'accompagne donc nécessairement, pour Jonas, de la perspective de la mort, du « pouvoir mourir » comme il le décrit, et c'est dans l'homme que Jonas voit

²⁶² Pierre Hadot, *Le Monde de l'Education*, « copie de bac », mars 1992.

l'émergence de la conscience proprement dite, puisqu'il est, en définitive, le seul à avoir conscience de sa propre fin.

Et c'est sûrement là l'une des plus étonnantes particularités de la vie, selon Jonas : c'est qu'au travers de l'homme, c'est l'être qui peut s'observer, se questionner, se connaître. Ce retour critique de la réalité sur elle-même entretient des parallélismes, fort saisissants, avec la posture du Sage et de la Sagesse, thème abordé ci-avant :

En effet, suivant les indications de Diotime dans le *Banquet* de Platon, la figure du Sage était comparée à celle d'un Dieu, d'une entité qui, de par sa conscience cosmique, n'avait justement pas besoin d'entamer un voyage philosophique, puisque le point de vue du sage se confondait déjà avec celle de la Nature toute entière, du Cosmos, du Logos.

Dès lors, il pourrait être intéressant de voir dans la figure du Sage, ce même retour critique que décrit Jonas au travers de la conscience humaine. A la différence que, selon notre conception de la philosophie comme *Paideia*, la formation philosophique permettrait justement d'élargir cette distanciation critique entre l'homme et son point de vue limité, afin de prendre suffisamment de hauteur pour contempler l'univers dans son entièreté, offrant ainsi la possibilité à la réalité de s'observer dans sa pure totalité.

« Quant à chacun d'entre nous, le fait de savoir que nous ne sommes ici que brièvement et qu'une limite non négociable est imposée à notre espérance de vie, peut même être nécessaire comme un encouragement à compter nos jours et à les faire compter. »

Hans Jonas²⁶³

²⁶³ Hans Jonas, *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, p.52

PARTIE II

Chapitre IV. L'avènement du Christianisme

Si, comme nous l'avons déjà analysé, la philosophie antique liait jadis étroitement le discours philosophique proprement dit, à son corollaire pratique (cette forme de vie philosophique aux choix de vie singuliers), comment se fait-il alors que, de nos jours, l'enseignement de la philosophie soit présenté comme un discours aux portées exclusivement systématiques et théoriques ? Qu'est-il donc advenu de cette manière de vivre, propre aux philosophes antiques ? C'est ce que nous allons tenter d'analyser dans ce chapitre.

Selon P. Hadot, la raison principale de cette transformation tient surtout à un ordre historique²⁶⁴. Plus précisément, Hadot voit dans l'essor du christianisme, la première étape de la disparition du phénomène philosophique.

En effet, le christianisme s'est très tôt présenté comme une philosophie au sens antique du terme :

Véhiculant un choix de vie spécifique, le Christ est vite apparu comme faisant office de directeur de conscience, tout en endossant la figure de « Sage », promouvant ainsi un savoir théorique, dont le discours impliquait, dans un certain sens, une vie philosophique.

C'est que le mode de vie typiquement chrétien, de même que son discours, ont puisé abondamment dans de nombreux éléments de la philosophie traditionnelle gréco-romaine²⁶⁵, au point d'en intégrer et d'en absorber des pans entiers.

Cependant, pour des raisons que nous allons aborder ci-après, nous comprendrons rapidement que le christianisme est également l'instigateur du schisme apparu entre le mode de vie et le discours philosophique, et dont le divorce aura véritablement lieu au cours du Moyen-Age.

C'est à cette même époque que nous assisterons à la disparition de « *certaines modes de vie philosophiques propres aux différentes écoles de l'Antiquité* »²⁶⁶ tel l'Epicurisme, tandis que d'autres, comme le Stoïcisme ou le Platonisme, se verront absorbés par l'appétit pantagruélique de la pensée chrétienne, toujours soucieuse d'établir des fondations idéologiques indubitables.

Toutefois, s'il est vrai que, dans une certaine mesure, le mode de vie monastique a pu s'appeler « philosophie » au Moyen-Age²⁶⁷, il n'en reste pas moins que ce mode de vie spécifiquement chrétien, intégrant de nombreux exercices spirituels issus de la philosophie antique, accentuera, malheureusement, encore bien davantage, le divorce prononcé par l'église, celui entre la vie philosophique et le discours philosophique auquel elle était liée auparavant.

Il subsistera, certes, les discours philosophiques hérités des plus grandes écoles antiques, mais en les séparant définitivement des modes de vie qui les inspiraient, « *ils ont été ramenés au rang de simple matériel conceptuel utilisable dans les controverses théologiques* »²⁶⁸

Dorénavant au service de la théologie, la philosophie sera considérée essentiellement comme un discours théorique aux allures systématiques et, lorsqu'elle reconquerra son autonomie au XVIIe

²⁶⁴ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.379.

²⁶⁵ *Ibidem*, p.380.

²⁶⁶ *Idem*.

²⁶⁷ *Idem*.

²⁶⁸ Hadot Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique, Gallimard, 2015, p.380

siècle, et surtout au XVIIIe siècle, elle aura toujours tendance à se restreindre à ce point de vue exclusif.

Nous avons bien parlé de « tendance », car, comme nous l'affirmerons plus loin, la possibilité de réactualiser une philosophie conçue comme *Paideia* n'est envisageable que, parce que la conception originelle et authentique de la philosophie antique ne fut jamais totalement oubliée.

1. La philosophie au service de la théologie

Dans les dernières années de sa vie, tout en se consacrant entièrement à la rédaction de ses *Disputationes Metaphysicae* - ouvrage qui exercera par ailleurs une très grande influence sur de très nombreux philosophes du XVIIe jusqu'au XIXe siècle - l'auteur scolastique F. Suárez (1548-1617) écrit :

« Dans cette œuvre, je me mets dans le rôle d'un philosophe, en ayant bien présent à l'esprit que notre philosophie doit être une philosophie chrétienne, et la servante de la divine théologie. »

F. Suárez²⁶⁹

En effet, pour Suárez, la philosophie ne peut exister que si cette dernière s'avère « chrétienne », autrement dit, si elle ne contredit en rien les dogmes du christianisme, et que si elle peut être utilisée dans *l'élucidation des problèmes théologiques*.²⁷⁰

Toutefois, gardons-nous de croire que cela signifie une philosophie spécifiquement chrétienne dans les « doctrines » qu'elle professe. C'est même l'inverse, s'agissant pour l'essentiel, de la philosophie aristotélicienne telle qu'elle avait alors été assimilée et adaptée par le christianisme, dans la scolastique du XIIIe siècle.

Si cette conception d'une philosophie aux allures « serviles » et esclave d'une théologie ou sagesse supérieure s'avère être une longue histoire, il nous faut bien admettre que la philosophie dont il est question ici, c'est-à-dire, cette philosophie grecque asservie à la théologie, n'est déjà plus le mode de vie spirituelle tel qu'il fut durant l'Antiquité.

Réduit à un simple discours philosophique, le christianisme s'est très tôt affirmé comme étant, en définitive, le seul mode de vie possible et valable. Or, face à une « usurpation » teintée parfois « *de nuances empruntées à la philosophie profane* »²⁷¹, le discours philosophique des différentes écoles antiques, loin de disparaître, va, et plus spécifiquement le Néoplatonisme à partir du IIIe siècle, tenter de subsister.

C'est, entre autres, ce discours philosophique qui permettra aux Pères de l'Eglise, à la suite de Clément d'Alexandrie et d'Origène, de légitimer théoriquement la théologie naissante. De ce point de vue, on peut considérer que la philosophie antique, dès l'Antiquité « chrétienne », fut exclusivement utilisée pour l'apport de son savoir-faire et de ses outils théoriques.

²⁶⁹ F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, dans *Opera omnia*, Vivès, 1861, t. XXV, *Ratio et discursus totius operis*, cité par E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, p. 414, où l'on trouvera un recueil de textes sur la notion de philosophie chrétienne.

²⁷⁰ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.382

²⁷¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.384

Endurant impassiblement les nombreuses exigences de sa « Maitresse » chrétienne, la philosophie eut donc pour tâche de s'adapter et de se conformer aux paradigmes chrétiens, craignant souvent la véhémence des censeurs religieux, toujours prompts à récuser la richesse de cette sagesse profane.

Toutefois, n'allons pas croire que cette relation « ancillaire » n'eut agi que dans un seul sens. En effet, si la philosophie dût plier l'échine pour assurer sa survie, elle sut également disséminer et « contaminer » le recueil théologique chrétien.

Pour s'en convaincre, et nombreux sont les exemples, il suffira d'observer l'évolution du crédit qui fut porté à l'adresse des arts libéraux dans la formation et l'exégèse chrétienne.

Car, si Philon (25 av J.C – 50 ap J.C) et Origène (185 ap J.C – 254 ap J.C) considéraient les arts libéraux comme une simple propédeutique à la philosophie grecque, et la philosophie grecque comme une propédeutique à la philosophie révélée²⁷², les étapes préparatoires vont bientôt disparaître peu à peu.

Ainsi, dans son *De doctrina christiana*, Augustin d'Hippone (354-430) -en énumérant les connaissances profanes nécessaires à l'exégèse chrétienne- placera la philosophie quasiment sur le même plan que les autres arts libéraux, tels que les mathématiques ou la dialectique.

Ce nivellement caractéristique marquera, selon P. Hadot, tout le début du Moyen Âge, et on en retrouvera de nombreux autres, avant l'époque carolingienne, tel que chez Alcuin²⁷³ pour ne citer que lui.

Du IX^e au XII^e siècle, la philosophie grecque ne connaîtra aucune évolution majeure de son statut bien que par l'intermédiaire des œuvres de Platon, d'Aristote ou de Porphyre (233-305) - dont les traductions furent réalisées à la fin de l'Antiquité par Boèce (480-524), Macrobie (390-430) et Martianus Capella (360-428), le corpus philosophique antique perdurera.

Puisant dans ce contenu théorique et discursif, la Philosophie continuera d'être utilisée pour alimenter les discussions théologiques, tout en servant également les religieux soucieux d'élaborer une représentation théologique du monde (le Platonisme avéré de l'école de Chartres est d'ailleurs un phénomène bien connu²⁷⁴)

A noter tout de même également que c'est durant cette période que les arts libéraux - dont la Philosophie - furent intégrés directement au cycle des études dans les écoles monastiques et cathédrales²⁷⁵.

Ce n'est donc qu'au XIII^e siècle qu'apparurent deux faits nouveaux qui auront une influence majeure sur l'évolution de la pensée du Moyen-Age²⁷⁶. L'un d'entre eux, fut l'apparition novatrice des universités, tandis que l'autre a vu la large diffusion des traductions des différents traités d'Aristote, dans toutes les contrées d'Europe.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ Alcuin, *Epistulae*, 280, dans *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, vol. IV, p.437, 27-31 Dümmler ; cf. J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, chap. II.

²⁷⁴ Cf. E. Jeauneau, « *Lectio Philosophorum* », *Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, 1972.

²⁷⁵ Cf. Ph. Delhaye, *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Fribourg-Paris, 1988, p.1-58.

²⁷⁶ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.385

C'est que, selon P. Hadot, le phénomène de l'avènement des universités correspond aussi à l'essor des villes et au déclin du modèle monastique qui, comme le note M.-D Chenu²⁷⁷ (1895-1990) : « *préparaient sans ambition le jeune moine à la lecture de la Bible et au service divin* ».

A contrario des écoles monastiques, l'université se voit devenir une corporation intellectuelle féconde, au sein des villes, rassemblant des étudiants, des maîtres et un corps dépendant de l'autorité ecclésiastique.

Regroupée en deux facultés majeures, celle des arts où on y enseigne les arts libéraux ainsi que celle de théologie, l'université y propose un cursus scolaire rythmé par des leçons, des exercices de discussion et des examens.

Cependant, c'est également à la même époque que l'on « re » découvre une grande partie du corpus aristotélicien, dont les commentateurs grecs et arabes avaient conservé les œuvres et qui, grâce à leur traduction latine, vont leur assurer une nouvelle jeunesse.

En effet, cette philosophie aristotélicienne, et plus précisément le discours philosophique aristotélicien qui en découle, va jouer un rôle décisif au sein des deux facultés universitaires :

Premièrement, celle de théologie puisera grandement dans la dialectique d'Aristote (mais également dans la théorie de la connaissance et de la physique opposant forme et matière) pour répondre aux problèmes rencontrés par la raison, vis-à-vis des dogmes chrétiens.

Tandis que la faculté des arts, quant à elle, va grandement absorber l'enseignement philosophique d'Aristote. Ainsi, ce sont les commentaires des œuvres de physique et d'éthique de celui que l'on surnommait « Le Philosophe » qui, petit à petit, imprégneront l'enseignement universitaire, au point de substituer une partie des arts libéraux²⁷⁸.

Associant la philosophie à l'aristotélisme, l'université va peu à peu définir le métier et l'activité du professeur de philosophie tel qu'on le connaît actuellement, et dont l'exercice consistera souvent à commenter les œuvres d'Aristote, voire à en résoudre les nombreux problèmes d'interprétations.²⁷⁹

C'est cette philosophie (et aussi cette théologie) de professeur et commentateur²⁸⁰ qui fut appelée « Scolastique ». Or, d'une certaine manière, cette scolastique n'est que l'héritière des méthodes philosophiques « déclinantes », déjà en vigueur à la fin de l'Antiquité, et qui favorisaient une approche beaucoup plus théorique de la philosophie.

On peut donc affirmer, « *que les exercices scolaires de lectio et de la disputatio ne font en définitive que prolonger les méthodes d'enseignement et d'exercice en l'honneur dans les écoles philosophiques de la fin de l'Antiquité*²⁸¹ »²⁸²

²⁷⁷ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, p. 16.

²⁷⁸ J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, chap. II.

²⁷⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.387

²⁸⁰ *Ibidem*, p.387

²⁸¹ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 1944 (nouv. Ed. 1986), p.562 ; *Logique*, trad. Guillermit, Paris, 1966 (nouv. Ed. 1989), p.24.

²⁸² Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.387

1.1. Les artistes de la raison

On peut donc dire, que d'une certaine manière, c'est cette figure d'une philosophie réduite à son contenu purement conceptuel qui a « survécu » jusqu'à nos jours, et ce, *aussi bien dans les cours de l'université que dans les manuels scolaires de tout niveau*²⁸³.

Si cette représentation classique, scolaire et universitaire de la philosophie est celle qui est le plus communément admise à notre époque lorsque l'on évoque la discipline philosophique proprement dite, on peut donc, de manière sous-jacente (inconsciemment ou consciemment selon P.Hadot), sous-entendre l'existence d'une filiation dans nos universités modernes avec la conception de la philosophie telle que l'« Ecole », c'est-à-dire la tradition scolastique, se la représentait et la véhiculait.²⁸⁴

Cette parenté est d'autant plus avérée, que l'« Ecole » continue, selon P. Hadot, à être bien vivante jusqu'au XXe siècle, dans la mesure où le thomisme fut toujours traditionnellement recommandé aux universités catholiques par le pouvoir papal en vigueur.

P. Hadot constate également que les « *tenants de la philosophies néo-scolastique ou thomiste ont continué, comme au Moyen-Age à considérer la philosophie comme une démarche purement théorique* »²⁸⁵.

C'est la raison pour laquelle, le philosophe néo-scolastique E. Gilson (1884-1978) a pu formuler avec beaucoup de pertinence l'interrogation suivante : « *le christianisme a-t-il ou non introduit dans la tradition philosophique de nouveaux concepts et une nouvelle problématique ?* »²⁸⁶

Et c'est en réponse à cette problématique d'une philosophie dépourvue de son aspect vivant et pratique qu'il put alors écrire la remarque suivante : « *La position philosophique la plus favorable n'est pas celle du philosophe mais celle du chrétien, la grande supériorité du christianisme consistant en ce qu'il n'était pas une simple connaissance abstraite de la vérité, mais une méthode efficace de salut* »²⁸⁷.

Au détour de cette déclaration, E. Gilson démontre parfaitement, qu'aux yeux du christianisme, la philosophie antique n'est finalement qu'un pur domaine pétri de spéculations, tandis que le christianisme se considère, lui, d'emblée, comme « *une doctrine qui apporte en même temps tous les moyens de sa propre mise en pratique* »²⁸⁸

Ainsi, dans la perspective du christianisme à la fois doctrine et vie, la dimension existentielle de la philosophie n'avait plus aucun sens. En effet, comme l'a bien démontré Dom Jean Leclercq²⁸⁹ (1911-1993) : « *Dans le Moyen Age monastique, aussi bien que dans l'Antiquité, philosophia désigne non pas une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison, autrement dit selon le Logos* ».

²⁸³ *Ibidem*, p. 388.

²⁸⁴ *Idem*.

²⁸⁵ *Idem*.

²⁸⁶ E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 1-38.

²⁸⁷ E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 1-38.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁸⁹ J. Leclercq, « Pour l'histoire de l'expression « philosophie chrétienne », *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, p.221-226.

Or, la philosophie chrétienne consiste justement à vivre selon le Logos du Christ, c'est-à-dire selon la raison, à tel point que, selon Justin²⁹⁰ (Ile – 165), « ceux qui, avant le Christ ont mené une vie accompagnée de raison (Logos) sont des chrétiens, eussent-ils passés pour athées, tels Socrate, Héraclite et leurs semblables »

Cependant, l'« Ecole » et la tradition théologique monastique n'est pas la seule « responsable » de cette dévitalisation de la dimension pratique et existentielle de la philosophie, puisque l'université y contribuera aussi grandement.

C'est qu'il y a toujours eu, selon P. Hadot, une interaction étroite entre les structures sociales des institutions philosophiques et la conception qu'elles se faisaient du phénomène philosophique. De même, il demeure depuis le Moyen-Age « *d'une sorte de causalité réciproque entre la structure des institutions universitaires et les représentations qu'elles se sont faites de la nature de la philosophie* »²⁹¹.

C'est, entre autre, ce que laissaient entrevoir M. Abensour (1939-2017) et P. -J Labarrière (1931-x)²⁹² au sujet d'un texte de Hegel, dans leur introduction, à l'adresse du pamphlet « *Contre la philosophie universitaire* » que rédigea Arthur Schopenhauer à l'égard de l'université.

Dans ce texte, Hegel nous rappelait que la philosophie n'était plus « [...] *comme chez les Grecs, exercée comme un art privé, mais qu'elle a une existence officielle qui concerne donc le public, qu'elle est principalement ou exclusivement au service de l'Etat.* »²⁹³

Car il faut bien admettre l'existence d'une flagrante et radicale opposition entre l'école philosophique telle qu'elle fut conçue durant l'Antiquité - où chaque étudiant entamait une formation individuelle et spirituelle destinée à se transformer lui-même au contact de sa propre ignorance- et le modèle universitaire, qui a pour mission de décerner des diplômes correspondant à un certain niveau de savoir objectivable.

Or, bien que la perspective hégélienne d'une université au service de l'état et de la Pensée ne se soit pas généralisée, il faut bien admettre, remarque P. Hadot, que l'existence des universités a toujours reposé sur l'initiative d'autorités supérieures, qu'elles soient étatiques ou religieuses.

La philosophie universitaire, selon P. Hadot, réside donc toujours dans cette filiation servile qui est la sienne depuis le Moyen-Age, tantôt servante de la théologie, tantôt de la science, lorsqu'elle dépend d'universités qui placent la faculté de philosophie en deçà des autres facultés, faute d'offrir un savoir « objectif » correspond aux impératifs scientifiques modernes.

De plus, déplore P. Hadot, le choix des professeurs, des matières ou des examens restent malheureusement toujours soumis à ces mêmes critères objectifs (parfois politiques ou financiers) qui s'éloignent fortement de la dimension spirituelle et formatrice de la philosophie.²⁹⁴

A cela, il faut également ajouter *que l'institution universitaire conduit à faire du professeur de philosophie un fonctionnaire dont le métier consiste, en grande partie, à former d'autres*

²⁹⁰ Justin, *Apologie*, I, 46, 3 Wartelle.

²⁹¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.387

²⁹² M. Abensour et P.-J. Labarrière, préface à Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire*, Paris, 1994, p.9.

²⁹³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.390.

²⁹⁴ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.390

*fonctionnaires ; il ne s'agit plus, comme dans l'Antiquité, de former au métier d'homme, mais de former au métier de clerc ou de professeur, c'est-à-dire de spécialiste, de théoricien détenteur d'un certain savoir, plus ou moins ésotérique*²⁹⁵.

Ainsi, loin de la formation philosophique qui impliquait davantage la vie de son auteur, ce savoir passif et objectif, fourni par des structures étatiques ou religieuses, demeure donc bien loin de l'esprit critique, et imprégné d'incertitudes auxquelles adhérait la philosophie antique.

J. Bouveresse en analysant les idées de Wittgenstein à propos de la carrière de professeur de philosophie et du risque de « *perdition intellectuelle et morale* »²⁹⁶ qui le guette, s'exprimera d'ailleurs en ces termes :

« Il n'y a en un sens pas de servitude plus intolérable que celle qui contraint un homme à avoir par profession une opinion dans des cas où il ne possède pas forcément le moindre titre pour cela. Et ce qui est en question ici, du point de vue de Wittgenstein, n'est pas du tout le « savoir » du philosophe, c'est-à-dire le stock de connaissances théoriques dont il dispose, mais le prix personnel qu'il a eu à payer pour ce qu'il croit penser et dire [...] Une philosophie ne peut être en fin de compte autre chose que l'expression d'une expérience humaine exemplaire [...] »

J. Bouveresse²⁹⁷

Par ailleurs, il est certain que la domination opérée par l'idéalisme allemand (et poursuivi par l'existentialisme et l'avènement du structuralisme), depuis Hegel, sur l'ensemble de la philosophie universitaire continuera à largement propager l'idée selon laquelle la « vraie » philosophie est d'emblée théorique et systématique.

Dès lors, empêtrée dans des considérations rationnelles toujours promptes à esquisser les contours du « vrai », et qu'elles soient d'ascendances religieuses ou scientifiques, la philosophie perdra vraisemblablement la mobilité critique et pratique qui la caractérisait durant l'Antiquité, pour être ramenée à être exclusivement conçue comme une pure théorie « abstraite ».

Toutefois, si l'exposition de ces différentes raisons historiques et paradigmatiques semblent avoir « nullifié » l'intérêt du rôle de l'« ignorance », conçu alors comme un puissant moteur critique et actif, le mode de vie proprement philosophique ne fut pas intégralement balayé pour autant.

1.2. La permanence de la pratique philosophique

La transformation de la notion de spiritualité semble avoir radicalement changé au contact du christianisme, en remplaçant la notion de Sagesse « cosmique » antique par celle de Vérité Divine. Les codes les plus fondamentaux en ont ainsi été bouleversés. Il faut pourtant admettre une certaine « survie » de cette conception antique de la spiritualité dans l'histoire de la philosophie occidentale.

²⁹⁵ Cf. les pages que J. Bouveresse, dans son livre *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p.73-75, consacre au métier de professeur de philosophie

²⁹⁶ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.391

²⁹⁷ J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p.74.

En effet, on peut même constater que celle-ci apparaît parfois au sein même des institutions universitaires, généralement en réaction vis-à-vis de celles-ci, mais également -fait plus étonnant- dans des milieux plus étrangers comme ceux de certaines communautés religieuses, voire profanes, dans lesquels certains philosophes vont rester, jusqu'au bout, fidèles à la conception héritée de l'Antiquité.

C'est ce que nous avons déjà détaillé auparavant, lorsque les maîtres de la Faculté des Arts avaient pu, au contact des traductions d'Aristote issues du grec ou de l'arabe, redécouvrir l'œuvre quasi intégrale du philosophe antique.

Comme le remarque P. Hadot, il est tout à fait singulier que ces maîtres soient parvenus, à la lecture des œuvres d'Aristote, à percevoir que la philosophie n'était pas un simple discours théorique, mais aussi un mode de vie²⁹⁸ actif qui accomplissait puissamment le sujet.

Et cela est d'autant plus intéressant qu'une partie de la postérité a souvent considéré Aristote comme le philosophe le plus théoricien de l'Antiquité. Or, ces commentateurs semblent avoir eu la « perspicacité »²⁹⁹ d'esprit d'entreprendre la démarche inverse, et ont vu que pour le « Philosophe », l'exercice philosophique consistait davantage en un effort de dépassement de soi, en vue d'atteindre la dimension cosmique du Sage et la contemplation de la vie elle-même dans toute sa globalité.

Et c'est, entre autres, ce qu'affirme aussi Aubry de Reims, quand il dit que celui qui mène une vie orientée vers la contemplation de la sagesse vit une existence particulièrement délectable :

« Quand on sait qu'on est parvenu au terme, il n'y a plus qu'à le savourer et goûter le plaisir. C'est cela qu'on appelle la sagesse, cette saveur qu'on a su trouver peut être aimée pour elle-même ; c'est là la philosophie, c'est là qu'il faut s'arrêter. »

Aubry de Reims³⁰⁰

Mais également Maître Eckhardt³⁰¹ (1260-1328) ou Dante (1265-1321), qui professeront des considérations et des attitudes analogues à cette perspective antique de la philosophie et de la sagesse. Cependant, loin de se limiter à sa simple survie, ce courant de pensée va surtout accorder « à la philosophie une autonomie complète, sans la considérer comme une simple prépeutique à la doctrine chrétienne » comme l'écrira J. Domanski.³⁰²

Renouant avec ses racines existentielle et actives, c'est au nom de cette perspective vivante de la philosophie que Pétrarque, au XIV^e siècle, rejettera toute idée d'éthique théorique et descriptive, sur un principe simple : il ne suffit pas simplement de lire les traités d'Aristote sur le sujet pour devenir meilleur.

C'est la raison pour laquelle Pétrarque (1304-1374) refusera d'appeler « philosophes » les professeurs « assis dans une chaire », préférant réserver ce nom à ceux qui confirment ce qu'ils

²⁹⁸ Cf. J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...* chap. II et III.

²⁹⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.393

³⁰⁰ Aubry de Reims, cité par A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991, p. 147.

³⁰¹ Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991, p. 317-347, surtout, p. 344-347.

³⁰² Cf. J. Domanski, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, chap. III.

enseignent par leurs actes³⁰³. C'est par cette phrase capitale que Pétrarque témoignera de son héritage à la philosophie antique :

« Il est plus important de vouloir le bien que de connaître la vérité »

Pétrarque³⁰⁴

Par cette formulation, Pétrarque replace donc la spiritualité dans le contexte formateur de la *Paideia* qui était celle durant l'Antiquité, tout en parvenant à évacuer l'immobilisme ancillaire de la notion de Vérité.

Véritable hommage à la conception antique de Sagesse, Pétrarque tente en quelque sorte de se replacer dans la digne lignée des philosophes passés. On retrouvera, par ailleurs, une attitude analogue chez Erasme, affirmant à de nombreuses reprises « *qu'il n'y a de philosophe que celui qui vit de manière philosophique comme l'ont fait Socrate, Diogène le Cynique, Epictète, mais aussi Jean-Baptiste, le Christ et les apôtres* »³⁰⁵.

Notons tout de même, que lorsqu'Erasme s'emploie à parler de « vie philosophique », il l'entrevoit, à l'instar des Pères de l'Eglise et de certains moines, comme une vie philosophique typiquement chrétienne, tout en admettant que les philosophes païens aient pu aussi s'exercer à l'idéal de la sagesse.

Outre le Moyen-Age, la Renaissance marquera un tournant sérieux dans la survie de la pratique philosophique comme formation, puisque de nombreuses tendances doctrinales et attitudes propres à la philosophie antique, vont être remises au goût du jour.

Cette tendance se cristallisera particulièrement dans les *Essais* de Montaigne, déjà mentionné, puisque celui-ci s'essayera, à travers ses œuvres et sa vie, de pratiquer les différents modes de vie proposés par les écoles antiques de philosophie (Epicurisme, Stoïcisme, Platonisme et Scepticisme).

« Mon mestier et mon art, c'est vivre »

Montaigne³⁰⁶

Confortant cette polyvalence et cette dynamique antique d'une pensée toujours en mouvement, Montaigne mènera son itinéraire philosophique au gré des événements surgissant dans son existence, passant tour à tour du stoïcisme de Sénèque au probabilisme de Plutarque³⁰⁷ (45-120), ainsi que par le scepticisme, pour se consacrer définitivement à l'épicurisme :

³⁰³ Pétrarque, *De vita solitaria*, II, 7, Prose, p. 524-526.

³⁰⁴ Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dans Prose, p. 746-748 : « Satiust est autem bonum belle quam verum nosse. »

³⁰⁵ Erasme, *Adagia*, 2201 (3,3,1), dans *Opera omnia*, Amsterdam, 1969, II, 5, p.162, 25 – 166, 18. Cf. J. Domanski, chap. IV. N.44.

³⁰⁶ Montaigne, *Essais*, II, 6, ed. Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 359.

³⁰⁷ Cf. D. Babut, « Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, p. 549-581.

« Je n'ay rien faict d'aujourd'huy. — Quoy ? avez-vous pas vescu ? C'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations [...] Nostre grand et glorieux chef-d'œuvre, c'est vivre à propos. C'est une absolue perfection et comme divine, de sçavoyr jouyr loiallement de son estre. »

Montaigne³⁰⁸

1.3. Méditation cartésienne et spiritualité antique

Mais qu'en est-il de Descartes ? Peut-on considérer le philosophe français comme faisant partie de cet héritage antique véhiculant la perspective d'une philosophie vivante et formatrice ? Le cas du philosophe est complexe :

En effet, selon M. Foucault³⁰⁹, loin d'être le propre du Christianisme, c'est avec l'avènement du cartésianisme qu'aurait véritablement débuté la « théorisation » de la philosophie.

C'est que Descartes (1596-1650), en se focalisant sur le célèbre « *connais-toi toi-même* » (*gnôthi seauton*) socratique, aurait achevé la dimension spirituelle de la philosophie, en transférant la Vérité conçue comme « *souci de soi* » et nécessitant un travail sur soi-même (*epimeleia heautou*), dans le sujet lui-même.

De ce fait, souligne Foucault, la vérité fut dorénavant synonyme de « bonne volonté », où quiconque se laissant guider par l'évidence et possédant LA bonne méthode, disposait de la possibilité de renouer avec celle-ci. Abandonnant définitivement la notion antique de sagesse « cosmique », celle d'une vérité entrevue comme ignorance universelle et impartiale, le Sujet n'avait plus alors qu'à se « recentrer » sur lui-même pour accéder au vrai et au Divin.

Or, si P. Hadot s'accorde à dire, avec Foucault « *qu'avant Descartes un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendait susceptible de connaître la vérité* », P. Hadot préfère, lui, nuancer l'approche foucauldienne, et s'en écarter en professant que, selon Descartes :

« Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident [...] l'évidence s'est substituée à l'ascèse »

Michel Foucault³¹⁰

P. Hadot justifie cet écart en s'intéressant de plus près au titre que Descartes choisira pour l'un de ses ouvrages les plus connus : Les *Méditations*. Comment, en effet, ignorer que le philosophe français savait parfaitement que ces méditations faisaient écho à la tradition spirituelle philosophique antique et qu'elles désignaient précisément un exercice de l'âme³¹¹ ?

³⁰⁸ Montaigne, *Essais*, III, 13, p. 1088 et 1096. Cf. H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, 1949, p. 337.

³⁰⁹ H. Drayfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, 1984, p. 345-346.

³¹⁰ H. Drayfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, 1984, p.144 et 244.

³¹¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.396.

Selon Hadot, chaque *Méditation* est d'emblée comprise comme un exercice spirituel à part entière, c'est-à-dire un « *exercice qui nécessite un travail de soi sur soi, qu'il faut avoir achevé pour passer à l'étape suivante.* »³¹²

De plus, comme l'a démontré le romancier et philosophe M. Butor³¹³ (1926-2016), *ces exercices méditatifs sont présentés avec une grande finesse littéraire*³¹⁴ : si Descartes parle de lui à la première personne, s'il mentionne le feu crépitant devant lequel il est assis, la robe de chambre dont il s'est vêtu, voire même la couleur et la constance du papier qui est devant lui ou la nature des sentiments qu'il éprouve, c'est que, selon Butor, celui-ci désire que le lecteur parcourt avec lui les différentes étapes de son évolution intérieure.

Au point où le « Je » employé par Descartes dans ses méditations, pourrait être un « Tu » adressé directement au lecteur. Loin donc de renier le mouvement, si fréquent durant l'Antiquité, qui consistait à passer du moi individuel à un moi universel (ou du moins, plus élevé sur l'échelle de l'universalité) comme le pense Foucault, nous pourrions affirmer avec P. Hadot et Butor que cette dynamique traverse de part en part l'œuvre cartésienne.

Confirmant cette approche, P. Hadot démontre que chaque *Méditation* ne traite que d'un sujet à la fois (par exemple le doute méthodique comme c'est le cas dans la première *Méditation*), afin que le lecteur puisse parfaitement « *assimiler l'exercice pratique dans chaque Méditation* ».

Si, comme Aristote le disait : « *Il faut du temps pour que ce que nous apprenons devienne notre nature* », Descartes, semble lui aussi conscient que chaque « méditation » requière du temps pour qu'elle puisse imprégner durablement notre mémoire, « *cette nouvelle conscience de soi, ainsi conquise* ».

« Je n'ai pu me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ».

Descartes³¹⁵

Quant au sujet du moyen requis pour prendre conscience du moi, comme réalité pensante, Descartes nous dit :

« Il le faut examiner souvent et le considérer longtemps [...] ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation »

Descartes³¹⁶

³¹² *Idem.*

³¹³ M. Butor, « L'usage des pronoms personnels dans le roman », dans *Problèmes de la personne*, sous la direction d'I. Meyerson, Paris-La Haye, 1973, p. 288-290.

³¹⁴ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.396

³¹⁵ Descartes, *Réponses aux Secondes Objections* (contre les Méditations), dans Ch. Adam et P. Tannery, Descartes, *Œuvres*, t. IX, p. 103-104.

³¹⁶ *Idem.*

Ainsi, à la différence de Foucault, Hadot semble estimer que l'évidence cartésienne ne puisse pas être accessible à n'importe quel sujet, tant la dimension d'exercice et la perspective temporelle détiennent une place importante dans le travail nécessaire à faire sur soi, au gré de chaque *Méditation*.

De plus, justifie Hadot, « *il est impossible de ne pas reconnaître la définition stoïcienne de la représentation adéquate ou compréhensive, dans les lignes du Discours de la Méthode qui évoque le précepte de l'évidence* » :

« Le premier était de ne recevoir jamais aucune pour vraie que ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »

Descartes³¹⁷

C'est entre autres ce qu'évoque donc la discipline stoïcienne de l'assentiment³¹⁸ qui n'est pas accessible à n'importe qui, à n'importe quel esprit, puisqu'elle exige en retour une ascèse et un effort consistant à éviter toute « précipitation » (*apoptôsia, propeteia*).

Tous ces exemples permettent de comprendre à quel point le cas cartésien se révèle plus complexe qu'il n'apparaît au premier abord puisque, comme nous venons de le voir, la conception antique de la philosophie reste toujours bien présente chez Descartes, et ce ne sont pas les *Lettres à la princesse Elisabeth* qui viendront contredire cette assertion³¹⁹, tant celles-ci ressemblent - jusqu'à un certain niveau - à des lettres de direction spirituelle.

2. Kant et le sursaut moderne

Nous ne pourrions clôturer cette partie consacrée à la survie du phénomène philosophique antique sans aborder le cas très spécifique du Kantisme :

Véritable pierre angulaire de notre travail, Kant (1724-1804), ainsi que sa Modernité cristallisent à la fois les espoirs d'une philosophie soucieuse de former les hommes afin de les rendre meilleurs au contact de la raison, autant que l'échec de la réhabilitation de la pratique philosophique poussant toujours un peu plus cette dernière vers une théorisation systémique de la réalité. L'antique notion d'ignorance se voit alors sacrifiée sur l'autel de la Vérité.

Souvent cité comme l'un des pères de l'*Aufklärung*, Kant est sans doute celui qui représente le mieux cette approche « formelle » de la raison caractérisant l'ensemble de cette modernité, de même qu'il se distingue par les liens étroits qu'il noue entre politique, éthique et épistémologique.

Plus précisément, nous pourrions même dire que l'enjeu de la Modernité se situe autour de cette tentative de transférer la souveraineté royale vers le peuple. C'est pour cette raison que Kant

³¹⁷ Descartes, *Discours de la Méthode*, seconde partie, texte et comm. Par E. Gilson, Paris, 1939, p.18, 15 Gilson.

³¹⁸ Cf. SVF, II, §§ 130-131 ; Diogène Laërce, VII, 46-48, trad. Dans *Les Stoïciens*, ed. Bréhier, p. 31-32.

³¹⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.397.

définit lui-même les Lumières comme un « mouvement » de sortie (*Ausgang*) d'un état minoritaire, encore incapable de se servir de son propre entendement (Le Peuple), sans la tutelle d'un tiers (L'Etat souverain).

Ainsi, le mouvement d'*Aufklärung* peut être interprété comme un processus de négation de la raison d'état au profit d'un état de majorité où chacun serait enfin affranchi de la tutelle des autres.

Or, un tel mouvement n'est possible que par la réhabilitation du projet éducationnel antique de la *Paideia*, puisque c'est dans la Grèce antique qu'est apparue cette notion, valorisée comme une activité spécifique ayant pour finalité la formation de l'homme³²⁰.

Souvenons-nous, le projet avait été récupéré par la démocratie athénienne naissante, et avait transformé cet enseignement scolaire de la simple fonction utilitaire d'apprentissage qui était la sienne pour en bâtir les fondations d'une possible éducation libérale :

Dans ce même dialogue, Protagoras montrait également, par une histoire (le mythe de Prométhée), que l'homme ne diffère finalement de l'animal que par la capacité à pouvoir être éduqué et formé, tandis que la culture transmise (le savoir technique, le savoir politique) suppléait un manque originaire de la nature (dû à l'étourderie d'Epiméthée qui, dans sa distribution des différentes capacités entre les espèces animales, avait oublié l'homme).

Cette nouvelle signification de la liberté humaine³²¹ comme projet éducationnel sera reprise par la pensée humaniste de la Renaissance. L'idée étant de former des citoyens capables d'utiliser suffisamment leur entendement pour s'affranchir de la raison d'état, ainsi que des privilèges monarchiques ou religieux qui pesaient sur eux.

Cette volonté d'éclosion des individualités humaines et de la liberté intrinsèque n'était pas, en définitive, très éloignée de ce désir d'« *Atopos* » qui caractérisait le Sage et sa liberté au sein des cités antiques.

Ce mythe marquera, par ailleurs, très profondément la Renaissance, puisque Pic de la Mirandole (1463-1494), dans son discours *De hominis dignitate* (1486) réinterprétera celui-ci à la lumière du récit biblique de la création :

« Déjà Dieu, Père et architecte suprême, avait construit dans les lois d'une sagesse secrète cette demeure du monde que nous voyons, auguste temple de sa divinité [...]. Aussi, quand tout fut terminé (comme l'attestent Moïse et Timée), pensa-t-il en dernier lieu à créer l'homme. Or il n'y avait pas dans les archétypes de quoi façonner une nouvelle lignée, ni dans les trésors de quoi offrir au nouveau fils un héritage, ni sur les bancs du monde entier la moindre trace où le contemplateur de l'univers pût s'asseoir. Tout était déjà rempli : tout avait été distribué aux ordres supérieurs, intermédiaires et inférieurs »

Pic de la Mirandole³²²

³²⁰ W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec* [1933], Paris, Gallimard, 1988, p. 15 : « Les Grecs croyaient que l'éducation constituait le but de tout effort humain. À leur avis, elle était la justification suprême à la fois de l'existence individuelle et de celle du groupe. » Pour Jaeger, la *paideia* est un humanisme : « humanisme vient d'*humanitas* [...]. Il désigne le processus éducatif qui confère à l'individu sa forme véritable, la nature humaine authentique. Telle fut la vraie *paideia* grecque... » (ibid., p. 21).

³²¹ Cf. E. Cassirer, *Individu et Cosmos*, Paris, Minuit, 1983, p. 111-127.

³²² G. Pico della Mirandola, *De la dignité de l'homme*, trad. fr. Y. Hersant, Combas, Éditions de l'Éclat, 1993, p. 5 et 7.

Pic imaginera alors ensuite les paroles que Dieu adressera à Adam :

« Pour les autres [créatures], leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. [...] Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler et de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence »

Pic de la Mirandole³²³

Par ces termes, Pic de la Mirandole témoigne de la posture médiane imprégnant déjà la définition du « Philosophe » définie par Platon dans son Banquet et qui, suivant cette nature « plastique » (*Atopos*) disposait de la possibilité de se tourner vers la sagesse ou vers les opinions.

Plus globalement, nous pourrions dire que si le projet éducationnel platonicien de la philosophie poursuivait celui de la citoyenneté grecque, Platon souhaitait dégager ce dernier des perspectives démocratiques qui étaient les siennes, pour lui conférer un dessein bien plus universel : l'Humain.

Or, comme nous l'avions précédemment analysé, si être pleinement Humain c'est être Sage, la formation se révéla alors bien souvent interminable et périlleuse, raison pour laquelle Kant ait pu lui-même dire que la philosophie était pour l'homme « un effort vers la sagesse qui reste toujours inaccompli³²⁴.

Cet effort fait donc écho à la spiritualité intrinsèque de la philosophie, qui doit moins se concentrer sur le but qu'elle cherche à atteindre (et qui doit rester inatteignable afin que cette formation perdure à jamais) que sur les moyens entrepris par celui qui se destine à se modifier lui-même (autrement dit s'éduquer) afin d'être un jour, apte à être pleinement considéré comme Libre, Humain ou Sage.

Dès lors, nous pouvons dire que, d'une certaine manière, Pic de la Mirandole, en reprenant l'antique idée d'une humanité « comme effort inaccompli », transfère à l'activité humaine le pouvoir de se conférer sa propre forme³²⁵, Adam devenant en quelque sorte le nouveau Prométhée.

Il y a donc une plasticité, une liberté intrinsèque à la nature humaine que ne possèdent pas les animaux, et qui imprègnera profondément la nouvelle conception de la dignité humaine, inspirant ainsi l'ensemble de l'idéal éducatif de la Renaissance.

³²³ *Ibidem*, p. 7 et 9.

³²⁴ Kant, *Opus postonum*, trad. F. Marty, Paris, 1986, p.262.

³²⁵ La notion de formation vient de saint Augustin. Cf. M.-A. Vannier, « Creatio », « conversio », « formatio » chez saint Augustin, Fribourg, Éditions universitaires, 1981.

« L'homme ne naît pas homme, il le devient »

Erasme³²⁶

Cette phrase d'Erasme dans son trait *De l'éducation des enfants* (1529) témoignait à son tour de cette conception de l'éducation empreinte de la conception mirandolienne de la liberté humaine, elle-même basée sur la notion antique de *Paideia* philosophique.

1.1. Education fichtéenne et kantienne

Si, comme nous l'avons déjà mentionné, cette conception « prométhéenne » de l'homme va se retrouver chez de nombreux auteurs de la Renaissance (c'est le cas des théories rousseauistes au sujet de la perfectibilité humaine), et vu que la rigueur de notre travail impose un nombre de pages limité, nous avons décidé de nous consacrer exclusivement à ces deux auteurs-phares de la modernité.

Notre analyse portera essentiellement sur Kant mais Fichte (1762-1814) s'avèrera être un détour fort intéressant, tant ces deux auteurs, en pensant l'homme comme sujet libre possédant son propre fondement, auront su redonner à la philosophie un véritable statut d'anthropogenèse.

De plus, l'idée kantienne d'autonomie et celle fichtéenne d'autodétermination, parviennent à faire éclater le cadre métaphysique (la relation à la transcendance de Dieu et fondatrice pour l'homme) de l'humanisme de la Renaissance, redorant ainsi le projet éducationnel philosophique antique -tout en ouvrant les portes de la Modernité dans laquelle la philosophie-, l'humanisme et l'éducation ne font plus qu'un : l'homme doit être formé par l'éducation et la responsabilité de cette formation incombe à l'homme seul.

A ce propos, Fichte écrira :

« Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir ; et, étant donné qu'il doit en tout cas être un être pour soi, il lui faut le devenir par soi-même. La nature a acheté toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même. La capacité d'être formé, comme telle, est le caractère propre de l'humanité. »

Fichte³²⁷

³²⁶ Érasme, *De pueris*, « *De l'éducation des enfants* », Paris, Klincksieck, 1990, p. 11 ; cf. également p. 38 et 41 : « [...] la nature a baillé à toutes autres bêtes légèreté, vol, vue aiguë, grosseur et force de corps, écailles, poils, cornes, ongles et venin par lesquels elles se puissent garder et se pourvoir de vivre et nourrir leurs petits. Elle a produit le seul homme mol, nu, et sans nulles armures, mais au lieu de toutes ces choses elle lui a baillé un esprit idoine aux disciplines et sciences, par cause qu'en lui seul toutes choses sont comprises s'il est exercité. [...] Les fourmis ne sont point instruites à apporter en temps d'été à leur fourmilière ce dont elles puissent vivre en hiver, mais elles font toutes ces choses par l'instinct de nature. L'homme ne sait manger, marcher, ni parler s'il n'est enseigné. [...] Les chevaux naissent chevaux, bien qu'ils soient inutiles. Mais les hommes [...] ne naissent point hommes. »

³²⁷ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. fr. A. Renaut, Paris, PUF (Quadrige), 1998, p. 95 ; et Kant, *Propos de pédagogie*, in *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1986, p. 1150-1151 : « C'est le devoir du genre humain que de dégager peu à peu de lui-même, par son propre effort, l'ensemble des dispositions naturelles de l'humanité. Une

Corroborant l'éducation active et philosophique des Anciens, Fichte affirme que l'éducation doit être une formation totale. Elle ne doit pas simplement « informer » ou cultiver passivement quelques facultés chez un individu, mais elle doit pouvoir transformer activement n'importe quel individu en Homme.

Il ne s'agit pas, en effet, « *de former quelque chose en l'homme* » écrira Fichte dans le premier des Discours à la nation allemande³²⁸, de cultiver simplement les individus en les bombardant d'informations et en sclérosant sa liberté intrinsèque selon un modèle prédéfini, mais bien en cherchant à « former l'homme lui-même » et surtout, par lui-même.

Toutefois, si la *Paideia* philosophique s'est toujours développée dans un mouvement ascendant désireux d'esquisser la vraie nature de l'homme, en faisant éclater au grand jour ses capacités véritables, cette formation se révèle d'autant plus difficile à mesure que le monde se globalise.

Car, comme formation totale, l'éducation, telle que la conçoivent les philosophes, se doit de viser plus loin que n'importe quelle autre matière, afin de s'éloigner toujours un peu plus des singularités culturelles pour embrasser l'humanité toute entière.

Un risque existe : celui de ramener l'éducation en une simple fabrication totalitaire d'individus n'ayant plus de portée cosmique. Rappelant cette difficulté, Kant souligne que le problème de l'éducation est « le problème le plus grand, et le plus ardu, qui puisse se poser à l'homme »³²⁹.

C'est que le dépassement critique des individualités humaines autour d'un projet commun nommé « humanité » est assurément, pour ces philosophes modernes, l'une des clefs nécessaires à l'édification d'une société humaine toujours plus juste et toujours plus libre.

« L'idée d'une éducation développant toutes les dispositions naturelles contenues dans l'homme est assurément véridique, cet accomplissement n'appartient pas aux individus, mais à l'espèce humaine »
--

Kant³³⁰

Après avoir approfondi le problème représenté par la culture au regard de la *Paideia* philosophique, et après avoir détaillé les quelques difficultés orbitant autour de la notion d'éducation, analysons à présent comment ces deux auteurs abordent le problème de l'éducation proprement dit, et dans quelle mesure celle-ci codifiera les grandes lignes de leur philosophie respective.

génération éduque l'autre. [...] L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est rien que ce que l'éducation fait de lui. » Voir aussi L. Vincenti, *Éducation et liberté*. Kant et Fichte, Paris, PUF, 1992.

³²⁸ J.G. Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. fr. A. Renaut, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p. 67-68.

³²⁹ Kant, *Propos de pédagogie*, p. 1154.

³³⁰ Kant, *Propos de pédagogie*, p. 1152 et 1153.

1.2. La posture éducationnelle fichtéenne

Comment ne pas avoir envie de souligner cette phrase majeure de Fichte qui, dans ses *Conférences* de 1794, dissocie, à la manière antique, la destination de l'homme de celle de sa fin dernière ?

« La perfection est le but suprême et inaccessible de l'homme ; mais le perfectionnement à l'infini est sa destination »

Fichte³³¹

En effet, pour Fichte, la perfection demeure inaccessible à l'homme aussi longtemps que ce dernier ne se destine pas à devenir Dieu. La perfection est donc inaccessible à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'« être raisonnable mais fini, sensible mais libre »³³².

Or, ne pouvons-nous voir, dans ce refus de l'immutabilité de la perfection, au détour de la stature fixe et éternelle de Dieu et au profit de l'instabilité dynamique du perfectionnement, un mouvement analogue à la nature du philosophe durant l'Antiquité ?

Plus précisément, si le philosophe antique était celui qui se perfectionnait pour devenir un Homme, sans jamais atteindre cet idéal incarné par le Sage ou les Dieux, c'est bien par cette même liberté pédagogique que le philosophe s'efforcerait alors de rester toujours en mouvement, sa vie étant constamment sujette au perfectionnement.

Et c'est bien parce que cette idée de perfectionnement autorise la liberté du sujet que Fichte, dans son *Fondement du droit*, à l'instar de la *Paideia* philosophique, caractérise l'homme qui se tourne vers cet idéal, comme nécessairement « être pour soi » et comme « conscience de soi ».

Autrement dit, comme un être qui se donne à lui-même ses propres déterminations, et qui s'autodétermine par le sens que lui-même confère à ses actes dans la vie de tous les jours, soucieux de la valeur de celle-ci, au regard de la valeur universelle de l'Humanité.

L'homme, en tant qu'être pour soi, se doit donc d'être formé, afin de devenir par lui-même, cette liberté connaturelle à cet être pour soi, afin de se poser lui-même comme conscience de soi. De plus, Fichte table sur le fait que cette formation éducationnelle de l'homme ne peut se faire que dans le cadre d'une éducation mutuelle des hommes dans la cité, par un humanisme intersubjectif :

« L'homme ne devient homme que parmi les hommes »

Fichte³³³

³³¹ J.G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, p. 42.

³³² *Idem*.

³³³ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel...*, p. 54.

Rappelant qu'un homme *n'est pas un homme entier, achevé, et il se contredit lui-même s'il vit isolé*³³⁴, Fichte professe que c'est dans les interactions avec les autres hommes, sujets libres et finis, que finalement, chacun prend conscience, non seulement de lui-même comme sujet libre, mais aussi que tout un chacun prend conscience de lui-même.

Car, selon Fichte, la conscience de soi suppose deux mouvements opposés : un mouvement centrifuge d'expansion illimitée (la pure activité du Moi) et un mouvement centripète, provenant de la limitation de cette activité.

Or, un être raisonnable ne peut, pour Fichte, se percevoir lui-même comme sujet sans s'attribuer une activité dont il est la cause, Toutefois, cette pure activité demeure inconsciente d'elle-même.

Il est donc nécessaire, pour cette prise de conscience, que cette activité s'éveille à quelque chose d'autre, en vue d'accomplir un retour lucide sur elle-même. D'où, donc, un second mouvement de limitation de l'activité.

Dès lors, prendre conscience de quelque chose, c'est selon Fichte, toujours être affecté par un objet. La pure activité, ne devenant donc conscience de quelque chose, que parce que celle-ci est arrêtée dans son mouvement d'expansion par un objet qui vient s'opposer à elle : c'est le choc (*Anstoss*) originaire.

« La conscience de soi est possible si l'être raisonnable, dans un seul et même indivis, peut s'attribuer une causalité, et opposer quelque chose à cette causalité »

Fichte³³⁵

Ainsi, si la conscience de soi requière la synthèse de deux mouvements opposés, celle-ci n'est concevable que si un objet donné (qui ne peut être qu'un autre être raisonnable), et perçu, vient inciter l'activité du sujet à s'exercer. Tel un appel à agir librement, lorsqu'il le conçoit, le sujet perçoit le concept de sa propre liberté, comme quelque chose d'indubitable.

Seul, un autre être raisonnable peut être à l'origine de cet « appel » : Fichte déduit ainsi de l'existence d'autrui, l'« intersubjectivité » comme étant la condition de la conscience de soi. Autrui qui, en m'appelant à agir librement, me donne en même temps la possibilité de me comprendre moi-même comme un sujet libre³³⁶.

Pour Fichte donc, cet appel à agir librement n'est autre que la mission de l'éducation qui, à l'instar de la *Paideia* antique, estime qu'il n'y a vraiment d'éducation - c'est-à-dire de formation de l'homme - que dans l'actualisation de cet appel à agir librement.

³³⁴ J.G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant*, p. 48.

³³⁵ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel...*, p. 48.

³³⁶ Cf. S. Haber, « *Les limites de l'intersubjectivisme fichtéen* », *Études germaniques*, janvier-mars 2001, p. 47- 59.

« L'appel à la libre spontanéité est ce que l'on nomme Education. Tous les individus doivent nécessairement être éduqués à être des hommes, faute de quoi ils ne devraient pas être des hommes »

Fichte³³⁷

Cet appel n'est pas une simple causalité physique, mais présuppose la capacité du destinataire à comprendre l'appel et à se déterminer lui-même à agir. La finalité de cet appel, écrit Fichte, « est conditionné par l'entendement et la liberté de l'être auquel il s'adresse », et celui qui appelle « doit donc au moins supposer la possibilité que ce dernier puisse comprendre et concevoir »³³⁸.

La doctrine fichtéenne faisant à la fois office de doctrine de l'éducation, et inversement, la doctrine fichtéenne de l'éducation étant une doctrine de l'intersubjectivité ; autrement dit, l'éducation se caractérise fondamentalement, selon Fichte, par la réciprocité.

Les hommes s'éveillant les uns les autres à la liberté, s'éduquant mutuellement à la liberté³³⁹ : l'éducation comme « perfectionnement commun » est animée par la tendance sociale de l'homme.

« La tendance pousse à l'action réciproque, à l'influence réciproque, à l'acte réciproque de donner et de recevoir, à l'action et à la passion réciproques : non à la seule causalité ni à la seule activité, vis-à-vis desquelles l'autre ne pourrait avoir qu'un rapport de patient. En outre, la tendance pousse à trouver des êtres libres et raisonnables en dehors de nous et à entrer en communauté avec eux ; elle ne pousse pas à la subordination comme le monde des corps, mais à la coordination. »

Fichte³⁴⁰

En définissant l'éducation comme une action réciproque entre des sujets raisonnables et libres qui se reconnaissent en tant que tels, Fichte réhabilite philosophiquement une dimension particulière et presque connaturelle à la *Paideia*, déjà rencontrée alors que nous abordions pour la première fois le phénomène lui-même.

En effet, souvenons-nous : nous avons vu que l'avènement de la démocratie athénienne s'accompagnait du triomphe implicite de la démocratisation du principe d'«*Arété*», jadis un privilège accordé à la noblesse.

Pacte d'excellence, propre à l'éducation des nobles, cet impératif fut donc repris par le pouvoir démocratique athénien, dans l'espoir de former des individus aptes à devenir de véritables citoyens, capables de porter les enjeux démocratiques de la cité.

³³⁷ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel...*, p. 55. Les hommes doivent « s'éduquer eux-mêmes réciproquement ».

³³⁸ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel...*, p. 52.

³³⁹ Fichte dit en conclusion de la deuxième conférence de 1794 : « Je connais peu d'idées plus sublimes, messieurs, que l'idée d'une action universelle de tout le genre humain sur lui-même » (*Conférences sur la destination du savant*, p. 54).

³⁴⁰ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel*, p.51.

Ne peut-on y voir ainsi l'existence d'un lien presque naturel, au regard de l'éducation et de la philosophie fichtéennes, entre l'idée d'une éducation citoyenne et celle de la liberté ? Ou plus précisément, que la notion d'excellence et de perfectionnement accompagnent pratiquement toujours l'éducation lorsque celle-ci se destine à nous libérer ?

Digne héritière de cette excellence, la Sophia des philosophes n'en est finalement que la reprise d'un projet poussé à son paroxysme : l'Humain. Or, dépendant du cadre juridique issu de cette modernité, il nous semble que Fichte désire surtout associer la citoyenneté et l'excellence Humaine des philosophes, préfigurant ainsi, l'avènement des Droits de l'Homme.

Cet avènement, comme l'écrit M. Guérout (1891-1976) dans son étude sur « *la Doctrine fichtéenne du Droit* »³⁴¹, démontrera que cette reconnaissance réciproque est le terreau fertile de l'élaboration de tout rapport juridique. Selon lui, Fichte déduit ainsi le concept du droit comme une condition de la possibilité de l'intersubjectivité.

« La fonction première du Droit et son fondement, c'est donc de rendre possible une communauté d'individus libres s'éduquant mutuellement à la liberté ».

M. Guérout³⁴²

Cette propagation mutuelle de la liberté ne rappelle-telle pas celle des Anciens ? Celle qui, sous l'action directe et conjointe de l'Agôn et de la Sophia (de l'Excellence), poussait déjà tout un chacun à s'estimer l'« *amant* » de son domaine.

Cette rivalité « d'hommes libres », les poussant à exceller dans le domaine qu'ils estimaient représenter, tout en prouvant aux autres « amis » du même domaine qu'ils n'avaient aucun droit de s'en attribuer l'exclusive ascendance, ouvrait par-là les portes d'une reconnaissance mutuelle à la perfection, et donc à la Liberté.

« La relation d'êtres libres les uns avec les autres est par conséquent une relation d'actions réciproques par l'intelligence et la liberté. Aucun ne peut reconnaître l'autre s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement : et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre si tous deux ne se traitent pas ainsi réciproquement. [...] »

Fichte³⁴³

Enfin, soulignons également l'importance de la notion de « *Agôn* » et du champ lexical du « *choc, de la confrontation* » qui l'accompagne, dans la structure même du principe de liberté et de reconnaissance citoyenne :

Car, cet appel à la joute, à la lutte pour l'excellence, et qui se retrouvait à tous les niveaux de la cité - que ce soit au niveau de la compétition entre poètes (par exemple, Xénophane de

³⁴¹ M. Guérout, *Études sur Fichte*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 63.

³⁴² M. Guérout, *Études sur Fichte*, p. 63

³⁴³ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel...*, p. 59 et 67. Sur le concept fichtéen de reconnaissance, cf. F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

Colophon cherchant à supplanter la gloire d'Homère), entre athlètes (les Jeux Olympiques) ou encore les débats animés des philosophes - témoignait de sa logique démocratique inhérente, puisqu'il traçait la voie d'un combat entre « rivaux » obéissant aux mêmes règles (c'est-à-dire où chacun se reconnaissait comme citoyen libre, ayant le droit de se réclamer meilleur, ami de tel domaine).

Ces rencontres ne sont pas si éloignées de ce que Fichte nomme lui-même *Anstoss*, et qui provoquent justement, selon-lui, ce « choc » venu stopper le mouvement expansionniste de notre Moi, nous permettant ainsi de prendre nous-mêmes conscience de notre liberté.

Devenir un homme parmi les hommes, en se confrontant à ceux-ci, n'est-ce pas là le rôle des philosophes antiques et des écoles qui les accompagnaient ?

« La relation entre êtres raisonnables que l'on a déduite, à savoir que chacun limite sa liberté par le concept de la possibilité de la liberté de l'autre, à la condition que celui-ci limite également la sienne par celle de l'autre, se nomme la relation juridique ; et la formule qui vient d'être énoncée est la proposition du droit. [...] Le concept du droit est lui-même condition de la conscience de soi. »

Fichte³⁴⁴

En parvenant à réhabiliter l'idéal démocratique et éducationnel de l'Antiquité et en l'adaptant au cadre juridique, rationnel et libertaire de la Modernité, Fichte poursuit, selon nous, la structure initiale de la philosophie comme *Paideia*, en incorporant la perspective formatrice de l'éducation comme un éveil à la liberté et à l'Homme, au sein même de sa philosophie.

1.3. Le mouvement de sortie kantien

Cependant, Fichte n'était pas le seul à promouvoir cette structure « antique » de la philosophie, puisque, selon Kant, l'antique définition de la *philo-sophie* (c'est-à-dire comme désir, amour ou exercice de la sagesse) demeure toujours valable.³⁴⁵

En effet, si selon Kant, la philosophie est « *la doctrine et l'exercice de la sagesse (pas simple science)* »³⁴⁶, ce dernier n'en efface pas moins la distance originaire qui sépare Philosophie et Sagesse:

« L'homme n'est pas en possession de la sagesse. Il tend seulement à elle et ne peut avoir seulement de l'amour pour elle, et cela est déjà assez méritoire. »

Kant³⁴⁷

³⁴⁴ J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel...*, p. 59 et 67. Sur le concept fichtéen de reconnaissance, cf. F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

³⁴⁵ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 399.

³⁴⁶ Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, Paris, 1986, p. 245 et 246.

³⁴⁷ *Idem*.

Cette conception antique de la sagesse comme « effort inaccompli ³⁴⁸ » traverse d'ailleurs, selon P. Hadot, toute la philosophie critique kantienne, puisque la perspective de la sagesse est sans cesse reprise par Kant sous les traits du Sage, ou de la « norme idéale ». En précisant que cette norme idéale *n'est jamais incarnée dans un homme*, bien que ce soit selon celle-ci que le philosophe essaie de vivre.³⁴⁹

En outre, Kant confèrera, à ce modèle du sage antique, le terme d'« Idée du philosophe » :

« Un philosophe correspondant à ce modèle n'existe pas, pas plus qu'un vrai chrétien n'existe réellement. Tous deux sont des modèles [...] Le modèle doit servir de norme [...] Le « *philosophe* » n'est qu'une idée. Peut-être pourrons-nous jeter un regard vers lui, l'imiter en quelques points, mais nous ne l'atteindrons jamais totalement. »

Kant³⁵⁰

Kant se situe donc dans la tradition philosophique du Socrate du *Banquet* de Platon, qui rappelait déjà que la seule chose qu'il savait, c'était justement qu'il n'était pas un Sage. Cette distanciation « critique » entre la Sagesse et le philosophe étant le moteur de son choix de vie personnel et de sa pratique philosophique.

Cet héritage socratique antique fera par ailleurs des émules, puisqu'il annoncera celui d'un certain Kierkegaard, qui affirmera qu'il n'est chrétien que dans la mesure où il sait qu'il n'est pas chrétien³⁵¹ :

« L'idée de la sagesse doit être le fondement de la philosophie comme l'idée de sainteté le fondement du christianisme »

Kant³⁵²

Or, si Kant utilise aussi bien l'expression « d'idée de la sagesse » que celle « d'Idée de la Philosophie ou du Philosophe », c'est parce qu'il croit, à l'instar des Anciens, que l'idée de la sagesse est précisément l'idéal que poursuit toute la philosophie :

³⁴⁸ Kant, *Opus postumum*, p. 262.

³⁴⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 399.

³⁵⁰ Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, dans *Kant's gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, p. 8.

³⁵¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 400.

³⁵² Kant, *Vorlesungen...*, p.8.

« Certains anciens philosophes se sont approchés du modèle du vrai philosophe, Rousseau également ; seulement ils ne l'ont pas atteint. Peut-être beaucoup croiront que nous possédons déjà la doctrine de la sagesse, et que nous ne devrions pas la considérer comme une simple Idée, puisque nous possédons tant de livres, remplis de prescriptions qui nous disent comment nous devons agir. Seulement, ce sont, pour la plupart, des propositions tautologiques et des exigences que l'on ne peut supporter d'entendre, car elles ne nous montrent aucun moyen d'y parvenir. »

Kant³⁵³

Conscient de l'héritage philosophie antique avec lequel il renoue, Kant évoque :

« Une Idée cachée de la philosophie a depuis longtemps été présente parmi les hommes. Mais soit ils ne l'ont pas comprise, soit ils l'ont considérée comme une contribution à l'érudition. Si nous prenons les anciens philosophes grecs, comme Epicure, Zénon, Socrate, etc., nous découvrons que l'objet principal de leur science a été la destination de l'homme et les moyens de l'atteindre. Ils sont donc restés beaucoup plus fidèles à l'Idée vraie du philosophe, que cela n'est arrivé dans les temps modernes, où l'on ne rencontre le philosophe que comme artiste de la raison. »

Kant³⁵⁴

Par ces lignes, Kant témoigne de l'idéal formateur contenu dans la philosophie antique au détour de l'idéal de la sagesse, et plus ouvertement de l'Homme. Toutefois, Kant déplore que les philosophes modernes aient perdu de vue cet idéal pour se tourner vers la Vérité, comme si l'érudition suffisait à elle seule d'accéder aux plus hautes sphères de l'idéal Humain.

C'est la raison pour laquelle, Kant, après avoir longuement décrit l'enseignement formateur et la vie que menait Socrate, Epicure ou Diogène, précise que la force de ces Anciens résidait justement dans cette exigence tenace de vivre selon les « doctrines » qu'ils enseignaient :

« Quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement, disait Platon à un vieillard qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu. – Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'exercice effectif. Mais aujourd'hui on prend pour un rêveur celui qui vit d'une manière conforme à ce qu'il enseigne. »

Kant³⁵⁵

C'est que pour Kant, à l'instar de la définition du philosophe proposée par Platon dans son Banquet, la philosophie n'existera que le jour, où le sage, *parfait en son mode de vie et dans sa connaissance*, apparaîtra effectivement sur cette terre :

³⁵³ Kant, *Ibidem.*, p.8.

³⁵⁴ Kant, *Ibidem.*, p.9.

³⁵⁵ Kant, Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie, dans Kant's gesammelte Schriften, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, p. 12

« C'est celui-là seul, le maître dans l'idéal, que nous devrions appeler le philosophe, mais [...] il ne se trouve nulle part »

Kant³⁵⁶

Or, tant qu'un tel individu n'existera pas (et il se peut qu'il n'existe jamais), la philosophie, au sens propre du terme, n'existe pas, rétorque Kant. Seul est possible le « philosopher », c'est-à-dire cette idée de formation, d'exercice guidé par l'idée que le disciple se fait du « maître dans l'idéal³⁵⁷ », et qui le pousse à toujours avoir souci de lui-même, à toujours chercher à devenir meilleur.

Cette distinction entraîne également Kant à esquisser l'idée de deux représentations possibles de la philosophie :

La première est ce que Kant³⁵⁸ qualifie de « concept de la philosophie scolaire ». Dans ce concept scolastique/scolaire de la philosophie, celle-ci y est décrite comme un pur exercice spéculatif qui ne vise qu'à l'élaboration systématique de la réalité et à la perfection logique de la connaissance.

Pour Kant³⁵⁹, celui qui se restreint à cette conception de la philosophie est un artiste de la raison, c'est-à-dire un *philodoxe*, un « ami de l'opinion » comme l'évoque Platon³⁶⁰, autrement dit, un être passionné, certes, pour la multitude des choses extraordinaires qui composent le monde, mais sans parvenir à prendre le recul critique nécessaire pour percevoir la beauté-en-soi.

Ce qui revient à dire, que cet individu, ce *philodoxe*, échoue en définitive à opérer ce mouvement de retour « cosmique » déjà évoqué, et qui selon Kant, est le seul moyen permettant d'embrasser « l'unité de l'intérêt universellement humain qui anime l'ensemble de l'effort philosophie. »³⁶¹

Dès lors, pour Kant, la conception purement scolaire de la philosophie se doit de demeurer au niveau de la simple théorie, tandis que seule la seconde conception de philosophie comprise, cette fois, comme « monde », peut parvenir à évoquer le sens dernier de la philosophie, et qui est le seul susceptible de l'unifier réellement.

Si Kant a repris l'expression d'un mouvement cosmique analogue à la sagesse, la conception de « cosmos » est plus proche de la notion de « *cosmopolite* ».

En effet, si l'expression témoigne toujours de cette prise de conscience totale et objective du monde pour celui qui incarne la figure du Sage, il faut tout de même resituer l'expression dans le contexte du XVIII^e siècle, le siècle des Lumières, puisque Kant va en modifier légèrement le sens.

³⁵⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 562.

³⁵⁷ Kant, *Ibidem*, p.561-562.

³⁵⁸ Kant, *Ibidem*, p.562

³⁵⁹ Kant, *Ibidem*, p.562 ; *Logique*, trad. Guillermit, Paris, 1966, p. 24.

³⁶⁰ Platon, *La République*, Flammarion, 2002, 480 a 6.

³⁶¹ E. Weil, *Problèmes kantien*s, Paris, 1990, p. 37, n. 17.

C'est que le mot « cosmique » ne se rapporte plus à l'idée de « regard objectif » du monde dans sa totalité, puisque la dimension physique sera abandonnée pour se rapporter exclusivement au monde humain, c'est-à-dire à l'homme vivant dans le monde des hommes.

Cette opposition entre « *philosophe de l'école* » et « *philosophe du monde*³⁶² » existait bien avant l'avènement du Kantisme, chez des auteurs tels que J.G Sulzer (1720-1779) par exemple, pour qui la « philosophie du monde » consistait dans l'expérience des hommes et la sagesse qui en résulterait.

Cette tendance traduit surtout la volonté, durant le Siècle des Lumières, à faire sortir la philosophie du cadre clos et figé de l'école, afin de rendre celle-ci, à la fois accessible à tous, et surtout utile aux hommes. Bref, devenir une philosophie « cosmopolite ».

Toutefois, la notion kantienne de la philosophie cosmique se révélera plus profonde, plus respectueuse de la conception initiale du terme cosmos antique, puisqu'elle conservera l'idée d'une philosophie tournée vers l'idéal de la sagesse et du sage, ainsi que le côté formateur qu'une telle démarche requière.

Le philosophe idéal reste ainsi celui dont la volonté et la raison demeureraient en parfaite adéquation avec la raison cosmique du monde et de l'univers, et qui, selon les Anciens, pouvait s'octroyer le rôle de « législateur de la raison », c'est-à-dire un être pleinement libre dont la conscience de lui-même n'est autre que la conscience du monde.

Cependant, si cette philosophie « cosmique » se réfère toujours à la sagesse, incarnée dans le sage idéal³⁶³, cette recherche se doit, avant tout, d'être utile aux hommes ; d'où émerge l'idée d'une philosophie non plus simplement « cosmique³⁶⁴ », mais plutôt « cosmopolite ».

Or, Kant est parfaitement conscient qu'il est « *trop orgueilleux de s'appeler soi-même un philosophe, et de prétendre être arrivé à égaler le modèle qui n'existe que dans l'idéal* », puisque la philosophie est très justement un effort constant et continu pour arriver à l'idéal du sage, allant même jusqu'à admettre que la philosophie n'existe pas réellement.

Mais si le Sage idéal n'existe pas encore, « *l'Idée de sa législation* » peut, quant à elle, déjà « se rencontrer partout dans toute la raison humaine », ce qui laisse entendre que c'est à la lumière de l'Idée du sage idéal (ou de la sagesse) que notre raison peut formuler les impératifs qui dirigeront l'action humaine³⁶⁵.

Kant parvient donc à réhabiliter un idéal formateur et philosophique, tourné vers l'idéal antique de la sagesse, en incorporant la capacité formatrice de la philosophie dans chaque individu rationnel. La raison, de par l'objectivité inhérente qui la caractérise, faisant office de porte d'entrée à l'universalisation de la sagesse.

De ce fait, nous pourrions même affirmer que Kant cristallise finalement cette perspective, à la fois universelle et rationnelle de la figure du sage, dans l'élaboration même d'impératifs catégoriques :

³⁶² Cf. H. Holzhey, « Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung », dans H. Holzhey et W. C. Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Bâle-Stuttgart, 1977, p. 117-138, spécialement p. 133.

³⁶³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 403.

³⁶⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562.

³⁶⁵ E. Weil, *Problèmes kantien*s, p. 34.

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »

Kant³⁶⁶

Puisque ces impératifs n'ont pour vocation que de pousser le moi singulier des individus à ne se réaliser qu'au détour de la perspective universelle de la raison cosmique de la sagesse ou du Sage. Kant nous offre donc là, un retour à la structure de la *Paideia* philosophique comme formation à la sagesse, tout en démocratisant celle-ci autour d'impératifs destinés à nous pousser à agir le plus « humainement », « rationnellement » ou « sagement » possible.

« On appelle conception cosmique de la philosophie celle qui intéresse chaque homme »

Kant³⁶⁷

Car, le monde dont il est question ici, n'est autre que celui des hommes. Or, ce qui devrait intéresser tous les hommes, ce n'est précisément rien d'autre que d'atteindre la sagesse. Mais comme nous l'avons précisé -et c'était là l'une des idées fondamentales de la philosophie antique- c'est que les hommes ne peuvent pas l'atteindre.

Surfant sur cette incapacité propre à l'homme, d'atteindre l'idéal du Sage, Kant remobilise alors la spiritualité antique autour de la formation philosophique, et démontre que ce n'est pas tellement la question critique kantienne « Que puis-je savoir » qui intéresse les hommes. La vérité demeure, à l'instar de la sagesse, un horizon inatteignable.

C'est donc bien par sa nature inaccessible que la sagesse/vérité assure au sujet une transformation sur lui-même, en le rendant forcément plus rationnel et meilleur. De ce fait, les grandes questions philosophiques qui intéressent naturellement les hommes sont celles qui peuvent l'aider ou le guider dans sa formation d'Homme, c'est-à-dire des questions telles que : « Que puis-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? », « Qu'est-ce que l'homme ? », qui sont les questions fondamentales de la philosophie³⁶⁸.

De ce fait, Kant poursuit l'idée antique de *Paideia* qui stipule que la vérité ou la sagesse ne sont pas simplement le fruit d'un acte de connaissance (c'est ce que pensent les philodoke), mais qu'au contraire, elle appelle à l'action du sujet sur lui-même, qui en se rapprochant de cet idéal s'accomplit indubitablement comme sujet pleinement Humain.

Et comme l'évoque P. Hadot³⁶⁹, cette idée de l'intérêt de la raison est centrale, car elle est liée à l'idée d'un primat de la raison pratique par rapport à la raison théorique, puisque, dit Kant :

³⁶⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos et A. Philonenko, Paris, 1987, p. 94.

³⁶⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562.

³⁶⁸ Kant, *Logique*, p. 25 ; *Critique de la raison pure*, p. 543.

³⁶⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 405.

« [...] tout intérêt est finalement pratique et [...] même celui de la raison spéculative n'est que conditionné et n'est complet que dans l'usage pratique. »

Kant³⁷⁰

La philosophie kantienne ne s'adresse donc qu'à ceux qui éprouvent « cet intérêt » pratique à se perfectionner pour le bien moral, tout en étant doués de ce même sentiment moral (cette envie de se perfectionner), et calquant leurs actions pour un souverain bien.

Cette vocation pour l'action morale, le bien moral et le sentiment moral, apparaissent d'ailleurs pour Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*, comme *les conditions préalables de l'intérêt que l'on peut éprouver pour la beauté de la nature* :

« Cet intérêt immédiat pour le beau de la nature n'est pas effectivement commun, mais seulement propre à ceux dont la manière de penser est déjà formée au bien ou tout particulièrement disposée à recevoir cette formation »

Kant³⁷¹

Le discours théorique kantien est donc, à l'image du discours théorique antique, lié à un acte de foi conduisant à un certain mode de vie, lui-même inspiré par le modèle du Sage. On comprend donc ainsi, à quel point Kant ait pu subir l'influence de la conception antique de la philosophie comme formation spirituelle.

Et ce ne sont pas les règles de l'exercice de la vertu, décrites dans son « *d'Acétique éthique* » qu'il propose à la fin de sa *Métaphysique des mœurs*³⁷² (exposé où il tente de réconcilier la sérénité épicurienne et la tension du devoir stoïcien³⁷³) qui démentiront cette influence antique.

³⁷⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin et E. Gilson, Paris, 1983, p. 136.

³⁷¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, §42, trad. A. Philonenko, Paris, 1968, p. 133.

³⁷² Kant, *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, II, §53, trad. A. Renaut, Paris, 1994, p. 363-365.

³⁷³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 406.

Chapitre V. Le dogmatisme de la raison

Comme nous le constatons, l'avènement de la modernité, loin d'être un phénomène isolé, semble apparaître conjointement avec le problème de l'éducation et de la question de la liberté. Et cela ne devrait absolument pas nous étonner, puisque la question de l'éducation s'avère finalement toujours assez proche de celle de la Liberté.

Pour nous aider à entrevoir les tenants et aboutissants qui ont poussé les philosophes de l'époque à renouer avec la question antique de la *Paideia* philosophique et à orienter leurs philosophies sur la question de l'éducation comme anthropogénèse, il nous semble nécessaire de revenir un instant sur les enjeux fondamentaux de cette modernité.

C'est que l'instabilité politique de l'Europe du XVIII^e siècle conserve encore quelques traits majeurs communs avec l'émergence de la jeune démocratie athénienne du 5^e siècle avant notre ère. Plus précisément, nous ne mentirions pas si nous affirmions que l'enjeu de la modernité tourne surtout autour de cette tentative de transférer la souveraineté royale vers le peuple.

C'est bien pour cette raison que Kant définit lui-même les Lumières comme un « mouvement » de sortie (*Ausgang*) d'un état minoritaire encore incapable de se servir de son propre entendement (Le peuple) de la tutelle d'un tiers (L'Etat souverain).

Ainsi, le mouvement d'*Aufklärung* peut être interprété comme un processus de négation de la raison d'état au profit d'un état de majorité où chacun serait enfin affranchi de la tutelle des autres, formant ainsi les prémisses de nos démocraties modernes.

Toutefois, à l'instar de la démocratie athénienne, ce mouvement de sortie ne peut se faire que par une bonne formation des individus, dont l'autonomie se devra d'être assurée par leur résilience démocratique ainsi que par leur capacité à lutter contre tout souverainisme latent, susceptible de contrecarrer leur liberté.

On comprend, dès lors, en quoi la question de l'éducation se révèle vite centrale : si cette vocation démocratique passe avant tout par le Peuple, il s'agira de l'éduquer afin qu'il puisse se procurer ses propres armes pour se libérer du joug de la tyrannie et de la royauté.

Or, l'édification de cette citoyenneté ne peut se faire sans le « surgissement » du concept de « citoyen modèle » qui doit correspondre en tous points à cet idéal démocratique naissant, lui-même dépendant de la notion antique d'*Areté* (d'excellence).

Car, qu'est-ce qu'un citoyen modèle pour les Modernes, si ce n'est celui dont l'existence est en parfaite adéquation avec cette exigence d'autonomie démocratique, et qui, avec elle, conjointement avec son entendement, s'assure ses propres lois ?

Pourtant n'allons pas croire que la modernité promeuve purement et simplement une liberté inconditionnelle du sujet, sans quoi nous verrions assez mal comment il serait possible de conserver un semblant de cohérence démocratique, là où tout un chacun peut agir selon sa volonté propre.

En effet, en prenant l'exemple kantien, nous constatons tout d'abord, que l'excellence de ce citoyen idéal –ce sage idéal– (véritable finalité de cette anthropogène éducationnelle moderne) n'existe pas encore, mais que c'est justement pour cette raison qu'une éducation se révèle alors nécessaire (comme la philosophie durant l'Antiquité).

En outre, cet idéal se révèle formateur parce que « l'Idée de sa législation » trouve un certain écho dans les capacités rationnelles humaines, vu que c'est au détour de cet idéal rationnel et objectif qu'il s'agira de formuler des impératifs susceptibles de guider les hommes à agir comme de « vrais » citoyens.

A la différence de Hobbes et de son non moins célèbre « *Léviathan* (1651) », Kant considère que les lois et la législation ne sont pas incompatibles avec la liberté des individus, allant au contraire, jusqu'affirmer qu'elles forment même l'essence de la philosophie morale.

Rappelons-le : dans la préface de son ouvrage « *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785) », Kant stipule que la philosophie morale (qui doit pouvoir répondre à la question « *que puis-je faire ?* ») a pour objet les *Lois de la liberté*, tandis que la physique (répondant cette fois à la question « *que puis-je savoir ?* ») aurait, selon lui, les *Lois de la Nature* comme finalité.

Kant remobilisait ainsi la spiritualité antique autour de la formation philosophique, puisqu'il démontrait que ce n'était pas tellement la question critique kantienne « *Que puis-je savoir ?* » qui se révélait centrale, tant la vérité demeurait, à l'instar de la sagesse, un horizon inatteignable pour les hommes.

Cependant, semblablement au principe éducationnel qui rythme la philosophie kantienne, c'était justement parce qu'il était impossible à l'homme d'accéder à cet idéal moral et rationnel (celui du Sage) qu'il s'avérait alors nécessaire d'opérer une transformation sur soi-même.

On comprendra donc, que dans cette optique, les interrogations posées par Kant, telles que « *Que puis-je faire ?* », « *Que m'est-il permis d'espérer ?* », « *Qu'est-ce que l'homme ?* » furent le propres des *Lois de la liberté* et qu'elles demeurent fondamentales pour aider les hommes à accéder un jour à cet idéal.

Toutefois, Kant ajoute : si les Lois de la physique sont « *Les lois d'après lesquelles tout arrive* », les Lois issues de la morale sont « *Les lois d'après lesquelles tout doit arriver, mais en tenant compte pourtant encore des conditions qui font que souvent ce qui doit arriver n'arrive point.* »³⁷⁴

Que doit-on comprendre de cette assertion kantienne ?

Tout simplement, que si la Physique concerne le champ de tout ce qui arrive et qui **doit** arriver, la morale, a contrario, concerne ce qui **doit** arriver, mais qui n'arrive pas nécessairement. L'enjeu est ici majeur, car Kant corrobore de cette façon l'incapacité inhérente à l'homme d'agir selon les Lois objectives et rationnelles de la nature (qui sont celles du Sage), la faute à son désir de liberté, duquel découle la nécessité de le former.

Que l'on se situe dans le domaine de la Moralité ou celui de la Nature, un rapport de priorité envers les Lois objectives et nécessaires (ainsi que du Devoir dans le cadre de la morale) semble donc s'esquisser.

Cependant, nous ne manquerons pas de remarquer que Kant ne fait en quelque sorte que réhabiliter le rôle du philosophe (et du sage) comme celui qui vit selon le « Logos », autrement dit la raison objective et cosmique du monde.

³⁷⁴ Kant, *F.M.M.*, p.73

Mais cette raison est-elle identique à celle des philosophes antiques ? Si le Logos correspond toujours aux mêmes exigences objectives et « cosmiques », nous avons déjà remarqué que cela n'avait pas empêché les théologiens du Moyen-Age à en récupérer la filiation au nom du Logos chrétien.

Or, la perspective moderne est tout autre, puisque le Logos dont il est fait mention ici, correspond davantage aux facultés rationnelles formelles qui imprègnent les lois naturelles gouvernant notre monde, ouvrant ainsi les portes à l'expérimentation scientifique.

Ces fameuses Lois qui, à l'orée du siècle où l'on découvre le monde compréhensible, délivrent justement l'homme des chaînes de l'obscurantisme religieux qui l'entravait jusqu'alors.

Le siècle de Kant est en effet en pleine ébullition : évocation des états de droit, découvertes majeures (en témoigne cette expérience épatante de l'astronome Anglais Edmond Halley (1656-1742), qui en 1682, s'appuyant sur la théorie d'Isaac Newton (1643-1727), parviendra à calculer avec précision le retour de la comète de Halley), revendications éthiques, etc.

La raison semble véritablement délivrer les Hommes de l'écrin religieux qui assombrissait leur capacité à voir le « vrai » :

« La nature est un livre écrit en langage mathématique ».

Galilée³⁷⁵

Se basant sur ces perspectives nouvelles et aux allures objectives, la Modernité se caractérise aussi donc par sa propension « juridique », celle où le droit est pensé comme un ensemble de règles objectives et validées rationnellement. Dès lors, l'acte de « juger » peut se traduire comme étant l'application de ces règles générales et objectives (l'idéal du Sage) à des cas particuliers (la figure du philosophe).

« L'universel doit être donné dans le particulier. C'est ainsi qu'il reçoit sa signification (*Bedeutung*) »

Kant³⁷⁶

Cette conception moderne du droit repose ainsi sur la séparation centrale qu'elle opère entre le « juste », qui peut être défini par l'application de règles objectives, et le « bien » qu'elle laisse à la bonne gouvernance de l'individu.

Or, si l'Etat est celui qui établit le cadre « objectif » au sein duquel des individus « libres » vont pouvoir rechercher leur bonheur selon une logique de coût/bénéfice, très formelle, on comprendra aisément que la figure du Sage et du citoyen idéal, obéissant aux lois objectives de la raison, n'en est finalement que l'extension.

³⁷⁵ Galilée, *L'Essayeur*, 1623.

³⁷⁶ Kant, *F.M.M.*, p.75

L'Etat moderne devient un Etat formel, dont le discours scientifique garantit la bonne validité de ses normes, tandis qu'un appareil administratif lui fournit les moyens nécessaires pour appliquer ses normes jugées rationnellement. Le tout compris dans un retour constant à l'objectivité universelle de la raison scientifique (Logos), et où la figure du Sage et de l'Etat assure la bonne gouvernance éducationnelle des individus.

1. La raison comme principe suprême

A première vue, la construction idéologique semble parfaite : bâtir des hommes et une société dans laquelle chacun participerait à l'idéal objectif de la raison, et chercherait aussi à se former en conséquence. Bref, une société de philosophes organisée autour de la notion de *Paideia*, avec les lois rationnelles de la nature incarnées par le Sage comme modèle.

Toutefois, afin d'explorer de manière critique cette approche, il nous apparaît important de préciser quelques points essentiels de la terminologie Kantienne, celle-ci étant loin d'être évidente.

En effet, une philosophie est dite *empirique* lorsqu'elle s'appuie sur des *principes de l'expérience*, et *pure* si elle se fonde uniquement sur des *principes a priori*. Toutefois, une philosophie « pure » est dite *Logique* si son développement se voit résolument formel, tandis qu'on parlera de *métaphysique* si elle se restreint à des objets déterminés par l'entendement.

Or, les concepts a priori de l'entendement restent vides tant qu'ils ne sont pas schématisés par l'imagination et rapportés à des objets de l'expérience possible. On comprend alors mieux l'appellation « *l'idée d'une métaphysique de la nature* » et d'« *une métaphysique des mœurs* », de cette façon, la physique et l'éthique ont chacune une part rationnelle, en plus de leur part empirique.

On aura compris que le projet d'une telle métaphysique des mœurs sera le suivant : en tentant de répondre à l'interrogation « Que puis-je faire ? », Kant souhaite procéder à l'élaboration d'une philosophie morale « pure », purgée de tout ce qui serait simplement particulier et empirique.

« Tout le monde doit convenir que pour avoir une valeur morale, c'est-à-dire pour fonder une obligation, il faut qu'une loi implique une absolue nécessité. »

Kant³⁷⁷

Car, en assimilant le particulier et l'empirisme sous la bannière d'une morale « pure », Kant souhaite que son principe de moralité puisse valoir pour TOUS les hommes. Il ne faudra donc pas s'évertuer à chercher celui-ci dans la nature des hommes, ou encore dans des circonstances à l'intérieur desquelles il ne se trouve pas, mais plutôt de fonder celui-ci de manière a priori, c'est-à-dire dans les concepts de la raison pure.

Toutes les autres prescriptions morales, s'appuyant sur des principes issus de l'expérience ou d'une raison empirique, ne pourront être tenues comme « morales ». Il y a donc pour Kant, une urgence à fonder rapidement une métaphysique des mœurs, celle-ci ayant pour objectif

³⁷⁷ Kant, *F.M.M.*, p.77.

d'expurger drastiquement la kyrielle de corruptions contenues dans les différents principes moraux « particuliers », afin d'en définir « Le principe suprême de la moralité ».

Cependant, cette assimilation du particulier à l'universel, de l'empirique au rationnel, ne peut se faire sans heurt. Car, si tout dans la nature agit selon des lois (preuve, selon lui, qu'une science a priori de la nature peut répondre à la question « *Que puis-je savoir ?* »), seul l'Homme, animé de sa liberté et de sa volonté, procède selon la représentation de lois.

Ainsi, Kant souhaite nous faire comprendre l'élément suivant : certes, si l'homme, de par sa nature, n'obéit pas nécessairement aux Lois, celui-ci agit toutefois selon des règles. Or, ce qui dérive une action d'une loi, c'est la raison. On appellera donc cette action « raison pratique ».

Nonobstant, un problème demeure aux yeux de Kant :

Soit la raison « détermine infailliblement la volonté » - comme c'est le cas pour Dieu et le Sage - et dans ce cas, les actions d'une telle entité sont nécessaires et objectives (puisqu'elles sont rationnelles). Ce qui signifie que dans un tel cas, « La volonté est alors la faculté de choisir ce que la raison reconnaît comme nécessaire et cela seulement, indépendamment de toute inclination ou de tout mobile subjectifs. La volonté choisit alors ce qui est bon ».

Ou bien, la raison ne parvient pas à déterminer suffisamment la volonté, créant de cette façon un écart béant entre l'objectivité de la raison et la subjectivité de l'individu. Or, c'est bien évidemment le cas des Hommes, dont la volonté répond aux inclinations de celui-ci refusant donc cette assimilation pleine et entière à la raison et qui doivent justement se perfectionner au nom de cet idéal.

Il s'agira de faire taire les désirs particuliers des hommes, pour les noyer sous la raison lisse et unificatrice. Dans ces conditions, il sera nécessaire de développer des contraintes, autrement dit, des astreintes, qui détermineront la volonté de l'homme afin que cette dernière soit conforme avec les lois rationnelles dites « objectives ».

Estampillée de l'appellation « commandement », la formule se révèle comme un impératif. Or, on l'aura bien compris, cette prescription exprime un devoir, c'est-à-dire le rapport d'une loi de la raison à une volonté qui n'y collait pas. Ce dit impératif assène donc à une volonté ce qu'elle doit faire parce que celle-ci ne le fait pas nécessairement.

« Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »

Kant ³⁷⁸

Cet absolutisme rationnel peut choquer, du moins dans sa tentative de désincarner la subjectivité humaine, ses désirs et sa différence (le bonheur n'étant, selon Kant, qu'une conception empirique et irrationnelle) en la subsumant en une moralité rationnelle, universelle et désintéressée.

³⁷⁸ Kant, *F.M.M.*, p.136.

Pourtant Kant conserve bien la finalité spirituelle et philosophique qui animait déjà la pratique antique, et dont l'acte gratuit et objectif -principe suprême de la morale- est possible du fait même de la liberté humaine.

En effet, bien que l'opinion pense communément que la Morale s'oppose naturellement à la Liberté, Kant nous prouve, comme le faisaient les Anciens, que la moralité consiste justement à s'affranchir des instincts égoïstes pour agir raisonnablement, afin d'embrasser sa liberté.

Car, si la volonté est bien cette faculté, comme nous l'avions désignée, capable d'agir conformément à la représentation de certaines lois, le principe objectif de toute volonté qui se détermine, est la fin.

Dès lors, si cette fin m'est conférée par la raison, et que celle-ci doit valoir pour l'ensemble des êtres raisonnables, alors, de même, la maxime d'une volonté pure a la valeur d'une loi universelle, et donc la fin d'une volonté pure est une fin en soi.

« Dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin. »

Kant³⁷⁹

Or, l'homme existe justement comme fin en soi – ainsi que tout être raisonnable en général ! – mais non pas comme un moyen dont une volonté quelconque pourrait en user à son gré. En effet, à la différence des moyens dont l'existence dépend de la nature, les êtres raisonnables, eux, sont appelés des personnes, parce que :

« [...] leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, mais quelque chose qui, par la suite, limite d'autant plus toute faculté d'agir comme bon leur semble (et qui est un objet de respect). »

Kant³⁸⁰

Si la subjectivité des fins, contenue dans la volonté humaine, est indubitable, selon Kant, c'est justement sous l'influence de la raison que notre fin devient le sujet même de toutes les fins (c'est-à-dire l'Humanité dans son ensemble et sa liberté intrinsèque). On comprend mieux alors la deuxième formule de l'impératif qui stipule :

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais comme un moyen »

Kant³⁸¹

³⁷⁹ Kant, *F.M.M.*, p. 149.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 150.

³⁸¹ *Idem*.

Enfin, ajoute Kant, puisque l'être raisonnable doit être considéré comme une fin en soi, il ne peut être au service d'une loi extérieure, et doit, au contraire, être considéré comme l'auteur des lois qu'il se donne (ici les lois de la raison).

Dès lors, la volonté n'est pas simplement assujettie par une loi raisonnable, mais elle l'institue en tant que loi, au nom de l'humanité toute entière. C'est donc en tant qu'êtres raisonnables, et au nom d'un intérêt purement intellectuel et désintéressé (l'humanité) que nous (cette même humanité) nous nous soumettons à nos propres lois raisonnables. Tel est le principe de l'autonomie de la volonté.

« S'il y a un impératif catégorique (c'est-à-dire une loi pour la volonté de tout être raisonnable), il ne peut que commander, de toujours agir en vertu de la maxime d'une volonté qui pourrait en même temps se prendre elle-même pour objet en tant que législatrice universelle. »

Kant³⁸²

Si cette perspective déontologique kantienne a de quoi séduire, dans sa tentative de commander la volonté humaine afin qu'elle puisse embrasser pleinement son humanité (et la préserver de manière autonome), la synthèse qu'elle tente d'opérer au nom du désintéret et des lois universelles, comporte toutefois de nombreuses difficultés.

« L'analyse engendre seulement des scissions : scission entre la rationalité et le principe des désirs, scission de la forme de la volonté et de son objet, scission de la vertu et du bonheur. A l'inverse d'Aristote, qui avait tenté de discerner l'unité profonde entre l'habitude, la décision et la norme au sein de la vertu de prudence ou sagesse concrète, Kant nous laisse avec les fragments éclatés de la synthèse pratique : d'un côté la sphère du devoir, de l'autre la sphère du désir ; d'un côté, la volonté objective - univoquement déterminée par la loi -, de l'autre, la volonté subjective, déchirée entre elle-même et le désir. »

P. Ricoeur³⁸³

Eloigné de l'utilitarisme de John Stuart Mill (philosophe et économiste britannique, 1806-1873), dans lequel la perspective déontologique prend des élans conséquentialistes, la morale pratique kantienne, à l'instar de l'utilitarisme, prétend pourtant définir une morale qui se validerait universellement.

Or, sous cette synthèse universelle (où la volonté humaine se DOIT d'être semblable aux lois rationnelles régissant la Nature), se cache pourtant une conviction : celle selon laquelle chaque individu, au nom de sa liberté, peut rationnellement se donner les outils pour assurer l'édification d'une loi morale (son éducation) lui garantissant sa pleine liberté comme individu rationnel (autrement dit l'instar de la figure du Sage).

Au regard de ce principe, l'équation suivante semble s'esquisser : c'est parce que l'homme est un individu rationnel, qu'il assure sa liberté en subsumant sa volonté à la loi morale. Mais, c'est

³⁸² *Ibidem*, p. 156.

³⁸³ P. Ricoeur, *Liberté*, p. 1223, col. 1-2

également parce qu'il est libre, que celui-ci pourra s'écarter de ses propres inclinations subjectives, pour agir rationnellement et objectivement.

Mais était-ce vraiment ce « calcul » qui guida les philosophes antiques dans leur quête inexorable vers la perfection de la sagesse ? Serait-on alors parvenu avec la Modernité à instaurer les bases précises d'une éducation permettant l'éclosion d'une société juste et sage, elle-même portée par des individus travaillant sans cesse sur eux-mêmes pour accéder à cette excellence morale ?

Cette affirmation semble difficile à croire au vu des échecs successifs qu'ont rencontrés les politiques démocratiques du XX^e siècle, et dont les relents tenaces teintés d'extrémisme ne cessent d'embaumer les débats politiques actuels.

Mais alors, comment expliquer cet « échec » de la Modernité, qui semblait pourtant avoir vu, dans cet idéal du sage-raisonnable, un moyen indubitable d'assurer liberté et pérennité aux démocraties naissantes ? Le phénomène nous cacherait-il des subtilités que nous n'aurions pas décelées lors de notre première analyse ?

C'est ce que nous allons tenter de déterminer dans cette seconde partie consacrée à la critique de la Modernité, en démontrant pourquoi le kantisme ne parvient pas à mener la critique de la philosophie telle qu'elle devrait être faite, ainsi que la conclusion de cet échec sur le possible avènement d'une philosophie comprise comme *Paideia*.

2. Criticisme et Spiritualité antique

Depuis le début de mémoire, une idée fondamentale, concernant l'idéal du Sage et de la formation qui l'accompagne, s'est rapidement démarquée : la philosophie se doit d'être une entreprise critique.

Or, nous pensons avec Nietzsche, que si l'idée critique ne fait qu'un avec la philosophie, Kant a précisément manqué cette idée, voire même qu'il ait comprise et gâchée, non seulement dans l'application, mais dès le principe.³⁸⁴

Mais pourquoi cette nécessité de la critique dans le mode d'être particulier du philosophe ?

Comme nous le verrons précisément dans l'analyse du phénomène nietzschéen, la pensée philosophique est analogue à une certaine idée du « mouvement ». En effet, comme nous ne cessons de le mentionner, le philosophe n'est pas la « science » du sage, elle est même plutôt celle d'un non-savoir.

« Ce que je sais, c'est que je ne sais rien »

Socrate³⁸⁵

C'était même tout l'enjeu de la spiritualité qui l'accompagne, et qui destinait le philosophe à poursuivre sa formation dans un effort que Kant qualifia lui-même d'inaccompli³⁸⁶. C'était au

³⁸⁴ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 137

³⁸⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 21 d.

fond cette « frustration » sentimentale et épistémologique qui certifiait au philosophe son qualificatif d'*Atopos*, autrement dit d'inclassable, et dont l'identité demeurerait toujours en mouvement.

Il faut dire, que faute d'accéder à une quelconque vérité, le philosophe, que l'on évoque son corps ou son esprit, demeurerait constamment en mouvement. Or, cette mobilité, loin d'être anodine, jetait les prémisses de sa spiritualité et de la plasticité critique qui l'accompagnait.

Les discours théoriques n'existent que pour renforcer l'élément pratique du choix de vie du philosophe, exprimant ainsi lui-même cette volonté de perfectionnement inabouti, dont les impulsions critiques assuraient à son « utilisateur » la faculté d'accéder à un point de vue très justement plus objectif.

Toutefois, cette objectivité n'était pas le fruit d'un phénomène immobile qu'il suffisait de « rejoindre » selon la ou les bonnes méthodes, mais était, au contraire, générée par la mobilité de pensée du philosophe, et dont le recul critique lui permettait d'englober suffisamment la réalité pour que son point de vue personnel puisse se « fondre » avec la perspective cosmique du réel.

Il y a donc un mouvement inhérent à cette critique, une véritable entreprise qui, à l'instar de la spiritualité philosophique, puise son élan dans la singularité du philosophe, qu'il s'agira ensuite d'accroître à coup de « forceps critiques ».

L'objectivité philosophique des Anciens est donc davantage une question de « regard » que de « savoir » proprement dit. Or, en aliénant la sagesse philosophique avec la rationalité et le savoir « scientifique », Kant semble inverser cette tendance antique, en attribuant une importance majeure à la « Vérité ».

Si Kant a bien compris que la critique se devait d'être « *totale parce que rien ne doit y échapper* »³⁸⁷, « *le Lecteur croit-il sérieusement que, dans la Critique de la raison pure, « la victoire de Kant sur la dogmatiques des théologiens (Dieu, âme, liberté, immortalité) ait porté atteinte à l'idéal correspondant ?* » questionne Nietzsche³⁸⁸.

Peut-on même croire que Kant ait, finalement, eu véritablement l'intention de porter atteinte à ces principes³⁸⁹ ? Car, comme le rappelle Deleuze dans son ouvrage « *La philosophie de Nietzsche* », Kant n'avoue-t-il pas dès les premières pages de sa *Critique de la raison pratique*, que la critique kantienne n'est pas du tout une critique ?

A tel point que, selon Deleuze, nous pourrions presque affirmer que Kant ait « confondu la positivité de la critique avec une humble reconnaissance des droits du critiqué³⁹⁰ ». De même, Chestov (1866-1938) aimait affirmer que c'est chez Dostoïevski (1821-1881), dans ses *Mémoires écrits dans un souterrain* que la vraie critique de la raison pure avait été menée.

Car, certes, Kant a bien perçu l'importance de la figure du Sage et de la potentialité formatrice de la perspective cosmique de la sagesse sur l'Homme, mais ce dernier a conçu sa critique

³⁸⁶ Kant, *Opus postunum*, p. 262.

³⁸⁷ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 138.

³⁸⁸ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, p. 25.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 25.

³⁹⁰ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 139.

comme une force devant « *porter sur toutes les prétentions à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, non pas sur la vérité elle-même* »³⁹¹.

Ainsi, si comme Kant l'affirme « *L'universel doit être donné dans le particulier. C'est ainsi qu'il reçoit sa signification (Bedeutung)* », ce besoin d'objectivité n'est toutefois pas conçu comme une construction « immédiate » remettant en cause sa prétention à la vérité mais plutôt comme un agencement tourné vers celle-ci.

La volonté humaine se devant, très justement de « recoller » avec la volonté objective du Sage - qui est aux yeux de Kant, la seule qui nous assure d'agir « humainement » -, le formalisme kantien, dans son intention de transformer la volonté de l'homme en une loi naturelle, donne cette désagréable impression de nier la singularité de chaque individu, au profit d'« automates rationnels ».

Or, c'est très précisément cette relation entre raison et individu, cette croyance en la capacité de dépasser sa propre subjectivité au profit d'un idéal rationnel recouvrant les particularités singulières (au nom de la liberté), qui semblent problématiques.

C'est également ce que Wilhelm Dilthey (1833-1911) constatera lorsque, à la relecture des difficultés du formalisme kantien, il tentera de fonder un modèle scientifiquement neuf, se situant en dehors de l'influence des sciences de la nature : ce sera l'avènement des sciences de l'esprit (ou sciences humaines).

Certes, Kant ne définit pas l'homme comme un automate proprement dit, puisque c'est sous les traits du législateur qu'il l'arbore. Cependant, en esquisant le droit comme un ensemble de règles objectives et validées rationnellement, la Modernité déduit l'opération de juger comme une application allant du général au particulier, ou de la raison objective à la volonté humaine.

L'homme disposant ainsi de la liberté de se tourner vers cette raison, s'il le fait, c'est alors en tant que législateur qu'il l'incarne. On pourra rétorquer à cette critique dirigée à l'encontre du formalisme kantien, que la figure du philosophe-législateur a toujours eu une grande importance durant l'Antiquité.

En effet, en tant qu'*Atopos*, le philosophe est aussi celui qui se donne ses propres lois, ou plus précisément celui qui préfère se *créer* ses propres valeurs au regard de la sagesse, et dont le choix de vie tourné vers cette dernière lui permet d'attribuer un sens très particulier à son existence (ne parlons pas de « choix » de vie ?).

Le philosophe n'est donc pas un législateur de la cité parce qu'il est le plus adapté pour cela, comme si sa soumission à la sagesse l'habilitait à découvrir des lois les meilleurs possibles, auxquelles les hommes à leur tour dussent être soumis.

Non, le philosophe n'est pas là pour instaurer des « lois » raisonnables qu'il s'agirait de suivre, mais bien pour briser les opinions, les anciennes lois qui avaient valeur de vérité, poursuivant ainsi le « mouvement » critique de la pensée qui fait de lui un « non-sage ».

« Il brise les anciennes valeurs et crée les valeurs nouvelles, [...] toute sa science est législatrice en ce sens ».

G. Deleuze³⁹²

³⁹¹ *Idem*.

Le philosophe est donc davantage du côté du *Jubere* (commander) que celle du *Parere* (Opinion tenue comme textes de lois) dogmatique. Or, la critique kantienne a justement pour objectif de « libérer » l'homme des dérives dogmatiques qui l'assiègent pour faire de lui le propre législateur de ses actions.

« N'est-ce pas l'essence de la révolution copernicienne, et la manière dont la critique (kantienne) s'oppose à la vieille sagesse, à la soumission dogmatique ou théologique ? L'idée de la *philosophie législatrice en tant que philosophie* »

G. Deleuze³⁹³

Cependant, le souligne Deleuze, si le génie de Kant dans sa *Critique de la raison pure*, fut de concevoir une critique immanente, c'est-à-dire une critique de la raison qui ne pouvait être menée que par la raison elle-même, Kant n'échappe pas à une certaine contradiction :

S'il faut rechercher des erreurs dans notre incapacité à coller avec la raison objective du sage, autre part que dans la raison elle-même, et à cause des illusions qu'elle peut provoquer, la critique kantienne ne conclut-elle pas que la critique de la raison se doit être une critique de la raison par la raison elle-même ?

N'est-ce pas là la fêlure profonde de toute l'architecture kantienne ? Faire de la Raison « à la fois le tribunal et l'accusé, la constituer comme juge et partie, jugeant et jugée³⁹⁴ » ? Faute de quoi, Kant ne réalise pas son projet de critique immanente, puisque la philosophie transcendantale découvre des conditions qui restent extérieures au conditionné. En effet, les principes transcendants sont des « principes de conditionnement, et non de genèse interne »³⁹⁵ conclut Deleuze.

Kant se contente donc de dénoncer les « mauvais usages » de chaque idéal (Que puis-je savoir ? Que puis-je faire ? Qu'ai-je à espérer), tout en considérant que la bonne méthode se situe implicitement dans le rapport que construit l'homme avec l'objectivité de la Raison.

Ainsi qui est vraiment législateur si ce n'est toujours l'une de nos facultés : l'Entendement ou la Raison ? L'homme n'étant lui-même législateur que pour autant celui-ci observe le « bon usage » de ces facultés, c'est-à-dire tant que celui-ci obéit à ces facultés comme à lui-même.

Mais à qui obéissons-nous lorsque que suivons aveuglément ces facultés ? Pour Nietzsche, Raison et Entendement forment les dernières instances qui nous font encore obéir lorsque nous ne souhaitons plus obéir à Dieu, à l'Etat ou à nos parents.

C'est la raison kantienne qui, toujours selon Nietzsche, nous fait croire que nous avons enfin acquis notre liberté en nous disant « *C'est toi qui commandes* » tout en nous persuadant d'être encore docile.

³⁹² Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 143.

³⁹³ *Ibidem*, p. 143.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 141.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 142.

Sous le nom de cette raison « pratique », « Kant a inventé une raison tout exprès pour les cas où l'on n'a pas besoin de se soucier de la raison, c'est-à-dire quand c'est le besoin du cœur, la morale, le devoir qui parlent³⁹⁶ ».

Car, c'est-ce qui se cache finalement derrière cette fameuse unité kantienne du législateur et du sujet, questionne Nietzsche ? « Rien d'autre qu'une théologie rénovée, la théologie au goût protestant : on nous charge de la double besogne du prêtre et du fidèle, du législateur et du sujet ».³⁹⁷

Le projet de Kant est double : non pas celui de supprimer la distinction entre le monde sensible et suprasensible, mais bien s'assurer de l'unité personnelle dans les deux mondes. Que la même personne puisse être législateur et sujet, sujet et objet, noumène et phénomène, prêtre et fidèle.

Derrière l'envie de rétablir la philosophie comme formation philosophique, se cache donc un succès théologique : « Le succès de Kant n'est qu'un succès théologique »³⁹⁸.

Kant ne souhaite donc pas, selon Nietzsche et Deleuze réhabiliter la notion spirituelle de la philosophie (et le *Jubere* naturel qui l'accompagne), qui faisait du philosophe un « vrai » législateur brisant les dogmatismes pour libérer le flot de la pensée et poursuivant ainsi l'idéal d'une sagesse comprise comme multiple et foisonnante-.

Certes, le législateur kantien est qualifié de « commandant », mais il limite sa propre liberté, en obéissant à des commandements trouvant leurs origines dans une rationalité extérieure. Et dont l'existence n'est pas remise en question, laissant place à une rationalité lisse visant l'unité et la vérité au détriment du mouvement et du multiple. Bref, une vérité aux allures dogmatiques, finalement assez éloignée de la sagesse philosophique.

2.1. L'échec de la Raison

La critique kantienne ne semble donc pas être en mesure de transposer l'idéal critique de la philosophie antique dans une formation proprement dite. La faute en revient à cette volonté de vérité qui lui est indubitablement apposée et qui, de ce fait, ne parvient pas à renouveler l'énergie critique contenue dans le principe antique de *Paideia*.

« La vérité a toujours été posée comme essence, comme Dieu, comme instance suprême... Mais la volonté de vérité a besoin d'une critique – Définissons ainsi notre tâche – il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité. »

Nietzsche³⁹⁹

Or, nous pensons qu'il ne sera possible de faire ressurgir la perspective formatrice de la philosophie vécue durant l'Antiquité, qu'au prix de l'analyse et de la destruction pure et simple du concept de Vérité lui-même.

³⁹⁶ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, p. 78.

³⁹⁷ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 145.

³⁹⁸ Nietzsche, *L'Antéchrist*, p. 10.

³⁹⁹ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, p. 24.

L'ignorance critique de la philosophie antique agissant comme un moteur formateur, nous voyons difficilement comment réadapter l'idéal antique du sage à notre époque, sans évacuer l'immobilisme dogmatique qu'arbore la notion de Vérité.

Il s'agira donc, suivant le souhait de ce mémoire, de dévoiler la perspective formatrice de la *Paideia* philosophique en tant que principe structurant le phénomène philosophique lui-même depuis ses débuts, et de chercher un penseur ou une philosophie susceptible de mener à bien cette mission.

Kant étant l'un des derniers philosophes classiques⁴⁰⁰, quel serait le philosophe susceptible de mettre au centre de ses préoccupations philosophiques, la question de la valeur de la vérité et de notre soumission au vrai, menant par-là à LA vraie critique que nous attendions ?

Au fond, nous pourrions même aller encore plus loin dans notre réflexion, et chercher à savoir si cette philosophie, en menant une critique aussi radicale envers cette volonté de vérité, serait susceptible d'être utilisée comme le terreau fertile apte à amorcer la réunification des deux instances philosophiques précédemment citées : La pratique philosophique et le discours qui l'accompagne.

Mais, en plus de devoir correspondre aux exigences antiques de la philosophie au sujet de la question de la vérité et de l'ignorance critique, cette philosophie devra également subir un traitement comparable à celui que Bultmann voulut appliquer au christianisme.

Autrement dit, Bultmann (1884-1976) souhaite « *démythologiser* », « *démystifier* » le noyau riche et essentiel de la pensée chrétienne, en la séparant définitivement de sa « *gange* », constituée par l'ensemble des représentations collectives et partiales de son époque.⁴⁰¹

Or, si la philosophie souhaite renouer avec sa dimension spirituelle, il conviendra également de faire correspondre cette spiritualité avec les enjeux et les difficultés propres à l'époque dans laquelle elle survient.

En effet, si les « *élixirs* » antiques demeurent toujours efficaces à notre époque, les Anciens ne furent pas nécessairement confrontés aux problèmes qui assègent nos vies et notre époque. Ce qui nous fait croire que l'actualisation de la formation philosophique demeure donc essentielle.

Raison pour laquelle, si la formation philosophique antique se concevait comme une prise de conscience cosmique des innombrables individualités et singularités qui composaient la cité et le monde, cet élargissement critique doit également couvrir le multiculturalisme propre à notre époque, ainsi qu'aux perspectives scientifiques et spatiales constamment accrues.

Cela signifie-t-il que nous devons être plus philosophes que les Anciens ? Certainement pas. Mais en tant que formation constante, l'idéal de la sagesse et la conception humaine qu'elle esquisse, sont sans doute des objectifs encore bien plus difficiles à atteindre à notre époque. Et nous croyons fermement qu'être philosophe au XXI^e réclame une ouverture d'esprit probablement plus grande que durant l'Antiquité, tant le monde se révèle toujours plus foisonnant et diversifié.

Et c'est bien au nom de ce respect pour la multiplicité, que la philosophie recherchée se devra d'être capable de supporter cette dynamique critique, au point de s'affranchir définitivement de toute conception de vérité, de représentations collectives ou partiales et autres dogmatisme

⁴⁰⁰ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 147.

⁴⁰¹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 320

latents, qui l'empêcheraient assurément de poursuivre son effort de globalisation aux perspectives cosmiques infinies.

Bref, une philosophie dotée d'une énergie « dynamique » qui la caractérise, se révélant en tous points inépuisable, et sur laquelle il sera possible de compter pour insuffler aux générations de demain les mêmes exigences spirituelles qui font coïncider la pensée philosophique avec l'instabilité critique de l'Excellence.

Or, l'immanence critique contenue dans la philosophie nietzschéenne, nous semble être la base propice à même de mener cette grande réunification philosophique qui, de par le dynamisme axiologique qui la caractérise, parvient à biologiser ce rapport à l'Excellence philosophique, au point d'en faire le moteur même de l'Etre.

3. Critique kantienne et notion de Vérité

Si Kant se révélait aussi dogmatique que les autres⁴⁰², c'était parce que tous ces philosophes - dont Kant lui-même- prétendaient, nous dit Deleuze, que la pensée en tant que pensée cherche le vrai, qu'elle aime « en droit » le vrai, qu'elle veut « en droit » le vrai. En établissant un tel lien de droit entre la pensée et la vérité, la philosophie ne peut que se nicher dans un certain dogmatisme.

A l'inverse, Nietzsche accepte le problème sur le terrain où il est posé⁴⁰³ : Il ne souhaite pas mettre en doute la volonté de vérité, mais plutôt rappeler que les hommes *en fait* n'aiment pas la vérité. Dès lors, Nietzsche se questionne sur la signification de la vérité comme concept, allant jusqu'à critiquer la vérité elle-même –et non les fausses prétentions à la vérité-.

« La volonté du vrai, qui nous induira encore à bien des aventures périlleuses, cette fameuse véracité dont tous les philosophes ont toujours parlé avec respect, que de problèmes elle nous a déjà posés ! [...] Qu'est-ce en nous qui veut trouver la vérité ? De fait, nous nous sommes longuement attardés devant le problème de l'origine de ce « vouloir », et pour finir nous nous sommes trouvés complètement arrêtés devant un problème plus fondamental encore. En admettant que nous voulions le vrai, pourquoi pas plutôt le non-vrai ? Ou l'incertitude ? Ou même l'ignorance ? [...] Et le croirait-on ? Il nous semble en définitive que le problème n'avait jamais été posé jusqu'à présent, que nous sommes les premiers à le voir, à l'envisager, à l'oser »

Nietzsche⁴⁰⁴

Par cette critique féroce envers la Vérité, Nietzsche opère la rupture tant attendue dans le cadre de notre mémoire. Enfin, nous voilà face à une pensée susceptible de quitter les seuils dogmatiques et transcendants de la vérité, pour renouer avec la Vie elle-même.

Car le problème de la Vérité, outre son manque de dynamisme critique, a également la fâcheuse tendance de scinder le discours philosophique de sa perspective pratique. Développons davantage ce constat.

⁴⁰² Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 147.

⁴⁰³ *Idem*.

⁴⁰⁴ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p.6.

Comme nous l'avons souvent rappelé, le philosophe se présente d'abord comme celui qui vit selon le « *Logos* », c'est-à-dire suivant l'objectivité et la raison du monde. Dès lors, on peut aisément comprendre qu'en modifiant la structure même du Logos ainsi que son rapport à la Vérité, c'est également le rôle du philosophe que l'on en parvient à changer.

Détaillons cette assertion en nous remémorant les liens étroits qu'occupent la représentation théorique de la Nature avec la dimension ontologique et universelle de la Sagesse, et où l'observation théorique de celle-ci prenait des allures de contemplation philosophique.

Ne se rapportant nullement à des « traités dans lesquels serait exposée une théorie définitive et systématique des phénomènes physiques examinés pour eux-mêmes », l'étude théorique de la Nature n'opérait aucune fracture entre la construction théorique de la philosophie et sa nature pratique.

Au contraire, derrière la volonté de vivre philosophiquement, de vivre en conformité avec la Sagesse, se cachait le désir (émancipateur) de vivre en concordance avec la Nature universelle et le phénomène du vivant.

C'était également, entre autres, la même volonté que nous retrouvions chez Aristote, dont la contemplation de la nature et la recherche théorique qui l'accompagnait, lui apportait une joie de l'âme semblable à celle que le philosophe éprouve lorsque son « *moi plonge dans la totalité du monde dont il fait une partie intégrante*⁴⁰⁵ ».

Représentation « vivante » de la multiplicité foisonnante du Logos, la Nature se présentait alors comme un interlocuteur convaincant pour le philosophe (qui se destinait à l'expérience cosmique), sachant qu'au travers de son observation, c'était, en définitive, le cosmos lui-même que ce dernier contemplait.

« Je ne pense pas qu'il faille renoncer à ces questions des physiciens. L'observation et la contemplation de la nature sont une sorte d'aliment naturel pour les âmes et les esprits. Nous nous redressons, nous nous dilatons, nous regardons d'en haut les choses humaines et, contemplant les choses supérieures et célestes, nous méprisons nos choses humaines, comme mesquines et étroites. La recherche des choses qui sont les plus grandes, et en même temps les plus obscures, nous apporte du plaisir : si, dans cette recherche, quelque chose de vraisemblable se présente à nous, notre esprit est rempli d'un noble plaisir humain. »

Cicéron⁴⁰⁶

Ainsi, bien qu'initialement théorique, l'observation de la nature durant l'Antiquité, disposait de sa propre finalité pratique qui, en poursuivant l'idéal critique et cosmique de l'idéal antique, invitait l'âme humaine à imiter le mouvement de l'âme du monde.

⁴⁰⁵ Sénèque, *Lettres*, 102, 21 ; *Questions naturelles*, I ; Prologue, 12 ; Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1 ; 3 ; VII, 47, 1 ; X, 17.

⁴⁰⁶ Cicéron, *Lucullus*, 41, 127

« Contempler ces choses, les étudier, s'y consacrer, s'y absorber, n'est-ce pas dépasser la condition mortelle et avoir accès à une condition supérieure ? Quel profit, me dis-tu, pourras-tu tirer de tes études ? S'il n'y en a pas d'autres, certainement celui-là : je saurai que tout est petit, lorsque l'on a pris la mesure de Dieu. »

Sénèque⁴⁰⁷

Discours théorique et pratique philosophique œuvraient donc, de concert, afin que le philosophe puisse pleinement fusionner avec le Logos antique, dont la Vie (la Nature) en était le digne représentant physique.

Dès lors, la spiritualité intrinsèque à cette posture ne peut que promouvoir l'idée selon laquelle la réalité physique recèle une signification existentielle quasi divine. Toutefois, ne nous méprenons pas sur cette nature « divine » : semblablement à l'ascendance spirituelle de la philosophie antique, elle ne signifie rien d'autre que la Vérité qui, loin d'être comprise comme transcendante, est d'abord une posture critique et objective, œuvrant pour la prise de conscience de la multiplicité dont elle regorge.

« Le plus grand bonheur, à mes yeux [...] avant de retourner bien vite là d'où nous vînmes, c'est d'avoir contemplé sans trouble ces êtres augustes : le soleil qui brille sur tous, les astres, l'eau, les nuages, le feu. Qu'on vive cent ans ou peu d'années, toujours ce même spectacle s'offre à nos yeux et jamais on n'en verra un autre qui soit plus digne d'hommage. »

Ménandre⁴⁰⁸

Or, l'avènement de la conception chrétienne et moderne de la Vérité - comme réalité dogmatique et supérieure - n'aura pour autre conséquence que de modifier fondamentalement le lien que tissait le philosophe (et le penseur en général) avec la Nature.

Dépossédée de sa relation privilégiée avec l'âme du monde, la Nature va perdre l'« auréole » mystique qui la caractérisait au profit d'une attitude bien plus formelle :

« Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusque où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes: car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »

Descartes⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 320

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 321

Armée de ce Logos formel déjà décrit, la réalité se devra de subir l'épreuve de la fausseté, eu égard aux catégories véridiques et dogmatiques de la raison. Ce qui ne peut qu'amener, comme le dénonce Nietzsche, qu'à la qualification d'un monde « véridique » par rapport à un autre illusoire. Un monde considéré comme « vrai », laissant ainsi son opposé nécessairement « faux ».

Ainsi, si quelqu'un désire la vérité, ce n'est jamais au nom de ce qu'est le monde, mais bien au nom de ce que le monde n'est pas. Dès lors, selon Nietzsche, si la vie « vise à égarer, à duper, à dissimuler, à éblouir, à aveugler », celui qui veut le vrai, souhaite d'abord déprécier la « fausseté » de la vie.

Il fait de celle-ci une « erreur », et de ce monde une « apparence » qu'il oppose donc à la vraie vie, à la vie de la connaissance, qui elle-même appelle à un autre monde, un monde véridique⁴¹⁰. Or, toujours selon Nietzsche, le monde véridique n'est pas séparable de la volonté de traiter notre monde comme un monde d'apparences.

C'est la raison pour laquelle, la connaissance et la croyance en la vérité aspirent à une distanciation entre connaissance et vie, mais que cette distanciation prend ainsi les allures d'une *opposition d'origine morale*.

L'homme qui ne veut pas se tromper veut un monde et une vie meilleurs, estimant ainsi que la vie d'ici-bas est non seulement illusoire, mais mauvaise, voire fausse. Il s'agira donc, pour un tel homme, de se tourner vers des valeurs véridiques qui le rendront justement meilleur.

Toutefois, Nietzsche ne croit pas, comme nous, que cet instinct de connaissance soit à la base du phénomène philosophique :

« J'ai reconnu que dans toute philosophie les intentions morales (ou immorales) forment le germe véritable d'où naît la plante tout entière...Je ne crois donc pas à l'existence d'un instinct de connaissance qui serait le père de la philosophie »

Nietzsche⁴¹¹

En effet, selon lui, la connaissance ne devrait en aucun cas s'opposer à la vie, mais devrait au contraire *affirmer* celle-ci. Or, n'était-ce pas ce que souhaitaient aussi les philosophes antiques, dont la pratique philosophique se devait de corroborer leur existence avec la vie dans sa globalité, autrement dit le Cosmos ?

Cette recherche de la sagesse (en tant que conscience cosmique) est très justement le moteur permettant l'unification philosophique, à la fois de la pratique et du discours théorique, tous deux se devant d'aller dans la même direction : celle de La Vie

Or, si Nietzsche reproche aussi souvent à la connaissance moderne d'interférer avec la vie, c'est parce que cette connaissance, loin de viser la vie proprement dite, préfère la mesurer et la juger en se prenant elle-même comme fin.

⁴⁰⁹ René Descartes, *Discours de la méthode*, VI.

⁴¹⁰ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 149.

⁴¹¹ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p. 6.

Incarnée dans la Vérité, cette connaissance s'est donc érigée en tant que juge et instance suprême⁴¹² de la Vie. De plus, étant résolument dogmatique, cette connaissance rationnelle a tendance à stopper le mouvement de la pensée en lui assénant des limites épistémologiques et morales bien définies.

Si la raison, tantôt dissuade, tantôt défend de franchir « certaines limites » faute de chercher à savoir ce que cache le « vrai », il est donc l'heure d'échafauder une vraie critique, conçue cette fois comme une critique de la connaissance elle-même, celle qui nous permettrait de libérer la pensée de son assujettissement à la Vérité et à la rationalité.

Cette pensée « qui irait jusqu'au bout de ce que peut la vie, [...] qui mènerait la vie jusqu'au bout de ce qu'elle peut », nous ouvrirait les portes d'un savoir qui loin de s'opposer à la vie, l'affirmerait de bout en bout.

« Toutes deux iraient dans le même sens, s'entraînant l'une l'autre et brisant des limites, un pas pour l'une, un pas pour l'autre, dans l'effort d'une création inouïe ».

P. Hadot⁴¹³

Libérée de son carcan dogmatique, cette pensée, en accord avec la vie, retrouverait sa puissance motrice, au point où penser signifierait de nouveau « découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie »⁴¹⁴.

« Il y a des vies où les difficultés touchent au prodige ; ce sont les vies des penseurs. Et il faut prêter l'oreille à ce qui nous est raconté à leur sujet, car on y découvre des possibilités de vie, dont le seul récit nous donne de la joie et de la force, et verse une lumière sur la vie de leurs successeurs. Il y a là autant d'inventer, de réflexion, de hardiesse, de désespoir et d'espérance que dans les voyages des grands navigateurs ; et, à vrai dire, ce sont aussi des voyages d'exploration dans les domaines les plus reculés et les plus périlleux de la vie. Ce que ces vies ont de surprenant, c'est que deux instincts ennemis, qui tirent dans le sens opposé, semblent être forcés de marcher sous le même joug : l'instinct qui tend à la connaissance est contraint sans cesse à abandonner le sol où l'homme à coutume de vivre et à se lancer dans l'incertain, et l'instinct qui veut la vie se voit forcée de chercher sans cesse à tâtons un nouveau lieu où s'établir. »

Nietzsche⁴¹⁵

En d'autres termes, ce savoir permettrait à la vie de dépasser les limites que lui a fixé la connaissance rationnelle pour renouer entièrement avec sa multiplicité cosmique, empreinte de possibles, tandis que la pensée se libérerait des contraintes de la vie « raisonnable » pour voguer vers de nouveaux horizons amoraux.

Menant ainsi une critique de la Vérité, et désirant établir les bases d'une pensée dite « affirmative » de la Vie, nous pensons que la structure nietzschéenne - et sa conception de la

⁴¹² Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I et II.

⁴¹³ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 157.

⁴¹⁴ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 157.

⁴¹⁵ Nietzsche, *La Naissance de la philosophie*.

philosophie - sont à même d'insuffler ce souffle « émancipateur » et nouveau, susceptible de libérer le flux de la pensée philosophique, et d'en ranimer l'objectif formateur antique. Comment ? C'est ce que nous allons détailler dans notre analyse de la pensée nietzschéenne.

4. La pensée comme mouvement

Il est difficile pourtant de croire –aux premiers abords- que le corpus nietzschéen puisse aider notre projet, tant la philosophie de Nietzsche peut paraître, aux yeux des non-initiés, contradictoire et outrancière. En effet, nombreuses sont les descriptions que fait par exemple Nietzsche d'Emile Zola, qui alors devient ce « Gorgonzola s'abandonnant à la joie de puer », et qui donnent l'impression que la philosophie nietzschéenne ne serait qu'« *un simple contre-pied sans logique avec pour seule vocation son dégoût pour le système et la Raison* »⁴¹⁶.

Cependant, cet anticonformisme avéré ne doit pas nous empêcher d'entrevoir un sens plus délicat affiché dans la pensée nietzschéenne, pensée dont l'agressivité, souvent présente, se révèle être plutôt un simple camouflage destiné à échapper aux prédateurs idéologiques qui la menacent.

En effet, cette difficulté de lecture, dont les déclarations assassines et gratuites sont légion, fait partie de la cohérence profonde de la pensée nietzschéenne, et pour laquelle une extrême circonspection se doit d'être la pierre angulaire de toute pensée critique.

Cet intérêt pour la critique - et c'est l'un des éléments principaux qui ont attiré notre attention - va jusqu'à résider dans la mobilité naturelle qu'exaltent les positions philosophiques nietzschéennes, bien éloignées de l'expression caricaturale et figée que l'on en dresse parfois, esquissant ainsi une pensée qui porte une attention toute particulière à la contradiction.

Nietzsche serait-il, *in fine*, contradictoire ? Si le survol de ses œuvres peut le laisser penser, nous dirons plus simplement, qu'à la différence de ses prédécesseurs, aucun philosophe ne « méditera avec une pareille force la nature de la contradiction⁴¹⁷ ».

Car, pour Nietzsche, c'est la nature profonde de la vie qui est contradictoire, c'est ce qu'elle est en elle-même. Ainsi, loin de l'unité profonde que nous offre la lecture moderne, Nietzsche table d'emblée pour une lecture contradictoire et multiple.

Loin aussi d'être « simplement » contradictoire, le corpus nietzschéen est en même temps le lieu d'un déploiement critique, dont la contradiction (et donc la vie), joue le rôle de modalité primordiale dans l'existence et la pensée.

Il y a en effet, selon Nietzsche, « *un lien d'essence* » entre la liberté de l'esprit, qui demeure la grande ambition de sa philosophie, et la contradiction qui fait office de moyen :

⁴¹⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 18.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

« C'est un signe de haute culture, de savoir supporter la contradiction. [...] Mais savoir contredire, le sentiment de la bonne conscience dans l'hostilité à ce qui est habituel, traditionnel et sacré, - c'est là, plus que le reste, ce que notre culture possède de vraiment grand, de nouveau et de surprenant, c'est le progrès par excellence de l'esprit libéré ».

Nietzsche⁴¹⁸

Voilà déterminé, un programme orbitant encore et toujours autour de la question de la connaissance, qui sera elle-même rapportée à une façon d'être et de faire. En effet, avec Nietzsche, c'est ne plus connaître passivement, mais bien de *savoir aller contre le savoir*, de remettre en cause ce que nous tenons pour vrai.

Cette posture philosophique qu'incarnera le généalogiste nietzschéen, assurera à la vie de s'élancer toujours plus haut, octroyant à la pensée un élan critique susceptible de mettre à mal les dogmatismes qui dénaturent et rigidifient la Vie. La contradiction apparaissant toujours comme la méthode privilégiée pour nous ramener sur le chemin de la vie et de la pensée- l'une n'étant au fond que la manifestation de l'autre.

Cependant, s'il est important de saisir le sens et la fonction de la contradiction, dans sa tentative de réinsuffler un certain dynamisme critique à la pensée, sa réelle compréhension nécessite l'ajout d'un autre concept décisif : la Hiérarchie.

4.1. La dynamique contradictoire du vivant

Un tel mot, HIERARCHIE, ne peut qu'éveiller des soupçons dans nos époques égalitaristes. De plus, son omniprésence et son emploi fréquent pourraient donner l'impression que la philosophie nietzschéenne n'est qu'une célébration de l'inégalité et de la violence, voire parfois une exaltation de l'esclavage – autrement dit, une attaque non seulement antidémocratique, mais également fasciste (ce qu'elle n'est absolument pas).

« Au risque de scandaliser les oreilles innocentes, je pose en fait que l'égoïsme fait partie intégrante de l'âme aristocratique ; j'entends affirmer cette croyance immuable qu'à un être tel que « nous sommes » d'autres êtres doivent être soumis, d'autres être doivent se sacrifier ».

Nietzsche⁴¹⁹

Du grec « *hiéros* (sacré) et « *archê* » (commandement ou principe), la hiérarchie désigne « un ordre enveloppant la subordination de certains termes à d'autres comme dans le modèle historiquement décisif de la hiérarchie céleste, où le chœur angélique comporte classes et degrés en une distribution pyramidale. »⁴²⁰

⁴¹⁸ Nietzsche, *Gai savoir*, §297.

⁴¹⁹ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §265.

⁴²⁰ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 22.

Loin d'être une simple « gradation », comme le rappelle Louis Dumont (1911-1998), la méthode hiérarchique vise avant tout à « englober les contraires », qui caractérise une manière pour le principe de se rapporter à la série qu'il détermine⁴²¹.

Faisant corps avec la contradiction, la hiérarchie en décrit donc la méthode et le premier livre de la Genèse nous en livre l'archétype : Eve procède d'une côte d'Adam, de sorte que ce dernier apparaît à la fois comme l'une des modalités de l'espace humaine (l'un de sexes) et comme son principe en tant qu'être indifférencié⁴²².

Par cet exemple, nous comprenons que « la relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui »⁴²³

C'est donc selon ce modèle que Nietzsche va concevoir les relations et les termes de sa philosophie, et de façon systématique, va arriver à ce que la notion de hiérarchie apparaisse comme l'une des clefs de lecture essentielle de son œuvre.

Car, il est relativement clair pour Nietzsche, que l'organisation hiérarchique détermine puissamment la compréhension que l'on se fait de la société, mais également (voire surtout) de la vie dans l'ensemble de ses manifestations. La hiérarchie fait office de clé de voûte, de toute la structure nietzschéenne de la réalité, et bien que conçue comme multiple et contradictoire, elle lui assure une certaine cohérence naturelle.

Toutefois, si Nietzsche, au détour de sa méthode hiérarchique, souhaite faire éclater la réalité dans toute sa multiplicité, sa volonté n'est toutefois pas de négliger l'importance de la partie dite « vassalisée » qui, a contrario, nous permettrait de rester focalisés sur la partie dominante qui s'en distingue.

Ce sera finalement tout le contraire, comme le souligne la note posthume de 1887 titrée « De la hiérarchie ». Souhaitant élaborer une pensée en accord avec la vie, Nietzsche ne cessera d'exalter la nécessité d'une pensée « totale ».

Car, le propre de l'homme médiocre, souligne Nietzsche, c'est justement de refuser cette totalité pour « éradiquer à tout prix ce qu'il juge mauvais ». Or, par un tel jugement, c'est la vie dans sa totalité, sa complexité et sa contradiction que l'on dénature.

Dès lors, selon Nietzsche, par ce jugement, l'homme médiocre se condamne à n'être lui-même qu'un homme « mutilé » et « fragmentaire », loin de l'archétype idéal de l'homme « intégral » prenant pleinement conscience de la nature contradictoire -mais cohérente- de la Vie.

C'est en effet, l'homme le plus accompli qui parvient à affirmer en lui le caractère « profondément contradictoire » de l'existence, et dont la hiérarchie que l'on devine, permet d'en saisir l'économie propre.

Science et ignorance, plaisir et déplaisir, toutes ces prétendues « antinomies » ne font que masquer des degrés et des rangs propres à l'aspect hiérarchique de la réalité, dont les transitions fines et subtiles ne sont d'ailleurs pas en mesure d'être comprises par une époque médiocre.

⁴²¹ *Idem*.

⁴²² Tonning Guillaume, Nietzsche : *Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 22.

⁴²³ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

On comprend donc aisément en quoi l'existence d'un rapport généalogique, une communication entre certaines valeurs telles que l'immoralité et la moralité, puissent poser de sérieux problèmes à certaines structures dogmatiques, comme par exemple celle de la religion, pour laquelle une telle continuité des valeurs se révèle purement inconciliable.

Refusant la simplicité dualiste de jugements ordinaires, la philosophie que nous esquissons exalte donc la contradiction inhérente de la vie, tout en cherchant à en célébrer le dynamisme et la multiplicité qui en découlent, et lui assurant ainsi une implacable cohérence à la consonance antique.

Mais, si la démarche hiérarchique organise la distribution de ces forces dans les moindres recoins, que se passe-t-il alors lorsqu'un organisme attaque un élément bien plus faible que lui pour le soumettre ?

C'est ce que détaille Nietzsche dans le paragraphe 265 de *Par-delà bien et mal*, en insistant sur le fait que ce rapport de forces génère automatique une nouvelle hiérarchie, résultant de l'imposition au plus faible de la loi du plus fort⁴²⁴.

Toutefois, si la modification du rapport hiérarchique initial avantage naturellement l'élément victorieux, les deux organismes en lutte s'en retrouvent profondément déformés (et pas seulement l'élément ayant subi *in fine* la domination), quoique dans des proportions fort différentes.

En effet, si dominer consiste à donner des ordres aux parties assujetties, ceci n'est possible que par une considération minimale du récepteur, et il s'agira de s'assurer que celui-ci ait bien compris la nouvelle logique de discipline mise en place. Dominer, signifiant donc aussi, adaptation et conformation au dominé.

D'une manière globale donc, toute communication, selon Nietzsche, même impérieuse, « *requiert la considération d'une partie adverse, c'est-à-dire tout aussi bien un rapprochement que la fin de l'impérieuse indifférence* »⁴²⁵.

Cependant, n'allons pas croire que cette « clémence » résulte d'un simple pis-aller de la partie triomphante, qui se verrait être dans l'incapacité de mettre un terme à l'existence de l'ennemi. A dire vrai, il serait même, au contraire, plus aisé de l'annihiler purement et simplement que de le maintenir sous sa coupe.

Mais ce serait alors aller à l'encontre du maître « avisé » qui désire précisément l'existence de l'esclave, et non son absurde destruction. Et c'est sur la base de ce rapport de forces que va s'opérer la modification de l'équilibre des forces en présence, et par conséquent, de la hiérarchie proprement dite dont la structure reposera sur le nouveau principe victorieux.

Élément victorieux qui, en intégrant son « contraire », lui imposera, certes, une forme bien précise, mais qui en l'exploitant, pâtira à son tour d'un contrecoup. Telle est pour Nietzsche la loi structurant les forces qui composent la dynamique de notre réalité.

Mais quelle est la place de « l'organisme » humain dans de tels rapports de forces ? La question demeure importante puisque, loin d'échapper à la règle hiérarchique, le corps apparaît justement, selon Nietzsche, comme le « lieu herméneutique privilégié pour son observation ».

⁴²⁴ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 24.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 25.

C'est ainsi qu'il décrit de façon imagée dans « *Ainsi parlait Zarathoustra* », la manière dont les hommes pillèrent les vertus animales :

« Il a envié toutes les vertus des bêtes les plus sauvages et les plus courageuses, et il les leur a arrachées : ce n'est qu'ainsi qu'il est devenu – homme ».

Nietzsche⁴²⁶

Selon Nietzsche, l'homme est le fruit d'un conflit incessant de pulsions et d'instincts animaux, dont la cohabitation d'autant plus nombreuse et contraire de celles-ci témoigne de la vigueur et de la santé de l'individu. La multiplicité et le côté contradictoire de ces pulsions étant une ode à la dynamique plus globale de la réalité (l'élément hiérarchique en symbolise à la fois le mouvement et la vie), on comprendra alors que Nietzsche associe bonne santé et multiplicité d'instincts :

« [...] serait-il celui qui aurait la plus grande multiplicité d'instincts, et de la plus grande intensité qui se puisse supporter. En réalité : où la plante humaine se montre forte, on trouve les instincts puissamment en opposition les uns contre les autres (par exemple Shakespeare), mais apprivoisés » (1884, 27 [59]).

Nietzsche⁴²⁷

En acceptant la contradiction comme symbole à la fois essentiel et dynamique du vivant, Nietzsche récuse la lecture rationnelle et antinomique, préférant fracturer la raison au nom de la vérité, pour se concentrer sur une explication globalisante.

Pétrie de contradictions, la vie est donc un lieu soumis au changement, où les contraires ne sont que des variations, de simples forces, dont l'adversité chronique est source de mouvements hiérarchiques, tout comme le plaisir exige la douleur pour s'augmenter.

« Dans une telle profusion de forces, nombre de hiérarchie locales s'établissent, comme autant de baronnies régissant des contrées diverses, elles-mêmes harmonisées selon la guise d'une hiérarchie supérieure. Chaque fois, l'instinct maître plie les instincts adverses de telle sorte que ces derniers, certes affaiblis par le joug de leur domination, perdurent cependant et servent d'aiguillon à l'instinct principal. »

Guillaume Tonning⁴²⁸

⁴²⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De la science ».

⁴²⁷ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 1884, §59, p. 24.

⁴²⁸ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 26.

4.2. L'unité de la Force

Si on peut pointer du doigt le rapport dualiste sur lequel se fondent ces hiérarchies de forces (Nietzsche multipliant les dédoublements conceptuels entre forts et faibles, maladie et santé, actif ou passif, etc.), il n'est pas pour autant question de succomber aux sirènes de la métaphysique, ce qui supposerait l'existence d'un « vrai monde », différent du « monde apparent » gisant ici-bas.

En effet, cette dualité apparente ne peut être comprise que dans le mouvement total de la vie, faisant en sorte que si deux termes se font face à chaque fois, leur opposition radicale tend surtout à les pousser à l'affrontement.

Or, cet affrontement - qui déterminera bientôt qui est le dominant et le dominé, leur rang - n'est possible que parce que « le maître et ses sujets sont de même espèce, tous sentant, voulant, pensant »⁴²⁹. Il n'existe donc pas, aux yeux de Nietzsche, de réelle hétérogénéité entre les différentes forces.

Dès lors, en les présentant systématiquement selon des schémas d'opposition binaire, Nietzsche ne souhaite pas désavouer le monisme de sa pensée mille fois affirmé, mais tend plutôt à démontrer le dynamisme interne du vivant, dont le modèle privilégié repose sur celui de la lutte.

Cet élément est très important puisque, comme nous allons le voir, la pensée moniste nietzschéenne se rapproche fortement de la compréhension cosmique antique déjà décrite, tout en concevant la même mobilité pluraliste.

Car, que se passe-t-il réellement lorsqu'une force triomphe d'une autre, en la dominant ? Certes, comme nous l'avons mentionné, loin de simplement détruire la force vaincue, l'élément dominant de l'affrontement hiérarchique puisera dans ce maintien, pour accroître sa puissance et sa richesse. Mais de quelle richesse parle-t-on vraiment ?

Pour Nietzsche, devenir plus riche, plus fort, c'est avant tout gagner en *compréhension*. Autrement dit, est fort celui dont la pluralité des perspectives, c'est-à-dire des forces qu'il domine, lui assurent une plus grande mobilité de jugement.

Ainsi, le plus grand profit de l'opération d'assimilation des forces entre elles, n'est pas une thésaurisation, une simple accumulation personnelle de richesses, mais bien le développement critique et mobile d'une force capable de couvrir l'ensemble de sa structure hiérarchique.

Nietzsche souligne lui-même, dès le premier chapitre de son autobiographie *Ecce homo* (« *Pourquoi je suis si sage ?* »), combien la « chance de [son] existence » réside dans sa double origine (celle d'un père et d'une mère que tout oppose, et plus encore dans la coexistence permanente en lui, de la santé et de la maladie)⁴³⁰.

Cette cohabitation des contraires « apparents » (puisque toutes ces différences ne sont que des différences de degrés), et de l'écart maintenu entre eux, se présente comme le moteur principal de la pensée nietzschéenne, assurant le glissement critique de l'un à l'autre.

C'est par ailleurs au nom de cette mobilité critique que Gilles Deleuze abordera l'« effondrement » de Nietzsche dans la folie, aux premiers jours de 1889, en parlant de celle-ci comme d'une « altération de sa capacité souveraine à faire varier les perspectives » :

⁴²⁹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, X, 27 [19]

⁴³⁰ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 26.

« Nietzsche devenu dément, c'est précisément Nietzsche ayant perdu cette mobilité, cet art du déplacement, ne pouvant plus par sa santé faire de la maladie un point de vue sur la santé »

G. Deleuze⁴³¹

La méthode nietzschéenne se présentera donc volontiers comme une conversion critique du regard, où il s'agira de devenir maître, dans l'exercice périlleux à toujours conserver la capacité de ne rien tenir pour figé, et d'user de cette mobilité critique pour renverser les valeurs que nous tenons pour vraies.

« Il faut émietter l'univers, perdre le respect du tout »

Nietzsche⁴³²

Or, quel est le meilleur moyen de dépasser définitivement l'immobilisme dogmatique du concept de Vérité si ce n'est en organisant toute la réalité comme une certaine configuration de forces contraires (nous-mêmes y compris), et dont la structure hiérarchique provisoire (car constamment en lutte les unes avec les autres) en assure la cohérence interprétative ?

Et qu'est-ce qu'« interpréter » si ce n'est prendre conscience du soubassement hiérarchique caché derrière chaque élément « visible » de la réalité, et dont notre manque d'agilité critique en dresse un portrait sclérosé et unifié ?

Dès lors, si la vie (autrement dit la réalité) est décrite dynamiquement comme une Force, dont les constituants résultent de l'affrontement perpétuel des divers rapports de forces entre eux, alors la question fondamentale de ce qu'est l'être « *devient celle de la manière dont les forces se rapportent les unes aux autres* ».⁴³³

Raison pour laquelle, selon Nietzsche, « *l'essence de l'être* ⁴³⁴ » la plus absolue est liée à la Force, et plus spécifiquement à la « Volonté de puissance » :

« Et savez-vous bien ce qu'est « le monde » pour moi ? Un monstre de force, sans commencement, sans fin, une quantité de force fixe, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, une grandeur invariable comme tout, une économie sans dépenses ni pertes, sans accroissement ni de bénéfices non plus [...]. Voulez-vous un nom pour ce monde ? Une solution pour ses énigmes ? [...] Ce monde est le monde de la volonté de puissance –et rien d'autre ! Et vous aussi, vous êtes cette volonté de puissance –et rien d'autre ! »

Nietzsche⁴³⁵

⁴³¹ G. Deleuze, *Nietzsche par Gilles Deleuze*, PUF, 1965.

⁴³² Nietzsche, *Ecce Homo*, 1885, 38 [12].

⁴³³ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 24.

⁴³⁴ *Idem*.

⁴³⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, 1885, 38 [12].

Car en décrivant le monde comme un Monstre ou un quantum de forces dont les perpétuelles « transformations sont sans commencement, ni sans raison, ni but », Nietzsche assure à sa « méthode » critique, une capacité interprétatrice infinie, dont les énergies inépuisables qu'elle recèle sont autant de formations hiérarchiques possibles qu'il y a de forces en présence.

Notons à ce propos que, loin d'être une simple intuition imagée, l'intérêt que porte Nietzsche à la notion de force comme constituant de la réalité, témoigne aussi de sa connaissance profonde de la science contemporaine, puisqu'elle en emprunte une partie de son vocabulaire et de ses avancées théoriques.

Plus précisément, c'est sous l'influence d'un des ouvrages de Johannes Gustav Vogt (1843-1920) sur le concept de force (*Die Kraft*), lors de l'été 1881, que Nietzsche trouvera ses premières idées concernant son futur schéma cosmologique.

Décrivant la réalité comme un « *monstre de force* »⁴³⁶, Vogt y décrivait la force comme essence fondamentale du monde, augmentant et diminuant en densité selon « *une permanente oscillation, de telle sorte que l'univers apparaît comme une alternance de formations et de dissolutions de centres de forces concurrents* ».⁴³⁷

Et la physique contemporaine, quant à elle, ne sera pas en reste, puisque les « récentes » avancées du XXe siècle, sous la direction de Max Planck (1858-1947) seront marquées par une rupture : celle occasionnée par l'avènement de la physique dite « quantique » qui, en mettant l'accent sur la nature subversive du hasard et de la multiplicité, modifiera en profondeur la perspective résolument mécaniste de la physique classique.

Quoiqu'il en soit, cet intérêt pour l'analyse scientifique témoigne déjà, d'une certaine manière, de la volonté « d'objectivité » de Nietzsche qui, en visant à « dé-anthropologiser » et « dé-diviniser » notre vision du monde et le rapport que nous avons avec ce dernier, souhaite mettre à nu tout ce qui viendrait obscurcir notre jugement critique (bien que cette opération critique se retournera contre le discours scientifique, porteur lui aussi d'une certaine idéologie bien précise).

A l'image d'un océan informe de forces dynamiques, Nietzsche fait donc de la volonté de puissance, la source créatrice de toute forme, dont l'inventivité et l'avidité n'ont aucune limite. Mais que veut-elle réellement, cette Volonté ?

« *Certainement pas la puissance* » comme en témoigne Gilles Deleuze dans l'ouvrage qu'il consacre à Nietzsche. Non, à l'évidence, il ne saurait être question, pour cette volonté, de viser la puissance comme corrélat extérieur, puisqu'il n'y a rien en dehors de cette même Volonté.

Ce que désire cette volonté, ce n'est rien d'autre que libérer sa force, autrement dit *affirmer* la puissance de sa différence. Car - et c'est bien tout l'intérêt de ce détour par la notion de force - vu que chaque organisme est composé de quantum de forces se livrant à un combat impitoyable pour la domination, Nietzsche parvient à attribuer à chaque quantum, une « empreinte énergétique » propre, pour reprendre un langage plus moderne.

Cela signifie que le rapport essentiel d'une force avec une autre, n'est jamais conçu dans une perspective négative. En effet, Nietzsche assimile d'une certaine manière la particularité identitaire comme une forme d'énergie (d'où l'empreinte énergétique).

⁴³⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 44.

⁴³⁷ *Idem*.

Autrement dit, en concevant l'être comme un flux d'énergie global fourmillant de quantums de forces singulières, Nietzsche parvient à inscrire l'action (ce que peut une force) au cœur de la réalité. Liant donc dorénavant l'action d'une force, avec la place qu'elle occupe dans la hiérarchie ontologique du monde.

De ce fait, Nietzsche récuse le principe d'adaptation passif darwinien, pour promulguer la priorité de l'action sur la réaction, qui n'en est d'ailleurs qu'une manifestation secondaire. Dès lors, action et identité se voient confinées au cœur même du principe de Force, dont l'énergie résiduelle qui le compose, n'est qu'un fragment de l'énergie infinie et absolue de la Volonté de puissance, c'est-à-dire de l'Etre lui-même.

Or, que veut cette « énergie », cette volonté de puissance, si ce n'est rien d'autre qu'elle-même, c'est-à-dire augmenter sa propre énergie, la faire croître. Alimenté par cette énergie, l'ensemble de ces quantums de forces particuliers désire par ailleurs exactement la même chose.

Vouloir quelque chose, c'est donc affirmer sa différence, affirmer la direction particulière du mouvement énergétique que nous incarnons. Il s'agira donc de renforcer, par assimilation, d'autres mouvements particuliers. Les uns alimentant ainsi les autres.

Et nul texte ne le rappelle mieux que le paragraphe 259 de *Par-delà bien et mal*, où la vie, en tant que volonté de puissance, y est décrite comme « *appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de sa propre forme, incorporation, et, tout au moins exploitation* ».

Raison pour laquelle, Nietzsche préfère substituer à l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition ou de la contradiction (tel que nous apparaît dorénavant le monde), l'élément pratique de la *différence*, qui transpose plus adéquatement cette notion d'accumulation d'énergie intrinsèque à la notion de volonté de puissance.

Notre capacité d'action étant liée à l'ampleur du mouvement énergétique qui nous définit (c'est ce que nous comprenons par « volonté »), nous admettons alors ce que souhaite une telle volonté : c'est affirmer sa différence, développer le mouvement qui la caractérise. Et c'est dans ce rapport essentiel avec d'autres forces, qu'une volonté fait de sa différence un objet d'affirmation.

« Le plaisir de se savoir différent⁴³⁸, la jouissance de la différence : voilà l'élément conceptuel nouveau, agressif et aérien, que Nietzsche substitue aux lourdes notions de la dialectique et surtout, comme dit le dialecticien, au travail du négatif ».

Nietzsche⁴³⁹

Toutefois, ne nous y trompons pas, « *si la vie elle-même est volonté de puissance* »⁴⁴⁰, il convient de rappeler qu'elle n'est qu'un « cas particulier » de celle-ci, de telle sorte qu'« *il est tout à fait arbitraire d'affirmer que tout aspire à se fondre sans cette forme de la volonté de puissance* »⁴⁴¹.

⁴³⁸ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, 260.

⁴³⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 13.

⁴⁴⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §13.

⁴⁴¹ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, 1888, 14 [121].

En effet, le moniste nietzschéen tend donc à ne pas « simplement » s'arrêter au monde vivant, mais souhaite se poursuivre bien au-delà, afin d'établir « *que c'est la volonté de puissance qui guide également le monde inorganique, ou plutôt, qu'il n'y a pas de monde inorganique* »⁴⁴².

Par ces mots, nous comprenons la volonté de Nietzsche de fonder une philosophie couvrant toutes les facettes de la réalité, et non simplement celles du vivant. Nous retrouvons ici une pointe d'influence schopenhauerienne qui, en interprétant Empédocle à l'aune de Goethe, affirmait, elle aussi, que :

« Même dans la nature inorganique, nous voyons des éléments se rechercher ou se fuir, s'unir ou se séparer, suivant les lois de l'affinité élective ».

Schopenhauer⁴⁴³

L'angle d'attaque utilisé par Nietzsche s'avère différent, puisqu'il s'agira de dépasser et de dénoncer implacablement le « peu de fondement des différenciations coutumières »⁴⁴⁴ de notre monde, afin d'y substituer l'homogénéité ou l'isomorphie d'une volonté de puissance traversant, sans reste, toute phénoménalité.

L'objectif étant de montrer que, s'il n'y a pas de monde inorganique, c'est avant tout parce que la volonté de puissance, et l'énergie qui la caractérise, apparaît comme le nom de l'être tout entier, et comme son « essence la plus intime »⁴⁴⁵.

Abolissant la différence de nature entre mondes organique et inorganique au nom de cette Volonté de puissance, balayant l'être dans son entièreté, Nietzsche doit, cette fois, s'attaquer au problème de la sensation.

Car, imprégnant toute réalité, Nietzsche doit refuser de considérer la sensation comme une simple activité passive, comme un donné originaire reçu par nos sens. En effet, la sensation, à l'instar de tout « organisme », comprend une hiérarchie de forces dont la lutte sous-jacente lui confère une forme propre.

« Le « cela vaut » est le véritable « cela est », le seul « cela est » ».

Nietzsche⁴⁴⁶

Simple résultat, la sensation repose donc sur une dynamique interne de laquelle elle reçoit son sens, de telle sorte que « *des jugements de valeurs sont insérés dans toutes les activités sensorielles* »⁴⁴⁷.

⁴⁴² Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1885, 34 [247].

⁴⁴³ Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, I, p.38.

⁴⁴⁴ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 49.

⁴⁴⁵ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, 1888, 14 [80]

⁴⁴⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 58.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 57.

Dès lors, la question des sensations, à l'instar de la question de l'être, « devient celle de la manière dont les forces se rapportent les unes aux autres »⁴⁴⁸. Toutefois, plus qu'un simple résultat indépendant de nous, la sensation est issue de notre propre organisation interne.

Ce qui signifie, aux yeux de Nietzsche, que la sensation apparaît surtout comme un phénomène particulier, dans la mesure où toute notre énergie y est déjà engagée. Mais, ce que ce détour nous apprend surtout, concernant la nature profonde de la Volonté de puissance, c'est que cette dernière est, par essence, interprétation.

« Il n'y a pas de faits, seulement des interprétations »

Nietzsche⁴⁴⁹

Car chaque fait, chaque sensation, en tant qu'« *organisme* » est lieu de conflits hiérarchiques entre différentes forces qui essayent d'affirmer leur impulsion initiale, autrement dit ce qu'elles sont vraiment, leur différence.

La première conséquence d'une telle déclaration est bien entendu la disparition pure et simple du credo positiviste « Rien que des faits », dont la structure théorique ne parvient pas, aux yeux de Nietzsche, à prendre conscience de la nature agonale de la réalité, préférant voir chaque élément du réel comme quelque chose d'inerte et ouvert à la vérité.

Toutefois, n'allons pas penser que la philosophie nietzschéenne soit une simple « célébration » du subjectivisme, dont la lecture relativiste du monde donnerait l'impression que la Volonté de puissance fait figure de concept idiosyncrasique.

« « Tout est subjectif », dites-vous : mais c'est déjà là une interprétation, le « sujet » n'est rien de donné, mais quelque chose d'inventé-en-plus, de caché-dérrière »

Nietzsche⁴⁵⁰

En moniste affirmé, Nietzsche pense l'être comme une énergie capable de dissoudre le couple traditionnel sujet-objet. Or, en transposant la « lecture » de l'être comme une lutte de forces, Nietzsche dépasse la lecture subjectiviste ou objectiviste de la réalité pour nous offrir une lecture plus complexe et complète, dont les interprétations sont aussi nombreuses que des forces capables de s'affronter.

De ce fait, Nietzsche souhaite dépasser l'immobilisme tenu par le concept d'état de fait et de vrai, pour mettre l'accent sur le principe dynamique et interprétatif du monde qu'est la volonté de puissance. Cette mobilité « critique » lui permettant de déchirer définitivement le voile des certitudes métaphysiques, et d'entrevoir alors le monde comme un « devenir » perpétuel.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁵⁰ Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1886-1887, 7 [60].

« La volonté de puissance interprète » signifiant donc ceci : « dans chaque configuration de lutte, la volonté de puissance est l'interprète tout autant que l'interprétée, selon qu'elle est conçue activement ou passivement, comme force dominante ou dominée. »

Guillaume Tonning⁴⁵¹

Mais, par la suppression du couple sujet-objet, une question nous taraude nécessairement : qu'advient-il de ce « libre » arbitre, si cher aux Modernes ? Il nous est, en effet, impossible de détailler correctement le sens de l'expression « volonté de puissance », sans la distinguer du sens classique que la modernité a conféré au concept de « volonté », sachant que Nietzsche en a entrepris la critique la plus radicale :

Souvenons-nous : dans les dialogues de Platon sur Protagoras, celui-ci montrait par une histoire (le mythe de Prométhée) que l'homme ne différerait finalement de l'animal que par la capacité à pouvoir être éduqué et formé, tandis que la culture transmise (le savoir technique, le savoir politique) suppléait un manque originaire de nature (dû à l'étourderie d'Epiméthée qui, dans sa distribution des différentes capacités entre les espèces animales, avait oublié l'homme).

Or, en reprenant cette idée, la pensée humaniste de la Renaissance avait associé le projet éducationnel antique avec celui de liberté humaine. L'idée étant de former des citoyens capables d'user suffisamment de leur entendement pour s'affranchir de la raison d'état et des privilèges monarchiques ou religieux qui pesaient sur les hommes.

Plus spécifiquement, c'est parce que l'homme était libre de ses choix, que celui-ci était susceptible d'être formé et éduqué en vue de lui fournir les outils rationnels susceptibles d'assurer définitivement son autonomie. Tel était l'objectif de la philosophie kantienne.

Toutefois, la pensée nietzschéenne tend plutôt à se séparer de cette perspective moderne, jugeant absurde d'associer la volonté à une faculté libre :

« « Libre arbitre » - Voilà l'expression pour ce sentiment complexe de plaisir chez le sujet voulant qui commande et, en même temps, s'identifie à l'exécutant, -qui jouit du triomphe remporté sur les obstacles, mais qui s'imagine, à part soi, que c'est sa volonté elle-même qui triomphe des obstacles ».

Nietzsche⁴⁵²

Il est vrai que l'on peut s'interroger sur la portée exacte de cette « volonté libre » dans les différentes actions humaines antiques, puisque les Anciens estimaient que seuls le Sage ou les Dieux étaient libres.

Le philosophe antique étant celui qui, par sa posture médiane, n'était pas encore libre, mais dont les actions quotidiennes (guidées par son amour de la sagesse) le poussaient à se diriger vers cet idéal de liberté.

⁴⁵¹ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 60.

⁴⁵² Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, §19.

Reprenant Kant, nous pourrions dire que la philosophie antique en tant que formation était, certes, un « effort inaccompli vers la sagesse », mais que c'est précisément parce que le philosophe n'était ni libre, ni sage – ce dernier étant conscient de l'ambivalence de sa posture – qu'il s'acharnait à le devenir.

Car, comme l'ajoute Nietzsche, qu'est-ce donc qui « veut » en nous lorsque nous voulons quelque chose ? Comment serait-il possible que nous soyons à la fois le commandant et le commandé de notre vouloir, tout en maintenant l'unité de la supposée « conscience » ou du « sujet »⁴⁵³ ?

Spinoza lui-même, n'avait-il pas démontré, dans sa lettre LVIII à Schuller, « à quel point les choix supposés libres sont déterminés par des causes antérieures »⁴⁵⁴ ? Comment pourrait-on croire qu'un jeune homme irrité puisse avoir le « désir » de se venger, si précisément, il ne le contrôle plus lui-même ? Et que dire de l'ivrogne qui croit être libre de ses décisions et qui, une fois sobre, aurait préféré se taire ?

Chaque fois, nous dit Nietzsche, « *la volonté se révèle fantasmatique, dans la mesure où nous confondons conscience d'agir et puissance de décision* ».

D'autre part, c'est en faisant de la volonté une faculté libre, que l'on se donne également la capacité de la rendre répressible, permettant ainsi l'établissement des valeurs morales (comme l'écrira Kant, c'est parce que l'être humain est le seul être capable de poser librement ses propres fins qu'une éthique et une morale sont possibles.)

Devrait-on juger la conduite de l'oiseau de proie, « lui qui est incapable de ne pas fondre sur l'agneau », et dont la « liberté » d'être ne s'exprime pas autrement, se questionne Nietzsche ?

« Exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir, une soif d'ennemis, de résistance et de triomphes, c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle se manifeste comme force ».

Nietzsche⁴⁵⁵

Enfin, Nietzsche récuse la distanciation qu'établit la libre volonté entre l'action et l'acteur de l'action. Pour lui, « *la force n'est pas plus séparable de ses manifestations que la foudre ne l'est de son éclat* »⁴⁵⁶ :

« Il n'y a point d'« être » derrière l'action, l'effet et le devenir ; « l'acteur » n'a été qu'ajouté à l'action – l'action est tout ».

Nietzsche⁴⁵⁷

⁴⁵³ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 35.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p.35

⁴⁵⁵ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, §13.

⁴⁵⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 36.

⁴⁵⁷ *Idem*.

Par cette affirmation, nous comprenons le souhait de Nietzsche : celui de ramener la liberté humaine dans le giron de la dynamique du vivant, pour n'en faire qu'une force parmi les autres forces. La volonté, n'étant dès lors, que le synonyme de « l'action d'une action ».

Niant donc la dualité cause/effet, à la base de toute logique métaphysique, Nietzsche souhaite faire définitivement éclater l'illusion d'un « moi » pensant et agissant, afin de réunifier l'action humaine, avec l'unité des forces du réel dont la Volonté de puissance en est le parangon.

Subjectivité, Objectivité, Libre Arbitre, Etats de fait, Vérité, se voient donc définitivement noyés dans la même soupe énergétique de forces, dont la perspective dynamique ouvre la voie d'un monde tourné vers l'inconstance et le devenir, et où l'interprétation se voit être la seule « source » de connaissances possibles.

4.3. Connaissance et puissance : le sens et la valeur chez Nietzsche

Définie comme énergie ou mouvement du réel, la Volonté de puissance nietzschéenne comporte de nombreuses similitudes avec la philosophie présocratique d'Héraclite, celle-là même dont Nietzsche en retirera les prémices de sa propre pensée. Celui-ci admirait surtout la description qu'en faisait le penseur d'Ephèse, sur la question du devenir :

« Lutte d'une force divisée en deux activités qualitativement distinctes, opposées et tendant à se rejoindre. Sans cesse une qualité se dédouble et se divise en son contraire : sans cesse ces contraires tendent à se réunir. L'opinion commune croit certes reconnaître quelque chose de fixe, d'achevé, de constant ; en réalité lumière et obscurité, amertume et douceur sont à chaque instant associées et repliées l'une à l'autre, comme deux lutteurs dont tantôt l'un tantôt l'autre exerce la suprématie »

Héraclite⁴⁵⁸

Si la citation pourrait, de manière tout à fait plausible, donner Nietzsche comme son auteur, c'est bien parce que ce dernier partage, avec Héraclite, la même conception d'une réalité conçue comme fondamentalement « en devenir ».

Fuyant l'opinion commune qui croit voir une certaine constance dans les phénomènes qui nous entourent, Héraclite y voit, au contraire, une lutte fragile et perpétuelle pour la suprématie. A l'image de deux lutteurs s'affrontant frénétiquement pour la victoire, Héraclite souhaitait dépasser l'immobilisme parméniénien en développant une pensée reposant sur la nature contradictoire du monde.

Dévoilant la mobilité interne de toute phénoménalité, Héraclite soutenait donc naturellement que l'essence de l'être, loin d'être une entité fixe, reposait sur un devenir constant. L'image employée par Héraclite pour illustrer sa théorie étant l'élément du Feu.

Le monde, semblable à une flamme, s'élançait alors dans une forme de « valse » ontologique, où toute notion de certitudes disparaissait au rythme des fluctuations agonales qui balayaient celui-ci. Or, cette analogie peut s'avérer très utile pour illustrer la place que joue la Volonté de puissance dans le registre de la connaissance.

⁴⁵⁸ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, V.

« On voudrait savoir comment sont constituées les choses en soi : mais voilà, il n'y pas de choses en soi ! Supposons même qu'il y ait un en soi, un absolu. Pour cette raison précisément il ne pourrait pas être connu ! »

Nietzsche⁴⁵⁹

Car, si nous avons évoqué la Volonté de puissance comme une énergie, c'était pour souligner la caractéristique principale qu'elle partage avec le registre de l'énergie : sa capacité de croissance.

En effet, tel un brasier, la volonté de puissance n'est que l'agglomérat d'une multitude de « flammes » indépendantes. Chaque quanta d'énergie s'adossant aux autres pour former un tumulte énergétique sans précédent.

Le principe de croissance est donc au centre du principe nietzschéen, puisque la réalité est perçue – comme chez Héraclite – sous la forme d'une accumulation de quanta d'énergie, augmentation qui constitue le mouvement global de l'être, son brasier, autrement dit la Volonté de puissance.

Toutefois, en tant que quantum indépendant, chaque reliquat de cette conflagration originelle, chaque flammèche, est véhiculée par le même appétit de « domination » ou, pour rester dans le cadre du champ lexical du feu, de l'envie de se « répandre ».

Cependant, en reléguant à l'ensemble de la phénoménalité le fait « d'accumuler de la puissance », Nietzsche fait également, du cœur de l'être, un principe résolument actif, où le phénomène se confond avec sa capacité à se « répandre ».

Dès lors, si semblablement à la flamme, l'expansion de chaque phénomène se noie dans la soupe énergétique du Brasier qui lui donne « vie » (et qui n'en est que l'accumulation stricte, dont toutes les forces tirent leurs origines communes), alors chaque crépuscule de force dispose ainsi d'une impulsion qui lui est propre, et dont la croissance détermine ce que cette force EST.

« Le quantum de puissance décide de ton rang ; le reste est lâcheté »

Nietzsche⁴⁶⁰

Il y a donc pour Nietzsche, un lien évident entre l'action d'une force et la valeur de cette force, puisqu'une chose n'existe réellement, qu'en affirmant sa croissance et en dominant les éléments les plus faibles qui tombent sous son joug.

La subjectivité ayant été balayée, l'identité elle-même n'est qu'un terme alternatif pour désigner la Volonté de Puissance. Car, si l'être se définit comme accumulation de forces, alors chaque élément se définit également par sa capacité à affirmer son accumulation et sa domination.

Or, si le « réel » n'est que quantité de forces, rien que des quantités de forces en « relation de

⁴⁵⁹ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 68.

⁴⁶⁰ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, p. 372.

tension les unes avec les autres⁴⁶¹, nous devons ajouter une précision supplémentaire : toutes ces forces en présence ne sont pas « identiques », ontologiquement parlant.

Si nous avons souvent évoqué le propre de Nietzsche pour distinguer les forces fortes, des forces faibles, il est désormais indispensable d'y introduire un outil herméneutique supplémentaire. Car, comme le souligne Deleuze, l'approche nietzschéenne ne se donne pas seulement la tâche d'examiner la réalité au travers du prisme de la multiplicité et du désir qu'il suscite, mais il introduit également en philosophie, les concepts de Sens et de Valeur.

« Nietzsche n'a jamais caché que la philosophie du sens et des valeurs dût être une critique. Que Kant n'ait pas mené la vraie critique, parce qu'il n'a pas su en poser le problème en termes de valeurs, tel est même un des mobiles principaux de l'œuvre de Nietzsche »

G. Deleuze⁴⁶²

Plus précisément, le sens et la valeur sont véhiculés au moyen de ces mêmes forces, constamment mises en relation les unes avec les autres, et qui ne cessent de s'assigner des limites, des rangs, et donc des hiérarchies. Or, dans ce travail de démarcation et de modelage, comme nous l'avons souligné, les Forces n'acquièrent pas toutes la même valeur.

Car, si certaines sont destinées à commander, et donc à faire l'étalage de leur « puissance », ou d'affirmer leur différence en poursuivant leur déballage énergétique qui les caractérisent, d'autres (les forces dominées) se doivent d'obéir servilement.

Toutefois, si les forces conquises se doivent de subir le joug des forces dominantes, cela ne signifie pas pour autant qu'elles renoncent absolument à s'affirmer (sans quoi elles ne correspondraient plus au principe même de l'être), loin s'en faut. N'oublions pas, après tout, que dominer signifie également adaptation et conformation au dominé.

Ainsi, à l'image d'un lutteur soumis, elles n'acceptent leur assujettissement qu'aussi longtemps que perdure la supériorité de la force adverse. Si par malheur, l'étreinte ou la vigilance de ces forces devait se relâcher, elles en contesteraient sans délai leur domination, eu égard à la même volonté de domination qui les anime.

« Loin d'être une simple faiblesse, cette perpétuelle concurrence des vouloirs, des forces, apparaît comme la logique même de l'être et de la vie qui « serait à définir comme une forme durable du processus d'équilibration des forces, où les différents combattants se développeraient de leur côté de manière inégale. Dans quelle mesure une résistance se trouve-t-elle également dans l'obéissance ? La puissance propre n'est absolument pas abandonnée. De même, le commandement implique d'admettre que la puissance absolue de l'adversaire ne soit pas vaincue, pas assimilée, dissoute. « Obéir » comme « commander » sont les formes du tournoi ».

Nietzsche⁴⁶³

⁴⁶¹ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, p. 373.

⁴⁶² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 152

⁴⁶³ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 64.

Le couple commandement-obéissance témoigne donc de l'existence d'une structure hiérarchique interne où les éléments les plus faibles ne sont pas détruits, mais maintenus et administrés, pour permettre à la Force dominante de se gaver de son énergie.

Si nous retrouvons ici, parfaitement, ce que nous évoquions au sujet du champ lexical du feu, nous pouvons prendre, cette fois, l'exemple de l'image d'une puissance telle que Rome : refusant l'annihilation pure et simple de ses nouvelles conquêtes, elle préfère les administrer par la force, utilisant ainsi leurs ressources propres pour augmenter sa capacité future de conquêtes.

Cependant, une telle appropriation de puissance, passe aussi par la considération de l'élément vaincu, auquel il faudra s'adapter quand même, bien qu'il ne soit pas question ici de chercher son appropriation.

Car, quel dirigeant, quel royaume ou empire, seraient assez fous pour se croire assurés du pouvoir ? La communication se révèle donc un moyen essentiel de l'élément dominant, pour asseoir son emprise sur la partie dominée. Cette communication passant ainsi par une meilleure compréhension réciproque des deux parties.

Toutefois, bien que toute hiérarchie consiste en un équilibre fragile entre divers éléments, dont la lutte perpétuelle implique une adaptation aussi réciproque que continue, les positions occupées par forces dominantes et dominées, dans l'échelle hiérarchique, joue également un rôle central.

En effet, si tout « organisme » se présente avec des accents multiples, les forces en contact, elles, ne disposent cependant pas de *valeur équivalentes*. Car, toujours dans l'optique critique qui est la sienne, Nietzsche espère détruire définitivement la possibilité de fonder des valeurs tenues comme absolues.

Puisant dans la mobilité hiérarchique et différentielle de la réalité comme quantum de forces, celui-ci va démontrer que l'origine des valeurs ainsi que les valeurs elles-mêmes dépendent exclusivement des éléments différentiels et hiérarchiques dont toute réalité dérive.

De ce fait, des caractéristiques telles que « *inférieures, dominées, dominantes, supérieures* » ne doivent pas être considérées comme valeurs en tant que telles, mais plutôt comme des éléments différentiels dont dérivent justement les valeurs elles-mêmes, ainsi que la capacité à affirmer leur puissance.

Autrement dit, l'élément différentiel, comme rapport hiérarchique entre les forces, assure à Nietzsche une mobilité critique inespérée. Car, sujette à la nature précaire et fragile de cette hiérarchie, les valeurs ne peuvent que perdre définitivement leur assise dogmatique pour une interprétation à renouveler sans cesse.

« Toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle »

Nietzsche⁴⁶⁴

Mais ne risquons-nous pas de tomber alors dans une certaine forme de « relativisme », dont la philosophie nietzschéenne n'en ferait que le simple constat ? Soucieux d'évacuer cette

⁴⁶⁴ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 62.

problématique, Nietzsche stipule donc que certaines « configurations » de valeurs apparaissent meilleures que d'autres.

Gardons-nous cependant de renouer avec toute forme de métaphysique et de prendre ces valeurs, dites « supérieures », comme meilleures en « soi ». Non, si Nietzsche les considère comme plus éminentes, c'est toujours comparativement et relativement au projet d'accroissement de la volonté de puissance.

« Actif et réactif sont précisément les qualités originelles, qui expriment le rapport de la force avec la force. Car, les Forces qui entrent en rapport n'ont pas une quantité, sans que chacune en même temps n'ait la qualité qui correspond à leur différence de quantité comme telle. On appellera *hiérarchie*, cette différence de forces qualifiées, conformément à leur quantité : forces actives et réactives »

G. Deleuze⁴⁶⁵

En effet, si la lutte des forces implique une perpétuelle répartition de la domination entre les diverses parties en lutte, exercer ou subir cette domination engendre aussi des conséquences ontologiques importantes :

« Qu'est-ce qui est « passif » ? Résister et réagir. Etre inhibé dans le mouvement vers l'avant : donc, un acte de résistance et de réaction. »

Nietzsche⁴⁶⁶

Nous l'avions dit, Nietzsche associe la volonté de puissance avec un mouvement cherchant à constamment augmenter sa « vitesse », son « énergie », et dont le caractère actif propre de cette impulsion, est connoté avec son identité propre.

De ce fait, le mouvement du réel est toujours vu, selon Nietzsche, comme une impulsion dirigée vers l'avant, vers l'expansion de cette différence qui, elle, ne peut se faire que par la domination d'éléments plus faibles.

Or, en suivant la volonté de Nietzsche de renouer avec un savoir plus proche du vivant et dont l'épaisseur ontologique couvre la multiplicité du vivant, celui-ci subsume donc le principe actif et énergétique des forces comme le déploiement réel de l'être.

Dès lors, l'ensemble des valeurs favorisant cette émergence au gré de leur différence (les forces dominantes) sont naturellement placées, par Nietzsche, comme des valeurs plus proches de la teneur réelle de la réalité et de la volonté de puissance. Comme des valeurs « hautes ».

A l'inverse, la réaction (autrement dit les forces dominées) en est l'exact opposé. Pourquoi ? Car, l'impulsion de la force dominée (ce qu'elle est) ne peut s'exprimer dans toute l'étendue de sa différence, faute de pouvoir poursuivre sa croissance énergétique originelle.

⁴⁶⁵ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 63

⁴⁶⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 83.

Ainsi placée sous le joug d'un « maître », elle ne peut à l'évidence que réagir à ses injonctions, de telle sorte que sa passivité doit être davantage comprise comme une contrariété que comme une apathie.

Certes, ces forces ne renoncent jamais à suivre leur propre impulsion, ne nient jamais leur différence, et leur capitulation n'est jamais totale. Cependant, leur faiblesse leur impose une stratégie nouvelle :

Faute de ne pouvoir poursuivre leur propre mouvement d'accroissement, ces forces se voient alors dépouillées du rayonnement initial de puissance marquant leur différence, et l'action, comme élément évocateur d'énergie et de libre création, se métamorphose en un ressentiment purement réactif.

Il s'agira, dorénavant, de calculer, de se regrouper entre éléments plus faibles pour espérer venir à bout de cet « esprit » fort qui domine. Or, cette dépense d'énergie est purement « négative », car elle ne témoigne, en aucun cas, d'un libre étalage de sa différence et de sa puissance au travers de ce que l'on fait, mais est bien en réaction à ce que quelqu'un « nous » fait et que nous-mêmes, nous ne pouvons réaliser.

« La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouve de compensation que dans une vengeance imaginaire »

Nietzsche⁴⁶⁷

Ainsi, la capacité à nous affirmer ne passe plus par l'action que nous menons en vue d'accroître notre puissance, mais est toujours en réaction aux actions des forces qui nous oppriment. Leurs actions, comme déploiement énergétique, n'étant plus générées par leur propre impulsion mais en réaction de ce qu'elles ne sont plus.

Dès lors, si le « capital » énergétique qui accompagne notre possibilité d'action ne se voit pas altéré, la libre expression de ce capital et l'« identité » pulsionnelle qui l'accompagne, se voit, quant à elle, bien altérée, puisqu'elle trouve sa source dans un autre que moi. Affamées de vengeance et rongées par le ressentiment, de telles forces trouvent alors leur énergie (et leur identité) dans l'action des forces supérieures et non dans leur propre différence.

Et c'est par l'incapacité de ces forces dominées - esclaves - à célébrer leur propre différence (puissance), que Nietzsche pense y déceler l'émergence de morales « décadentes » (pensons au Christianisme, par exemple), toujours promptes à mettre à mal les valeurs dominantes de la vie et de la puissance du réel, en vue de couper les forts de leurs forces.

« Les hommes ont été considérés comme « libres », pour pouvoir être jugés et punis, -pour pouvoir être coupables : par conséquent toute action devant être regardée comme voulue, l'origine de toute action comme se trouvant la conscience »

Nietzsche⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, première dissertation, §10.

⁴⁶⁸ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », 7.

Cependant, gardons à l'esprit que la « *Généalogique* », c'est-à-dire la valeur de l'origine ET l'origine des valeurs, que tente de développer Nietzsche tout au long de sa philosophie, ne se contente pas seulement d'interpréter mais également d'évaluer.

En effet, si toute force est appropriation ou domination d'une quantité de « réalité », il ne sera donc pas étonnant qu'une chose dispose d'autant de sens qu'il y ait de forces capables de s'en emparer. Quoi qu'il en soit, en épluchant la réalité en un mouvement interconnecté de forces aux valeurs comprises comme actives ou réactives, Nietzsche ouvre surtout la voie à la notion de sens comme pluralité, et à la conception de l'Histoire comme variation de sens, c'est-à-dire comme « *la succession des phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres* »⁴⁶⁹

Toutefois, l'objet dont le sens est au cœur de ces confrontations, ne reste pas inerte. Jusqu'ici, nous avons pris soin de présenter la situation comme si les différents amas de forces qui luttent entre eux et qui se succédaient inlassablement, entraient en contact avec un objet inactif, informe.

Or, l'objet lui-même est l'expression d'une force. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'objet entretient (ou non) une certaine affinité avec la force qui tente de s'en emparer. Car, et c'est un point très important, « il n'est pas d'objet, de phénomène qui ne soit déjà possédé, puisqu'en lui-même, il est non pas une apparence, mais l'apparition d'une force ».⁴⁷⁰

5. l'Affirmation comme donation critique

Si Nietzsche dépeint toute la réalité suivant le rapport différentiel de forces et le processus hiérarchique qui en résulte – rappelons-nous la Valeur et le Sens - il convient, à nouveau, de nuancer la teneur exacte de ce que le philosophe comprend, lorsqu'il évoque ce processeur d'accroissement de puissance.

Car, comme nous l'évoquions au début de cette partie consacrée à Nietzsche, être plus fort, plus puissant n'implique pas seulement de voir autrement, mais aussi de voir « mieux ». Comment le comprendre ?

S'il nous est maintenant évident que la volonté de puissance d'une force définit autant sa valeur, son rang, que ce qu'elle est, alors nous ne serons pas étonnés que la connaissance n'en soit, elle, qu'une nouvelle extension.

Conformément au désir de croissance des forces, la connaissance, pour Nietzsche, n'est qu'un moyen supplémentaire au service de cette même nutrition énergétique, et qui « *croît donc à l'évidence à chaque augmentation de puissance* »⁴⁷¹.

Montaigne se félicitait déjà de « l'indiscrétion de son appétit », dans un texte où celui-ci célébrait l'ouverture à l'inconnu et à l'étranger comme un « indice d'une santé à laquelle s'opposent aigreur et étroitesse de vue »⁴⁷²

⁴⁶⁹ Nietzsche, *Généalogie de la morale*, p. 124.

⁴⁷⁰ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 8.

⁴⁷¹ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 69.

⁴⁷² Montaigne, *Essais*, III, 9, « De la vanité ».

La connaissance apparaît, aussi pour Nietzsche, comme l'indice marquant la « vitalité » d'une force, ou plus précisément, comme indiquant la capacité motrice d'une force qui cherche à se développer. Le désir de connaissance augmentant donc proportionnellement avec la volonté de puissance d'une force.

L'opération, par laquelle Nietzsche associe le réel et la connaissance, semble donc être d'une logique implacable :

S'il évoque souvent la connaissance en terme « d'estomac », c'est parce que Nietzsche souhaite définitivement effacer cette « distance » qu'avait créée les métaphysiciens et les Modernes, entre la vie et la connaissance du vrai.

Or, en lui donnant une consonance corporelle (l'estomac), tout en lui conférant le même désir d'assimilation que l'énergie de l'être, Nietzsche parvient à ramener la connaissance dans le giron du monde « d'ici-bas » et de la logique hiérarchique qui la régule.

Eloignée de toutes perspectives dualistes, la connaissance nietzschéenne se déploie donc comme une « acception » totale du réel et de sa modalité contradictoire. Pourquoi ? Parce que, en suivant la logique de développement d'accroissement des forces, la connaissance est alimentée par le même désir d'« avancer ».

Elle est, en effet, balayée par une énergie identique la poussant sans cesse à assimiler de nouvelles connaissances, et à ne jamais stagner dans une posture déterminée. Ce devenir connaturel qu'elle exalte, la connaissance s'en inspirera pour embrasser la nature plurielle du monde.

Il s'agira donc, de ne plus voir la connaissance comme une réalité qui lui est propre et qu'il « suffirait » d'accaparer pour détenir la vérité, mais davantage comme l'extension de la puissance d'une force proprement dite, et dont la quantité de connaissance reflète le quantum d'énergie qui l'anime.

Véritable « outil », la connaissance renvoie au désir de croissance de la volonté de puissance, agissant comme un opérateur de communication entre les forces dominées et les forces dominantes.

« Elle travaille comme outil de la puissance. Elle croît donc à l'évidence avec chaque augmentation de puissance »

Nietzsche⁴⁷³

Raison pour laquelle Nietzsche évoque l'image d'un « estomac ».

Car, si chaque rencontre de forces est le théâtre d'une volonté de dépassement et de domination mutuelle, cette altercation est également le lieu d'une prise de conscience simultanée. Nous pourrions peut-être mieux percevoir la subtilité de cette pensée au gré de la réflexion suivante.

⁴⁷³ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 69.

Nous l'avons maintes fois répété : Nietzsche associe l'être comme une lutte de force et de puissance, comme un jeu énergétique violent et perpétuel. Raison pour laquelle, nous l'avons évoquée, loin de s'annihiler, les forces favorisent plutôt un processus d'assujettissement.

En effet, Nietzsche décrit la négativité comme une valeur contraire à la vie, une valeur faible. Pourquoi ? L'être est avant tout un espace d'accumulation, d'enrichissement et de confrontations. A l'inverse, le néant se présente comme un refus absolu de toute assimilation, préférant séparer et nier jusqu'à l'immobilisme ou l'unicité de la vérité, plutôt que de se confronter et se fondre dans la dynamique du multiple.

On comprendra dès lors que Nietzsche aborde la volonté de puissance (et donc l'être en général) comme une énergie de vie, une énergie affirmative de croissance, et non de soustraction. Et puisque cette teneur positive et énergétique de l'être se déploie parfaitement dans le tumulte provoqué par la lutte des forces, la domination est alors perçue comme un moyen d'augmenter sa propre puissance, sa propre énergie.

Semblablement, empreinte de la même énergie positive, la connaissance va favoriser l'enrichissement à la négation. Dès lors, toute nouvelle « rencontre » de forces est, certes, une opportunité de renouveler sa puissance, mais surtout une possibilité d'accroître sa connaissance.

Car, bien qu'étant dominée, la force assujettie n'en reste donc pas moins dépositaire d'une certaine quantité de force qu'il va falloir « administrer ». Dans le souci de réutilisation optimale de cette énergie, la force dominante devra, nécessairement, prendre en considération ceux qu'elle domine, et c'est cette prise de conscience de communication permanente entre les deux parties, que Nietzsche associera à la connaissance.

L'exemple qui témoigne le mieux de cette réalité, nous semble être, à nouveau, l'enrichissement culturel provoqué par les conquêtes romaines durant l'Antiquité. En effet, en incarnant cette force dominatrice toujours prompte à assimiler les peuples fraîchement conquis, les Romains furent également un puissant vecteur d'enrichissement et de métissage culturel.

La connaissance, chez Nietzsche, n'est donc pas un moyen de renvoyer chacun à l'indice de sa propre puissance, de son idiosyncrasie, ou à sa manière d'être. Certes, « *tout être différent de nous ressent d'autres qualités et vit par conséquent, dans un autre monde que celui où nous vivons* »⁴⁷⁴, mais la dimension positive de la relation entre toutes ces forces, et la perspective accumulatrice qui les engendrent, les poussent à rejeter tout relativisme indigent pour favoriser une approche résolument moniste.

Associant la connaissance avec la puissance, Nietzsche fait donc de la connaissance, un outil et une conséquence directe de l'accumulation de puissance :

A mesure qu'une force s'emploie à augmenter sa puissance en dominant ses adversaires plus faibles, elle s'oblige à prendre également conscience de leur existence. Or, prendre conscience de ceux-ci, c'est mettre à jour la nature plurielle de la réalité et l'équilibre hiérarchique sur lequel elle repose.

Autrement dit, est fort celui dont la pluralité des perspectives, c'est-à-dire des forces qu'il domine, lui assurent une plus grande puissance et une mobilité de jugement accrue. Car, plus une force croît, plus elle couvre de sa domination les éléments les plus hétérogènes, lui ouvrant les yeux sur la nature contradictoire de l'être.

⁴⁷⁴ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 70.

C'est posséder ce sens « de la distance », comme le dit si bien Nietzsche, qui nous ouvre les yeux sur la dimension interprétatrice des événements auxquels nous nous confrontons, et qui nous permet de toujours prendre conscience de l'équilibre précaire (comme « en devenir ») de notre propre situation, de nos jugements et de certaines « vérités ». Bref, être fort, c'est être critique.

« La première chose que je demande, lorsque je scrute un homme jusqu'au fond de son âme, c'est s'il possède le sens de la distance, s'il observe partout le rang et le degré, la hiérarchie d'homme à homme, s'il sait distinguer. Par là on est gentilhomme. »

Nietzsche⁴⁷⁵

Car, à l'inverse, Nietzsche voit dans la Vérité le propre de la lâcheté, un défaut de « réalisme » induisant la fixation du « devenir » de la volonté de puissance en un point déterminé, comme si la force s'arrêtait de croître, satisfaite de la puissance qu'elle aurait accumulée.

Et c'est à ce point précis, là où s'arrête notre courage d'« avancer », à l'instant même où nous décidons d'interrompre nos conquêtes intrépides (et le mouvement critique qui l'accompagne), que nous en venons à reconnaître certaines « vérités » :

« Exactement dans la mesure où le courage peut se hasarder en avant, selon le même degré de force, on s'approche de la vérité »

Nietzsche⁴⁷⁶

Il nous faudra donc « désapprendre la peur », élément pourtant essentiel à toute assimilation, et à tout principe de conservation. Car, si une Force se doit de dominer pour s'enrichir et faire preuve de plus de réalisme, elle a également souvent tendance à s'accaparer les forces qui lui ressemblent le plus afin d'en faciliter l'incorporation

Or, si nous souhaitons prendre conscience de la nature réelle du monde (la contradiction), il conviendra donc de dépasser cette peur craintive et plonger vers l'inconnu. C'est ce qu'indique Nietzsche dans le paragraphe 355 de son *Gai Savoir* :

« Notre besoin de connaissance n'est-il pas précisément notre besoin de quelque chose de connu ? La volonté de découvrir, parmi toutes les choses étrangères, inaccoutumées, incertaines, quelque chose qui ne nous inquiétait plus ? Ne serait-ce pas l'instinct de crainte qui nous pousse à connaître ? La Jubilation du connaisseur ne serait-elle pas la jubilation de la sûreté reconquise ? ».

Nietzsche⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, « Le cas Wagner », 4.

⁴⁷⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, « La naissance de la tragédie », §2.

⁴⁷⁷ Nietzsche, *Gai savoir*, livres 5, §355.

Ce n'est donc pas sans raison que Nietzsche voit dans la peur, « *le sentiment héréditaire et fondamental de l'homme* »⁴⁷⁸. Sommes-nous condamnés à la frilosité ? Non, car comme le souligne Zarathoustra, il est important de plier la connaissance, qui demeure un simple instrument, aux exigences d'affects conquérants.

Il faudra donc faire preuve d'un certain goût de l'aventure et du danger, et d'avoir l'envie de pénétrer toujours plus avant dans « le domaine immense et presque inexploré encore de connaissances dangereuses ». Car, plus qu'une façon d'être, c'est ce courage qui dessine l'horizon vers lequel nous devons tendre, au point où Nietzsche évoque le courage de la vérité, comme critère de la hiérarchisation des existences.

« Combien de vérité un esprit supporte-t-il, combien de vérité risque-t-il ? L'erreur est une lâcheté... toute acquisition de la connaissance résulte du courage, de la dureté envers soi, de la probité envers soi. »

Nietzsche⁴⁷⁹

Que devons-nous en penser ? Quelle en est notre analyse ?

Qu'une nouvelle fois, le concept hiérarchique comme englobement et affirmation des contraires se doit d'être mobilisé. Car, si la connaissance est frileuse lorsqu'elle se replie sur elle-même et cesse d'avancer, elle est courageuse et « forte » lorsqu'elle se lance dans la conquête.

Cependant, ce courage ne consiste pas à relever un défi qui se révèle dans et par la peur⁴⁸⁰, mais bien à agir en tant que conquérant, en comprenant bien que la peur n'est que la différenciation du courage.

« La crainte est notre exception. Le courage cependant, l'esprit d'aventure et la joie de l'incertain, de ce qui n'a pas été hasardé, le courage, voilà ce qui me semble toute la préhistoire de l'homme. »

Nietzsche⁴⁸¹

Car, être homme, c'est avant tout n'être qu'une extension de la volonté de puissance, de sa volonté d'exploration et de domination. C'est avancer vers le développement, dans un souci d'amélioration et d'enrichissement constant.

Emporté par un tel mouvement, l'inquiétude apparaît alors comme une simple manifestation secondaire, la conquête et l'ouverture au monde prenant le pas sur toute notion de conservation.

⁴⁷⁸ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De la science ».

⁴⁷⁹ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 75.

⁴⁸⁰ *Idem*.

⁴⁸¹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De la science ».

Raison pour laquelle, Nietzsche évoque régulièrement la figure de l'homme dit supérieur, rayonnant de puissance et ouvrant la voie du « nouveau connaître », et dont l'action lui permet d'être décrite « sans peur » :

« Donner comme preuve de la puissance atteinte et par cela de l'assurance de soi, que l'on a « désappris d'avoir peur » ».

Nietzsche⁴⁸²

Qu'il faille désapprendre la peur, s'ouvrir à l'inattendu et l'inconnu tout en refusant tout repli stationnaire et dogmatique sur soi-même, voilà ce que Nietzsche ne cessera de répéter dans son *Ecce Homo*⁴⁸³

Car, si s'affirmer consiste à libérer une énergie -notre énergie-, avoir peur en constitue l'effet parfaitement inverse. La peur est toujours un effet de réaction, un retour à l'activité et qui en inhibe le mouvement vers l'avant, pour reprendre la définition de la passivité, proposée par Nietzsche⁴⁸⁴.

Renouer avec le courage, que la peur et les philosophies précédentes ont dénaturé en une activité dégénérée et passive, rétablir la connaissance comme étant une impulsion, une conquête ouverte sur l'Être : tel est le programme que Nietzsche développera et mènera, jusqu'à l'éclosion d'une philosophie supérieure, dont le Surhomme en est le parfait représentant.

Cependant, il conviendra de terminer cette analyse sur une ultime réflexion :

Si être, sentir et connaître, reposent toujours sur un jeu de forces qu'il s'agira d'interpréter afin d'en dégager les degrés hiérarchiques, Nietzsche ne tombe-t-il pas dans le même écueil solipsiste que Descartes et Kant ?

Plus précisément, si sentir repose toujours sur un interpréter, tout « contact » avec l'extériorité n'est-il pas d'emblée compromis ?

En effet, si la logique classique aime déclarer que l'esprit « est d'abord conduit à proposer (ainsi, le guide sa propension logique) qu'une excitation doit précéder chaque interprétation comme condition de son exercice » (de quoi serait-elle sinon l'interprétation)⁴⁸⁵, cette lecture simpliste des sensations pose problème aux yeux de Nietzsche.

Le plus évident, c'est qu'il concède d'emblée l'impossibilité de la préséance de toute excitation. Pourquoi ? Comment pourrait-on imaginer une excitation qui serait entièrement « neutre », et qui attendrait patiemment d'interpréter.

⁴⁸² Nietzsche, *Gai savoir*, livres 5, 15 [76].

⁴⁸³ Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §2.

⁴⁸⁴ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 76.

⁴⁸⁵ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 76.

« L'interprétation d'un événement ou bien comme agir ou bien comme souffrir –tout agir étant donc un souffrir- signifie : toute altération, tout devenir-autre présuppose un auteur et un « altéré » ».

Nietzsche⁴⁸⁶

Certes, la perspective pathologique et agonale de la réalité comme dépassement de soi, avait déjà permis de nous ouvrir à la nature « multiple » et hiérarchique du monde, mais sommes-nous assez naïfs pour croire qu'elle n'aille que dans un seul sens, et qu'il ne soit pas possible de prendre conscience de ce « jeu de forces » sans en dénaturer le donné brut qui nous est donné d'interpréter ?

Non, bien évidemment, car cette prise de conscience ne peut, elle-même, être interprétée QUE dans le même mouvement moniste nietzschéen. Mouvement dont la relation unilatérale entre « *excitation* » et « *interprété* » réside dans un processus pathologique et interprétatif mutuel.

Il s'agira donc pour Nietzsche, de substituer à l'ancienne notion d'« *excitation* » celle d'altération, qui souligne bien mieux la notion d'échange et de joutes de forces qu'elle implique. Dès lors, si l'épreuve, située au cœur de la philosophie nietzschéenne, agit comme un moteur favorisant l'émergence des contradictions et de l'énergie d'accroissement, celle-ci ne doit plus être conçue comme un simple accueil « neutre » de l'altérité mais plutôt comme un *devenir-autre*.

L'altérité décrivant donc une extériorité qui n'*existe pas*, mais qui au contraire s'inscrit en nous d'autant plus « douloureusement » et « profondément » que son assimilation s'avère difficile.

La philosophie nietzschéenne ne serait-elle alors qu'une ode ou un éloge au repli du sujet sur lui-même, refusant la perspective de toute objectivité, et où l'accueil de l'autre ne serait qu'un subjectivisme détourné ?

Ce serait oublier de nouveau que subjectivité et objectivité n'*existent pas*, que tout n'est que Volonté de puissance :

« « Tout est subjectif », dites-vous : mais c'est déjà là une interprétation, le « sujet » n'est rien de donné, mais quelque chose d'inventé-en-plus, de caché-dérrière. »

Nietzsche⁴⁸⁷

C'est pourquoi, la philosophie nietzschéenne ouvre la voie d'un nouveau rapport possible avec l'extériorité (c'est-à-dire la connaissance), et où la Vérité n'est plus simplement conçue comme une instance passive qu'il suffirait de recevoir, mais plutôt comme faisant pleinement couple avec la dimension active d'une Force : *le Don*.

Dorénavant création plutôt que découverte, la vérité devient donation plutôt que réception. L'idéal n'étant donc pas « *d'avoir des piquants* », mais bien « *des mains ouvertes* », de se disposer autant à donner ce que nous sommes, que de recevoir d'autrui.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p.59.

Altérité et changement étant la nature même de la Volonté de puissance, dont la lutte et l'échange en concrétisent la matérialité, il y a toujours cette Volonté de puissance quand je donne et que je reçois. La vérité n'étant qu'un autre mot pour la volonté de puissance elle-même.

« La « Vérité » n'est pas quelque chose qui serait là et qui serait à trouver, à découvrir- mais quelque chose est à créer et qui donne le nom à un processus, plus à une volonté de surmonter qui en soi n'a aucune fin : introduire la vérité comme un processus *in infinitum*, une détermination active, pas un devenir conscient de quelque chose qui serait « en soi » fixé et déterminé » C'est un mot pour la volonté de puissance. »

Nietzsche⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 76.

⁴⁸⁹ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, III.

PARTIE III

Chapitre VI. Nietzsche et Hadot, la grande hypothèse dionysiaque.

Suite à cette analyse de la philosophie nietzschéenne, la cohérence profonde de l'œuvre ne nous aura pas échappé. En effet, ce que propose finalement Nietzsche, c'est surtout substituer la problématique de la vérité à celle des valeurs.

Si la scission qu'opère Nietzsche dans la philosophie est si fondamentale, c'est parce que celui-ci croit fermement que la recherche de la vérité n'est plus la forme la plus radicale de questionnement possible. A l'inverse des philosophes qui l'ont précédé, il y voit un outil indispensable pour voir le monde dans sa globalité.

Car, si la réflexion philosophique nietzschéenne se révèle aussi fulgurante, c'est parce qu'elle parvient à faire éclater la croyance en l'autonomie de la Vérité et est capable de jouer le rôle d'une norme prise comme résolument absolue.

Ce dépassement « dogmatique » de la vérité est justement possible parce que Nietzsche travaille la réalité comme un tout pulsionnel aux options axiologiques particulières, et où toute « chose » est le fruit de luttes sous-jacentes.

De ce fait, nous pourrions dire que Nietzsche parvient à ramener dans le giron « du vivant », le fantasme d'une vérité éthérée, complètement détachée du mouvement « vital » de la volonté de puissance. Chose qui n'est possible, que par le dévoilement axiologique des forces qui « grouillent » derrière le concept lui-même.

Raison pour laquelle, la valeur devient non seulement la seule « norme » susceptible de traduire la nature plurielle et dynamique de la réalité, mais aussi, de par sa spontanéité axiologique, est également la seule capable de transposer la logique d'accroissement et de stagnation de l'Etre.

On comprendra alors aisément que, selon Nietzsche, la radicalité de l'investigation philosophique exige que celle-ci se règle dorénavant sur l'analyse des valeurs et de leur logique (autrement dit la volonté de puissance) et non plus sur l'ancien concept moribond de vérité.

Le tournant nietzschéen, à travers le criticisme kantien et sa variation schopenhauerienne, ouvre ainsi une perspective épistémologique nouvelle, puisqu'elle permet de renouer l'interrogation théorique et l'exigence philosophique à une dimension résolument plus pratique de la philosophie, celle où la critique de la vérité et les valeurs en animent le flux du réel.

Pour mieux comprendre cette évolution, il conviendra de rappeler que la *critique kantienne* se situe largement dans la « brèche » épistémologique qu'avait ouverte Descartes à son époque, et qui interrogeait déjà les conditions de la vérité au départ de la connaissance humaine : « : *Toute connaissance présuppose des conditions non empiriques, qui relèvent à la fois des données spatio-temporelles a priori de la perception sensible et des catégories de l'entendement.* »⁴⁹⁰

Or, si la philosophie de Schopenhauer (1788-1860) se posait comme la digne héritière de la lignée « *criticiste kantienne* »⁴⁹¹, elle entreprenait pourtant de « refonder » la connaissance, ne

⁴⁹⁰ Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

⁴⁹¹ *Idem.*

s'appuyant plus simplement sur la subjectivité *a priori* de l'Homme, mais plutôt sur « l'objectivité du fonctionnement cérébral et de la physiologie humaine. »⁴⁹²

Ainsi, alors que Kant s'était efforcé de mettre en exergue les conditions transcendantales de la connaissance, creusant encore un peu plus le fossé dualiste qui séparait la réalité nouménale et réelle du monde, de son versant phénoménal et « illusoire ».

Schopenhauer, quant à lui, prendra finalement le parti inverse, et cherchera à démontrer que la pensée, à l'instar d'un organe, repose sur un fonctionnement exclusivement biologique. L'inflexion donnée par Schopenhauer au Kantisme est donc essentielle, puisqu'à la manière de l'idéalisme radical prononcé par Berkeley, Schopenhauer stipule que si « la pensée est bien une fonction de l'organe, le monde n'a cependant d'existence que pour autant qu'il est perçu par un organe.⁴⁹³ »

Cependant, si le monde n'existe que comme une « simple » représentation, et si cette représentation est d'abord l'effet d'un organe, elle traduit d'abord l'effet de la puissance de la vie du corps sur la perception : c'est-à-dire la Volonté.

En effet, pour Schopenhauer, le monde tout entier est conçu comme volonté, comme pensée unique. Cette volonté est un *Wille zum Leben*, ou volonté de vivre, c'est-à-dire à la fois, une tendance individuelle à l'auto-conservation, mais aussi une instance cosmologique, une tendance (*Streben*), poussée (*Drang*), ou encore une pulsion (*Trieb*) universelle vers la vie comme aboutissement de l'élan vital.⁴⁹⁴

Dès lors, pour Schopenhauer, le monde (l'être) n'est que le résultat de l'acte de la manifestation de cette Volonté - ce que d'ailleurs Schopenhauer nomme l'« objectivation » (*Objektivierung*) de la Volonté – qui, en tant qu'une force vitale de changement, meut le monde en le poussant au gré de pulsions qui se distillent en une poussière infinie d'actes volontaires et de singularités, dont les animaux et les hommes n'en forment qu'une petite partie.

Mais l'élément essentiel sur lequel repose l'édifice schopenhauerien n'est autre que la réintroduction de la chose en soi kantienne comme énergie du vivant. Plus précisément, Schopenhauer parviendra à « biologiser » la coexistence du monde empirique et phénoménal kantien avec son idéalité transcendante au sein même de l'Etre.

« Le fait que nous ayons tant en horreur le néant n'est qu'une autre expression de ce que nous voulons tellement la vie, de ce que nous ne sommes rien d'autre que cette volonté, de ce que nous ne connaissons rien d'autre qu'elle. »

Schopenhauer⁴⁹⁵

Faisant de la nature une *natura naturans* ⁴⁹⁶, Schopenhauer réfute l'assimilation de la production

⁴⁹² Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

⁴⁹³ Cf. sur ce sujet, Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980, p. 43- 45.

⁴⁹⁴ Goddard Jean-Christophe, *La Pulsion*, Vrin, 2006, p. 57.

⁴⁹⁵ Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et représentation I-II*, Folio essais, p. 752.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 58.

de l'être avec un quelconque dessin divin ou rationnel, préférant le principe dynamique et aveugle de la volonté.

Combinant la création du vrai, propre au noumène kantien, avec une énergie actualisatrice d'existence, Schopenhauer fait de la question de la connaissance une interrogation proprement pulsionnelle.

Quittant les seuils d'une relation vérité-connaissance organisée autour d'éléments épistémologiques rationnels, Schopenhauer instaure donc l'avènement d'une Vérité « biologique » et génératrice d'actions, puisque c'est de la nature (Chose en soi) d'une chose que dépendront ses manifestations (Noumènes).

Raison pour laquelle, Schopenhauer voit dans les manifestations du corps et de nos envies, un moyen tangible pour atteindre une quelconque Vérité. La théorie de la connaissance de Schopenhauer posant donc, comme absolu, le conditionnement des fonctions intellectuelles par les fonctions corporelles, biologiques et affectives.⁴⁹⁷

« Elle est la première à considérer comme superficielle et comme 'masque' toute pensée dont les termes veulent rester sur le plan de la cohérence logique et de l'« objectivité »... ».

Clément Rosset⁴⁹⁸ (1939-)

De ce fait, Schopenhauer renoue naturellement avec une dimension beaucoup plus « pratique » de la philosophie et si nos pulsions et nos actes sont des manifestations individualisées du vrai (de la Volonté), le combat pour l'objectivité de la connaissance se révélera être une bataille personnelle de chaque instant.

En effet, il s'agira pour Schopenhauer de dépasser la rigueur de notre existence individuelle, de nier nos pulsions, au cours d'un périlleux exercice ascétique, afin de remonter le flux vital que lie chaque individu, chaque étant, pour remonter à la source de la Volonté, et donc de la Vérité.

Or, comment ne pas distinguer dans ce mouvement de retour sur soi, et d'exercices quotidiens à l'encontre notre propre individualité, les reliquats des exercices spirituels antiques ? Certes, Schopenhauer s'accorde à dire que la Vérité, à la différence des Anciens, est spirituellement atteignable, mais celui-ci parvient néanmoins à réintroduire une certaine pratique formatrice au sein même de la philosophie.

Ce point nous semble essentiel, et nous ne serons pas surpris de découvrir que l'une des sources d'inspiration principale de la philosophie schopenhauerienne fut les Upanishad, un ensemble de recueils de textes « philosophiques » à la fondation de la religion hindoue.

⁴⁹⁷ Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

⁴⁹⁸ Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, p. U.F, 1967, p. 32-33.

« Le lecteur aurait-il, en outre, reçu les bienfaits du Véda auquel les Upanishad nous ont donné accès, ce qui constitue, à mes yeux, le plus grand avantage sur tous les autres précédents de ce siècle encore jeune, car je soupçonne que l'influence de la littérature sanskrite ne sera pas moins profonde que ne le fut celle de la littérature grecque au XVe siècle, à l'époque où elle fut réanimée : le lecteur, dis-je, qui a donc été initié et sensibilisé à l'ancestrale sagesse indienne, ce lecteur aura reçu la parfaite préparation pour entendre ce que je m'appête à lui exposer. »

Schopenhauer⁴⁹⁹

Qu'il faille remercier la sagesse hindoue d'avoir réintroduit une sensibilité spirituelle et pratique à la philosophie, voilà une hypothèse qui mériterait d'être étudiée. Bien que ne nous disposions pas de ce loisir, nous pouvons tout de même remarquer que c'est sous l'influence de Schopenhauer et de l'Hindouisme que la philosophie moderne entamera une inflexion décisive qui marquera la résurgence d'une certaine concordance philosophique entre la phénoménalité et la chose en soi.

En effet, Schopenhauer fait de la philosophie une pratique quotidienne, où seul le Sage (autrement dit celui qui parvient à nier l'individualité de ses pulsions) peut espérer atteindre l'objectivité du Monde. La Sagesse antique ne semble pas bien loin.

« Je ne crois pas, je l'avoue, que ma doctrine aurait pu naître avant que les Upanishad, Platon et Kant aient pu jeter simultanément leurs rayons dans l'esprit d'un homme. »

Schopenhauer⁵⁰⁰

La question de la Vérité se métamorphose de nouveau en une entreprise personnelle et spirituelle où tout notre être (et plus seulement l'intellect) se voit engagé. Persistance vitale et accès à la vérité devenant intiment liés.

Toutefois, tout en renouant avec cette spiritualité « pratique », il nous semble, au regard de nos analyses précédentes, que la philosophie schopenhauerienne ne parvienne pas à dégager une véritable critique de la Vérité, puisqu'elle considère qu'il est possible, au gré d'une longue formation sur soi-même, de parvenir à la vérité inhérente du Sage (le terme Upanishad signifiant d'ailleurs « *venir s'asseoir respectueusement au pied du maître pour écouter son enseignement* »).

« Si je voulais voir dans les résultats de ma philosophie la mesure de la vérité, je devrais mettre le bouddhisme au-dessus de toutes les autres religions »

Schopenhauer⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, première édition, 1818.

⁵⁰⁰ Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, t. I, éd. Hübscher, Munich, dtv, 1985, p. 422.

⁵⁰¹ Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme représentation*, deuxième édition, 1844, p.302

Or, comme nous l'évoquions, ce qui faisait la saveur particulière de la philosophie antique, c'était que celle-ci évacuait la possibilité même d'atteindre un jour cet horizon épistémologique. Les Grecs étant, selon Gilles Deleuze, les premiers à avoir entériné la mort du Sage, en la remplaçant par la figure de « l'Ami ».

« *Plus qu'un personnage extrinsèque, une circonstance empirique* », la figure de l'Ami traduisait plutôt « *une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même [...]* », qui ouvrait la voie à un rapport « *plus agonal* » de la Vérité, où chacun pouvait s'affronter pour démontrer que ce qu'il représentait (sa pensée, son artisanat, etc.) avait « *autant de valeur* » que celle d'autrui, et que seule la compétition entre « *hommes libres* »⁵⁰² était susceptible de désigner un Vainqueur.

1. L'avènement dionysiaque

Selon l'interprétation choisie pour ce travail, nous pensons, à l'instar de Nietzsche, que la logique agonale, cachée derrière le phénomène de la philosophie grecque, ne doit pas être ignorée, puisqu'elle offre une certaine lecture axiologique de la Vérité, et qu'elle semble nécessaire à la libération d'un espace d'expression entre des individus qualifiés de « libres ».

Nous développerons ce point ultérieurement, quand il viendra terminer cette analyse, en rappelant la place qu'occupe la philosophie nietzschéenne dans la structure idéologique et historique que nous venons d'esquisser.

Pour l'instant, revenons à l'avancée, marquée par la philosophie schopenhauerienne, qui fut conséquente puisqu'elle permit la refonte d'une philosophie pratique, où la vérité (la chose en soi), loin d'être le propre d'un horizon idéal, fut réinjectée à la phénoménalité de la Vie.

Toutefois, il nous semble, qu'en manquant la dimension axiologique et agonale grecque de la Vérité, Schopenhauer ne parvient pas suffisamment à se dégager de la logique kantienne qui l'animait. Raison pour laquelle, seule la critique nietzschéenne de la vérité peut être présentée, selon Gilles Deleuze, « *comme une radicalisation du projet kantien* », au sens où Kant serait resté à mi-chemin de la critique « totale et positive » que fera Nietzsche, en transformant en purs idéaux les illusions de la métaphysique dogmatique qui souhaitait connaître la « *chose en soi* ».

L'œuvre critique de Nietzsche consiste alors à démontrer que ces mêmes idéaux moraux et religieux constituent le sens véritable de l'entreprise métaphysique. L'idée même qu'il y a de « la vérité » n'exprime, au fond, rien d'autre que la volonté de traiter ce monde-ci comme une simple apparence.

« La notion de « monde-vrai » n'a été inventée que pour déprécier le *seul* monde qu'il y ait, pour ne plus conserver à notre réalité terrestre, aucun but, aucune raison, aucune tâche ! »

Nietzsche⁵⁰³

Or, si l'inflexion biologiste de la philosophie schopenhauerienne ouvrit une brèche bienvenue au sein même de la forteresse métaphysique moderne, elle ne put cependant se dépêtrer du

⁵⁰² Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008, p.9.

⁵⁰³ Nietzsche, *Ecce homo*, II, 7.

dualisme occasionné par le traitement de la Vérité, puisqu'elle considère le monde comme une « représentation ».

Certes, on ne peut pas dire que la représentation schopenhauerienne soit une pure et simple dévaluation du monde, puisque Schopenhauer considère ce dernier comme étant la fusion indicible de la phénoménalité de réalité avec la vérité de la Volonté comme chose en soi (le titre de son ouvrage le plus célèbre étant d'ailleurs « *Le monde comme volonté et représentation* »).

Dès lors, seul Nietzsche parviendra à puiser dans la fondation biologique schopenhauerienne, lequel en réhabilitant la vie, et en plaçant le corps et la volonté au fondement de toute connaissance, n'oubliera pas de s'attaquer au problème de la Vérité.

Interrogez les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : il n'en est point qui aient conscience que la volonté de vérité puisse avoir besoin elle-même d'une justification ; il y a là une lacune dans toutes les philosophies ... ; il se pose ainsi un nouveau problème : celui de la valeur de la vérité. – La volonté de vérité a besoin d'une critique – définissons ainsi notre tâche –, il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité

Nietzsche⁵⁰⁴

Présentant la vérité comme une représentation -ou plus exactement dans ses termes- comme une « *évaluation superficielle qui n'est rien d'autre qu'une perspective particulière et provisoire manifestant la puissance de vie d'un individu* », Nietzsche disloque l'armure métaphysique attachée à la vérité pour lui donner une véritable consonance biologique et axiologique, faisant ainsi de la vie, la valeur la plus absolue qui soit.

Liant définitivement la vie avec le mouvement créateur et conquérant qui l'anime, Nietzsche fait donc de la Volonté de puissance l'élément référentiel par lequel l'ancien concept de Vérité se devra d'être traduit. Or, selon cet axe axiologique, la vérité perd sa prérogative dogmatique pour ne devenir qu'une simple valeur.

Il s'agira ensuite, d'appréhender la véracité d'une pensée en essayant de voir dans quelle mesure celle-ci aide à la conservation de la vie et poursuit le mouvement de propagation de la force qu'elle exprime. La connaissance n'étant dorénavant plus jugée en fonction de son degré de vérité, mais en fonction de sa valeur comme condition de la vie.

Nietzsche poursuit ainsi l'unification schopenhauerienne, en intégrant les conditions de la connaissance au sein même du vivant qui, loin du geste de rupture initiale qui l'opposait à la vie du corps et de ses passions, fait de la connaissance une activité secondaire dirigée exclusivement par l'activité pulsionnelle. La vitalité d'un corps étant à la source de la volonté de connaître.

Cette nouvelle définition de la connaissance lui permet également de mettre à jour l'idéal ascétique de toute la philosophie occidentale, et donc de philosophes modernes tels que Descartes et Kant. Toutefois, Nietzsche n'associe pas simplement cet idéal à un quelconque « *tournant moderne* » dont l'interrogation épistémologique aurait conduit à repousser la vie dans l'ombre du souci de soi.

⁵⁰⁴ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, 24.

Non, pour Nietzsche, cet idéal ascétique est au fondement même de toute philosophie idéaliste et il pense voir, dans la séparation opérée dès la fin de l'Antiquité entre la philosophie théorique et la vie philosophique, les prémices de la domination d'une tradition idéaliste et dualiste « *qui attribue à la vie de l'âme une vie indépendante de la vie du corps et qui croit à l'existence d'un arrière-monde non matériel et parfaitement intelligible.* »⁵⁰⁵.

La disparition de la notion de souci de soi, du souci du corps et de la prise de conscience de l'enjeu des dimensions matérielles et instinctives sur notre vie et sur notre pensée, furent oubliées, selon Nietzsche. On a enseigné à mépriser la vie et ses instincts, et c'est à cette fin que l'on a créé des concepts mensongers comme ceux d'« âme » ou d'« esprit » :

« La notion d'« âme », d'« esprit » et même, en fin de compte, d'« âme immortelle », a été inventée pour mépriser le corps, pour le rendre malade - « sacré » - pour apporter à toutes les choses qui méritent du sérieux dans la vie – les questions d'alimentation, de logement, de régime intellectuel, les soins à donner aux malades, la propreté, le temps qu'il fait – la plus épouvantable insouciance ! »

Nietzsche⁵⁰⁶

En niant l'unité de la vie, la métaphysique a donc fait reposer l'être sur un double dualisme, celui de l'âme et du corps, et celui de l'être et de l'apparaître. De sorte que celui-ci a permis de reléguer dans l'ombre tout ce qui n'était pas, selon lui, « sacré », tels que le corps et l'apparaître, les sensations, l'action, les rapports de forces, et toute perspective « pratique » du mode de vie philosophique, éléments relégués à des choses sans importance pour celui qui cherche à fonder sa vie et sa pensée.

Or, Nietzsche voit dans l'avènement du christianisme, la concrétisation absolue de cette soif avide de métaphysique. Aveuglé par sa foi dans le désir de vérité, il a entrepris une longue dévalorisation des valeurs suprêmes de la Vie et n'a cessé d'en accentuer la dimension dualiste.

Cependant, Nietzsche, loin de s'attaquer à la seule concrétisation de cette métaphysique au détour du phénomène chrétien, entreprend également d'en chercher les causes, et veut reprendre les choses « *où elles en étaient il y a quelques millénaires* »⁵⁰⁷.

Il s'agira donc pour Nietzsche⁵⁰⁸ de renouer avec la gigantomachie inaugurale de l'histoire de la philosophie, et de prendre parti dans le combat de géants qui oppose « les amis des formes » contre « les fils de la terre » autour d'une question : celle de l'« *Ousia* ».

Car, avant d'avoir été des parricides vis-à-vis de la question de l'être, les inventeurs de Dieu durent avoir été des matricides, c'est-à-dire avoir empoisonné la Terre. Raison pour laquelle Nietzsche présente, dès l'hiver 1870-1871 -dans les notes préparatoires qu'il consacre à la rédaction de la *Naissance de la Tragédie*-, une formule décisive au caractère visionnaire (comme le souligne Heidegger) à l'encontre de Platon :

⁵⁰⁵ Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

⁵⁰⁶ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, 24.

⁵⁰⁷ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 115.

⁵⁰⁸ *Idem*.

« Ma philosophie, platonisme inversé : plus on est loin de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but »

Nietzsche⁵⁰⁹

En effet, Nietzsche voit dans l'invention platonicienne de « l'esprit pur » et « du Bien en soi », et plus globalement des « Idées », les prémices d'une pensée gangrénée, qui recherche constamment refuge dans l'idéalité de la vérité et « d'arrière-mondes » fantasques au prix de la valeur réelle de la vie.

Raison pour laquelle, celui-ci considère le Platonisme comme un masque monstrueux, comme « la pire, la plus invétérée et la plus dangereuse de toutes les erreurs » commises jusqu'à présent. Mais de quel ordre est cette effroyable méprise ?

« Cette irrévérence de considérer les grands sages comme des *types de décadence* naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose avec le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs, des antigrecs. »

Nietzsche⁵¹⁰

Tout simplement, parce que, toujours selon Nietzsche, le Platonisme n'a pas su respecter ni l'ambition inaugurale de la philosophie ni sa nature agonale et axiologique de la vérité, préférant placer la notion de Vérité par-dessus tout et ce, en niant le perspectivisme, « la condition fondamentale de toute vie. »⁵¹¹

Or, en s'attaquant à la question de la vérité et en démontrant que celle-ci n'est qu'une valeur sujette aux mouvements de forces en lutte les unes contre les autres, Nietzsche espère nous faire prendre conscience que la volonté de vérité n'est, au final, qu'un simple mécanisme d'assujettissement destiné à assurer à une minorité la domination de ses valeurs, ou de ses évaluations de la vie.

Traitant de la question de la vérité autour d'une perspective axiologique et agonale, Nietzsche parvient à démontrer que la question du vrai est d'abord une question de domination. C'est même précisément ce que Nietzsche reproche à toutes les traditions spirituelles (chrétiennes, indiennes, platoniciennes, etc.) : avoir fait de cette recherche du vrai, l'état suprême, la béatitude elle-même, toute cette hypnotisation et cette tranquillité enfin obtenue, ...c'est la libération de toute erreur, c'est le « savoir », c'est la « vérité ».⁵¹²

Et quel qu'en soit le masque, c'est toujours à travers le christianisme, le platonisme européen ou la doctrine du Véda (que le même fantasme est visé : la croyance au « monde vrai » et à la vérité existant « en soi »).

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁵¹⁰ Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, 1872, p.62.

⁵¹¹ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 117.

⁵¹² Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, 17.

Il s'agira donc de confronter à cette recherche de l'unique et du vrai, la valeur de la multiplicité et de l'apparence propre à la vie, et de chercher ainsi à fonder une philosophie intensément « pratique », qui n'est autre que l'autre terme pour désigner la manière dont une force de vie s'exprime – faiblement ou fortement- ; bref en un mot : l'immanence de la vie, pour juger de sa valeur.⁵¹³

1.1. Biologisme et compatibilité philosophique

Pour Nietzsche, l'histoire de l'erreur platonicienne mériterait d'être rebaptisée « histoire d'une lâcheté », comme il l'affirme lui-même dans *Ecce Homo*. En effet, comme nous l'avons dit, se tromper ne relève pas seulement d'une simple inadvertance ou d'une méprise, mais témoigne aussi d'une véritable volonté à fuir l'épreuve du réel :

« Il renversait le concept de « réalité » et disait : « ce que vous tenez pour réel est une erreur et nous nous <approchons d'autant plus> de la vérité que nous nous rapprochons de l'« Idée » - Comprend-t-on cela ? Ce fut le PLUS GRAND rebaptissage. »

Nietzsche⁵¹⁴

Suivant la volonté de Nietzsche d'élaguer les « pousses philosophiques » d'une corruption dogmatique de la Vérité, celui-ci consacra les dernières années de sa production intellectuelle à la Grèce antique, si bien que nous pouvons soutenir, avec Heidegger, que « *la pensée de Nietzsche était et est partout un unique et souvent ambigu dialogue avec Platon* »⁵¹⁵. A tel point que le platonisme devient finalement le nom générique de tout dogmatisme.

Dès lors, comment serait-il encore possible d'affirmer une quelconque continuité entre Platon et Nietzsche, tant le divorce entre ces deux figures semble inexpugnable. En présentant le dualisme platonicien comme la source de l'entreprise métaphysique qui contamina la Terre et les Hommes, comment serait-il encore possible de croire que l'idéal platonicien corrobore l'idéal nietzschéen ?

Pour étayer cette pensée, il conviendra de rappeler que Nietzsche organisa lui-même le platonisme comme un amas de forces où cohabitent deux principes centraux : l'hellénisme et la corruption socratique.

En effet, Nietzsche voit dans la figure de Platon, une certaine nostalgie pré-socratique qu'il qualifie de « *plus beau rejeton de l'Antiquité* », manifestant cette pureté de l'« l'instinct hellénique archaïque, encore riche, et même débordant », « *cet extraordinaire phénomène qui porte le nom de Dionysos* ».

Dans une lutte semblable à celle qu'il mène à l'encontre du Christianisme, Nietzsche voit donc, dans la figure de Platon, cet esprit hellénique affrontant la corruption dogmatique engendrée par Socrate. Ainsi, si le platonisme désigne la longue histoire d'une erreur dont Socrate est responsable, Nietzsche espère pouvoir revenir à la pureté d'un Platon mythique, ou du moins,

⁵¹³ Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

⁵¹⁴ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 119.

⁵¹⁵ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », §4.

parvenir à renverser la trajectoire platonicienne en direction de l'esprit hellénistique, qui n'est autre que Dionysos.

Nietzsche emprunte donc la figure mythique de Platon comme celle d'un « grand pont »⁵¹⁶, afin de reprendre le chemin de Grèce là où il avait été laissé. Or, la destination de ce platonisme renversé n'est qu'une tentative de gagner Dionysos. Mais qu'est-il donc ce « Dieu » qu'il nous faut rejoindre à tout prix ? En quoi consiste le « dionysien » ?

C'est ce que nous dévoile le premier paragraphe de la Naissance de la Tragédie, en livrant les précieuses caractéristiques :

« Ce n'est pas seulement l'alliance de l'homme avec l'homme qui est scellée de nouveau sous le charme de l'enchantement dionysien : la nature aliénée, ennemie ou asservie, célèbre elle aussi sa réconciliation avec son enfant prodigue, l'homme [...]. Maintenant, par l'évangile de l'harmonie universelle, chacun se sent, avec son prochain non seulement réuni, réconcilié, fondu, mais encore identique en soi, comme si s'était déchiré le voile de Maïa, et comme s'il n'en flottait plus que des lambeaux devant le mystérieux Un-primordial [...] L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art : la puissance esthétique de la nature entière, pour la plus haute béatitude et la plus noble satisfaction de l'Un-primordial, se révèle ici sous le frémissement de l'ivresse ».

Nietzsche⁵¹⁷

Si la dette de Nietzsche à l'égard de Schopenhauer est encore palpable –comme en témoigne l'utilisation faite de l'image du voile de Maïa⁵¹⁸, celui-ci va également bien plus loin, en proposant une unification du réel soulagée du poids de la Vérité.

Car c'est bien une réconciliation de fils et mère que célèbre le dionysien, ou autrement dit, de l'homme avec la terre qu'il ne cessait de calomnier de tous les maux. « L'Ivresse de l'un, le charme de l'autre, désignent les modalités susceptibles de favoriser la communion de l'individu et de la totalité à laquelle l'idéalisme apollinien barre l'accès ».

Véritable serment envers la nature moniste de la réalité, le dionysien célèbre l'union retrouvée, dont l'idéalisme apollinien des phénomènes et de la chose en soi, entravait la réunification. Couvert désormais, à la différence de Schopenhauer, de la perspective multiple d'un monde conçu comme « *monstre de forces sans commencement ni fin* », le véritable Sage s'avère être Dionysos lui-même, c'est-à-dire la Volonté de puissance :

« Voilà mon univers dionysiaque, qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles [...] Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance – et nul d'autre ».

Nietzsche⁵¹⁹

Donc, ce que propose Nietzsche, c'est bien de renouer définitivement avec les prémices helléniques de la philosophie, en substituant ainsi au dualisme délétère actuel, un monisme

⁵¹⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 121.

⁵¹⁷ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 121.

⁵¹⁸ Ugo Batini, *Schopenhauer, une philosophie de la désillusion*, 2016.

⁵¹⁹ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 122.

affirmé (la volonté de puissance pour Nietzsche), en cherchant à combler la séparation du sensible et de l'intelligible, du phénoménal et du nouménal, afin de circonscrire le « monde comme quelque chose d'unique ».

« Je ne pose donc pas l'apparence en opposition à la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire « monde-vrai ». Un nom précis pour cette réalité serait « la volonté de puissance », ainsi désignée depuis sa structure interne [Von Innen], et non à partir de sa nature protéiforme, insaisissable et fluide. »

Nietzsche⁵²⁰

Purifiant la philosophie de l'influence néfaste de Socrate, Nietzsche peut alors renouer avec cet « amour » pour la vie que témoignait, selon lui, la belle unité grecque pré-socratique, et peut réaffirmer ainsi la valeur de l'Etre sur la figure du Sage qui n'est, pour lui, qu'un lâche toujours enclin à dévaluer la vie au nom de la vérité :

« De tout temps, les Sages ont porté le même jugement sur la vie : *elle ne vaut rien...* Toujours et partout, on a entendu sortir de leur bouche la même parole, -une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie. Socrate lui-même a dit en mourant : « Vivre c'est être longtemps malade »

Nietzsche⁵²¹

Mais n'est-il pas possible d'aller plus loin ? De confronter l'affirmation nietzschéenne de la vie, entrevue derrière l'instinct hellénique, avec la spiritualité philosophique inhérente aux exercices spirituels ?

En cherchant à mettre à jour l'état germinal d'une philosophie hellénique « pure » en accord avec l'Etre, Nietzsche n'aurait-il pas décelé une dimension particulière de la philosophie grecque, dimension dont les philosophies postérieures et ultérieures n'auraient pas voulu ou pu voir l'existence ?

Cette interrogation prend d'autant plus son sens, que la démarche historiographique novatrice de Pierre Hadot nous confère des arguments tangibles, abondant dans ce sens, et tendant à démontrer que la nature réelle de la philosophie antique se construisait d'abord comme un dialogue « intime » et « spirituel » entre le philosophe et la totalité du monde, c'est-à-dire le Cosmos.

En effet, n'est-ce pas Platon lui-même qui, au travers du personnage de Diotime dans son *Banquet*, compare la figure du Sage avec celle d'un Dieu, dont le point de vue serait à ce point cosmique, qu'il se confondrait avec la Nature toute entière, c'est-à-dire le Logos ?

Or, cette conversion du regard de l'individu isolé sur la nature globale du monde qui l'entoure - autrement dit la prise de conscience de la multiplicité des perspectives sur lesquelles reposent

⁵²⁰ *Idem.*

⁵²¹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, vol. 12, §116, p.116-124.

l'univers - n'est-elle pas finalement de l'ordre d'une adéquation entre la singularité du sujet avec la perspective totale de l'Etre ?

De sorte que, soulignait Merleau-Ponty, l'expérience philosophique antique décrit davantage une transformation de notre propre perception du monde, comme si nous pouvions voir les choses telles qu'elles le sont réellement, libérées des affres des opinions et des croyances communes.

Car, en souhaitant concevoir la philosophie comme une tentative pour « *réapprendre à voir le monde* », la sagesse antique ne peut qu'être décrite comme une ouverture sur l'Etre lui-même, puisque la Vérité qu'illustre le Sage n'est autre que la perspective objective et absolue du monde.

Liant définitivement Logos et Etre, la sagesse antique nous semble tout à fait corroborer la belle unité dionysiaque que Nietzsche tend par-dessus tout à préserver, vu que la Vérité n'est jamais conçue comme une dimension transcendante qu'il nous « suffirait » d'atteindre, mais plutôt comme une perspective intégrale et inhérente de la réalité.

Certes, cette lecture singulière du phénomène grec n'est possible que grâce aux récentes « découvertes » et au travail acharné mené par Pierre Hadot, ainsi que par sa tentative de mettre à jour les différentes caractéristiques pratiques et spirituelles de la philosophie antique.

Raison pour laquelle, à la scission opérée par Nietzsche entre la belle unité dionysiaque pré-socratique et la philosophie de l'Antiquité qui la suivit (pour en préserver la corruption socratique), nous préférons y distinguer de la continuité.

En effet, la relative nouveauté de cet aspect de la philosophie grecque, invite à penser que les lacunes historiographiques entourant le 19^e siècle n'ont sans doute pu permettre à Nietzsche de déceler la nature réelle des pratiques philosophiques de l'Antiquité, d'y voir une forme de continuité avec l'idéal dionysiaque qu'il avait cru devoir préserver dans la philosophie pré-socratique.

Qu'il y ait des différences majeures entre les philosophies nietzschéenne et antique, c'est un fait, mais ces disparités ne doivent pas cacher la pérennité « pratique » et « critique » qui entoure ces deux manières d'appréhender le monde.

« Si ce Oui au monde, on l'admire chez Nietzsche, pourquoi ne l'admirerait-on pas chez les Stoïciens ? »

P. Hadot⁵²²

2. l'Unité du Logos grec

Plus précisément, si Nietzsche s'accorde à se placer dans la digne continuité des « fils de la Terre » qu'il semble affilier à la figure paternelle d'Héraclite, nous pensons davantage qu'il est plus globalement la pure perpétuation d'une forme de pensée typiquement grecque (et non simplement pré-socratique), qui refuse de céder aux sirènes dogmatiques de la Vérité afin de

⁵²² Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.242

conserver une dimension unitaire à l'Être qui, loin d'être une simple apparence, en devient le véritable dépositaire du vrai.

On peut situer cette passation de « pouvoir », à la sortie de la forme mytho-religieuse régnant à la naissance du monde grec et qui associait le vrai avec l'univers mythique du panthéon divin, en vue de l'avènement d'une pensée résolument *rationnelle*.

Aristote définit par ailleurs ces premiers philosophes comme « ceux qui parlent de la nature », par opposition à « ceux qui parlent des Dieux ». Il est également important de souligner que le concept de nature recelait quelque chose de nouveau pour les philosophes présocratiques de l'époque.

Rappelons que le mot « nature » n'est mentionné qu'une seule fois dans toute l'œuvre d'Homère⁵²³, et que celle-ci constituait alors une forme d'encyclopédie du savoir grec, aux premiers temps de l'écriture. Cette mention est assez significative puisqu'elle intervient dans l'*Odyssée*, lorsque Ulysse et ses compagnons se retrouvent métamorphosés en pourceaux par la déesse Circée.

Interviendra alors le dieu Hermès pour venir en aide au Héros, et il lui révélera les propriétés magiques d'une herbe – de la « *Nature* » – capable d'annuler le sortilège. On observe donc que la « nature » fait son apparition dans la culture grecque comme un moyen de défense à l'encontre du pouvoir des dieux.

Toutefois, bien que ces philosophes naturalistes recourent à la nature à des fins très différentes de celles d'Ulysse, la volonté d'exclure les dieux des affaires humaines, reste fort semblable.

En effet, si la question des origines du monde, des hommes et des dieux fut au cœur des préoccupations humaines, la grande particularité du monde grec fut d'avoir libéré la question des « origines », des entraves de la pensée magico-religieuse qui dominait jusqu'alors.

C'est la raison pour laquelle Gilles Deleuze présente, très justement, les Grecs comme ceux qui auraient entériné la mort du Sage (et des Dieux) pour les remplacer par des philosophes⁵²⁴. Car, en évacuant la figure du Sage comme « colporteur divin » de la Vérité, la civilisation grecque n'a eu d'autre choix que de le remplacer par l'Être lui-même.

Ce faisant, la question de l'origine de l'être ne pouvait plus être le fruit d'une instance supérieure extérieure et verticale à la réalité (et seul possesseur du « vrai »), mais dû être réintégrée à la réalité elle-même, au point de chercher une réponse à cette origine dans le matériau phénoménologique lui-même.

On ne s'étonnera donc pas que les penseurs présocratiques grecs des 6^e et 5^e siècles avant notre ère (également appelés « physiologues » car ils appuyaient leurs questions sur de simples constats naturels) eurent concentré l'essentiel de leurs pensées sur la question de cette origine interne à la réalité, c'est-à-dire sur le commencement de l'être par la réalité elle-même, l'*Arché*.

Que ce principe soit de l'ordre de l'eau, du feu ou de l'air, ces auteurs témoignent aux yeux de Nietzsche de cette belle totalité dionysiaque qu'il admire tant et qui, en évinçant l'idéalité divine comme principe objectif de la réalité et fondement du vrai, s'efforcent à prendre toute la mesure

⁵²³ Le Monde, *Socrate : La sagesse commence avec la reconnaissance de notre ignorance*, Apprendre à philosopher, 2017

⁵²⁴ Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008, p. 8.

du monde qui les entoure, tout en cherchant à lui fournir une origine en dehors des catégories mythologiques.

C'est pourquoi cette tournure de pensée ait pu être qualifiée d'inédite et surtout de critique car, si ces principes originaires nous semblent aujourd'hui un peu farfelus, ils permirent pourtant de revaloriser le monde de cette époque, de lui rendre une certaine dignité, au point d'élaborer sa propre fondation objective sur les matériaux naturels alors disponibles (le feu, l'eau, etc.)

Cherchant à fonder l'origine du monde sur un principe suffisamment objectif pour contenir la pluralité du Cosmos, ces fils de la terre, comme les nomme Nietzsche, ouvrirent la voie à un dialogue intime entre l'Homme et l'objectivité principielle de la Nature : *Le Logos*.

On comprend alors aisément, comme le fait Nietzsche, qu'en refusant de soustraire ce monde à une « simple » apparence et en y voyant, au contraire, un lieu privilégié de l'union de la phénoménalité avec l'origine objective de la chose en soi, ces penseurs surent dépasser la « pesance » du concept de Vérité et appréhender la réalité dans toute son horizontalité.

C'est ainsi, que Nietzsche voit dans la figure de Parménide⁵²⁵, le premier penseur à effectuer le fameux parricide. Ce dernier fut également le premier à renouer avec la notion de Vérité, en cherchant à « nullifier » la contradiction interne à la pluralité du Cosmos, en tentant de relier le nouménal avec le pensable, faisant de l'être la condition de la pensée, en admettant qu'il n'y a de véritable pensée que celle de l'être.

Autrement dit, comme le stipule le célèbre fragment numéro trois : « *Car même chose sont et le penser et l'être* ». De fait, rien de ce qui naît et périt, de ce qui participe du devenir, du changement ou de la multiplicité, rien de tout cela qui s'impose continuellement à nos sens ne saurait prétendre à l'être authentique.

Ce partage radical que Parménide nomme « *Voie de la vérité*⁵²⁶ » dans son Poème, scinde donc inévitablement l'unité existant jusqu'à alors, provoquant la résurgence d'une dégradation progressive de la dimension phénoménale de la nature, au profit d'une autre réalité dite authentique et propre à la pensée, qualifiée par lui-même de véritable et absolue à la manière du divin.

Or, bien qu'Aristote enfreigne l'interdit parménidien en restituant une véritable dignité ontologique à la réalité sensible et au changement qui la caractérise, Platon apparaît davantage, aux yeux de Nietzsche, dans la ligne de Parménide. Platon surnommait d'ailleurs Parménide, dans son dialogue *Le Sophiste*, « notre père », de même que dans son ouvrage « La thèse paternelle. »⁵²⁷

Toutefois, ces remarques théoriques ne peuvent éclipser une tendance plus générale dégagée par le phénomène naissant de l'« *Arché* » grecque, celui du nouveau rapport noué avec le concept d'objectivité et de vérité.

En effet, loin de la lecture univoque qu'offrait la pensée mythologique, cette pensée rationnelle place naturellement la multiplicité de l'être au cœur de la pensée. La vie devient le point de départ unique et absolu pour avancer sur le chemin de la compréhension.

⁵²⁵ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 116.

⁵²⁶ Gérard Gilbert, *Introduction à la métaphysique, Ciaco*, p. 7.

⁵²⁷ Platon, *Sophiste*, 241 d-242 a.

Dès lors, c'est toute la question de l'objectivité qu'il conviendra de repenser puisque, en faisant de l'appréhension de la vie une source de connaissances, l'objectivité peut dorénavant être conçue comme un élargissement critique, aux dimensions suffisamment larges, pour rendre compte de la multiplicité de ce monde conçu comme un « Cosmos ».

De ce fait, c'est la contradiction inhérente à l'impressionnante abondance de la Vie qui ne peut plus être opposée à la logique lisse de la vérité (on ne s'étonnera pas que Parménide fut également celui qui introduisit la notion de « *non-contradiction* ⁵²⁸»), puisqu'il s'agira de composer avec cette dernière pour brosser le portrait « objectif » de l'être.

On comprend donc aisément que des principes aussi plastiques que l'eau, le feu ou l'air aient pu être utilisés pour esquisser la totalité de l'être, tout en cherchant à en conserver la complexe beauté contradictoire. Héraclite, déjà évoqué, trouvait d'ailleurs dans cette contradiction profonde, un principe suffisamment large pour y fonder la pluralité de l'être et son objectivité principielle :

« Lutte d'une force divisée en deux activités qualitativement distinctes, opposées et tendant à se rejoindre. Sans cesse, une qualité se dédouble et se divise en son contraire : sans cesse, ces contraires tendent à se réunir. L'opinion commune croit certes reconnaître quelque chose de fixe, d'achevé, de constant ; en réalité lumière et obscurité, amertume et douceur sont à chaque instant associées et repliées l'une à l'autre, comme deux lutteurs dont tantôt l'un tantôt l'autre exerce la suprématie »

Héraclite⁵²⁹

Bien que ce soit tout à fait possible d'assigner cette citation à Nietzsche lui-même, la richesse du modèle héraclitien se situe surtout dans l'architecture « hiérarchique » qu'elle tente d'esquisser, en s'appuyant sur l'inconstance contradictoire du réel comme modalité fondamentale du changement.

En effet, si un philosophe tel que Thalès de Milet, astronome et mathématicien, s'échine à trouver un principe « naturel » suffisamment objectif pour retranscrire la multiplicité du vivant et sa dichotomie intrinsèque (coupler l'unité du réel avec sa nature multiple), cela le poussa finalement à considérer cette pluralité comme anecdotique, au profit d'une lecture de l'être autour de l'harmonieux principe de l'eau.

Il faut dire que la question du « *changement* », corollaire immédiat de la multiplicité du monde, est vraiment au centre des interrogations de ces penseurs. La raison en est simple : si un simple constat sur la nature permettait déjà de prendre conscience de la foison du réel parfois contradictoire, seule la véritable expérience du changement assurait la démonstration proprement dite de cette multiplicité.

Car, lorsque quelque chose change, il y a contradiction ; prenons l'exemple d'un arbre : celui-ci vit une expérience contradictoire, puisqu'il est à la fois la digne évolution de la pousse (ce qu'il était), mais également l'évolution directe de celle-ci (ce qu'il est devenu, un arbre). Contradiction et multiplicité évoluant communément dans l'expérience du changement, ces penseurs se demandent comment réconcilier ce qui se nie, comment comprendre la collaboration de ces oppositions dichotomiques ?

⁵²⁸ Gérard Gilbert, *Introduction à la métaphysique*, Ciaco, p. 8.

⁵²⁹ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, V.

Or, c'est finalement là tout le génie d'Héraclite d'Ephèse. Pour lui, les éléments dichotomiques propres au changement, loin d'être incompatibles, sont au contraire au cœur même du réel. Plus précisément, c'est au travers de la tension générée par ces deux éléments, par cette instabilité contradictoire, qu'il faut y voir le socle du monde.

Cette méthode globalement semblable au concept nietzschéen de hiérarchie, celui du grec « hiéros (sacré) et « archê » (origine) fait donc corps avec la contradiction même du changement. La doctrine d'Héraclite tente de démontrer que la différence (prenons le fait d'être jeune, par exemple) apparaît toujours comme issue d'un principe indifférencié qui la contenait (l'Âge) jusqu'alors mais qui, en dévoilant cette différence, parvient à faire éclater ce principe indifférencié comme une simple modalité inverse (la vieillesse).

Autrement dit, l'unité objective du réel devient une pure illusion et se retrouve fracassée en une myriade d'éléments différentiels, où l'enjeu unique en devient l'affirmation de sa différence, par un jeu de domination incessant. Raison pour laquelle Héraclite définit le principe ultime de toute chose comme celui du Feu : lorsque l'on regarde la flamme d'une bougie, on a l'impression spontanée d'une réalité fixe (le principe indifférencié) mais à la réflexion, la flamme est également un lieu de changement où tout s'écoule, et où rien n'est stable.

Toutefois, en faisant voler la constance de l'unité du réel en éclat, Héraclite trouve malgré tout dans la notion d'Agôn un substitut remarquable à la notion de vrai, puisque la Vérité se transforme en un jeu de domination, où seul le « fort » peut imposer son existence (d'où la nature contradictoire du changement).

Ne peut-on donc pas y voir un rapport axiologique à la vérité (devenir le meilleur, le plus fort) au détour même de la relation agonale entre les principes différentiels composant le Cosmos ? Il faut dire que la notion d'Agôn est au cœur même de la culture grecque et il n'est pas étonnant qu'elle puisse jouer un rôle plus important que ce que certains commentateurs aient pu penser.

C'est même pour cette raison que, dès le début des années 1870, la passion de Nietzsche pour la Grèce est « *indissociable du goût* » de l'Agôn, à tel point qu'il consacra à Homère l'un de ses premiers essais. A partir de quoi, c'est d'Héraclite lui-même et que Nietzsche⁵³⁰ y trouvera les prémices de sa propre pensée.

Cependant, si cette dimension agonale de la pensée grecque, déjà si souvent évoquée, est mise brillamment en lumière par Nietzsche lui-même, il nous semble que son concept ne peut dévoiler toute sa richesse et tout son sens que porté au contact avec une autre notion essentielle de l'antiquité grecque : celle de l'*Areté*.

Si Nietzsche fut le premier philosophe à introduire les notions de valeur et de sens, selon Gilles Deleuze, les Grecs eurent, quant à eux, très tôt, l'idée de faire du monde un lieu de conflits et de difficultés, où la valeur et le sens d'un homme se mesuraient selon le critère de son effectivité individuelle.

Or, c'est dans ce contexte que le terme d'Areté (ἀρετή / *areté*) va prendre tout son sens puisqu'il permettra de donner une véritable assise axiologique aux actions humaines, en leur conférant une téléologie naturelle tournée vers l'excellence. Ainsi, la notion d'excellence, de meilleur, va se voir intimement liée avec le fait de remplir une fonction ou de mener une tâche à son terme. Celui qui vit selon l'Areté, étant donc celui qui essaye de réaliser le plein potentiel de son être.

⁵³⁰ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 39.

Mais plus qu'une simple valeur, l'*Areté* grecque est également un concept associé à la notion d'identité. En définissant les critères objectifs auxquels les hommes doivent chercher à correspondre pour être au plus proche de l'excellence, la notion précisera naturellement l'essence même de l'Homme, au point de pouvoir en donner des traits objectifs.

Toutefois, là où cette notion s'avère encore plus intéressante dans le contexte qui est le nôtre, c'est que, loin de situer cette « essence humaine » en dehors du monde, elle l'incarne au contraire de manière radicale dans l'action humaine. Autrement dit, la « vérité » nouménale de l'homme, représentée par l'*Areté*, n'est accessible que dans la phénoménalité d'actions bien réelles.

La notion est d'autant plus ancrée dans la réalité que l'excellence n'est atteignable que par le bon usage des facultés humaines (physique, bravoure, esprit, ruse, etc.) dont fait preuve un individu dans l'adversité. Or, en faisant de l'immanence de la vie, le théâtre de forces conflictuelles promptes à nous poser des difficultés, celle-ci devient également l'unique point de départ susceptible de juger la valeur de l'homme et son degré d'excellence.

Dès lors, c'est toute la dimension nouménale propre à l'essence objective de l'homme, du « vrai », qui se substitue à la valeur de l'excellence, devenant de ce fait, la seule garante objective de la notion de « vérité » au sein même de la phénoménalité du réel.

Ainsi, la vérité n'est plus conçue comme une valeur passive qu'il suffirait de recevoir, mais bientôt comme un élément actif, construit sur la notion d'autodépassement de soi en vue de correspondre à la norme objective de l'essence.

Cependant, en faisant de cette entreprise personnelle d'autodépassement, un cheminement privilégié vers le vrai, c'est également toute la notion d'« épreuve » qui prend un sens nouveau : la valeur de l'*Areté* ne semble pouvoir se mesurer que dans l'adversité.

Autrement dit, l'affirmation de notre excellence, de notre aspiration à vouloir correspondre à notre essence (et donc au « vrai ») ne peut se faire qu'à la mesure de sa propre négation par des forces extérieures à elle.

Cette notion s'avère particulièrement cruciale dans le cas qui nous concerne, puisqu'elle accorde une forme de persévérance interne à la notion même d'excellence, faisant de la valeur du vrai, un processus concordant avec la logique de l'« effort ».

Conjuguant la nature *pathologique* de l'effort avec la dimension agonale des forces extérieures nuisibles au désir d'excellence, la vérité ne peut donc plus être comprise comme une constance monolithique aux contours harmonieux, mais plutôt comme un processus individuel instable, dépendant exclusivement de la capacité de celui qui souhaite affirmer concrètement ses potentialités.

Raison pour laquelle la notion d'*Arété* implique intrinsèquement une nouvelle manière d'appréhender la question du « changement ». En s'imprégnant de la perspective téléologique innée à l'*Arété*, elle décrit le déploiement chronologique du monde comme un processus résolument pathologique.

De sorte qu'en conférant au vrai une nature strictement axiologique, la dimension contradictoire contenue dans la question de l'évolution (comment ce que j'étais hier peut-il correspondre à ce

que je serai demain tout en étant le même ?) se voit elle-même réduite à une simple fonction axiologique.

En effet, en décrivant le changement comme un processus téléologique animé par la volonté d'autodépassement (atteindre mon essence), l'évolution d'un élément n'est conçue que dans un rapport entre lui-même et l'essence qu'il essaye d'atteindre. Marquant cette translation par le sceau de l'excellence, la contradiction inhérente au changement disparaît, au profit d'un rapport de l'ordre du « perfectible ».

Dès lors, ce que je fus hier (jeune) n'est plus en rien contradictoire à ce que je serai demain (vieux), car ces deux caractéristiques n'ont de sens qu'au regard de la perspective globale de mon essence qui, en tant que fondement de mon identité, regroupe la pluralité de mes états (jeune, vieux, maigre, musclé, etc.), au travers de la seule norme de mon excellence, c'est-à-dire de ma capacité à exploiter toutes les possibilités du rôle qui m'a été donné, afin de l'incarner à la perfection.

Or, bien que l'initiative soit personnelle, la logique agonale qui balaye cette évolution pathologique inclut finalement un rapport nécessaire à la question de la pluralité. L'effectivité de notre identité ne peut véritablement se faire qu'au contact de l'adversité.

Se faisant, c'est d'ailleurs en présentant la phénoménalité terrestre sous la forme d'un lieu de conflits et de difficultés, que les Grecs réaffirment le lien privilégié du développement pratique (et du Cosmos) sur l'enseignement théorique (le Savoir) dans le cheminement actif de la vérité, tout en organisant le réel comme une somme de buts, aussi divers que variés.

Car, si l'*Arété* dénote d'un universel anthropocentré dans la Grèce homérique, le terme semble pourtant s'être ouvert à la multiplicité par la suite. Les Grecs anciens l'utilisèrent autant pour évoquer l'excellence d'un taureau que le bon fonctionnement d'une cheminée, sachant pourtant que le domaine précis d'application du mot, était sujet aux changements selon les circonstances. Chaque objet ou être disposait de son propre but (l'*Arété* d'un homme étant différente de celle d'un cheval).

Cette distinction suppose donc l'élaboration de degrés d'aptitudes différents, auxquels correspondaient des « *Arété* » variables et des essences bien précises. Dès lors, c'est tout le réel qui se présente comme une myriade d'essences objectives, en prise avec la nature agonale de la phénoménalité.

Toutefois, incarnée dans cette perspective phénoménale, l'essence ne peut plus alors se présenter sous une perspective indifférenciée et objective et est, au contraire, contrainte d'adopter une dimension agonale. Elle fait de la valeur de l'excellence un principe différentiel, renouvelant ainsi la question de l'identité comme la question du « meilleur » (ce que l'on voit déjà dans l'étymologie du mot, issu du grec *aristoi*, « meilleur »).

De ce fait, la paternité identitaire à l'essence d'Homme, par exemple, ne peut plus être le fait d'un seul homme qui se déclarerait en être « le meilleur » représentant. Il serait automatiquement soumis aux prétentions externes d'autres individus se réclamant de la même paternité.

C'est pour cette raison que Gilles Deleuze évoque, selon nous, très justement, le monde grec comme celui qui aurait mis à mal la notion de « Sage » pour celui « d'Ami ». Car, selon ce que nous venons d'évoquer, la notion de vrai comme dépositaire de la véritable essence de l'homme, ne peut plus être le fait d'un homme unique, le Sage, mais doit, au contraire, reposer sur la

perspective axiologique de l'excellence, offrant à chaque homme « le droit » d'affirmer celle-ci dans une lutte mutuelle sans merci.

En résulte alors une réalité fragmentée, où la notion d'identité est avant tout présentée comme un rapport de forces, dont les différences consubstantielles, propres à chaque participant, se voient simplement niées au profit de la seule logique du combat et de la force. Il apparaît donc que seule la notion d'excellence sera à même de démarquer les « concurrents », tout en assurant à ceux-ci une véritable distinction entre ce qui est vrai et ce qui est faux, entre ceux qui sont les plus à même (les forts) à prétendre incarner leur identité, et les autres (les faibles).

Cependant, gardons-nous de croire qu'il soit possible d'atteindre une forme d'excellence absolue, capable d'assurer une domination absolue sur les prétentions d'autrui. Car, en livrant la vérité en pâture à la volonté agonale, le vrai devient une dimension inatteignable, toujours sujette à l'amélioration de ses concurrents. Transformant ainsi toute entreprise à vocation d'objectivité en processus infini et interminable.

Et c'est dans cette perfectibilité sous-jacente à la notion d'*Arété* que nous croyons détenir le fondement de toute la spiritualité philosophique grecque : en se détachant de la notion de vrai, elle préfère opter pour un mode de vie qui l'incarne.

De même, nous pensons que c'est également sur ce principe qu'Héraclite d'Ephèse fonde le principe du monde. En effet, si les différents auteurs présocratiques cherchaient à donner un sens objectif à la phénoménalité, se basant sur les outils que leur conférait la Nature, la pensée héraclitienne nous semble emprunter une voie fort différente.

Au lieu de chercher à fonder la vérité de l'être sur un principe objectif propre au réel, nous pensons qu'Héraclite a vu, dans la perspective axiologique de la perfectibilité agonale de l'*Areté*, un moyen tangible pour dépasser la contradiction naturelle de l'être, tout en inscrivant le vrai au cœur de la réalité.

Autrement dit, au lieu de s'échiner à trouver un principe objectif à l'être, Héraclite nous semble avoir fondé ce principe sur la notion même de perfectibilité comme d'un mouvement infini pour atteindre le vrai.

Dès lors, comme nous l'explique Héraclite, les éléments dichotomiques qui composent la multiplicité du réel sont autant de tensions qui génèrent les changements incessants de l'Être. Fondant le réel sur la notion objective du changement, Héraclite fait donc de toute cette instabilité contradictoire une source d'énergie, dont le rapport de forces en sera le moteur primordial.

Et c'est en se basant sur cette idée que l'affirmation d'une identité et du vrai est le fruit d'un acte de résistance, que la notion de changement héraclitienne correspond parfaitement à la conception axiologique de l'*Arété*, puisque le vrai est toujours le propre du « meilleur ».

Anticipant le caractère dominateur que cache la conception nietzschéenne du vrai, Héraclite semble donc voir dans le mouvement axiologique de l'*Arété* un principe suffisamment objectif que pour dépeindre le monde dans son intégralité, faisant ainsi de chaque élément qui le compose, autant de concurrents animés par la même volonté d'excellence.

De ce fait, Héraclite récuse toute forme de stabilité comme description possible du réel, au profit de la dynamique agonale propre à l'*Arété*, ouvrant ainsi la voie à l'inconstance contradictoire du changement comme théâtre d'un conflit permanent pour l'excellence (le vrai).

Plaçant la confrontation au cœur du changement, l'intégration de l'*Arété* dans la doctrine héraclitienne n'évacue pas pour autant toute forme de différenciation. En effet, quand nous avons évoqué les ressemblances entre le concept nietzschéen de hiérarchie et les conditions du changement héraclitien, nous avons remarqué que la différence apparaissait toujours comme l'issue d'un principe indifférencié qui, en dévoilant cette différence, parvenait à faire éclater ce même principe en modalités inverses.

Pour bien le comprendre, il faut se rappeler que le principe différentiel est au cœur même de la mécanique compétitive de l'agôn qui, en faisant de l'excellence une source d'affrontement, hiérarchise naturellement l'ensemble des compétiteurs autour de leur capacité d'affirmation axiologique.

Autrement dit, l'indifférenciation globale de l'essence que représente concrètement l'excellence, en tant que valeur, ouvre automatiquement une forme de différenciation agonale à mesure qu'une entité se réclame « meilleure » qu'une autre. Car, en s'arrogeant l'excellence, ce dernier crée une différenciation d'ordre axiologique entre lui-même (le fort, le meilleur) et les autres (les faibles), les poussant à revendiquer cette même excellence à leur tour. Chacun souhaitant démontrer qu'il est le meilleur également.

Naturellement hiérarchisante, la compétition n'en n'est pas moins soumise à une règle essentielle, qui est de laisser la possibilité à tous les concurrents de se mettre mutuellement à l'épreuve. Raison pour laquelle la notion même de « Sage » comme incarnation suprême du « meilleur » n'a aucune raison d'être dans le modèle de l'Agôn, puisqu'elle clorait définitivement toute « volonté » d'amélioration des participants, faute de pouvoir espérer un jour devenir soi-même « meilleur ».

L'*Arété* possède donc un sens inclusif, nécessaire au bon déroulement de la logique agonale qui la traverse. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur le lien qu'entretient cette pensée axiologique du vrai avec le modèle démocratique athénien, puisque tous deux, dans une certaine mesure, reconnaissent en chaque homme la possibilité d'affirmer l'excellence de son identité (juridiquement pour la cité, au détour de la notion de « citoyen »).

D'autant plus que la logique de l'Agôn témoigne davantage du côté inclusif qu'elle se différencie, selon Nietzsche, du *Polemos* qui renvoie à la guerre de la Cité contre les Barbares. Là où autrui constitue un élément non-assimilable que l'on veut repousser hors des frontières et dont l'enjeu est le pouvoir.

Une logique toute différente de l'Agôn donc, qui trace la voie d'un « combat » entre rivaux obéissant à des règles (c'est-à-dire où chacun se reconnaît comme citoyen libre ayant le droit de se réclamer meilleur dans tel ou tel domaine) et qui se trouve plus près de la compétition amicale que de la guerre.

« La racine du mot [aristocratie] est la même que celle du mot *aristos*, terme superlatif désignant des capacités supérieures, et *aristos* a été constamment utilisé au pluriel pour dénoter la noblesse. »

Aristote⁵³¹

⁵³¹ Werner Jaeger, *Paideia; the Ideals of Greek Culture*, Oxford University Press, NY, 1945. Vol. I, p.5.

Or, cette capacité de l'agôn à former des communautés d'individus se reconnaissant comme rivaux (et donc semblables dans leur capacité à atteindre l'excellence) ne doit pas nous étonner. En effet, ce serait oublier que l'*Arété* fut, durant un temps, le propre de la noblesse grecque (opérant ainsi une première forme de différenciation, sur une base purement axiologique).

Si le concept évoluera au cours de l'histoire de la Grèce, il sera particulièrement sollicité lors de l'avènement de la démocratie athénienne, qui n'est finalement rien d'autre que le triomphe implicite de la démocratisation de ce même principe d'*Arété*.

Car, si la perspective inclusive de l'« *Arété* » n'est plus à démontrer, nous devons néanmoins reconnaître qu'Athènes fut la première à reconnaître, à chaque athénien libre, le droit d'entreprendre un apprentissage intellectuel, rhétorique et physique en vue de se réclamer de l'excellence de la notion de Citoyen.

Cette avancée est significative : elle poursuit la perspective « globalisante » de la notion d'Agôn qui tend à organiser les hommes en une communauté de « concurrents », communauté d'autant plus grande que cet élargissement accentue l'enrichissement mutuel des membres entre eux, au contact de cette rivalité œuvrant ensemble pour atteindre l'excellence.

Le sceau de citoyenneté pouvait apparaître alors comme marquant ce vivre-ensemble, orienté exclusivement vers l'excellence, et dont le terme de citoyen, à la différence de celui d'Homme, exprimait bien cette reconnaissance mutuelle, cette capacité d'assimilation propre à chaque individu d'enrichir la lutte pour l'excellence.

C'est d'ailleurs très précisément ce que proclame Périclès dans son *Oraison funèbre* (cité par Thucydide dans l'Histoire de la Guerre du Péloponnèse), définissant la démocratie comme un « modèle pour toute la Grèce », rappelant toute la grandeur d'Athènes, de sa *polis*, organisée autour de cette recherche inégalée de l'excellence, et dont chaque citoyen devait tenter d'en être le digne représentant.

De plus, en faisant reposer la cohérence propre à la citoyenneté sur la seule notion d'*Arété* (en l'agrémentant de la perspective agonale nietzschéenne), ce même projet citoyen témoigne également d'une véritable assise morale. Développons-la quelque peu :

Premièrement, il convient de rappeler que la question de l'excellence préfigurera, en quelque sorte, toute la question de la moralité durant l'Antiquité⁵³². Si pour Kant et les Modernes, la question de la moralité se doit de répondre à la question : Que dois-je faire ? Il en est tout autre pour les Anciens, qui définissent la question morale au travers du seul prisme de l'*Arété*, c'est-à-dire celui de « *Qu'est-ce qui réalise ma nature dans son excellence* » ?

Conservant cette « union » avec la Nature, les Anciens pensent donc la moralité dans son seul rapport avec l'Être, lui-même conçu comme un lieu d'accomplissement de l'essence (la fin) de chaque individu, conférant aux fins de l'existence humaine une assise pleinement naturelle.

Toutefois, si l'enjeu moral de la vie humaine antique se joue bien sur Terre (à la différence du modèle judéo-chrétien), seule la valeur de l'excellence semble, de nouveau, bien disposée à en démarquer l'authenticité.

Deuxièmement, nous voyons qu'après la préfiguration du concept de vérité autour de la valeur de l'excellence, la question de la moralité n'en est pas moins épargnée. Plus précisément, nous

⁵³² Simone Manon, *Morale antique. Morale moderne*, PhiloLog, 28 janvier 2008

pourrions dire que, si l'authenticité nouménale, à l'œuvre dans l'essence de l'Homme, n'est accessible que par la conduite exemplaire des individus, alors la question de la vérité peut être remplacée par la question de la moralité. Elle qui n'est autre que le rapport entre l'homme et sa propre fin, au regard des catégories axiologiques de l'excellence.

Or, en refusant de fournir un principe clair et distinct sur lequel reposerait l'ensemble de la réalité (*Arché*), Héraclite nous semble se jouer de cette dimension téléologique et morale de l'*Arété*, pour fonder la question du principe de l'être sur la question de sa fin.

Autrement dit, l'approche héraclitienne souhaite dépasser la croyance en l'édification d'un principe objectif capable de donner du sens à la réalité, préférant vider celui-ci de sa substance positive et partielle (cet avis étant fondé sur une opinion, aussi rationnelle soit-elle), afin de la dépasser, et d'établir le seul principe faisant preuve de l'impartialité la plus totale : la finalité

Pourquoi ? En remplaçant la question de l'origine du monde par la question de la fin naturelle de l'être, Héraclite esquivait toute forme de partialité, en démontrant que le sens et la valeur d'une chose (et donc du réel) reposent exclusivement sur sa capacité à accomplir sa nature dans l'excellence la plus totale.

En résulte forcément une lecture axiologique du réel, où tout un chacun œuvre pour atteindre sa nature et dont l'axe, résolument agonal, est le seul à même de rendre compte de la beauté contradictoire et changeante du Cosmos.

Il nous semble donc pouvoir affirmer que, si la démarche d'Héraclite est aussi essentielle et novatrice, c'est parce qu'il parvient à esquiver la dangerosité et la partialité de la question du vrai (et de la recherche du « bon » principe), en basant toute sa structure métaphysique sur un principe strictement évolutif : notre capacité à exceller dans la nature qui nous a été conférée.

Fort de ce principe, le changement apparaît comme le vecteur transitoire essentiel de cette évolution morale qui, en tant que progression inaccomplie, récuse toute possibilité d'une réalité à l'allure stable et inaltérable.

Puissamment imprégnée de cette logique dynamique axiologique de l'*Arété*, l'être ne peut alors que se confondre avec la nature mobile de l'effort moral antique, qui devient alors le seul principe tangible à même de décrire l'être.

Or, plus qu'un simple principe métaphysique, l'axialité avec laquelle l'*Arété* semble ancrée dans la culture grecque et dans ses principes moraux, nous semble être indissociable de l'entreprise de Pierre Hadot, qui vise à prendre conscience de la perspective spirituelle et pratique de la philosophie de l'Antiquité. D'autant que cette perspective s'inscrit dans une certaine continuité avec la posture nietzschéenne et sa quête perpétuelle d'affranchir la philosophie des affres de la Vérité, afin d'en faire une discipline intensément « pratique », se donnant la vie comme unique point de départ⁵³³.

Dépassant certaines lectures anachroniques qui tendent à analyser la philosophie grecque sous le couvert de catégories strictement modernes, la réhabilitation de la spiritualité philosophique grecque, dont témoigne le principe d'*Arété*, nous semble essentielle.

Loin d'être un phénomène isolé, cette spiritualité atteste, comme l'affirme P. Hadot, d'une véritable volonté de fuir les tractations métaphysiques ou magico-religieuses propres à définir le

⁵³³ Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

vrai, au profit d'une intériorisation morale de la vérité, dont l'excellence, l'effort et la vertu en désignent le cadre axiologique.

A tel point que la lecture dualiste nietzschéenne de la philosophie antique -marquée par la lutte entre les fils de la Terre et des Formes - pourrait elle-même s'en voir enrichie d'une interprétation nouvelle qui, en dépassant la contradiction native que croit y voir Nietzsche, ferait de « *l'instinct hellénique archaïque, encore riche, et même débordant* » qu'il constate chez Platon, un phénomène bien plus global.

« Cet extraordinaire phénomène qui porte le nom de Dionysos ».

Nietzsche⁵³⁴

Pour étayer notre pensée, il conviendra de repartir de la belle unité dionysiaque que Nietzsche admire tant chez Héraclite, afin de démontrer que « la corruption dogmatique » incarnée, selon lui, par Socrate, se situe plutôt, selon nous, dans une forme de continuité avec l'esprit hellénistique qu'il défend. Et ce, lorsque nous l'analysons au regard des catégories de la spiritualité pratique de l'*Arété* mises en avant par P. Hadot.

Plus précisément, nous postulons que l'esprit hellénistique tel que le conçoit Nietzsche - cette belle unité dionysiaque - pourrait être bien plus présente dans la philosophie grecque que ce que nous le pensions alors.

Pour nous en convaincre, attardons-nous donc sur la figure de Socrate, et tachons d'analyser si sa philosophie diffère réellement des penseurs pré-socratiques, et si nous ne pourrions pas démontrer l'existence d'une forme de continuité sous-jacente entre la posture héraclitienne et socratique, au détour de la notion d'*Arété*.

2.1. Socrate et l'excellence morale

« Voilà bien l'ironie ordinaire de Socrate ! Je le savais, moi, je l'avais prédit à la compagnie que tu refuserais de répondre, que tu feindrais l'ignorance et que tu ferais tout plutôt que de me répondre, si on te posait une question. »

Platon⁵³⁵

Si Nietzsche aime toujours pointer du doigt⁵³⁶ la lâcheté consubstantielle à l'ironie socratique, le procédé lui-même révèle pourtant une très forte conscience morale. En effet, la volonté de Socrate de faire prendre conscience aux hommes de leur « non-savoir » est finalement une forme de petite révolution dans la conception du savoir tel qu'il était décrit durant toute la période pré-socratique.⁵³⁷

⁵³⁴ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « ce que je dois aux anciens », §4.

⁵³⁵ Platon, Platon, *La République*, Flammarion, 2002, I, 337 a.

⁵³⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 119.

⁵³⁷ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 51.

En effet, jusqu'à l'avènement de la philosophie socratique, le « savoir » était en quelque sorte le propre de deux types de personnages : d'une part, les aristocrates, les maîtres de sagesse, comme Parménide, Empédocle ou Héraclite, qui opposaient leurs théories à l'ignorance de la foule ; et d'autre part, les démocrates du savoir, qui prétendaient, selon P. Hadot, vendre leur savoir à tout le monde (c'est-à-dire les Sophistes).

Or, en s'immisçant dans cette structure duelle du savoir, la posture socratique s'avère intéressante car elle ne considère plus le savoir comme un ensemble de propositions et de formules que l'on peut écrire, communiquer, ou vendre⁵³⁸, mais comme participant à un développement spirituel interne.

C'est entre autres ce que démontre le début du *Banquet*⁵³⁹, durant lequel Socrate arrive en retard, parce qu'il a préféré méditer de manière immobile, « appliquant son esprit à lui-même ». Ce à quoi, Agathon, qui est l'hôte du banquet, le prie de venir s'asseoir à côté de lui, afin qu'« à ton contact, lui dit-il, je puisse faire mon profit de cette trouvaille de sagesse qui vient de se présenter à toi ».

La réponse que lui adresse Socrate est limpide : « *Quel bonheur ce serait, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide* ». Signifiant ainsi que le savoir n'est pas une chose fabriquée, que l'on pourrait transmettre volontairement à qui le souhaite (que ce soit oralement ou par l'écriture).

Il nous faut donc comprendre que l'ignorance socratique se présente avant toute chose comme une forme de refus vis-à-vis de la conception traditionnelle du savoir. S'appuyant sur cette réforme, la méthode philosophique socratique consistera, non plus à transmettre un savoir -ce qui reviendrait à répondre à des questions- mais au contraire à « interroger ».

Cette critique postule donc que le savoir (ou la vérité) ne peuvent être reçus comme tout faits, et qu'ils doivent, au contraire, être engendrés par l'individu lui-même. C'est pourquoi Socrate affirme, dans le *Théétète*, qu'il ne doit se contenter, dans une discussion, que du rôle exclusif d'« accoucheur ».

Cette image laisse entendre également que le véritable savoir se trouve dans l'âme de l'individu lui-même, et que c'est à cet individu d'entreprendre la démarche philosophique nécessaire à son éclosion.

C'est par ailleurs, au nom de cette raison, que Nietzsche voit dans la figure de Socrate l'image du corrupteur, qui réintroduirait dans l'esprit hellénistique unifié, la tentation de l'âme, opérant ainsi une fracture déterminante pour la suite du développement de la philosophie grecque.

« Socrate est le tournant décisif de l'histoire universelle »

Nietzsche⁵⁴⁰

⁵³⁸ *Idem.*

⁵³⁹ Platon, *Banquet*, 174 d-175 d.

⁵⁴⁰ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*.

Selon cette lecture, Socrate y apparaît donc comme celui qui, en proie aux violents désordres intérieurs qui l'animent, s'emploie à utiliser l'orthodoxie de la raison pour réfréner ses propres pulsions et vivre « moralement ».

Délestant l'authenticité de la vie pour la véracité de l'âme, la sagesse socratique s'apparente à une recherche rationnelle de principe moraux éloignés de toute réalité, s'opposant à la sagesse instinctive grecque qu'admire tant Nietzsche.

Détruisant la puissance dionysiaque qui animait l'esprit hellénique, la philosophie socratique annonce alors l'avènement d'une philosophie morale emplie de raison. Ne cessant de dénoncer l'apparence constitutive de la Vie, elle tentera de la contrôler et de la justifier par sa philosophie morale, où le mauvais n'est jamais que le propre de l'ignorant.

Une Vie à laquelle Socrate souhaitera mettre lui-même un terme, préférant l'immobilisme de la mort à l'affirmation tragique de l'existence :

« Socrate voulait mourir : ce ne fut pas Athènes, ce fut lui-même qui se donna la ciguë, il força Athènes à la lui donner... »

Nietzsche⁵⁴¹

Cependant, cette analyse en filigrane proposée par Nietzsche nous semble occulter la dimension profondément spirituelle qui parcourt la pensée socratique, au point où nous voyons difficilement comment concilier cette interprétation nietzschéenne avec la lecture résolument pratique livrée par le travail de Pierre Hadot.

Il s'agira donc de dépasser cette contradiction, en tentant de lier la perspective morale socratique avec le besoin d'*Arété*, posé comme consubstantiel à l'esprit hellénique. Car, que propose finalement Socrate ? Si nous mettons un instant de côté l'importance que semble consacrer Socrate à l'âme, la philosophie qu'il déploie peut également prendre une tournure morale bien différente :

En effet, le vrai problème de Socrate n'est pas de savoir ce qui est, mais d'être de telle ou telle manière : *« Je n'ai nul souci de ce dont se soucient la plupart des gens, affaires d'argent, administration des biens, charges de stratège, succès oratoires en public, magistratures, coalition, factions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie [...] mais dans celle où, à chacun de vous en particulier, je ferai le plus grand des bienfaits en essayant de le persuader de se préoccuper moins de ce qui est à lui que de ce qu'il est, lui, pour se rendre aussi excellent. »*⁵⁴²

Autrement dit, Socrate n'est pas simplement là pour remettre en question le savoir des autres, il répond, comme le souligne Pierre Hadot, davantage à une forme d'appel à « être », incarné par sa manière de se comporter et par la vie qu'il mène.

Dès lors, selon cette lecture, « *Philosopher avec Socrate* » ne signifie plus acquérir un savoir ou un savoir-faire (comme c'est le cas pour les Sophistes), mais bien se remettre en question soi-même, parce que l'on éprouve le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être.⁵⁴³

⁵⁴¹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, vol 12, p. 116-124.

⁵⁴² Platon, *Apologie de Socrate*, 36 c.

⁵⁴³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 56.

Cette définition n'est-elle pas la définition même de l'*Arété*, celle qui pousse tout un chacun à exceller dans ce qu'il est, dans son être ? Ainsi, ne pourrions-nous pas voir derrière cet appel à être que semble développer Socrate, un appel à l'excellence proprement dite ?

Cela est d'autant plus sensé que, comme nous l'avons souligné⁵⁴⁴, la moralité chez les Grecs est toujours conçue dans un rapport strictement privé avec l'être, lieu d'accomplissement privilégié pour les différentes fins qui composent la Nature.

Pour Socrate, les choix, les décisions ou les engagements sont justement au fondement de l'intention morale, puisque c'est de ceux-ci que dépend notre faculté à exceller comme être humain.

Eloigné de toute forme de « lâcheté », l'ignorance socratique apparaît, au contraire, dans la digne continuité de l'esprit hellénistique qui, en refusant de céder aux sirènes de la vérité, préfère entrevoir le « savoir », non pas comme un concept éloigné du réel, comme un *savoir-ce-qu'il-faut-préférer*, mais comme un « savoir vivre », où la notion de vérité est remplacée par celle de la valeur de l'existence⁵⁴⁵.

En effet, si Socrate ne sait rien, c'est parce qu'il sait qu'il n'a de prise que sur les décisions dont il peut faire l'expérience, c'est-à-dire sur sa capacité morale à s'améliorer afin de devenir excellent. Et c'est ce savoir de la valeur qui le guidera dans les discussions menées avec ses interlocuteurs :

« Si quelqu'un conteste et prétend avoir souci de lui-même (alors que ce n'est pas le cas), ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller tout de suite : non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond. Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de valeur à ce qui en a le plus, tant de valeur à ce qui en a le moins »

Socrate⁵⁴⁶

Or, ce savoir de la valeur, Socrate le puise directement dans sa propre expérience intérieure, dans l'expérience morale des choix qu'il fait et qui impliquent sa capacité à atteindre l'excellence de son être.

Imprégnée de cette volonté de déconstruire le vrai autour de la seule question de la valeur morale, Socrate fait de la vérité une question nécessairement axiologique, dont seul l'excellence de nos actes compte réellement (d'où le refus de Socrate de se prononcer sur des sujets qui ne dépendent pas de lui).

Mais plus encore, la représentation du *Daimôn* acquière également une dimension axiologique nouvelle. Car, en faisant de cette expérience mystique, ce que l'on appellera plus tard « conscience morale », cette voix divine intérieure représente la valeur de l'excellence proprement dite, l'*Arété*.

⁵⁴⁴ Simone Manon, *Morale antique. Morale moderne*, PhiloLog, 28 janvier 2008

⁵⁴⁵ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.63

⁵⁴⁶ Platon, *L'Apologie de Socrate*, 29 e.

Cette association est d'autant plus pertinente que, comme *l'Arété*, le *Daimôn* se veut résolument négatif, et n'exprime jamais que des reproches à son utilisateur, en vue de son amélioration morale personnelle.

Il y a donc une forme de persévérance propre au « Daimôn », que l'on retrouve naturellement derrière le concept même d'*Arété*, et qui traduit cette volonté de toujours vouloir faire mieux, de devenir « meilleur ».

Réincorporant la dimension extatique de la moralité socratique, telle que la conçoit Nietzsche, au travers de la perspective axiologique de l'excellence, il nous permet également d'entrevoir la notion de « bien » de manière fort différente.

Car si Socrate stipule qu'il existe chez tous les hommes un désir inné du bien (il se présente comme un simple accoucheur, dont le rôle se limite à faire découvrir à ses interlocuteurs leurs possibilités intérieures), l'axe axiologique que nous développons nous permet d'entrevoir une interprétation nouvelle :

En associant l'idée du Bien avec la valeur de l'Excellence, Socrate signifierait alors que le désir d'incarner l'excellence est présent dans chaque homme, et que tous possèdent donc un désir moral sous-jacent.

Dès lors, l'affirmation socratique selon laquelle nul n'est méchant volontairement s'éclaire d'un sens complètement neuf : Tout homme tend à exceller dans son être et à atteindre le « bien moral », mais tous ne savent pas nécessairement à quoi correspond cette fin, cette excellence.

Et c'est bien pour cette raison que, comme le rappelle P. Hadot, l'esprit grec est indissociable de la volonté d'éduquer, et que la *Paideia* est intimement liée à la notion grecque d'excellence.

Qu'elle soit aristocratique ou démocratique, la notion de *Paideia* fut toujours conçue comme un ensemble de moyens mis en œuvre pour permettre aux individus de s'orienter vers leur propre excellence, voire de prendre simplement conscience de celle-ci.

C'est pourquoi, la spiritualité contenue dans le projet éducationnel philosophique grec s'enrichit d'un nouveau sens, au regard des catégories axiologiques de l'*Arété*. Car, si cette spiritualité postulait que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit, dans la manière dont il analyse le monde, c'était pour souligner la nécessité de celui-ci à se modifier lui-même afin de s'assurer un accès au vrai.

Or, en réfutant toute épaisseur à la vérité au profit d'une stricte lecture axiologique, la spiritualité grecque et (le projet éducationnel qui la soutient) ouvre la voie d'une transformation d'ordre moral, où la question du vrai résulte avant tout d'une perspective personnelle.

On comprend mieux alors la signification du paradoxe socratique : Si un homme cherche à accomplir l'excellence de son rôle, mais qu'il commet le « *mal* »⁵⁴⁷, c'est parce qu'il croit y trouver le « *bien* », c'est-à-dire qu'il croit avoir trouvé le but de l'homme.

Le rôle du philosophe est donc pleinement éducationnel, puisqu'il consistera à permettre à son interlocuteur de « réaliser », au sens le plus fort du terme, quelle est la vraie direction de l'excellence de l'homme, de la vraie valeur du bien.

⁵⁴⁷ Socrate, dans Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 21-27.

Loin de la simple justification morale cherchant à tout prix à condamner l'homme, à démolir ses interlocuteurs, Socrate souhaite pousser l'homme à prendre conscience de sa valeur, à affirmer son excellence et à se réaliser pleinement comme être humain. Bref, à avoir le souci de lui.

Et c'est imprégné de cette nouvelle lecture, que la notion même d'*epimeleia heautou*, de souci de soi, s'éclaire devant nous, optant pour une interprétation résolument morale : Se soucier de soi, c'est mesurer la valeur de notre personne au regard de la valeur de l'excellence (morale).

Exaltant cette recherche constante de l'excellence, nous pouvons dire, comme le souligne Pierre Hadot, que ce qui intéresse Socrate n'est donc pas de simplement chercher à définir le contenu théorique et objectif de la moralité, mais bien ce qu'il faut faire et savoir si on souhaite agir de manière juste.⁵⁴⁸

En effet, cet amour du bien⁵⁴⁹, de l'excellence, dirons-nous, est véritablement au cœur du savoir socratique, au point de considérer l'intention morale, la volonté de s'améliorer quotidiennement, comme la valeur la plus absolue aux yeux de Socrate.

Tellement absolue que Socrate estime que, sans cette valeur, sans ce projet moral, la vie ne vaut pas d'être vécue. Il le répète d'ailleurs plusieurs fois dans l'*Apologie*⁵⁵⁰ : Il préfère la mort et le danger plutôt que de renoncer à son devoir et à sa mission morale.

Eloignée de la lâcheté qu'y voit Nietzsche, cette lecture nous donne, au contraire, l'image d'un Socrate affirmatif, ne craignant ni la mort, ni la maladie, ni la pauvreté, et qui ne voit finalement le mal que dans la faute morale proprement dite, c'est-à-dire, dans ce refus de l'homme à répondre à l'appel de l'excellence de son être.

« Pour l'homme de bien, il n'y a aucun mal, ni pendant sa vie, ni une fois qu'il est mort »

Socrate⁵⁵¹

Raison pour laquelle, seul le souci moral de devenir meilleur constitue la seule valeur absolue de la vie, le véritable bien. Or, cette valeur est indubitablement liée à la volonté de s'examiner soi-même sans cesse rigoureusement, afin de s'assurer d'être toujours bien dirigé et inspiré par la volonté d'agir de manière excellente, de faire le bien.

Dès lors, empêtrée par cette injonction morale et spirituelle, la vie devient le terreau fertile destiné à tester la pureté de l'intention morale, faisant du savoir philosophique quelque chose qui n'est jamais complètement acquis, qui doit être sans cesse renouvelé et réaffirmé. La transformation morale de soi n'était jamais définitive, et exige une perpétuelle reconquête⁵⁵².

⁵⁴⁸ Socrate, dans Aristote, *Ethique à Eudème*, I, 5, 1216 b 6-8 ; Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 5.

⁵⁴⁹ A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194.

⁵⁵⁰ Platon, *L'Apologie de Socrate*, 28 b et suiv.

⁵⁵¹ *Ibidem*, 41 d.

⁵⁵² Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.66

« Une vie qui ne se met pas elle-même à l'épreuve ne mérite pas d'être vécue

Socrate⁵⁵³

Toutefois, par notre analyse, nous constatons que Socrate poursuit la conception d'une vie placée sous l'égide de l'épreuve, et on remarque qu'il inscrit la structure démocratique de la cité au centre du développement personnel.

En effet, si la notion de souci de soi témoigne parfaitement de cette transformation morale et spirituelle ininterrompue, Socrate rappelle qu'il ne s'oppose en rien à la conception du souci de la cité, qui n'est autre, selon notre axe d'analyse, que le nom pour désigner le lieu où les concurrents estiment mutuellement leur excellence.

Soulignant le rôle essentiel de l'agôn au sein du processus d'épanouissement axiologique de l'*Arété*, cette nouvelle lecture offre alors un tout autre regard sur la conception socratique d'« obéissance civique », ainsi que sur la décision de Socrate de se sacrifier au nom de ces mêmes lois.

Cet épisode qui nous est décrit dans l'*Apologie de Socrate* et dans le *Criton*, se situe au moment où Socrate, condamné à mort par les tribunaux d'Athènes, refuse de céder à la tentation de s'évader de sa prison, estimant que son salut égoïste serait une forme d'injustice à l'égard d'Athènes.

Si cette attitude fut qualifiée de conformiste, témoignant de la lâcheté de Socrate, elle atteste, selon nous, bien au contraire, d'une forme de résistance de la part de Socrate, lui qui ne cesse de réaffirmer sa volonté de placer la question de l'excellence morale au centre de la cité, elle-même tenue comme déploiement de l'*Agôn*.

Autrement dit, il ne faut pas dire, avec Hegel (1770-1831), que « *Socrate s'enfuit en lui-même pour y chercher le juste et le bon* », mais plutôt avec Merleau-Ponty qu'« *il pensait qu'on ne peut être juste tout seul, qu'à être tout seul, on cesse de l'être* ». ⁵⁵⁴

Ce qui signifie que le souci de soi est indissoluble du souci de la cité, c'est-à-dire la reconnaissance d'une conception agonale de la vérité qui, en refusant la sagesse des sages, souligne que la vérité se trouve dans la capacité morale de chaque individu à atteindre l'excellence.

De ce fait, la cité grecque n'est pas une cité de sages, mais bien d'« amants » de la sagesse⁵⁵⁵, à laquelle la citoyenneté grecque assure une véritable reconnaissance politique, permettant à chaque individu d'entrer dans une compétition mutuelle, sans que celle-ci ne mette en danger la stabilité de la société (puisque elle repose sur cette dynamique agonale et que c'est en cela que chaque citoyen se présente comme un « ami »).

En obéissant aux lois démocratiques de la cité, Socrate ne souhaite que souligner le lien indélébile jumelant la pureté de son intention morale, son désir d'excellence, avec le régime athénien, qui n'existe que pour en assurer la propagation légale à tous ses citoyens.

⁵⁵³ *Ibidem*, 38 a.

⁵⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 44

⁵⁵⁵ Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008, p.8

Dès lors, en contestant ces lois, Socrate s'opposerait à la logique « missionnaire » qui est la sienne et à l'intention morale qui l'anime :

« Je suis à la disposition du pauvre comme du riche sans distinction [...] Je suis un homme donné à la cité par la divinité : demandez-vous donc, s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels [...] depuis tant d'années déjà, et cela pour s'occuper uniquement de vous [...] en pressant chacun de vous de devenir meilleur. »

Socrate⁵⁵⁶,

Comprenant que l'excellence ne peut être atteinte que par la « compétition » morale mutuelle (n'oublions pas que c'est l'individualité puissante de Socrate, la ferveur avec laquelle il s'adonne à l'excellence, qui poussent les gens qui le côtoient, comme c'est le cas d'Alcibiade, à devenir aussi bon que lui), Socrate préfère se soumettre aux lois qui le condamnent et réaffirme sa volonté de ne pas souhaiter sortir de la perspective critique et spirituelle de l'agôn.

« J'étais dans un tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte [...] Il me contraint à m'avouer que je n'ai pas souci de moi-même ».

Alcibiade⁵⁵⁷

Nous pourrions donc dire que, conscient que tout savoir fondé par un individu esseulé est en proie à la vérité dogmatique (faute de pouvoir le remettre en question au contact d'hypothétiques concurrents), ce Socrate qui obéit aux lois d'Athènes n'est pas de l'ordre d'un quelconque conformisme, mais bien l'affirmation pure et simple de son serment philosophique.

C'est que la conception selon laquelle le seul principe doué d'une réelle importance est l'évolution morale, autrement dit, cette capacité native à l'homme et à l'être de ne jamais faire du surplace, afin de conserver une forme de positivité critique, qui n'est que l'autre mot pour le changement. Ainsi, Socrate est à la fois hors du monde et dans le monde.

« Hors du monde », car transcendant les hommes et les choses par son exigence morale qui le pousse à toujours progresser et demeurer dynamique, il est cet Atopos, ce déploiement éthéré, résolument critique qui le soustrait à toute forme de dénomination fixe.

Mais il demeure aussi « dans le monde » par son engagement missionnaire à éveiller les autres sur leur propre progression morale, ayant conscience qu'il y ne peut y avoir de vraie philosophie qu'au contact des hommes et des choses, et ce, dans le quotidien actif et agonal de la cité.

Raison pour laquelle, durant toute l'Antiquité, Socrate restera ce modèle du philosophe idéal, dont l'œuvre philosophique est à l'image de sa vie et de sa mort. C'est ce que souligne, Plutarque (45-120), au début du II^e siècle après J-C :

⁵⁵⁶ Platon, *l'Apologie de Socrate*, 33 a et 31 a-b.

⁵⁵⁷ Platon, *Le Banquet*, 215 c-e ; 216 a.

« La plupart des gens s'imaginent que la philosophie consiste à discuter du haut d'une chaire et à faire des cours sur des textes. Mais ce qui échappe totalement à ces gens-là, c'est la philosophie ininterrompue que l'on voit s'exercer chaque jour d'une manière parfaitement égale à elle-même [...] Socrate ne faisait pas disposer des gradins pour les auditeurs, il ne s'asseyait pas sur une chaire professorale ; il n'avait pas d'horaire fixe pour discuter ou se promener avec ses disciples. Mais c'est en plaisantant parfois avec ceux-ci ou en buvant ou en allant à la guerre ou à l'Agora avec eux, et finalement en allant en prison et en buvant le poison, qu'il a philosophé. Il fut le premier à montrer que, en tout temps et en tout endroit, dans tout ce qui nous arrive, et dans tout ce que nous faisons, la vie quotidienne donne la possibilité de philosopher. »

Plutarque⁵⁵⁸

2.2. L'impact « curatif » du philosophe dans la cité

Toutefois, cette posture médiane et dynamique de Socrate, c'est finalement Platon qui la synthétise parfaitement dans la définition qu'il nous offre de la philosophie par son célèbre *Banquet*. Nous n'y reviendrons pas, mais au regard de ce que nous venons d'évoquer, il nous semble quand même nécessaire de préciser un point.

La grande force du platonisme (du moins dans ses premières années) se trouve foncièrement dans la volonté de retranscription théorique de l'œuvre de Socrate. Car, si nous avons évoqué la translation culturelle et morale qui relie Socrate avec l'*Arété* grecque, une question persiste néanmoins : Quelle est alors l'essence fondamentale du philosophe ? Quel est l'excellence du rôle auquel il se destine ? Quelle est l'Idée du philosophe ?

L'idéal cosmique du Sage, autrement dit, de l'être dans toute sa globalité ou la Sagesse. En effet, si la figure de Socrate joue un rôle aussi central pour l'histoire de la philosophie, c'est parce que celui-ci fut finalement le premier à lier explicitement l'*Arété* avec le plus haut potentiel celui de la sagesse.

Les Romains traduiront ce mot par le terme latin *virtus* qui, en français, donnera le mot vertu. On remarque que l'apport de Socrate est énorme. Refusant, comme nous l'avons dit, l'élaboration d'un savoir « vrai » orienté sur la Nature, ce dernier fait donc de la question morale et de la recherche de l'excellence des potentialités humaines, la question philosophique fondamentale, faisant de surcroît dériver toutes les autres capacités humaines autour de cette dimension morale.

Dès lors, si la Sagesse consiste en une forme de connaissance morale, à même de représenter le plus haut degré de l'excellence humaine, cette apogée de l'érudition conserve tous les traits propres à sa perspective spirituelle et morale, puisqu'elle consiste dans la pure et simple connaissance de soi-même.

Dans cette optique, l'étude théorétique de la connaissance humaine, qu'Aristote nomme « contemplation », devient la plus haute capacité humaine à atteindre, inscrivant la question de l'excellence morale au fondement de la notion de Sagesse.

Toutefois, la vraie pertinence du discours socratique nous semble aller bien plus loin. En effet, la notion d'*Arété* possède indubitablement une forte connotation « anthropocentrée ».

⁵⁵⁸ Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.

C'est que les possibilités de désignations humaines sont nombreuses : Poète, Guerrier, Magistrat, Menuisier, Gymnaste, etc. Dépendant de capacités humaines à bâtir, créer, s'entraîner ou encore à gagner un affrontement, l'espèce humaine ne manque pas de facultés à même d'assigner un rôle spécifique à l'homme, et dans lequel il peut aisément se complaire d'une forme d'excellence.

Cependant, en tant que parachèvement absolu de ces capacités, la perspective morale, induite par la sagesse socratique, souhaite aller plus loin, et semble voir dans la possibilité du désir d'excellence, le seul rôle capable de rendre compte de la plasticité essentielle de l'espèce humaine.

Ce qui signifie, qu'à la différence d'une cheminée, par exemple, dont l'excellence dépend principalement de sa capacité à bien chauffer (ainsi que d'autres traits mineurs susceptibles de témoigner sa supériorité par rapport à d'autres cheminées), l'homme dispose, quant à lui, d'une diversité de traits à ce point gigantesques, que seule la possibilité qui lui est laissée de devenir excellent, semble à même d'en chapeauter et d'en définir une forme d'essence.

S'accordant à dire que l'humanité cherche toujours le « bien »⁵⁵⁹, Socrate place donc cette recherche unilatérale d'excellence, la sagesse, au cœur de l'existence humaine, faisant occuper à l'homme une place privilégiée sur le chemin de l'excellence morale.

Imprégnés par cette réalité axiologique, nous pourrions dire que ce surplus de liberté propre à l'humanité, conforte celle-ci dans son rôle « vertueux », puisque cette liberté n'a de sens, aux yeux de Socrate, que comme un strict déploiement moral.

Autrement dit, Socrate donne l'impression que cette recherche de la sagesse, qui caractérise l'espèce humaine, se confond avec la volonté de maximalisation « morale » qui l'anime, faisant de l'homme l'incarnation même de cette dynamique optimisatrice.

Conçu comme un pur mouvement inaccompli vers l'excellence, sa liberté « morale » sous-jacente s'identifie donc naturellement avec son potentiel critique. Nous pourrions même dire que c'est là toute l'analyse qu'en tire Socrate, au détour de sa notion d'ignorance.

En effet, au terme de notre première partie, nous avons conclu, avec P. Hadot, que philosopher durant l'Antiquité, était avant tout une affaire de distanciation critique. C'était opérer cette transformation intérieure, cette mutation de la vision que nous accordons aux choses et au monde, afin de prendre le recul nécessaire pour nous détacher de notre partialité, et enfin percevoir la splendeur « cachée » du monde, ou autrement dit, la splendeur de la norme transcendante qu'est le sage.

Demeurait l'idée que la contemplation de la sagesse était donc indissociable d'une prise de conscience globale et objective du monde, du Cosmos. Confondant le « savoir » constitutif à la Sagesse avec une modification critique du regard sur le monde, le philosophe était celui qui cherchait à constamment dépasser sa condition singulière au profit d'une vivacité critique cosmique.

Loin de s'édifier en tant qu'un « savoir » construit, le mécanisme critique interne au processus philosophique se voulait conçu comme dynamique, comme constamment en mouvement. C'était finalement là, toute la dimension spirituelle qui le traversait.

⁵⁵⁹ Socrate, dans Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 21-27.

Eu égard à cette rigueur philosophique, la réalité critique du philosophe s'assimilait au fait que celui-ci ne restait jamais assis sur ses acquis, sur ses dogmes, préférant opter pour l'objectivité du monde, elle-même définie comme un « mouvement de sortie » de la fixité de la bêtise et de l'opinion.

Il y a donc une forme d'indépendance, une impulsion libératrice, au cœur même de la démarche critique philosophique à laquelle l'ignorance socratique répond de la plus belle des manières. Car, derrière la reconnaissance de sa propre ignorance, Socrate associe explicitement le perfectionnement moral personnel à une forme de « savoir » critique.

Plus précisément, nous pourrions dire que si la contemplation de la sagesse n'est autre que la contemplation du monde proprement dit, et si l'évolution morale personnelle se confond avec l'élaboration d'un savoir dynamique et critique, alors la liberté morale intrinsèque à l'espèce humaine lui donne la possibilité de s'identifier avec l'être, dont l'objectivité ne peut plus être conçue que comme une forme de mouvement.

De ce fait, en tant que dépositaire de cette impulsion, l'objectivité de l'être se confond avec la dynamique critique humaine, qui n'est donc rien d'autre que l'excellence qui la désigne. Etre philosophe étant, dès lors, la stricte adéquation de l'excellence humaine avec l'objectivité de l'être.

Or, si à l'instar d'Héraclite, seul le mouvement comme désignation critique (autrement dit le fait de rester constamment en mouvement et de refuser la fixité de la vérité) est à même de définir la progression axiologique qui traverse la réalité, alors la spiritualité intrinsèque à la philosophie, loin d'être un phénomène isolé, se révèle être le moyen de connaissance privilégié pour appréhender la Nature elle-même.

Fondant à la fois la posture spécifique du philosophe, et la dimension axiologique du vrai comme réalité spirituelle propre au réel, la question de la vérité est donc indissociable du rôle de l'être humain (et donc du philosophe qui en est le parachèvement moral par excellence).

« La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul, le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos [...] Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...] Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sort un ensemble indissoluble. »

Groethuysen⁵⁶⁰

Récusant cette réalité spirituelle, la fixité comprise dans la posture du Sage n'a donc rien de naturel, et s'éloigne de la perspective progressive et croissante de la formation philosophique. On ne s'étonnera donc pas qu'un paradoxe stoïcien évoque la prétendue conversion du philosophe à la sagesse, comme une transformation instantanée.

N'arborant aucunement des caractéristiques critiques et progressistes propres à la philosophie, et donc à la réalité axiologique de la Nature, la Sagesse ne peut donc pas se situer sur le même plan « ontologique » que le philosophe.

⁵⁶⁰ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, 1980.

Cette distinction fondamentale entre ces différents « mondes » était déjà mise en exergue par Platon dans le *Banquet* (au travers du personnage de Diotime), et qui, d'une certaine manière, dévoilait au grand jour le paradoxe qui occupera pendant longtemps les philosophes et les écoles antiques :

« Si le Sage représente un mode d'être à ce point différent du mode d'être du commun des mortels, ne pourrait-on pas dire que la figure du sage tend à se rapprocher de celle de Dieu ou des Dieux ? »

P. Hadot⁵⁶¹

Mais plus qu'un simple paradoxe, le caractère divin attribué à la figure du Sage poursuit, peut-être, le mouvement rationnel plus vaste du Logos, pensé par les premiers philosophes comme un mouvement de sortie de l'état euphorisant et extatique de la logique dogmatique magico-divine.

De sorte que si les Dieux et l'abondance de l'Olympe constituent une forme de perfection irréaliste de la nature terrestre, l'introduction de la perfection axiologique du Sage comme représentation de l'excellence humaine et homologue de la dynamique morale et spirituelle du réel, donne davantage l'impression de nier l'influence tacite des Dieux, afin d'auréoler la question de la valeur et du sens, au détour d'une implication strictement personnelle.

« L'Antiquité finit par découvrir son véritable Dieu, le Sage ».

Michelet⁵⁶²

En témoigne, fort malheureusement, le procès de Socrate, qui se voit lui-même accusé d'impiété par Méléto (poète tragique grec du Ve siècle av. J.-C.), Lycon (orateur du Ve siècle av. J.-C.) et Anytos (politicien athénien du Ve siècle av. J.-C.) pour ne pas connaître les Dieux de la cité et d'y introduire à la place des divinités nouvelles, comme l'évocation de cet esprit « moral » personnel (le Démon) qui ne cesse de l'orienter.

Or, si nombre de ses contemporains voient dans la référence à son démon, un rejet de la part de Socrate, de la religion d'État, cette impiété pourrait bien témoigner d'une confrontation sous-jacente entre la religion grecque et la démarche morale et axiologique de la philosophie.

D'autant plus que cette notion sera reprise, plus féroce encore, par l'Epicurisme, puisqu'aux yeux d'Epicure, « *le sage est celui qui vit comme « un dieu parmi les hommes »* ». En effet, selon la conception d'Epicure, la divinité vise à exclure les dieux des affaires humaines, écartant purement et simplement ainsi l'homme de toute crainte envers ceux-ci.

Dépeints comme étant doués d'une forme humaine, ceux-ci vivent par ailleurs dans une dimension particulière, différente de la nôtre (appelée « *intermonde* » par les Epicuriens) qui

⁵⁶¹ P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine, dans G. Gadoffre, *Les Sagesses du monde*, Paris, 1991, p. 9-26.

⁵⁶² Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 251.

n'est autre qu'une série d'espaces vides entre les différents mondes et échappant à la corruption inhérente au mouvement des atomes⁵⁶³.

« La nature divine jouit nécessairement d'une durée éternelle dans la paix la plus profonde et elle est séparée et éloignée de nos soucis. Exempte de toute douleur et de tous périls, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant aucun besoin de notre aide, cette nature n'est pas séduite par les bienfaits ni touchée par la colère. »

Lucrèce⁵⁶⁴

Il apparaît donc que la représentation du divin s'accompagne également d'une dimension atemporelle et non soumise au changement, dans laquelle les dieux vivraient dans une profonde sérénité, et une absence totale de soucis ou de plaisirs⁵⁶⁵, et qui s'éloigne de la perspective temporelle et du déploiement axiologique qui est la nôtre.

Dès lors, l'association de la conception du divin avec l'idéal de la sagesse n'est pas anecdotique, car elle offre la possibilité d'interpréter la question du dogme de la vérité divine, comme la pure translation de l'idéal axiologique humain.

Et c'est entre autres, ce que conclut Epicure en évoquant les dieux comme des Sages immortels, tandis que les Sages seraient plutôt des Dieux mortels : « Il admire la nature et la condition des dieux, il s'efforce de s'en rapprocher, il aspire pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, et il nomme les sages, amis des dieux et les dieux, amis des sages. »⁵⁶⁶

Ce qui signifie, premièrement, qu'en faisant de l'excellence morale le seul dépositaire « physique » de l'identité nouménale et authentique de l'essence du Sage, et qu'en associant cette prise de conscience totale de la sagesse avec l'objectivité de l'Etre, le transfert du caractère divin de la vérité à la dimension axiologique de la Sagesse est une forme de progression critique sans précédent.

Mais que, deuxièmement, en tant qu'appréhension cosmique et « divine » de l'être, la nature véridique et complète du Sage n'appartient nullement au même « monde » que le philosophe, dont la figure extatique n'a de sens que comme « faisceau axiologique » à même de tirer les hommes vers l'inconstance de l'excellence, qui n'est autre que le principe même qui rythme la Nature.

Se nourrissant de cette tension, la frustration du philosophe n'a donc d'égale que son impossibilité à accéder à la sagesse, faisant de cette « lassitude » morale une forme de déploiement critique, qui l'oblige à demeurer dans une excellence permanente.

Si cette frustration est massivement connotée du champ lexical de l'amour, elle donne d'autant plus de sens à la description, livrée par Diotime, de la figure du philosophe. En associant de manière fort habile Socrate à *Eros*, il voyait dans l'allégorie amoureuse, une tension morale consubstantielle à la posture médiane du philosophe qui, à l'instar d'*Eros*, plaçait ce dernier à mi-chemin entre la Sophia et La Bêtise.

⁵⁶³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.342.

⁵⁶⁴ Lucrèce, *De la nature*, II, 646 ; voir aussi Balaudé, p. 114.

⁵⁶⁵ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.343.

⁵⁶⁶ Trad. Festugière, dans *Epicure et ses dieux*, p. 98 (texte de Philodème, *De dis*, III, p. 16, 14 Diels).

Cependant, comme nous l'évoquions, la frustration intrinsèque au phénomène philosophique antique semble également jouer un rôle essentiel dans l'organisation de la cité grecque elle-même. En effet, la rigueur et l'excellence de Socrate auront longtemps influencé les citoyens d'Athènes, lesquels, devant la détermination morale de ce dernier et la reconnaissance de leur propre ignorance, se sentaient presque obligés d'entamer leur transformation morale.

Cette réalité semble, selon nous, témoigner d'une certaine concordance entre la mission morale du philosophe et celle de la Cité démocratique. Soulignant le rôle « amical » et « libre », indissociable de la pratique de l'excellence humaine, la mort de Socrate nous avait déjà permis d'aborder l'importance de la cité, dans la perspective morale de la philosophie.

Car, si la logique démocratique tient, dans sa faculté à conférer à chaque homme la possibilité de s'exprimer, cette notion a d'autant plus de sens dans le contexte axiologique de l'*Arété*, que chaque individu devient également un « concurrent » direct sur le chemin de notre excellence.

Point de convergence de l'ensemble de ses confrontations axiologiques et agonales, la cité démocratique grecque se révèle être un terreau propice à l'évolution morale humaine, où la fixité du Sage n'a finalement aucune emprise.

Dès lors, la figure du citoyen démocrate apparaît comme un agent consubstantiel à la logique de l'*Arété* grecque, puisqu'il encadre juridiquement et définitivement, l'aspect transitoire et évolutif de l'essence de l'homme, comme en proie à l'excellence morale de son rôle.

De ce fait, si la citoyenneté n'impose pas à chaque individu, de se conformer à l'excellence proprement dite, elle tend à fournir les outils éducatifs nécessaires à pousser les hommes à devenir excellents.

Il y a donc une forme de hiérarchisation morale dans la lecture de l'excellence humaine, là où la figure du philosophe tend à en être son paroxysme. En effet, si Socrate préférerait voir dans la contemplation de l'essence humaine, l'idée du bien et de l'excellence morale, les idées platoniciennes œuvrent, au contraire, selon une forte logique, pour la hiérarchisation de l'*Arété* :

Dans son célèbre *Abécédaire* de 1996, Gilles Deleuze nous livrait une analyse intéressante des Idées platoniciennes, qui tranchait avec la lecture classique tendant à n'y voir qu'une « simple » édification de principes métaphysiques.

A l'inverse donc, Deleuze constatait que ces idées, loin d'être éloignées de tout aspect pratique, jouaient un rôle essentiel dans le principe agonal démocratique de la cité grecque, en permettant d'identifier ces idées avec des pôles d'excellence à même de démarquer la valeur de chaque individu.

Dans un monde du changement, la régularité des choses ne peut provenir que de l'existence d'un moule commun : l'Idée, qui n'est autre, selon notre analyse, que la dénomination de l'excellence.

Ainsi, loin de faire primer l'intelligible sur le sensible, l'idée platonicienne et sa hiérarchisation offrent un support remarquable à l'élévation morale de chaque individu. L'idée de cheval par exemple, n'étant pas l'évocation d'une forme pure de l'animal physique, mais ce à quoi l'animal doit correspondre, pour se sublimer au regard de l'*Arété*. L'idée du cheval ne pouvant pas, dès lors, exister indépendamment de la réalité pratique et axiologique qui la fonde, et faisant de la Nature, la seule véritable réalité existante.

A l'encontre de la lecture classique et théorique de Platon, où la logique spirituelle de sa pensée, ainsi que son versant pratique, sont ignorés, l'analyse du concept d'Idée platonicienne au regard de l'*Arété*, nous offre une perspective nouvelle de pensée, dont la dimension morale ne peut plus être négligée.

En effet, en associant l'Excellence grecque avec l'idée platonicienne, la multiplication de ces Idées livre l'image d'un monde parsemé d'*Arétés variables*, auxquels correspondent des degrés d'aptitudes différents.⁵⁶⁷

Imprégnée par cette dimension axiologique et agonale, l'idée platonicienne répond, selon Deleuze⁵⁶⁸, à une nécessité de reformuler plus clairement la question du « meilleur », afin de lui donner une forme de légitimité morale, encourageant ainsi la perpétuation de la cohérence agonale de la cité.

Cette image, que nous offre Deleuze, d'un Platon tourné vers l'activité morale de la *polis*, et donc aussi engagé philosophiquement dans la cité que son maître Socrate, est remarquable. Si elle esquisse l'image peu habituelle d'un philosophe concerné par les réalités politiques qui l'entourent, elle confère également un certain « ancrage » à la figure du philosophe qui, loin de la perspective évasive et intellectuelle des Idées, corrobore au fond la posture socratique.

Reposant sur cette interprétation quelque peu deleuzienne, ce Platon soucieux de l'excellence morale humaine de la cité ne donne pas l'impression d'un homme dont la philosophie ne s'arrêterait qu'à une pure contemplation d'essences, coupée de tout rapport à la réalité. Il donne plutôt l'impression d'un philosophe pour qui la réflexion morale et rationnelle n'a de fin que pour les préoccupations quotidiennes des hommes, et pour leur recherche d'harmonie dans leur rapport à l'excellence.

En témoigne la posture « politique et missionnaire » du philosophe, dans le Livre VII de *la République* qu'illustre Platon dans sa célèbre allégorie de la caverne. Plus qu'une simple description imagée des conditions d'accession de l'homme à la connaissance de la réalité, Platon s'interroge également sur l'interventionnisme du philosophe au sein de la cité.

Spectateur direct de la mort de Socrate, de cette figure incarnant l'excellence humaine et citoyenne, Platon se questionne naturellement sur l'idéal démocratique, et comment celui-ci, bien que destiné à favoriser l'excellence humaine, a-t-il pu tuer le « meilleur » d'entre eux ?

Ce problème, ainsi que celui de la place du philosophe dans la cité, Platon les aborde allégrement dans son allégorie, en soulevant l'agressivité du « peuple » face au praticien de la maïeutique socratique, qui fermé aux idées démystificatrices d'excellence morale à tendance à favoriser la violence.

Plus précisément, ce postulat offre une connotation politique relativement importante à l'allégorie, qui résumerait la difficulté et l'importance de la fonction du philosophe dans la cité, en associant la « lumière du jour » extérieure à la caverne, avec l'excellence morale de la sagesse.

Dès lors, l'enchaînement de ces hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, capables de ne s'éclairer que par la faible entremise d'un feu allumé derrière eux, ne peut-il pas

⁵⁶⁷ Platon, *La République*, Flammarion, 2002, Livre VII, « l'allégorie de la caverne ».

⁵⁶⁸ Pierre-André Boutang, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, 1996

être associé à ces hommes qui se sont détournés de leur cheminement moral, au profit d'une vie peu louable, livrée à la bêtise et au luxe ?

Car, souligne Platon, ces hommes ne connaissent rien d'eux-mêmes ni de l'exactitude des choses. Au travers de cette lumière de substitution, les prisonniers semblent même davantage épris par les ombres projetées sur les murs, que par le feu allumé derrière eux.

« *Pourtant, ils nous ressemblent* »⁵⁶⁹ souligne Platon, évitant de ce fait la formation d'un schisme entre ces hommes ignorants et le philosophe, parangon de l'excellence humaine. Mais de l'affirmation de cette ressemblance, Platon semble sous-entendre également qu'il demeure une possibilité pour ces hommes, de devenir eux-mêmes des philosophes.

Témoignant par-là du processus évolutif moral habitant l'essence humaine, la caverne apparaît alors comme la description allégorique du déploiement de l'excellence, en représentant chaque étape de l'évolution morale des individus.

Pointant la ressemblance intrinsèque qui lie ces individus avec le philosophe, Platon décrit l'idéal éducatif, indissociable du concept d'*Arété*, conférant à la maïeutique une portée « médicale »⁵⁷⁰. En effet, pour Platon comme pour Socrate, si la philosophie est une médecine de l'« âme », elle l'est surtout pour une âme malade d'ignorance.

Reléguant cette ignorance à l'interprétation que nous avons faite de la lecture du « mal » chez Socrate, l'âme saine serait finalement celle qui, en exaltant son envie d'excellence, se fond d'elle-même avec l'harmonie du monde comme processus moral global.

De ce fait, la bêtise et le mal moral peuvent être décrits comme l'inverse de la vie, autrement dit, la maladie. La philosophie apparaissant alors pour pallier cette souffrance morale en l'éradiquant tel un médecin : « *le statut privilégié de la médecine résulte aussi de cette parenté : le philosophe est le médecin des âmes* »⁵⁷¹ :

La médecine de l'âme comme *analogon* de la médecine du corps fait l'objet d'un exposé du *Protagoras*⁵⁷² : le médecin distingue ce qui est bon pour le corps de ce qui est mauvais, et pour effectuer le même tri parmi les connaissances que les sophistes « *colportent de cités en cités* », il faudrait être « *médecin pour ce qui a trait à l'âme* ».⁵⁷³

Or, pour Platon, si les empoisonneurs de l'âme, et le mal moral qui l'accompagne, sont légion (tels les sophistes), le philosophe éducateur est d'autant plus essentiel. D'autant, qu'à la différence des sophistes, le philosophe ne cherche pas à instruire son « patient » à dose de *pharmaka* (des poisons qui se prennent pour des remèdes - étant donné qu'il est possible de « traduire le même mot (*pharmakon*) par « remède », « poison », « drogue », « philtre », etc ».⁵⁷⁴

Non, dans la lignée du médecin et de sa méthode, le philosophe diagnostique les pathologies de l'ignorance et du mal moral, par la découverte et la mise en évidence de nombreux symptômes. La *Paideia* conative à l'évolution morale ne forme pas un savoir proprement dit, mais

⁵⁶⁹ Platon, *La République*, Flammarion, 2002, Livre VI et VII, « l'allégorie de la caverne », p. 222.

⁵⁷⁰ Lombard, Jean. *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*, p. 59

⁵⁷¹ Lombard, Jean. *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*, p. 41

⁵⁷² Platon. *Protagoras*, 313c.

⁵⁷³ Lombard, Jean. *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*, p. 41

⁵⁷⁴ Derrida, Jacques. « La Pharmacie de Platon », in *La Dissémination*, p. 89. Nous reviendrons sur l'ambivalence du *pharmakon* dans le chapitre 3.3 et la confusion qu'il induit par définition.

diagnostique et dénonce les fautes morales, afin de pousser les hommes à renouer d'eux-mêmes, avec l'excellence de leur « *essence* ».

Le questionnement socratique et la figure du Daimôn constituent le parfait exemple de cette méthode médicale et éducationnelle, faisant aussi de la philosophie une discipline consacrée au diagnostic de maladies morales.

Tel un médecin interrogeant les malades dans son cabinet, Socrate questionne les hommes sur leurs connaissances et leurs cheminements moraux. Le fait que Socrate ne cherche pas à instruire son interlocuteur, en l'abreuvant de connaissances, ne prouve pas le nombre de dialogues platoniciens aboutissant à une aporie.

Cette irrésolution finale du problème engagé dans le dialogue montre bien que Socrate n'a pas tant cherché à guérir son interlocuteur qu'à lui diagnostiquer les symptômes de sa propre ignorance. C'est d'ailleurs en lui livrant cette éducation philosophique qu'il espère réussir à ce qu'il renoue avec le Bien.

Plaçant cette mécanique éducationnelle au centre de l'allégorie de la caverne, Platon y dévoile donc la mission véritable du philosophe, ainsi que son rapport sous-jacent à la violence que celui-ci peut occasionner.

Car, si ces prisonniers, de par leur ressemblance⁵⁷⁵, possèdent naturellement l'aptitude à se délivrer de leurs chaînes et à se diriger vers l'éblouissement moral du monde extérieur, cette évolution morale n'est toutefois pas volontaire pour ces prisonniers.

C'est, en effet, le philosophe qui se doit de redescendre vers les hommes et le peuple, pour aiguiller ceux-ci vers la sortie et les affranchir des chaînes de la bêtise. Semblable à un médecin, il propose une éducation qui n'est cependant pas dénuée de toute souffrance, puisque forcé vers la sortie, le prisonnier sera d'abord cruellement ébloui par une lumière qu'il n'a pas l'habitude de supporter.

De ce fait, si « l'expertise » du philosophe (et l'éducation qu'il lui confèrera) est susceptible de le délivrer, il conviendra au « prisonnier » de faire lui-même le premier pas (choisir de se soigner), en résistant à la souffrance provoquée par cette éducation philosophique, qui lui permettra de déceler l'« immoralité » de son existence et ce qu'il lui faut faire pour renouer avec le chemin de l'excellence.

Véritable ode au changement et au perfectionnement moral, Platon nous signifie que la quête de l'excellence est intrinsèque à la notion d'effort, dont le prix à payer est souvent la douleur. Mais, si l'homme persiste, il s'en accoutumera, et pourra progresser vers l'idéal de son essence humaine, autrement dit, l'*Arété* de l'homme.

Cependant, sa mission ne se limite pas à cette progression car, en prenant conscience de sa condition antérieure, le prisonnier, véritablement devenu « Homme ou philosophe », devra se faire une seconde fois violence pour retourner auprès de ses semblables.

Evoquant le rôle essentiel de cette communauté agonale d'« amis », l'ancien prisonnier sait, à l'instar de Socrate, qu'un individu esseulé, aussi bon soit-il, n'a de véritable valeur que parmi les autres hommes. Eveillé à cette existence authentique et morale, celui-ci ne peut s'empêcher de vouloir susciter le même engouement parmi ses anciens compères d'infortune.

⁵⁷⁵ Platon, *La République*, Flammarion, 2002, Livre VI et VII, « l'allégorie de la caverne », VII 515a, p. 60

Or, si Platon y démontre la responsabilité du philosophe dans le bon déploiement moral de la cité, en descendant une première fois dans la grotte, pour délivrer les hommes par son « savoir » philosophique, celui-ci aborde également la réceptivité du commun des mortels à cette éducation :

Car, comme le souligne Platon, « *ces prisonniers, incapables d'imaginer ce qui lui est arrivé, le recevront très mal et refuseront de le croire, au point de s'exposer lui-même à être tué : « s'ils pouvaient le tenir en leurs mains, que crois-tu qu'ils feraient ?* »⁵⁷⁶

Evoquant sans doute une forme de ressentiment à l'égard du peuple et son crime envers la philosophie, Platon met en garde le philosophe et ses velléités missionnaires. Si ce philosophe, en tant que médecin de l'« âme » - autrement dit de la moralité des hommes - se doit de les guider dans leur quotidien et de les délivrer de bêtises morales au sein de la *polis*, celui doit également faire preuve de méfiance.

En effet, bien qu'insufflant le désir d'excellence morale dans le cœur des hommes, le philosophe n'en est pas moins confronté à la violence et au rejet des individus qui préfèrent l'immoralisme à l'éducation philosophique.

Incapable d'œuvrer pour un déploiement critique et vertueux de leurs idées ou de leur personne, ces hommes se tournent sciemment vers l'intérêt matériel des sophistes ou vers la bêtise, générant des sociétés injustes reposant sur le luxe et la flatterie des instincts les plus bas, ne suscitant que jalousie et sédition dans cette communauté d'« amis ».

Frappée par cette décadence, Platon voit ainsi, dans la condamnation à mort de Socrate, les signes avant-coureurs du démantèlement progressif de la démocratie athénienne. Or, en prenant pleinement conscience du rôle missionnaire du philosophe, Platon s'attaquera, dans son célèbre ouvrage *La République*, à dégager un modèle de cité idéale capable d'unifier ces deux approches.

Si nous pouvons nous interroger sur la réelle volonté de Platon de chercher à fonder une telle cité (ce que l'on pourrait croire vu ses nombreux voyages et ses démarches auprès des Tyrans de Syracuse même si ce fut un échec), l'intérêt fondamental de ce modèle social proposé par Platon, réside dans la question de la Justice.

Soulignant d'emblée l'unification du rôle du philosophe avec l'organisation sociétale de la cité, la question de la justice permet de coaliser celle de la justice morale de l'âme - la répartition mesurée et harmonieuse de ces trois parties (ses appétits, la volonté et l'esprit) - avec la justice de la cité qui, au niveau politique, ne sera rien d'autre que la tripartition de l'âme de chaque individu mais inscrite (à l'échelle de la société).

Autrement dit, en instrumentant politiquement la question du bien moral socratique, la Justice platonicienne n'est qu'une organisation harmonieuse des différents traits humains, à la lumière de l'excellence morale, mais dont le déploiement consubstantiellement harmonieux, ne peut qu'établir la juste coexistence de ceux-ci.

Au regard de quoi, la véritable justice, sur le plan politique, ne peut être dirigée que par le même désir sous-jacent. C'est pour cette raison, que ce sont les aristocrates (autrement dit les « *philosophes rois* »), au sens étymologique des « *meilleurs* », qui par leur « esprit » tourné vers

⁵⁷⁶ *Ibidem*, VII 517a, p. 64

l'excellence s'appliqueront à élaborer naturellement les meilleures lois possibles afin d'établir un ordre à l'intérieur duquel chaque citoyen pourra prétendre à une existence libre et juste.

« La racine du mot [aristocratie] est la même que celle du mot aristos, terme superlatif désignant des capacités supérieures, et aristos a été constamment utilisé au pluriel pour dénoter la noblesse. »

W.Jaeger⁵⁷⁷

La paix de l'âme et celle de la cité étant le corollaire direct de l'idéal moral socratique, la question du bien et de l'excellence reste indissociable de l'organisation plurielle de la cité comme « ensemble d'amis ». L'entente sociale demeurant donc connaturelle à ce désir d'excellence.

S'ajoutant à cela, cette organisation sociale dépeint également la profonde adversité résidant au cœur même de l'activité philosophique qui, en tant qu'idéal humain, n'est pas pour autant accessible à tous. En effet, si Platon hiérarchise la société, il semble que c'est parce qu'il souhaite aussi mettre en avant la difficulté graduelle de la posture philosophique, à laquelle correspondent des *Arété variables*, exprimées par l'éducation, et que chaque individu reçoit proportionnellement à son désir de s'améliorer.

Or, en tant qu'excellence absolue, la sagesse témoigne de la rigueur critique dont le philosophe fait preuve et qui, par cette manière de constante remise en question et de recherche optimale, tire, de cette force, une prédisposition naturelle pour la justice et la liberté, corollaires indispensables de l'expérience philosophique et de sa résolution missionnaire.

Avec cette ode à la résolution philosophique pour guider moralement la *Polis*, Platon voit, nous semble-t-il, dans l'organisation de sa cité comme *République*, le moyen idéal pour poursuivre la mission philosophique instituée par son maître Socrate, tout en préservant la justice morale nécessaire à l'étalage agonal de la cité.

Cet agencement de la condition morale du philosophe, comme excellence humaine avec sa nature citoyenne, trouve également un écho favorable chez Aristote, dans son œuvre *La Politique*. S'opposant à tous les penseurs qui affirmaient que l'homme était par nature insociable et rebelle à toute idée d'état-civil (celui-ci constituant une sorte de dénaturation de l'homme), Aristote tend à démontrer l'inverse, en affirmant y voir une forme de continuité entre le projet de devenir un Homme et celui de vivre en société.

A l'inverse de penseurs tels que Protagoras, Hobbes ou Rousseau, Aristote pense que l'homme tend par nature à vivre en société⁵⁷⁸ : « *Personne ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société* »⁵⁷⁹

Dénonçant le rôle social de l'homme, Aristote établissait donc que l'individu ne pouvait pas, en soi, devenir un être complet en dehors du plan sociétal de la *Polis*. Au regard de la lecture axiologique et agonale que nous développons du phénomène philosophique grec, Aristote semble conserver la structure socratique initiale, démontrant que l'Individu est un être inachevé

⁵⁷⁷ W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964, p.5

⁵⁷⁸ Simone Manon, *L'homme est par nature un animal politique*, PhiloLog, 19 février 2008

⁵⁷⁹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX 9.1169b 16.18

moralement, tant qu'il existe en dehors de la totalité sociale, au sein de laquelle il accomplit les fins de sa nature.

Si l'autosuffisance, résultant de l'association avec d'autres hommes, constitue l'une des fins privilégiées de la cité, celle-ci permet également l'accomplissement de la finalité proprement dite de l'existence humaine :

« Née du besoin de vivre, la cité existe pour être heureux »

Aristote⁵⁸⁰

En effet, à l'instar de Socrate, Aristote cristallise le rapport de l'homme avec sa propre excellence (vertu), comme indissociable du rapport humain qu'il noue avec les autres citoyens de la cité.

Plus précisément, Aristote voit dans les prédispositions rationnelles de l'être humain, le tissu indélébile des rapports humains d'amitié et de justice :

« C'est l'amitié qui porte les hommes à la vie sociale. Le but de l'Etat c'est le bonheur de la vie. Toutes ses institutions ont pour fin le bonheur. La cité est une association de familles et de bourgades pour jouir d'une vie parfaitement heureuse et indépendante. Mais bien vivre selon nous, c'est vivre heureux et vertueux ; il faut admettre en principe que les actions heureuses et vertueuses sont le but de la société politique et non pas seulement de la vie commune »

Aristote⁵⁸¹

C'est que le bonheur aristotélicien entretient une dimension axiologique, pratique et téléologique qui nous semble très fortement imprégnée de la culture grecque propre à l'*Arété*. En effet, décrit comme le «*Souverain Bien* » par Aristote⁵⁸² -c'est-à-dire le bien ultime que l'on recherche pour lui-même et non un autre (par exemple, peu de personnes souhaitent avoir de l'argent pour l'argent lui-même, mais le recherchent pour ce qu'il permet : du temps sans travailler, des sorties, des vacances... et c'est de ces choses-là, qu'on attend un accroissement de bonheur)-, le Bonheur possède une indépendance et une autosuffisance assez proche du concept initial d'*Arété*.

En distinguant les trois grandes manières d'atteindre ce Bonheur, et par-delà, le concert des opinions communes tendant à associer le bonheur au comblement d'un manque subjectif (la maladie, l'argent, la faim, etc.), Aristote voit ainsi dans la figure du Sage, celui qui a atteint le bonheur en lui-même et pour lui-même.

A l'instar de l'excellence proprement dite, le bonheur est donc un « bien » qui n'est pas fourni par l'extérieur, mais quelque chose que l'individu doit pouvoir trouver en lui-même, de sa

⁵⁸⁰ Aristote, *La Politique*, III, 5, 14.

⁵⁸¹ *Idem*.

⁵⁸² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre I et X

propre activité. De ce fait, loin des honneurs et de la reconnaissance, le bonheur du sage possède une dimension quasi divine qui en fait le véritable but à atteindre pour l'être humain.

Cette caractéristique téléologique du bonheur tend à le définir comme une composante essentielle de l'être humain qui aurait atteint son « but ». Mais sa ressemblance avec le principe de l'*Arété* ne s'arrête pas là, puisque selon Aristote, si le bonheur se trouve dans l'activité humaine qui tend à atteindre son essence, elle résulte avant tout d'un exercice quotidien volontaire et continu.

La question du bonheur est donc nécessairement liée à la nature véritable de l'être humain, tout comme celle de l'*Arété*. Toutefois, pour Aristote, si nous comparons l'homme aux autres êtres vivants, nous constatons que son essence spécifique se révèle être une activité rationnelle.

Cela signifie que, loin d'être propre à un état passif et stable où la simple activité de penser serait suffisante pour s'accommoder au bonheur, Aristote associe plutôt celui-ci à un principe actif, à une activité permanente de la fonction propre de l'individu.

Dans une perspective morale, agir selon la raison, c'est agir de manière raisonnée selon un certain nombre de principes et de valeurs. C'est pour cela que la vertu joue un rôle aussi central dans cet accès au bonheur, la notion de vertu aristotélicienne se situant entre la connaissance et l'action. Nous pourrions la décrire comme une « *volonté de bien agir et qui tend à s'actualiser en une habitude* »⁵⁸³.

Indissociable de cette fonction morale, la raison est donc liée à un principe d'action « juste » qui n'est pas sans rappeler le bien moral socratique. Dès lors, la vertu peut se comprendre comme une tendance à vouloir bien agir et soutenue par la volonté de bien faire, ou comme le dit Aristote lui-même : « *Nous sommes ce que nous répétons sans cesse. L'excellence n'est donc pas un acte, mais une habitude* »⁵⁸⁴

Conduisant au « bonheur » et décrite comme l'habitude d'une activité bien pensée, la vertu est elle-même associée, par Aristote, à la notion d'excellence. Témoignant de la faculté de chaque individu, par ses propres actes, d'exercer quotidiennement cette excellence, la notion de vertu témoigne aussi de ce même déploiement moral téléologique dont le bonheur constitue une forme de « fin ».

Qu'elle se nomme Sagesse ou Bonheur, la concordance de l'individu avec sa « nature » semble donc comporter la même structure pratique et morale que celle de l'*Arété*, faisant de l'essence humaine une réalité axiologique au cœur de l'activité individuelle.

Véritable fil d'Ariane du bien moral suprême, l'excellence (ou la vertu) aristotélicienne n'en reste pas moins marquée par le besoin d'éducation. En tant que vertu intellectuelle, elle permet, comme le faisait Socrate, de tracer la voie de l'« *action juste* »⁵⁸⁵ que l'habitude devra transformer en une activité destinée à conduire au bonheur.

« Nous sommes ce que nous répétons sans cesse. L'excellence n'est donc pas un acte, mais une habitude »

Aristote⁵⁸⁶

⁵⁸³ *Idem.*

⁵⁸⁴ *Idem.*

⁵⁸⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre I et X

⁵⁸⁶ *Idem.*

Associée au plaisir, l'excellence éprouvée en agissant pour actualiser nos potentialités « d'homme rationnel, d'homme éclairé par le bien », s'avère être un sentiment proche de celui de la complétude, le plus humain des plaisirs selon Aristote.

L'homme vertueux ressent du plaisir en agissant par excellence. Donc, plaisir et vertu se renforcent mutuellement sur le chemin du bonheur. Cette dimension perfective de la nature humaine, entrant en parfaite concordance avec la perspective inaccomplie de l'*Arété*, tend, à la différence des autres plaisirs, à ne jamais s'épuiser, et produit une forme d'autosuffisance dans la volonté d'exceller. Ce qui caractérise finalement le bonheur aristotélicien lui-même.

Liée à sa capacité à entrevoir cette notion de perfection morale, de bonheur ou de sagesse, la capacité rationnelle humaine s'avère donc être d'emblée de l'ordre de la moralité, et c'est sur ce principe qu'Aristote entrevoit la justification du caractère social de l'homme.

Distinguant l'expressivité de la voix des animaux (*phoné*) de la parole humaine (*Logos*)⁵⁸⁷, Aristote souhaite démontrer, une fois de plus, que le discours raisonné et signifiant du *Logos* est indissociable de sa perspective morale, et que celle-ci, le propre de l'homme, implique nécessairement l'évocation de principes moraux universels utiles à la communication.

En effet, tous les jugements moraux que met en scène l'existence humaine ne se déploie pas uniquement dans la seule sphère subjective, mais elle fait aussi appel au « *communément jugé* »⁵⁸⁸. Autrement dit, les notions de bien et de mal, d'utile et de nuisible, de juste et d'injuste, ne prétendent pas à voir subjectivement, mais doivent s'exposer à l'épreuve de la communication universelle.

Il s'ensuit donc que, si la parole est forcément d'ordre moral et comme seul l'homme sait ce qui est bien et mal, cette parole est d'essence politique et permet l'élaboration d'un espace de dialogue, propice à débattre des valeurs de la communauté.

De ce fait, en associant cette parole à la capacité de l'homme à se diriger vers l'excellence, ou son bonheur, selon Aristote, nous pourrions affirmer que l'espace politique est véritablement consubstantiel au déploiement de l'excellence de la cité, et donc à la philosophie.

C'est parce que les hommes peuvent se perfectionner et ont conscience de cette perfection (ils sont philosophes) que la société est naturelle. Mais, pourrions-nous aller encore plus loin, en questionnant le rapport liant Aristote à l'amitié ?

En décrivant l'espace politique comme un lieu où chacun peut exprimer sa conception de l'excellence et du bien, et en célébrant l'amitié comme une condition du bonheur (l'homme ne trouvant son plein épanouissement moral que dans une relation « pure » avec autrui), Aristote ne se fait-il pas le chantre de la posture agonale que nous avons décrite, et n'essaie-t-il pas de démontrer que la conduite rationnelle grecque, indissociable de la figure sociale de l'« ami », se présente avant tout comme l'élaboration pratique et axiologique de l'excellence humaine, elle-même connotée téléologiquement ?

⁵⁸⁷ Simone Manon, *L'homme est par nature un animal politique*, PhiloLog, 19 février 2008

⁵⁸⁸ Simone Manon, *L'homme est par nature un animal politique*, PhiloLog, 19 février 2008

3. Arété et Axiologie

Rythmant les actions des hommes au son de l'excellence morale, la notion d'*Arété* ouvre donc la voie à une nouvelle interprétation du phénomène philosophique grec. Marqué par sa perspective spirituelle naturelle, la richesse du concept offre les bases d'une corrélation entre la notion de « *souci de soi* » hadotienne avec la dimension téléologico-morale de l'excellence grecque.

En effet, à l'instar de l'*Arété* grecque, le concept de *souci de soi* témoignait également d'une forte emprunte morale, où la question du vrai était davantage l'apanage d'une évolution sincère et personnelle, entreprise par l'individu lui-même.

Œuvrant à la réunification de la singularité du sujet avec l'objectivité cosmique du monde, ce « *souci* » était indissociable, comme le mentionnait P. Hadot, de cette volonté de s'affranchir de tout ce que l'on tenait pour véridique.

Or, cette disponibilité critique, qui caractérisait pleinement la démarche « active » du philosophe, s'avère au contact de notre analyse, dépendre d'une réalité avant tout morale. Car, comme nous venons de le voir, la spécificité « critique » du langage rationnel ne dépendait pas de sa capacité à définir ce qui était « vrai », mais bien de celle à aider les hommes pour se diriger vers le Bien.

Concevant la Nature comme un lieu d'accomplissement moral individuel de chaque être, la notion de Bien acquière une dimension objective et axiologique essentielle, qui tend à s'unifier à la définition de l'Être lui-même.

Car, en décrivant la Nature comme le théâtre de déploiement dont la question de la moralité n'est autre que la réalisation de notre fin, la finitude de notre essence culmine dans la question morale de nos actes.

De ce fait, nous pourrions dire que la poussée initiale de toute action vise à l'adéquation morale de notre essence, et donc de l'excellence. Niant toute forme de libre arbitre, l'ensemble des manifestations physiques de la Nature devient autant de tentatives téléologico-morales n'ayant pour seul objectif que l'excellence de leur fin.

Faisant ainsi de la question du Bien ou de l'*Arété* le principe moteur de l'être (à l'instar de notre lecture d'Héraclite), la rationalité du Logos en tant que langage de la Nature se doit d'en posséder les mêmes traits. Ce qui signifie que l'élément « rationnel » du Logos ne dépeint pas un langage orienté vers le vrai, comme entité nouménale et purement intelligible, mais porte au contraire sur le caractère spirituel et axiologique de l'être.

Dès lors, si la question dogmatique du vrai n'est autre que la question du Bien, nous comprenons aisément pourquoi la notion de vérité est inséparable de la lecture phénoménale qui en dépend : en associant la vérité à la mesure de l'excellence, le Logos grec quitte le schème dualiste religieux classique, afin de transférer la question du vrai et des origines, dans la modalité physique et spirituelle de l'« effort ».

Spirituelle, car ce sera désormais aux hommes d'attribuer du sens et de la valeur à leur existence, en fonction de l'effort qu'ils fourniront pour accéder à l'excellence de leur rôle. Bien que rétrospective, cette attribution axiologique n'en reste pas moins capricieuse et en proie à l'instabilité.

En résulte une Nature fluctuante et marquée par le changement, dont seuls les notions de Bien, de Sagesse ou d'Excellence sont à même de fournir un socle stable et constant. Véritable pôle d'attraction, à l'image du premier moteur aristotélicien, le Bien organise la dynamique du monde selon une logique parfaitement « morale ».

Lieu de parfaite unité hellénique, cette synthèse du phénoménal avec le nouménal, au travers de l'épreuve du déploiement moral de notre excellence personnelle, offre une teneur critique sans précédent : en plongeant la « vérité » dans le matériau souple et « pathologique » du monde, seul celui qui fait le choix courageux de plonger intégralement dans ce fourbis fourmillant de pluralités à la nature parfois contradictoire, et armé de la seule ignorance plastique de sa pensée, peut vraisemblablement s'accorder au diapason de la symphonie universelle de la Sagesse.

Et c'est parce que le Bien est au centre des préoccupations du philosophe, que la Nature l'est également. Il conviendra donc de récuser, à l'instar de Socrate, la possibilité même de fonder toute vérité sur nos propres opinions, comprenant que la Vérité se révèle être d'abord une « tension » morale, à laquelle seule la posture critique de la remise en question permanente et de la volonté d'autodépassement, assure l'éclosion d'un langage dit « rationnel » et permet d'appréhender la dynamique interne et objective du monde.

Or, cet effort permanent et inaccompli n'est autre que, pour Pierre Hadot, le « choix de vie » actif philosophique (que nous avons déjà cité) et qui témoigne de la volonté constante du philosophe de s'améliorer moralement et donc épistémologiquement (autrement dit le souci de soi).

Poursuivant cet objectif, les exercices spirituels se révèlent donc être des outils particulièrement efficaces, des élixirs à la recette millénaire pour conditionner le philosophe dans la dynamique morale et critique qui lui est due.

Toutefois, si ces exercices se veulent avant tout « actifs », ceux-ci ne prennent véritablement sens que dans le couple qu'ils entretiennent avec la réflexion philosophique proprement dite. Plus précisément, nous pourrions dire, avec P. Hadot, que l'architecture théorique du discours rationnel/moral/spirituel philosophique pourvoie à une forme de diagnostic moral individuel, éducationnel dirions-nous, qui offre à chaque individu une chance de renouer avec la volonté de l'excellence quotidienne, autrement dit l'acte raisonné.

Indissociable du rôle « politique » du philosophe, la réflexion théorique conforte donc le philosophe comme médecin de la cité, dont l'action théorique préventive permet aux hommes de ne pas quitter le sentier de l'excellence morale, rendant alors ceux-ci, sujets à l'utilisation active d'exercices spirituels.

Récusant la verticalité conceptuelle que l'on attribue habituellement à la notion grecque de Vérité, notre lecture axiologique de la philosophie grecque nous aura permis d'en déblayer une interprétation cohérente, dont la perspective morale fait véritablement corps avec la spiritualité active mise en lumière par P. Hadot.

Plus précisément, notre volonté était finalement d'utiliser l'originalité de cette pensée pour colmater le sillon idéologique creusé par l'interprétation théorique de la philosophie classique (elle-même éventrée par plusieurs siècles d'assujettissement religieux). Cela, afin de démontrer que la pratique philosophique antique est indissociable d'une conception totale de la réalité, dont le sensible et l'intelligible, le phénoménal et le nouménal, n'ont de sens que pour circonscrire le monde « comme quelque chose d'unique »

Car, comme l'aura bien compris Nietzsche, en redonnant de la valeur à ce monde, on restitue également la grandeur des singularités qui l'habitent, et l'acte individuel renoue avec un certain signifié, dont l'envergure est à la mesure de l'effort consenti par son auteur.

Redorant la valeur de l'acte, l'homme antique est donc à la hauteur de ce qu'il mérite et de ce qu'il entreprend dans sa vie quotidienne. Associant la figure de l'« Homme » à celle de l'excellence de l'*Arété*, on comprendra aisément que le concept de *Paideia* puisse constituer une part significative dans ce déploiement moral humain, tant la nature téléologique de sa structure (c'est-à-dire l'éducation des enfants, dont le but est de les mener à l'âge adulte) semble coïncider au même cheminement humain que celui de l'*Arété* grec.

Corroborant l'idée selon laquelle l'homme ne devient un Homme que par l'éducation, *Arété* et *Paideia* agissent de concert, amenant les hommes, sous la coupe d'un développement moral et critique, toujours plus haut, et dont la philosophie antique en reprendra tous les codes.

Véritable Educateur de la cité, le philosophe est donc celui qui amène les hommes à l'excellence de leur rôle, à accoucher d'une certaine accointance avec la valeur de l'humanité, toujours soucieux de battre la mesure qu'un tel rôle implique.

Dès lors, si Nietzsche se proposait, au départ, de renouer avec les prémices de la philosophie présocratique, en souhaitant protéger son idéal critique de l'influence néfaste du dualisme moral socratique, nous pensons, au terme de notre analyse, que cette corruption pourrait ne pas en être vraiment une, tant l'inspiration spirituelle et axiologique qu'elle recèle semble éloignée du modèle que croit y voir Nietzsche.

Essentielle, cette vision nous permet peut-être aussi de « rasseoir » la philosophie de Nietzsche à la table du projet philosophique antique qui, loin de subir donc la corruption de Socrate, semble peut-être, au contraire, poursuivre un idéal commun : Transférer la question dualiste de la vérité en une démarche moniste axiologique -et éminemment critique- tournée vers la question du meilleur.

Car nous l'aurons désormais bien compris, contempler le monde ou contempler la sagesse, c'est finalement philosopher, nous dit P.Hadot⁵⁸⁹, « *c'est opérer cette transformation intérieure, ce souci de soi si essentiel, cette mutation de la vision que nous accordons aux choses et au monde, pour prendre le recul nécessaire afin de nous détacher de notre partialité, et enfin percevoir la splendeur « cachée » du monde, autrement dit, la splendeur de la norme transcendante qu'est le sage: Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 349

⁵⁹⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, Paris, 1983, p.175.

Chapitre VII. Le médecin nietzschéen

Si Nietzsche a toujours eu le souhait de renouer avec la belle « unité » dionysiaque présocratique, nous venons de démontrer que le projet antique se situait dans un axe axiologique beaucoup plus large que ce que les catégories classiques y voient habituellement.

Double de la dimension pratique et spirituelle analysée par P. Hadot, le phénomène antique substituait le problème de la vérité, en une démarche critique animée par la volonté d'agir selon l'*Arété*.

Or, cette perspective particulière nous semble également au fondement de la réflexion nietzschéenne, dont la cohérence repose très justement sur le problème des valeurs : Nietzsche lui-même, tachera de dépasser le caractère problématique de la vérité pour une approche axiologique⁵⁹¹ qui tend à mettre la vie au cœur du questionnement philosophique.⁵⁹²

En effet, comme nous l'avons vu, l'exploitation de la spiritualité philosophique par les instances religieuses⁵⁹³ ont éconduit la philosophie antique de son mode opératoire pratique, pour en faire une entreprise théorique et conceptuelle.

Dès lors, comme le déplore Nietzsche, les philosophes ont longtemps cru que la recherche de la vérité constituait la forme la plus radicale de questionnement pour l'esprit humain⁵⁹⁴. Fort de cette certitude, Nietzsche ira jusqu'à en bouleverser les bases (renversant le modèle kantien), démontrant que la vérité, loin d'être une réalité autonome, ne pouvait dorénavant plus jouer le rôle de « norme absolue ».

Il s'agira donc de faire éclater la notion dogmatique de vérité au profit d'une lecture hautement plus critique, celle de l'interprétation. En effet, en organisant le réel comme une somme de *quantum* d'énergie, Nietzsche associe le rapport à la vérité à un rapport de forces, dont la vérité apparaît toujours comme l'apanage des plus forts.

« Toute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle »

G. Tonning⁵⁹⁵

Transposant la « lecture » de l'être (et de la vérité) à une lutte de forces constantes, Nietzsche nous offre une philosophie critique, où les vérités sont aussi nombreuses qu'il y a de forces capables de les supporter.

Dans ces conditions, la réalité revêt naturellement les traits d'un conflit hiérarchique, qui illustre parfaitement la volonté propre à chaque force de gagner en puissance, témoignant de leur envie

⁵⁹¹ Daudey Jonathan, *Entretien avec Patrick Wotling*, Un philosophe, 20 février 2017

⁵⁹² Patrick Wotling, « Oui, l'homme fut un essai » : *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, PUF, 2016

⁵⁹³ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 356

⁵⁹⁴ Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24

⁵⁹⁵ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 62.

de se « répandre », et dont l'élément différentiel à même de les départager, repose toujours comparativement et relativement sur le projet d'accroissement de la volonté de puissance.

Constamment en relation les unes aux autres, celles-ci ne cessent de s'assigner des limites, des rangs et des hiérarchies. Et c'est dans ce travail de démarcation et de modelage que, nous l'avons bien souligné, les Forces acquièrent une valeur qui leur est propre.

De ce fait, l'être tout entier apparaît comme une ontologie de l'épreuve, où l'ensemble des « volonté de puissance » se rapportent les unes aux autres, et s'éprouvent perpétuellement dans une joute qui les hiérarchise et qui détermine leur valeur ou leur rang.

Raison pour laquelle, nous voyons dans cette faculté d'évaluation permanente et dans cette construction de la vérité autour de la question du meilleur, la perpétuation de la logique philosophique et axiologique antique de l'*Arété*.

Certes, cette assertion peut choquer, puisque la notion « spirituelle » ne semble pas, a priori, faire partie du vocabulaire de Nietzsche. Mais gardons-nous d'un jugement trop hâtif, et interrogeons-nous sur sa pertinence à l'égard de sa philosophie.

1. Le renouveau de l'excellence antique

En effet, comme nous venons de le voir, la conception antique de la vérité puise sa vitalité critique dans le caractère mobile de l'être, qui tend à définir la Nature comme le lieu privilégié du déploiement de l'*Arété*.

Animée par une puissance agonale, la Nature, pour les Anciens, n'est autre que le théâtre de rapports de forces constants, où la valeur et le sens d'une chose dépendaient essentiellement de la capacité à s'affirmer dans le réel.

Marqué du sceau de l'excellence, l'*Arété*, en tant que rapport privilégié allant du « phénoménal » au « nouménal », assurait cette jonction « ontologique », cette unité dionysiaque, qui offrait la capacité aux hommes d'atteindre la « vérité » dans la phénoménalité d'actions bien réelles.

Et la notion est d'autant plus ancrée dans la réalité que l'excellence n'est atteignable que par le bon usage des facultés humaines (physique, bravoure, esprit, ruse, etc.) dont fait preuve un individu dans l'adversité. Or, en faisant de l'immanence de la vie un théâtre de forces conflictuelles, promptes à nous poser des difficultés, celle-ci devient également l'unique point de départ susceptible de juger la valeur de l'homme et de son degré d'excellence.

Dès lors, c'est toute la dimension nouménale propre à l'essence objective de l'homme, du « vrai », qui se substitue à la valeur de l'excellence, devenant de ce fait, la seule garante objective de la notion de « vérité » au sein même de la phénoménalité du réel.

Ainsi, la vérité n'est plus conçue comme une valeur passive qu'il suffirait de recevoir, mais bien comme un élément actif, construit sur la notion d'autodépassement de soi en vue de correspondre à la norme objective de l'essence.

Cependant, en faisant de cette entreprise personnelle d'autodépassement un cheminement privilégié vers le vrai, c'est également toute la notion d'« épreuve » qui prend un sens nouveau, vu que la valeur de l'*Arété* ne semble pouvoir se mesurer que dans l'adversité.

Autrement dit, l'affirmation de notre excellence, de notre aspiration à vouloir correspondre à notre essence (et donc au « vrai ») ne peut se faire qu'à la mesure de sa propre négation par des forces extérieures à elle.

Cette notion s'avère particulièrement cruciale dans le cas qui nous concerne, puisqu'elle accorde une forme de persévérance interne à la notion même d'excellence, faisant de la valeur du vrai un processus concordant avec la logique de l'« effort ».

Conjuguant la nature *pathologique* de l'effort, aux prises avec la dimension agonale de ces forces extérieures cherchant à nuire à notre désir d'excellence, la vérité ne peut donc plus être comprise comme une constance monolithique aux contours harmonieux, mais plutôt comme un processus individuel instable et dépendant exclusivement de la capacité de celui qui souhaite affirmer concrètement ses potentialités.

Raison pour laquelle la notion d'*Arété* implique intrinsèquement une nouvelle manière d'appréhender la question du « changement » qui, en s'imprégnant de la perspective téléologique innée à l'*Arété*, décrit le déploiement chronologique du monde comme un processus résolument pathologique.

Or, nous observons un traitement tout à fait similaire dans la philosophie nietzschéenne, pour qui la question de la vérité est également indissociable de celle du « meilleur » et de sa valeur à l'égard de la Vie.

Puisant dans cette lecture agonale et axiologique autour de la question du vrai comme le propre du meilleur, Nietzsche nous semble récupérer et renouveler tous les éléments critiques et spirituels qui composaient la philosophie antique, et qui la concevaient comme un mouvement actif et inaccompli.

En effet, Il convient de rappeler que, si le modèle critique antique semble réapparaître avec la philosophie nietzschéenne, c'est avant tout parce que celle-ci est influencée par l'inflexion biologiste schopenhauerienne et la dérive métaphysique qu'a entraînée la disparition de la pratique philosophique.

Car, en évacuant la spiritualité pratique et critique au profit d'un modèle de pensée théorique au service de la vérité (qu'elle soit d'ordre religieux ou métaphysique), le traitement rationnel moderne (pensons à Descartes) de la philosophie s'était prononcé pour un traitement *a priori* du vrai, comme étant la chose la mieux connue, stipulant l'existence d'un « lien » *a priori* entre la pensée et la vérité, ou autrement dit, entre la raison et la sagesse, au sein de la pensée humaine.

« Le philosophe présuppose volontiers que l'esprit en tant qu'esprit, le penseur en tant que penseur, veut le vrai, aime ou désire le vrai, cherche naturellement le vrai. Il s'accorde à l'avance une bonne volonté de penser [...] ».

F. Zourabichvili⁵⁹⁶

Cette idée supposait donc qu'il « suffirait » d'une *bonne* volonté de la part du penseur pour s'orienter sur la voie du « vrai », et que « bien » vouloir, signifierait vouloir la vérité. Dans un

⁵⁹⁶ François Zourabichvili, *Deleuze Une philosophie de l'évènement*, PUF, p. 9.

tel dispositif, l'erreur, loin d'une quelconque vertu pédagogique, serait mise sur le compte de la mauvaise volonté du penseur à suivre la voie du « bien », perverti par des forces toxiques extérieures avec lesquelles il entretiendrait une relation malsaine (tels que le corps et les plaisirs sensibles, ou les illusions sensibles).

Et c'est, entre autres, ce que déplorait Foucault⁵⁹⁷ en analysant la disparition du principe d'*epimeleia heautou* au profit de la notion de « *gnôthi seauton* » :

S'étonnant de l'importance donnée au célèbre « connais-toi toi-même » socratique, Foucault constatait que c'est au départ de ce principe que la notion de « souci de soi » fut, petit à petit, laissée dans l'ombre.

En effet, aux yeux de Foucault, il fallait attribuer cette disparition, à l'avènement du cartésianisme qui va lentement disqualifier le principe d'*epimeleia heautou* pour le requalifier philosophiquement en *gnôthi seauton*. Car, se connaître soi-même, avec Descartes, ce n'est plus se reconnaître comme un « non-sage » qui fait l'épreuve de sa propre ignorance pour se métamorphoser spirituellement et moralement afin d'accéder à la sagesse (qui n'est elle-même qu'une forme d'ignorance universelle et critique).

Non, avec Descartes, dit Foucault, l'important, c'est d'éprouver son existence comme le fondement même de l'acte de se connaître soi-même. Autrement dit, c'est par la certitude de ma propre existence, que je peux « remonter », au fil de ma bonne volonté, les évidences me menant à la vérité.

Niant toute notion d'effort ou d'engagement, la philosophie ne put que s'éloigner de sa conception « formatrice », faisant de la pratique philosophique une forme de pensée plutôt épistémologique, s'interrogeant sur ce qui fait que l'on peut ou pas départager le vrai du faux, et sur les limites de l'accès du sujet à la vérité.

Et c'est sur cette base, qui promeut le rapport indéfectible de l'homme pour le vrai comme quelque chose de naturel (niant de surcroît la spirituelle critique antique du « souci de soi »), que la forteresse métaphysique moderne, alliée à la chrétienté, livra une véritable guerre à la Vie et à l'unité dionysiaque de Nature.

Or, que cette unité dionysiaque soit liée à la dimension pratique et axiologique de la philosophie antique, nous le croyons, tant l'importance de l'immanence de la Nature joue un rôle primordial dans la cohérence qui lie le développement critique de la vérité avec la teneur morale et agonale de l'homme antique.

Raison pour laquelle, nous pensons voir dans le sursaut nietzschéen, de par sa volonté de présenter la vérité comme une « évaluation superficielle qui n'est rien d'autre qu'une perspective particulière et provisoire manifestant la puissance de vie d'un individu », la même démonstration axiologique et critique que la philosophie antique.

Libérateur, Nietzsche a parfaitement conscience du rôle qu'il incarne, puisqu'il se donne la tâche de renouer avec la gigantomachie inaugurale de l'histoire de la philosophie, afin de faire triompher définitivement les « fils de la terre » sur « les amis des formes » et de reprendre les « choses » où elles en étaient il y a quelques millénaires ». »⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France 1981-1982, Paris, Gallimard, Seuil, « Hautes études », 2001.

⁵⁹⁸ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p. 115.

Ce duel, qui n'est autre qu'un combat autour de la question de critique de la vérité, implique donc fondamentalement l'histoire de la philosophie dans son ensemble, et tend à opposer la prérogative dogmatique moderne du vrai avec la dimension axiologique de l'Antiquité. La vérité n'étant jamais qu'une simple valeur au regard de l'objectivité de l'excellence.

*Interrogez les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : il n'en est point qui ait conscience que la volonté de vérité puisse avoir besoin elle-même d'une justification ; il y a là une lacune dans toutes les philosophies ... ; il se pose ainsi un nouveau problème : celui de la valeur de la vérité. – La volonté de vérité a besoin d'une critique – définissons ainsi notre tâche – ; il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité.*⁵⁹⁹

Libérant la Vie de l'armure métaphysique qui l'opprimait, Nietzsche affranchit donc la pratique philosophique antique de son écueil religieux, vu que le tissu épistémologique de la philosophie antique n'est finalement que la plus pure expression de la vie elle-même, et des tensions « agonales » qui la parcourent.

Et c'est, entre autres, cette unicité, liant la Vérité de l'*Ousia* à la phénoménalité du monde, que Nietzsche observe dans ses lectures d'Héraclite ⁶⁰⁰. Curieux, il y découvre le point focal d'une pensée qui tente d'appréhender la vérité de l'essence à partir du déploiement actif de la Nature qui, en concevant le vrai comme un mouvement d'autodépassement, s'accorde à juger le degré de vérité de la chose, en fonction de sa valeur au regard des conditions agonales de la Vie.

Ouvrant la voie à un traitement hiérarchique de la réalité, cette pensée hellénique transfère à la question de l'essence, une forme de persistance vitale nouée à la perspective de l'*Arété*, alimentée par cette énergie du vivant de toujours aller vers l'avant.

Alliant ce rapport agonal du vivant avec la question du meilleur comme traitement du vrai, la posture axiologique et philosophique grecque se voit entièrement récupérée par la pensée nietzschéenne.

Toutefois, plus qu'un simple élan pré-socratique, c'est tout le fondement critique et pratique de la philosophie antique que, selon nous, Nietzsche récupère. Souhaitant s'attaquer à la question du vrai et réhabiliter l'unité et la valeur de la Vie, celui-ci trouve dans la pensée grecque un axe critique saisissant.

Estimant la nécessité de revenir à une telle pensée, Nietzsche n'en observe pas moins le « déclinisme » latent au cours de l'histoire, ce à quoi sa philosophie répondra en poussant la dimension critique, agonale et axiologique de la philosophie grecque à son paroxysme.

En effet, si l'utilisation de l'*Arété* grecque permet de se dérober à la contemplation dogmatique de la vérité, en inscrivant l'objectivité comme une forme de déploiement subjectif balayé par la logique agonale du réel, le caractère nouménal du vrai -bien qu'incarné dans la figure parfaite de l'excellence et poussant le réel à « avancer » -perdure néanmoins.

« Porter l'homme à un niveau qui nous dépasse, comme le faisaient les Grecs – *pas de chimères incorporelles* [...] Le but : perfectionnement du corps entier et non du cerveau seulement. »

Nietzsche⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, 24.

⁶⁰⁰ Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, V.

⁶⁰¹ Nietzsche, *Volonté de puissance*, II, IV, § 414.

Loin d'être négligeable, cette objectivité demeure essentielle, puisqu'elle permet, lorsqu'elle se trouve incarnée dans la perspective « vitale ou agonale » du réel, le développement d'une forme de raisonnement où le cœur « critique » se voit justement alimenté par son inaccessibilité.

Or, bien que le savoir grec se définisse par l'introduction de la stabilité nouménale du vrai dans l'environnement dynamique et vivant du phénomène, l'exercice philosophique, en ne se détachant pas du couple « sujet-objet », s'inocule donc autant son propre poison que son remède.

A l'état « latent », la toxicité dogmatique du vrai dispose de la possibilité constante de se délivrer de son « emprisonnement » phénoménal et biologique, afin de s'affranchir des lois critiques de l'*Agôn*, pour rasseoir sa toute-puissance idéologique.

A ce propos, la figure du Sage, que nous avons déjà exposée, semble particulièrement pertinente, et expose parfaitement la menace sous-jacente à l'exercice philosophique grec lui-même : l'idéalisation.

Plus précisément, si le contact avec la nature mobile de la Vie confère tant de force critique à la pensée antique, celle-ci soit voit rapidement rattrapée par ses anciens démons, dès qu'elle considère le savoir philosophique comme un savoir fermé ou tourné vers ce qui est vrai.

Encore « affecté » par la kyrielle de considérations mythologiques issues de sa culture, le « savoir » philosophique antique couvre un fait : celui de rapidement dériver en une idéologie aux répercussions réductrices.

L'un de ces dangers, pourrait se situer dans la volonté de transférer le caractère « divin » et dogmatique des dieux dans la figure du « Sage » lui-même. Cette propension étant résumée par la citation de Michelet soulignant que « *l'Antiquité finit par découvrir son véritable Dieu, le Sage* ». ⁶⁰²

Certes, cette citation arbore une connotation tout à fait différente, si nous l'insérons dans la logique critique antique, selon laquelle, en remplaçant les Dieux par les « Sages », les Anciens souhaitaient s'affranchir du dogmatisme mytho-religieux de l'Olympe, pour le remplacer par une dimension axiologique et critique, incarnée par la persistance infinie requise pour s'adjoindre à la figure éthérée du « Sage ».

Pendant, une idéalisation à outrance de la figure du Sage, où la continuité de structures idéologiques ou mythologiques sont autant de dangers, peut menacer la pratique philosophique. Car à force de succomber à une idéalisation à outrance du savoir philosophique, le risque de creuser un fossé entre la Sagesse (conçue comme vérité « transcendante ») avec le reste d'un monde (perçu comme « immanent » et « illusoire ») ne cesse de croître.

Le risque ultime étant que la « vérité » ne serait plus comprise comme un point de vue critique englobant le monde tout entier (le cosmos), mais bien comme un savoir proprement dit, lancinant et à la structure dogmatique.

La formation philosophique perd alors la spiritualité qui la caractérisait, pour se transformer en une méthode, ou LA « bonne » méthode⁶⁰³, destinée à nous conduire vers la vérité, se focalisant davantage sur le savoir proprement dit que la transformation qu'elle nécessite pour y accéder.

⁶⁰² Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p. 251.

⁶⁰³ H. Drayfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, 1984, p. 345-346.

Et ce ne sont pas les exemples qui manquent, tant la réutilisation massive des catégories philosophiques antiques par le christianisme, ont modifié en profondeur sa logique critique, pour en faire un « savoir » au service de la Vérité (pensons à Saint-Augustin avec le néo-platonisme, ou Saint Thomas d'Aquin avec l'aristotélisme).

La philosophie antique requière donc un équilibre subtil, où l'énergie objective des idées se doit de nourrir le désir phénoménal d'excellence, tout en se gardant d'être accessible, faute de mettre un terme au déploiement critique philosophique (qu'incarne donc parfaitement l'impossibilité du Sage).

Or, dans sa tentative de s'attaquer à la corruption induite par la volonté de Vérité, Nietzsche ne propose pas de rétablir simplement la « mécanique » critique antique, mais opère, selon nous, un vrai travail de destruction du « monstre » phénoménal tapi dans l'ombre des logiques métaphysiques.

Un travail critique fort comparable, d'une certaine manière, à celui que Bultmann⁶⁰⁴ appliqua au Christianisme. En effet, celui-ci entreprit de « démythologiser », « démystifier » le noyau riche et essentiel de la pensée chrétienne, en la séparant définitivement de sa « gangue », constituée par l'ensemble des représentations collectives et partiales de son époque.

Adversaire privilégié de la pensée chrétienne, Nietzsche ne se proposera donc pas, à la différence de Bultmann, de s'attaquer au phénomène chrétien proprement dit, mais préférera en purifier les bases épistémologiques de la philosophie antique, en annihilant l'énergie résiduelle qu'elle puise dans l'objectivité nouménale du vrai.

Actualisant ainsi la pratique elle-même, tout en la délivrant de toutes récupérations idéologiques futures, il fait de la philosophie la plus pure expression immanente de la Vie. Dans une certaine mesure cette volonté de renouvellement de la pratique antique rappelle, dans la forme, celle de Raymond Ruyer qui, dans son ouvrage un peu déroutant « La gnose de Princeton » (écrit au sujet des exercices spirituels qu'il décide de nommer « montages »), souligne que, si « Les montages épicuriens, stoïciens sont toujours valables, ce qui ne l'est plus, c'est le « brouillard idéologique » qui les accompagnait.

Cependant, comment Nietzsche peut-il se priver de la force d'attraction induite par l'idéalité de l'excellence, tout en « injectant » à l'être un mouvement destiné à pousser les individualités respectives à s'accomplir éminemment ? La réponse se trouve dans la notion même de Volonté de puissance.

En effet, à l'instar de la philosophie antique, Nietzsche « biologise » le rapport à la vérité, en assimilant le déploiement dynamique et agonale des organismes à un mouvement critique en direction de la posture axiologique du « meilleur », faisant de l'être une entité balayée par le flux et le reflux de structures hiérarchiques.

« Quand on parle de l'humanité, on se représente qu'elle pourrait être ce qui sépare et distingue l'homme de la nature. Mais il n'y a pas dans la réalité, de telles séparations ; les qualités « naturelles » et les qualités proprement « humaines » sont indissolublement mêlées »

Nietzsche⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p. 319

⁶⁰⁵ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, IV, §414.

Toutefois, dans son souhait de soustraire à la « corruption » de l'objectivité, Nietzsche parvient à découdre la conception téléologique antique, qui esquissait le processus axiologique au cœur du réel comme une progression « morale » passant de la subjectivité du sujet à l'objectivité de l'Arété.

Faisant exploser le couple sujet-objet, Nietzsche quitte le rapport négatif liant le sujet au vrai comme quelque chose à « récupérer » pour compléter sa propre subjectivité, à la pure affirmation de l'excellence comme création en devenir du vivant.

« La « Vérité » n'est pas quelque chose qui serait là et qui serait à trouver, à découvrir- mais quelque chose à créer et qui donne le nom à un processus, plus, à une volonté de surmonter, qui en soi n'a aucune fin : introduire la vérité comme un processus in infinitum, une détermination active, pas un devenir conscient de quelque chose qui serait « en soi » fixé et « déterminé » C'est un mot pour la volonté de puissance. »

Nietzsche⁶⁰⁶

Autrement dit, loin de conserver la structure « nouménale » du vrai, celui-ci en découd les coutures idéales et les immisce entièrement au cœur des manifestations agonales du vivant, ne faisant de la vérité qu'une simple détermination active, une simple démonstration de la puissance « dominatrice » de la vie.

Or, en faisant de l'objectivité du vrai le témoin direct de la propension expansive du vivant, Nietzsche ramène inéluctablement la Vérité sur un plan exclusivement immanent. De ce fait, la fixité éthérée du vrai se voit dans l'obligation d'embrasser la dynamique agonale du réel, introduisant la vérité comme un processus vital axiologique, dont les interprétations sont aussi nombreuses que les forces capables de s'affronter.

Associant chacune de ses forces à des « vérités » en puissance, l'immanence nietzschéenne transfère l'architecture nouménale antique du changement comme « destination » dans l'affirmation du sujet, comme « quantum » énergétique alimentant le mouvement du vivant.

Dès lors, la question nouménale de l'excellence et du vrai se voit associée à une pure manifestation vitale expansionniste, où l'affirmation de sa Force, de ce que l'on représente, fait office d'excellence.

Il ne s'agira donc plus de « tirer » l'univers phénoménal dans un mouvement guidé par la nouménalité du vrai -incarné dans la posture axiologique de l'excellence-, mais d'incruster ce rapport à l'excellence et à l'énergie qui en découlent, comme moteur du réel, dans lequel chaque entité incarne une portion de cette énergie dont dépendra sa valeur (et donc celle de la « vérité » qu'elle représente).

Théâtre de confrontations perpétuelles aux interprétations infinies, l'œuvre de Nietzsche parvient à alimenter le mouvement dynamique du réel en considérant l'énergie de la Vérité comme un « point de départ », un « quantum » et non une fin.

⁶⁰⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p.74.

« Pour ma part, je dis que cette chose est libre qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature [...] »

Spinoza⁶⁰⁷

Faisant de l'être un patchwork dont les forces qui le composent sont autant d'interprétations capables d'asseoir leur domination et donc leur Vérité. Raison pour laquelle, comme nous l'avons évoqué, la Volonté de puissance n'est jamais utilisée par Nietzsche comme un concept « en soi » (ce serait là courir le risque d'en faire un principe « métaphysique ») mais bien comme un principe qui en est le moteur.

Pensant donc l'être comme une énergie capable de dissoudre le couple traditionnel sujet-objet, la philosophie de Nietzsche illustre parfaitement cette dimension affirmative dans la manière dont elle construit le sentiment amoureux. Sa conception se disjoint de celle de la philosophie antique, qui tend, elle, à associer la spiritualité philosophique à une forme de frustration amoureuse.

En effet, Nietzsche récuse la conception platonicienne de l'amour⁶⁰⁸ qui, rappelons-le, aux bons dires de Diotime, unissait la figure du philosophe avec celle d'Eros. En tant que fils de Pauvreté (Pénia) et d'Expédient (Poros), il adjoignait l'amour au manque : on aime et on désire la chose qu'on ne possède pas.

Imprégnée du faisceau de pensée téléologique antique, orientée vers l'excellence, cette attitude témoigne de la « négativité » intrinsèque à la spiritualité antique, que Nietzsche s'efforce de remplacer par l'« affirmation » vitale.

Dès lors, en tant qu'« amour de la sagesse », la philosophie reprend tous les codes de la mécanique agonale nietzschéenne, et associe la souffrance amoureuse, non pas à un manque, mais bien à une affaire de domination résultant précisément du fait que l'on ne peut pas exercer cette puissance.

L'amour, à l'image de la philosophie, comble l'attitude antique aseptisée du « manque » par celle du « plaisir », qui corrobore davantage l'idée d'une conception de la vérité, comprise comme un déferlement de puissance.

« Pour que le plaisir devienne très grand, il faut que les douleurs soient très longues et la tension de l'arc inouïe. »

Nietzsche⁶⁰⁹

Or, en tant que dépositaire de cet « amour », le philosophe, cet « amoureux » de la sagesse, conserve naturellement l'assimilation native qui était la sienne durant l'Antiquité avec le grand mouvement global du monde.

⁶⁰⁷ Spinoza, *Lettre à Schuller*, 1674.

⁶⁰⁸ Bianchi Olivia, *Apprendre à philosopher avec Nietzsche*, Ellipses, 2012, p.118.

⁶⁰⁹ Bianchi Olivia, *Apprendre à philosopher avec Nietzsche*, Ellipses, 2012, p.117.

Parangon de la tension « amoureuse » qui régit le réel, la figure du philosophe se calque inexorablement sur la nouvelle conception que livre Nietzsche. Conservant la posture critique et médiane qui fut la sienne, le Philosophe ne désire plus devenir un Sage, mais bien un Surhomme.

Exhalant l'affirmation vitale du réel, Nietzsche impose à la morale antinaturelle chrétienne et idéaliste, l'immoralisme du Surhomme : *« Je nie d'un côté un type d'homme qui passait jusqu'ici pour suprême, les bons, les bienveillants, les bienfaisants ; de l'autre, je nie une espèce de morale qui, par son autorité et sa suprématie, est apparue comme la morale en soi, - la morale de décadence, en termes plus explicites, la morale chrétienne »*⁶¹⁰.

Ce « grand arbre », comme le nomme Nietzsche, est véritablement la consécration du projet nietzschéen qui, comme supérieur, regarde la vérité du monde en face, cette vérité dut elle être la plus horrible⁶¹¹.

Intensément affirmative, la figure du Surhomme est l'incarnation même du déballage énergétique de la Volonté de puissance, dont l'existence demeure une pure libération de force, éloignée de toute violence.

En effet, la description du Surhomme nietzschéen peut étonner, puisqu'elle tend à aller à l'encontre des idées reçues concernant la psychologie de l'homme supérieur :

« Je ne parle pas pour les faibles qui veulent obéir et tombent à bras raccourcis sur l'esclavage. En présence de la nature inexorable, nous sentons que nous sommes nous-mêmes partie de cette nature inexorable. Mais j'ai trouvé la force où on ne la cherche pas, chez des hommes simples, doux et obligeants, sans le moindre penchant à la domination – et inversement, le goût de dominer m'est souvent apparu comme un signe de faiblesse intime ; ils craignent leur âme esclave et la drapent d'un manteau royal (ils finissent par devenir les esclaves de leurs partisans, de leur réputation, etc.). Les natures puissantes règnent, c'est une nécessité, sans avoir même besoin de lever le doigt, dussent-elles de leur vivant, s'enterrer dans une chaumière ».

Nietzsche⁶¹²

Championne de la volonté de puissance, la force du surhomme se complait dans la pure lignée des valeurs hautes du réel, celles qui promeuvent le mouvement de la Vie. De ce fait, la force naturelle et dionysiaque qu'il incarne, ne se confond aucunement avec celle de la violence.

Car, même si certains passages laissent supposer le contraire, en comparant le Surhomme à une figure barbare ou à un individu assoiffé de pouvoir, la logique en est toute autre. En effet, le pouvoir, à la différence de la puissance qui régit le réel, n'est pas de l'ordre d'un processus d'affirmation interne, mais conserve plutôt un rapport téléologique poussant l'individu à combler ce qu'il n'a pas (et ce qu'il croit nécessaire pour « devenir » quelque chose) dans la recherche du pouvoir.

⁶¹⁰ Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », §4

⁶¹¹ Bianchi Olivia, *Apprendre à philosopher avec Nietzsche*, Ellipses, 2012, p.56.

⁶¹² Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, IV, § 161.

Construits sur le principe de la Puissance, l'Être, et son champion de Surhomme, ne visent donc guère l'exercice du pouvoir, mais préfèrent libérer la puissance de leur différence (ce qu'ils sont) dans un processus de sublimation affirmatif constant (comme c'est le cas dans la création artistique par exemple).

Ainsi, de par le lien essentiel qui lie l'amour du Surhomme avec l'intensité pulsionnelle et affirmative de l'Être, la « sagesse » nietzschéenne, à l'instar de son homologue antique, embrasse le monde d'un amour cosmique.

« La sagesse dionysiaque : Le plaisir de voir détruire l'homme le plus noble et de le voir s'enfoncer pas à pas dans la perdition ; autrement dit, le plaisir de ce qui doit venir, de ce qui est futur, de ce qui triomphe du présent, si bon soit-il. Le dionysisme : identification temporaire avec le principe de la vie ».

Nietzsche⁶¹³

Dès lors, bien que Nietzsche ne cesse de réhabiliter la notion d'égoïsme (qu'il associe au « désir » de croissance, comme démonstration de la valeur et de l'affirmation d'un individu) en l'opposant à celle du désintéressement (qui n'est qu'un substitut de la logique ascétique morale dans laquelle le sujet doit se « nier » pour devenir quelque chose de supérieur), il faudra, avec Nietzsche, nous affranchir de la connotation individuelle que véhicule ce mot, pour y entrevoir sa portée universelle.

Cette attitude, que Patrick Wotling nomme « Egoïsme sans égo »⁶¹⁴, se place bien au-dessus de la perspective égoïste classique, et tend à joindre « le plaisir » qu'éprouve un « quantum » de se savoir différent avec le déploiement d'énergie qui meut le monde, faisant de l'affirmation de la puissance, la porte d'entrée pour éprouver la totalité du réel :

« La philosophie, amour de la sagesse ; s'élever jusqu'à la conception du sage qui, étant l'homme le plus heureux, le plus puissant, justifie tout le devenir et en veut le retour ; non pas l'amour des hommes, ni des dieux, ni de la vérité, mais l'amour d'un état, d'un sentiment de perfection spirituelle et corporelle à la fois ; l'affirmation, l'approbation qui naît du sentiment débordant de la puissance créatrice. La suprême distinction »

Nietzsche⁶¹⁵

C'est pourquoi, la philosophie nietzschéenne ouvre la voie d'un nouveau rapport possible avec l'extériorité (c'est-à-dire la connaissance), et où la Vérité n'est plus simplement conçue comme une instance passive qu'il suffit de recevoir, mais comme faisant pleinement couple avec la dimension active d'une Force : le Don.

Dorénavant création plutôt que découverte, la vérité devient donation plutôt que réception. L'idéal n'étant donc pas « d'avoir des piquants » mais plutôt « des mains ouvertes »⁶¹⁶, de se disposer autant à donner ce que nous sommes, que de recevoir d'autrui.

⁶¹³ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, IV, § 563.

⁶¹⁴ Patrick Wotling, *La Philosophie de l'esprit libre*, p. 283.

⁶¹⁵ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, IV, § 614.

⁶¹⁶ Tonning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016, p.78.

Altérité et changement étant la nature même de la Volonté de puissance, la lutte et l'échange en concrétisent la matérialité : c'est donc toujours la Volonté de puissance quand je donne et que je reçois. La vérité n'était qu'un autre mot pour la volonté de puissance elle-même.

De l'expérience spirituelle antique du Sage, naît donc l'extase mystique dionysiaque incarnée par la figure du Surhomme. Toutefois, Nietzsche ne cesse de s'inquiéter de la disparition croissante de ce « Sage », due à la prolifération d'une race d'homme « inférieur » qui contamine la terre, au risque un jour de la rendre totalement stérile.

« Mais ce sol, un jour, devenu pauvre et débile, ne pourra plus donner naissance à un grand arbre [...] La terre alors sera devenue exiguë, on y verra sautiller le Dernier Homme qui rapetisse toute chose. Son engendrement est aussi indestructible que celle du puceron ; le Dernier Homme est celui qui vivra le plus longtemps.

Nietzsche⁶¹⁷

Il s'agira donc pour Nietzsche de construire aussi sa philosophie comme une éducation, comme une *Paideia* qui se voudra capable de libérer la force surabondante des hommes, de leur personnalité d'artistes, afin de devenir des « Hommes » capables de pratiquer cette « religion des âmes les plus libres, les plus sereines, les plus sublimes⁶¹⁸. »

2. Le problème de l'éducation

« Au détour de quelque coin de l'univers, inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« Histoire universelle », mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir »

Nietzsche⁶¹⁹

Comme le souligne Patrick Wotling dans son ouvrage « *Oui, l'homme fut un essai* », la cohérence profonde de la pensée éducative nietzschéenne est indissociable du problème de la culture ou, en d'autres termes, de la problématique des valeurs⁶²⁰.

Plus précisément, il se fait que le projet « axiologique » nietzschéen est fondamentalement lié à la tâche du philosophe : celle de servir l'humanité en tant que médecin-éducateur. En effet, comme le démontre parfaitement P. Wotling, la pensée nietzschéenne s'articule selon deux versants essentiels:

⁶¹⁷ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, IV, § 194.

⁶¹⁸ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, IV, § 602.

⁶¹⁹ Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, 1896.

⁶²⁰ Daudey Jonathan, *Entretien avec Patrick Wotling*, Un philosophe, 20 février 2017

Le premier, qui n'est autre que ce que nous avons déjà désigné par le terme (tardif) de généalogie, s'intéresse à la nature interprétatrice des valeurs qui organisent notre réalité, et à laquelle le philosophe se doit de rester attentif.⁶²¹

Le second, intitulé philosophie de l'avenir, consiste à déterminer - le cas échéant à remplacer - les valeurs inférieures (nocives) pour la vie et l'épanouissement de l'humanité, par d'autres, qui seraient reconnues comme plus affirmatives, comme plus susceptibles d'en promouvoir l'élan vital.

Ayant le déploiement affirmatif de la vie comme but, la tâche qu'assigne Nietzsche à la philosophie, découle directement de son exigence de radicalité, laquelle « conduit à identifier dans la position de préférences axiologiques (de valeurs) le mode même de conditionnement qui anime la réalité tout entière. »⁶²²

Or, cette transfiguration ne peut se faire qu'au prix des plus grandes destructions. Car, si la philosophie nietzschéenne se réclame de l'ordre du *pharmakon* antique⁶²³, c'est-à-dire de la figure du philosophe-médecin-éducateur aidant les hommes sur la voie de l'excellence morale, la figure du médecin-éducateur nietzschéen veut encore aller plus loin.

« Ce voyageur, qui avait vu beaucoup de pays et de peuples, et visité plusieurs parties du monde, et à qui l'on demandait quel était le caractère général qu'il avait retrouvé chez tous les hommes, répondait que c'était leur penchant à la paresse »

Nietzsche⁶²⁴

En effet, Nietzsche n'associe plus l'action du philosophe au détour de la Cité, mais plutôt « comme médecin de la civilisation »⁶²⁵. Autrement dit, la fonction qu'assigne Nietzsche à la philosophie, c'est avant tout une fonction *civilisationnelle*.⁶²⁶

Il n'est donc pas question d'évoquer, selon Nietzsche, le philosophe comme un « créateur » de civilisation, ou un « roi » fait pour diriger le peuple, résumant l'action philosophique comme corollaire à l'action politique de la « cité »

Au contraire, en affranchissant la philosophie de son ancrage politique, Nietzsche souhaite engager toute la réflexion philosophique au détour de la seule question de la culture (Kultur)⁶²⁷. On ne peut comprendre cette position que si on place la notion de culture dans le contexte pluriel et agonal des typologies des forces.

⁶²¹ *Idem.*

⁶²² *Idem.*

⁶²³ Nietzsche, *Fragments Posthumes*, X, 25 [35], p. 31.

⁶²⁴ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 3.

⁶²⁵ Nietzsche, *Fragments posthumes*, Été 1872-hiver 1873-1874, [15]23, p. 290.

⁶²⁶ Daudey Jonathan, *Nietzsche, médecin de la civilisation*, Un philosophe, 17 Avril 2017

⁶²⁷ Béland, Martine. *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, p. 43-44. Martine Béland distingue la *Kultur* et la *Cultur*. Avec un « K », Nietzsche parle de la culture et de la civilisation dans un sens positif, alors qu'avec un « C » c'est dans une perspective négative que Nietzsche aborde la question de la civilisation.

Pour Nietzsche, la culture est essentiellement une affaire de dressage et de sélection⁶²⁸, exprimant la violence d'une force qui s'oppose à nous. On ne peut véritablement appréhender ce concept de culture que si l'on saisit à quel point il s'oppose à la notion de « méthode ».

En effet, la méthode se construit, selon Nietzsche, comme un processus passif, qui suppose toujours « une décision préméditée »⁶²⁹ de la part de celui qui décide de l'employer. À l'inverse, la culture exprime une violence subie, une formation sous l'action de forces sélectives, un dressage qui met en jeu tout l'inconscient du penseur.

Imprégné d'une logique poussant à l'autodépassement, Nietzsche voit dans le phénomène de la Culture, les mêmes « forces » éducationnelles que celles de la *Paideia* grecque⁶³⁰. Evoquant la notion d'« effort », Nietzsche constate que les Grecs n'abordaient pas l'éducation philosophique comme dépendante du bon vouloir des hommes, mais s'en distinguaient, comme une force qui s'exerçait pour les contraindre à mieux agir.

« Il faut qu'une violence s'exerce sur elle en tant que pensée, il faut qu'une puissance la *force à penser*, la jette dans un devenir actif ».

Nietzsche⁶³¹

Cette violence, propre à la *Paideia*, se retrouve, entre autres, parfaitement exprimée, dans la manière dont Socrate amenait douloureusement les Hommes à prendre « souci d'eux-mêmes », et qui, en se confrontant à l'excellence de celui-ci et de son diagnostic philosophique, étaient amenés à se faire violence pour renouer avec le Bien moral.

Cette action philosophique d'« accoucher les esprits » réclame donc une douleur, une poussée non voulue de la part de celui-ci qui la reçoit, mais qui l'entraîne nécessairement à quitter sa zone de « confort » pour renouer avec le mouvement critique et moral du réel.

Ce « pathos » intrinsèque à l'éducation philosophique se retrouve notamment chez Platon et dans son Mythe de la caverne, là où celui-ci subordonnait la *Paideia* à la violence subie par un prisonnier, lorsqu'il était amené à sortir de la Caverne sous l'action du philosophe.⁶³²

Or, en exposant le concept de culture comme un amas de forces sélectives visant à former l'individu contre sa « volonté », Nietzsche pense détenir les outils formateurs nécessaires à l'exploitation de la puissance transformatrice de la *Paideia* grecque.

« Et c'est peut-être aussi un des maux pointés du doigt chez Nietzsche : la philosophie et la vie ne sont pas séparables. Le philosophe-médecin doit pouvoir juger de la validité et de la force d'une pensée si elle concorde avec un mode de vie, si elle possède une vitalité. »

J. Daudey⁶³³

⁶²⁸ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 168.

⁶²⁹ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 168.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 168

⁶³² *Idem*.

⁶³³ Daudey Jonathan, *Nietzsche, médecin de la philosophie*, Un philosophe, 22 Mai 2017

Cette association entre Culture et *Paideia* témoigne finalement de l'élément que nous n'avons cessé de mettre en exergue tout au long de ce travail, et dont les Anciens et Nietzsche avaient parfaitement conscience : l'exigence de radicalité qui informe l'idée même de philosophie, implique de concevoir celle-ci comme une activité fondamentalement pratique, conditionné par la vie humaine.⁶³⁴

De ce fait, la philosophie se révèle être avant tout une législation assurant l'éclosion des hommes. Si cette conscience « politique » justifierait un rapprochement avec la thématique du « philosophe-roi », il l'est seulement dans une certaine mesure comme le souligne P. Wotling.

Car, la politique de la cité n'est finalement aux yeux du philosophe, qu'une « petite politique » ne concernant que le rôle de l'Homme avec la Cité. De ce fait, si la Cité et le philosophe tendent tous les deux à « éduquer » l'homme en le rendant plus responsable et meilleur, la pratique philosophique ne peut pas se fondre avec l'action politique.

« Tes éducateurs ne sauraient être autre chose pour toi que tes libérateurs »

Nietzsche⁶³⁵

Elle doit relever d'un spectre éducationnel plus large, qui se doit de couvrir le rapport qui lie l'homme avec lui-même et le monde. Cette activité de transformation de l'homme, à partir de la modification de certaines valeurs, est très justement ce que nomme Nietzsche, la « *Grande politique* »⁶³⁶

Voilà, selon lui, la grande mission éducationnelle du philosophe, dont l'ambition excède la mission « politique » des philosophes-rois, mais qui caractérise ce que les Anciens, dont Platon, ont réellement voulu faire grâce à la philosophie : modeler l'homme de manière nouvelle, tout en prétendant, être amoureux de la Vérité.

Il s'agira donc dorénavant pour Nietzsche, d'orchestrer son engagement philosophique de philosophe-médecin autour de la culture, comme moyen privilégié pour éduquer la civilisation de laquelle il est issu à la bonne gouverne des valeurs décrites comme affirmatives, amenant ainsi les hommes « craintifs et paresseux » à renouer courageusement avec les valeurs « hautes » de l'être, et à prendre conscience du véritable noyau de leur existence.

Dès lors, la culture ne peut être que délivrance : « *elle arrache l'ivraie, elle déblaye les décombres, éloigne le ver qui blesse le tendre germe de la plante ; elle projette des rayons de lumière et de chaleur ; elle est pareille à la chute bienfaisante d'une pluie nocturne. Imitant et adorant la nature, lorsque celle-ci est maternelle et compatissante, elle accomplit l'œuvre de la nature lorsqu'elle prévient ses coups impitoyables et cruels, pour les faire tourner au bien, lorsqu'elle jette un voile sur ses impulsions de marâtre et ses tristes déraisons.* »⁶³⁷

Si l'engagement philosophique nietzschéen, de par sa volonté d'incarner la figure éducationnelle du philosophe-médecin, s'inscrit au centre de ses prétentions philosophiques,

⁶³⁴ Daudey Jonathan, *Entretien avec Patrick Wotling*, Un philosophe, 20 février 2017

⁶³⁵ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 8.

⁶³⁶ Daudey Jonathan, *Entretien avec Patrick Wotling*, Un philosophe, 20 février 2017

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 8

c'est avant tout parce que celui-ci constate la déliquescence croissante -et ses répercussions- du rôle du philosophe dans nos sociétés modernes.

En effet, ce désintérêt pour les tâches éducationnelles inquiète Nietzsche au plus haut point, lui qui ne cesse de dénoncer la bassesse de son époque dont la science et l'état ont suppléé la philosophie, dans la tâche d'éduquer les hommes.

« De quoi se contente-t-on, même parmi les gens les plus distingués et les mieux éduqués, sous le nom de « précepteurs » ! Quel ramassis de cerveaux confus et d'organisations démodées, est souvent désigné sous le nom de « gymnase » et trouvé bon ? Qu'est-ce qui nous suffit à tous comme établissement supérieur d'instruction publique, comme Université, quels conducteurs, quelles institutions, quand on songe à la difficulté de la tâche qui consiste à éduquer un homme pour qu'il devienne un homme ? »

Nietzsche⁶³⁸

2.1. La physiologie du Nihilisme

« Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui viendra, ce qui ne peut manquer de devenir : l'avènement du nihilisme. Cette histoire peut être dès maintenant contée, car la nécessité elle-même est à l'œuvre. Cet avenir parle déjà par cent signes, ce destin s'annonce de partout ; toutes les oreilles sont déjà tendues vers cette musique future. Toute notre civilisation européenne se meurt depuis longtemps déjà dans une attente torturante qui croît de lustre en lustre et qui mène à une catastrophe ; inquiète, violente, précipitée, elle est un fleuve qui veut arriver à son terme, elle ne réfléchit plus, elle redoute de réfléchir »

Nietzsche⁶³⁹

Cette catastrophe d'ampleur mondiale que Nietzsche annonce prophétiquement n'est autre que le nihilisme, c'est-à-dire une crise universelle des valeurs qui débouche sur un sentiment de vide et d'angoisse : *Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs supérieures se déprécient. Les fins manquent ; il n'est pas de réponse à cette question : « A quoi bon ? »*⁶⁴⁰

Associant le processus éducationnel philosophique à la Culture, Nietzsche démontre que si le nihilisme est, en premier lieu, la maladie de la culture européenne, elle apparaît également comme une dévalorisation de la valeur affirmative de la philosophie, dont la corruption pousse les individus à ne plus vouloir se distinguer par leur excellence.

Maladie existentielle entraînant la dégénérescence de l'humanité, la catastrophe est immanquablement liée à la disparition de la mission éducationnelle et critique du philosophe. Raison pour laquelle, Nietzsche souhaite la réhabiliter dans la « *grande politique* » qu'il compte mettre en œuvre, opérant ainsi une transmutation totale de toutes les valeurs qui se sont immiscées dans la société, et qu'il s'agira de « soigner », au profit de celles qui promeuvent un véritable développement affirmatif et libérateur de l'Homme.

⁶³⁸ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 11.

⁶³⁹ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, III §25

⁶⁴⁰ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, II, III, §100

« Comment le philosophe regarde-t-il la culture de notre temps ? [...] Il lui semble presque apercevoir une destruction et un arrachement complet de la culture, quand il songe à la hâte générale, à l'accélération de ce mouvement de chute, à l'impossibilité de toute vie contemplative et de toute simplicité. Les eaux de la religion s'écoulent et laissent derrière elles des marécages ou des étangs ; les nations se séparent de nouveau, se combattent les unes les autres et demandent à s'entre-déchirer. Les sciences, pratiquées sans aucune conviction solide ; les classes et les sociétés cultivées sont entraînées dans une grandiose et méprisante exploitation financière. Jamais le monde n'a été davantage le monde, jamais il n'a été plus pauvre en amour et en dons précieux. [...] Tout se met au service de la barbarie qui vient, l'art actuel et la science actuelle ne font pas exception »

Nietzsche⁶⁴¹

Coupé de l'axe pratique axiologico-philosophique centré sur le déploiement de la vie comme indice du meilleur, le nihilisme apparaît comme une maladie paralysant l'homme moderne, et connaît, selon Nietzsche, une kyrielle de symptômes qui n'échapperont pas à l'acuité sensible du Philosophe.

C'est donc, en Médecin avisé, que Nietzsche va décrire l'ensemble des signes cliniques qui touche notre société européenne et qui témoigne de la même perte significative de cet attrait pour les valeurs vitales « hautes » : « *Les débauchés, les malades mentaux (et parmi eux les artistes...), les criminels, les anarchistes – ne représentent pas des classes opprimées, mais le déchet de la société présente, dans toutes ses classes... Si nous comprenons que toutes nos classes sont infiltrées de tels éléments, nous aurons compris que la société moderne n'est pas une « société », un « corps », mais un conglomerat morbide de tchandalas – une société qui n'a plus la force des excréments nécessaires* »⁶⁴²

Mais quel est le sens de ce déclinisme ? Par-delà la « déploration », il s'agit de prendre conscience que, s'il s'exprime, dans toute sa puissance au XIX^e siècle, il n'est jamais que l'ultime conséquence d'un processus plus large. Heidegger ne s'y trompera d'ailleurs pas, en y voyant à l'œuvre le déploiement de l'histoire de la métaphysique. Aussi, en tant que généalogiste, il s'agira de nous interroger sur la typologie des forces en présence et de leurs conséquences, afin de mettre à jour les causes plus lointaines de cette décadence.

Or, pour Nietzsche, la cause suprême de ce processus morbide culmine avec la mort de Dieu qui, comme digne représentant des catégories fallacieuses de « fin », d'« unité » et d'être », a longtemps été associé à la Vérité : « *la croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme* ».

Crise de la Vérité et du rapport qu'il noue à la réalité, sont les termes employés par Nietzsche, en automne 1888 en préparant son livre deux de *l'Inversion des valeurs*, pour décrire le phénomène, et sont d'une éloquence rare : « *Prouver que le mode de pensée nihiliste est la conséquence de la foi en la morale et en des valeurs sacerdotales : si l'on a mal posé ces valeurs, quand on se rend compte de cette fausseté, le monde apparaît dévalorisé* »

Autrement dit, les clefs pour comprendre l'énigme nihiliste, ne doivent pas être recherchées dans une époque présente, ni même dans une hypothétique « époque antérieure », mais bien dans le rapport et la logique falsificatrice elle-même de la Vérité.

⁶⁴¹ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 40.

⁶⁴² Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, II, III §65.

Car, en digne représentante de la nature incorruptible et parfaite de cette Vérité, la mort de Dieu, actée par l'avènement scientifique, a eu pour conséquence de jeter les hommes dans un sentiment d'angoisse extrême, faute de calquer le sens et la valeur de leur existence sur celle de la morale ascétique chrétienne.

Si bien que, mus par cette logique passive et réceptive du vrai, à mille lieux du « constructivisme actif » philosophique, les hommes furent en perte de repère, au point de considérer leur existence comme un fardeau : « *Le nihilisme radical, c'est la conviction que l'existence est absolument intenable* »⁶⁴³

Niant les vertus de l'Histoire, science qu'il juge novice pour la vie -vivre nécessitant une certaine capacité d'oubli⁶⁴⁴ - Nietzsche récuse donc l'idée d'un progrès significatif de l'humanité comme le propre de la modernité, constatant que ses valeurs induisent une idéologie dévastatrice pour la vie et façonnant un type d'homme « faible » incapable d'exalter sa puissance.

« Ne nous faisons point d'illusion : le temps est en marche ; nous aimerions à croire que tout ce qu'il contient court aussi en avant, que l'évolution est une marche en avant...C'est l'apparence qui séduit les plus réfléchis. Mais le XIXe siècle n'est pas en progrès sur le XVIe ; et l'esprit allemand de 1888 est en régression sur l'esprit allemand de 1788... L'« humanité » n'avance pas, elle n'existe même pas encore »

Nietzsche⁶⁴⁵

Plus précisément, Nietzsche voit dans le déploiement de ces « manies scientifiques » modernes, le renouveau d'un processus compensatoire visant à nier la contradiction dynamique de la Vie, tout en assujettissant les velléités affirmatives des hommes au profit de valeurs dites « réactives ».

Dès lors, pour Nietzsche, le modèle scientifique⁶⁴⁶ se confond littéralement avec les valeurs propres (l'universalisme, l'utilitarisme, l'égalitarisme) aux Lumières, dont le mouvement moderne apparaît comme une contre-éducation philosophique, visant principalement à empêcher les hommes d'exprimer leur puissance.

« Tant que l'on entend par culture l'encouragement de la science, elle passe avec une froideur implacable à côté des grands hommes passionnés, car la science ne voit partout que des problèmes de connaissances et, dans le domaine qu'elle s'est réservé, la souffrance apparaît comme quelque chose d'insolite et d'incompréhensible et devient, par conséquent, elle aussi, un problème »

Nietzsche⁶⁴⁷

⁶⁴³ Nietzsche, *La Volonté de Puissance*, II, III §103, 24

⁶⁴⁴ Bianchi Olivia, *Apprendre à philosopher avec Nietzsche*, Ellipses, 2012

⁶⁴⁵ Nietzsche, *La Volonté de Puissance Ibidem*, II,III,§28, 27

⁶⁴⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France, 2014, p.71

⁶⁴⁷ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 75.

En ce sens, Nietzsche démontre que la science appartient également à une forme d'idéal ascétique, au même titre que la morale chrétienne. En effet, la science, par vocation, cherche à comprendre le monde au regard des phénomènes issus des forces physiques, mais qui ne sont pour Nietzsche, que des principes « réactifs ».⁶⁴⁸

Car, selon lui, ces phénomènes physiques n'expriment jamais le déploiement d'une force telle quelle, mais sont toujours compris dans une logique « causale », où la manifestation d'un fait scientifique n'a de sens que parce qu'il est lié à d'autres faits. De sorte que la physique, la biologie ou les sciences dans leur globalité, se révèlent réactives dans leur ensemble, puisque les entités ne sont jamais comprises comme des « quantum » de force, mais bien comme des « chaînes de réactions ».

« La science est à la sagesse ce que la vertu est à la sainteté ; elle est froide, sèche, elle est sans amour et ne sait rien d'un sentiment profond d'imperfection et d'une aspiration plus haute. Elle est tout aussi utile à elle-même qu'elle est nuisible à ses serviteurs, en ce sens qu'elle transporte sur ses serviteurs son propre caractère et que par- là, elle dessèche ce qu'ils peuvent avoir d'humain en eux »

Nietzsche⁶⁴⁹

De plus, si l'herméneutique réactif scientifique pose un problème à Nietzsche, étant donné qu'il propose un modèle épistémologique niant l'affirmation vitale de l'être, celui-ci est d'autant plus dangereux qu'il se conjugue aux velléités égalitaires modernes. Celles dont les individus ont cru voir dans la Science et les lois réactives et formelles de la nature, un moyen indubitable d'analyser et de régir le monde, afin de mettre en place une morale placée sous la bannière du désintéret universel.

Cette volonté se cristallise, aux yeux de Nietzsche, dans l'intention de Kant et de sa Métaphysique des mœurs : il souhaite élaborer une philosophie morale dite « pure », c'est-à-dire purgée de tout ce qui serait simplement particulier et empirique.

A cela, Kant ajoutait même la précision suivante : si les lois de la physique sont « *Les lois d'après lesquelles tout arrive* », les Lois issues de la morale sont quant à elles « *Les lois d'après lesquelles tout doit arriver, mais en tenant compte pourtant encore des conditions qui font que souvent, ce qui doit arriver n'arrive point.* »

C'était d'ailleurs à ce principe que répondait la première formule de l'impératif catégorique de la raison pratique : « *agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* »⁶⁵⁰

Toutefois, si les intentions modernes de sortir les hommes d'une forme d'ignorance asservissante est louable, elles ne se rendent pas compte, selon Nietzsche, que le nouveau modèle proposé n'exprime que le triomphe du type réactif sur celui affirmatif.

Dès lors, loin d'introduire l'avènement de l'homme libre et conquérant nietzschéen, ce polissage rationnel et systématique profite de l'idéologie stérile de la raison, pour bâtir le terreau d'une

⁶⁴⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France, 2014, p.72-73.

⁶⁴⁹ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 75.

⁶⁵⁰ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p.136

croyance dévastatrice en ce qui concerne la Vie et l'Homme. Homme qui, loin de cultiver la particularité de son existence - la teneur et le sel de sa puissance - opte pour l'assimilation réactive et majoritaire de la masse.

« L'homme qui ne veut pas faire partie de la masse n'a qu'à cesser de s'accommoder de celle-ci ; qu'il obéisse à sa conscience qui lui dit : « Sois toi-même ! » ».

Nietzsche⁶⁵¹

Ainsi, la société moderne, assurée de sa conviction dans les sciences de la Nature agace au plus haut point Nietzsche qui, lui, n'y voit que l'émergence d'une société de l'uniformisation des corps et des hommes. Etouffant le principe différentiel de la force comme affirmation de l'excellence, la science « nullifie » la perspective « pathétique » de l'éducation philosophique qui, en dépréciant le monde sensible au profit de l'intelligible, désincarne le « savoir » de la torpeur des forces du réel pour n'en faire qu'un savoir passif.

Epris d'égalité, ceux-ci ne cherchent donc plus à exprimer la portion d'excellence qu'ils incarnent, passant de la hiérarchisation compétitive des individus comme éclosion axiologique et critique du « meilleur », à l'avènement d'une médiocratie ne servant qu'à étouffer les instincts puissants des individus : « Du danger que le gouvernement du monde tombe aux mains des médiocres. L'étouffement de toutes les natures supérieures.

Or, cette domestication, ou encore cette modélisation de l'individu (dont le dernier homme est le porte-étendard) n'a été rendue possible que par l'appui d'un système éducatif et culturel, qui s'est fait complice de cette « déréliction » des instincts des individus.

Ne cherchant plus, dorénavant, à se donner les moyens pour permettre à l'homme de s'épanouir dans toute la largeur de son exception, de sa puissance, toute la prérogative du meilleur fut avalée par le goût de la « moyenne ».

Cependant, ce goût pour l'uniformisation de la science n'est pas la seule difficulté que Nietzsche rencontre dans la mission éducative qu'il s'est donnée. En effet, si la philosophie nietzschéenne se veut avant tout civilisationnelle et portée sur la question de la culture (et de ses valeurs), c'est parce que celle-ci s'oppose aussi au statut de l'Etat.

Plus précisément, Nietzsche constate que l'Etat s'est dégagé de sa mission initiale d'« améliorer » l'humanité, préférant y voir un moyen d'augmenter son propre « pouvoir ». Raison pour laquelle, comme il le souligne, l'engagement philosophique qu'il professe s'occupe d'une espèce d'hommes dont la téléologie conduit un peu plus haut que le bien de l'Etat et à un domaine indépendant du bien de ce dernier, celui de la Culture.

Car, si Nietzsche déplore la disparition des philosophes comme médecin de l'humanité assez « bien portants et assez solides »⁶⁵² pour conduire l'homme par la main, celui-ci constate que cette suppression est alimentée par la fonction qu'occupe l'Etat.

⁶⁵¹ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 4.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 14.

« Or, comment le philosophe regarde-t-il la culture de notre temps ? A vrai dire, sous un tout autre aspect que celui de ces professeurs de philosophie qui se réjouissent de leur état. Il lui semble presque apercevoir une destruction et un arrachement complet de la culture, quand il songe à la hâte générale, à l'accélération de ce mouvement de chute, à l'impossibilité de toute vie contemplative et de toute simplicité ».

Nietzsche⁶⁵³

En effet, Nietzsche constate que l'Etat charrie le même sillon idolâtre que celui proposé par la Religion au Moyen Age, et que le culte de l'Etat a finalement remplacé celui de Dieu.⁶⁵⁴ Aveuglé par l'uniformisation des Lumières, celui-ci observe que les hommes ne souhaitent plus organiser leur vie comme une manifestation agonale et constante du « meilleur », mais ne visent plus qu'à être de « bons citoyens ».

« Si on leur posait la question : « Pourquoi vis-tu ? Tous répondraient avec fierté : « Pour devenir un bon citoyen, un savant ou un homme d'Etat. [...] Pourquoi sont-ils précisément *cela* ? Pourquoi cela et non point quelque chose de meilleur ? »

Nietzsche⁶⁵⁵

A la différence du monde antique, la question de citoyenneté moderne semble s'être donc complètement accaparée du processus éducationnel, scindant le déploiement de l'humanité comme l'extension du pouvoir de l'Etat.

Or, cette conception nuit expressément à la « grande politique » philosophique, puisqu'elle comprend la vie d'un individu comme un point dans l'évolution d'une race ou d'un état, tout en cherchant à subordonner son énergie à son propre développement.⁶⁵⁶

Puisant dans les valeurs réactives modernes qui s'insinuent dans la culture, les hommes perdent cette soif du meilleur, et finissent par devenir médiocres, assimilables, conciliables, interchangeables, assujettis à un pouvoir issu des paradigmes économiques et rationnels que déplore Nietzsche. Pire, il voit derrière la machine libérale étatique, la source de leur prolifération.

« Mais ce sol, un jour, devenu pauvre et débile, ne pourra plus donner naissance à un grand arbre [...] La terre sera alors devenue exiguë, on y verra sautiller le « Dernier Homme » qui rapetisse toute chose. Son engeance est aussi indestructible que celle du puceron ; le Dernier Homme est celui qui vivra le plus longtemps »

Nietzsche⁶⁵⁷

⁶⁵³ *Ibidem*, p.40

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p.43

⁶⁵⁵ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 50.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁵⁷ Nietzsche, *Ainsi Zarathoustra*, "Prologue", §5.

Devenu semblable aux principes rationnels et aux objectifs qu'il défend, le Dernier Homme semble ne plus savoir, ni aimer, ni désirer, ni créer. En alignant ses valeurs sur celle de l'Idéalisme (et puis du libéralisme économique qui en découle), l'homme moderne, dans son hégémonie calculatrice, dévaste la vie selon Nietzsche.

Cette critique du Dernier Homme et qui sort initialement de la bouche de Zarathoustra, est la transposition fabulée de celle que fait Nietzsche de la modernité européenne, laquelle se satisfait d'un style de vie médiocre, basé le plus souvent sur le nivellement des valeurs supérieures.

Nietzsche craint d'ailleurs que la radicalisation d'une politique de domestication de l'homme, menace, non seulement l'éclosion de grandes et flamboyantes individualités, mais qu'à terme, abrutisse suffisamment les masses au point de les rendre corvéables et serviables à souhait: « Libéralisme : en clair, signifie abêtissement grégaire »⁶⁵⁸

« Ces Européens à venir, offriront probablement, dans l'ensemble, l'apparence d'ouvriers bons à tout, bavards, faibles de volonté et utilisables à toutes les fins, qui ont besoin d'un maître, d'un chef autant que de leur pain quotidien »

Nietzsche⁶⁵⁹

Chainons réactifs d'une mécanique libérale qui les dépasse, ces sociétés seront composées d'esclaves et non pas d'individus libres. En prétendant défendre un idéal d'égalité (l'idéal kantien, celui des Lumières), elles ne feront que creuser davantage les inégalités et les injustices entre les individus.

« La doctrine de l'égalité ! Mais c'est qu'il n'y a pas poison plus toxique : c'est qu'elle semble prêcher la justice même, alors qu'elle est la fin de toute justice... »

Nietzsche⁶⁶⁰

En effet, une société fondée sur le principe d'égalité ne sera jamais, selon Nietzsche, une société libre. Car, être libre, ce n'est pas aspirer à un quelconque bien-être commun - c'est-à-dire adhérer à une idéologie du troupeau - mais c'est cultiver sa différence, affirmer la « passion de la distance ».

Difficile, en effet, de qualifier de libres, des individus qui vivraient à la façon des « Bergers d'Arcadie » nous dit Nietzsche. Car la liberté, loin d'être une disposition passive réactionnelle, est au contraire un acte de conquête, naissant des instincts les plus affirmatifs qui soient.

« La liberté signifie que les instincts virils, les instincts belliqueux et victorieux, ont le pas sur les autres instincts, par exemple, celui du bonheur. »

Nietzsche⁶⁶¹

⁶⁵⁸ Nietzsche. F, *La volonté de puissance* I, II, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, p. 439 et 502, paragraphe 38

⁶⁵⁹ *Ibid.*, paragraphe 242

⁶⁶⁰ *Ibid.*, paragraphe 48

⁶⁶¹ *Ibid.* paragraphe 38

En troquant leur désir individuel contre une volonté universelle (sous la forme d'une Loi sensée préserver impartialement les libertés individuelles de chaque être doué de raison), les hommes ont succombé au formalisme, au point d'aseptiser ce conatus vital, cette puissance dynamique qui faisaient d'eux des Forces tenaces et grandioses.

Corvéable et interchangeable, sous le seul facteur universel d'« utilité », l'homme moderne semble s'être lui aussi, métamorphosé en un « moyen » doté d'un capital efficient, pour reprendre Foucault, abandonnant son cœur en hâte à l'Etat, au gain lucratif, à la société et à la science afin que nous n'ayons plus conscience de notre propre valeur, de nous-mêmes⁶⁶².

« Les grands Etats dans lesquels nous vivons se soucient peu d'éveiller l'esprit parce qu'ils n'ont guère besoin de grands esprits, ils se conservent par leur propre masse »

Nietzsche⁶⁶³

3. L'absence du Philosophe

Climax d'une guerre bimillénaire opposant le culte de la vérité et la culture de la vie, le nihilisme qui sévit à l'époque de Nietzsche est à l'image de l'histoire de la philosophie. Témoin privilégié de l'alternance du pouvoir des faibles sur la puissance des forts, la philosophie européenne détaille le combat permanent mené par certains hommes pour la libération de l'Humanité.

En résulte une histoire fragmentaire, où la noblesse de certaines cultures passées (pensons à la Grèce) précède la décrépitude d'époques perverses et toujours promptes à réfréner le sublime du Réel.

« Il en est comme si l'homme était soumis intentionnellement à un phénomène de régression et frustré de ses dispositions métaphysiques, comme si la nature, après avoir longtemps aspiré à créer l'homme, s'était soudain reculée de lui avec effroi et qu'elle ait préféré retourner à l'inconscient de l'instinct. Elle avait besoin de suivre la vie de la connaissance et elle a peur de la connaissance qu'il lui eût fallu »

Nietzsche⁶⁶⁴

Or, face à cette altercation perpétuelle, où le faible triomphe souvent, la philosophie semble bien démunie, elle qui veut donner à son action une utilisation générale⁶⁶⁵. A tel point, souligne Nietzsche, que les moyens qu'elle semble se donner, apparaissent comme un tâtonnement presque gêné d'idées subtiles donnant parfois l'impression d'avoir été inspirées par le hasard.

⁶⁶² Bianchi Olivia, *Apprendre à philosopher avec Nietzsche*, Ellipses, 2012, p.57.

⁶⁶³ Schopenhauer. A, *Contre la philosophie universitaire*. Payot et Rivages, 1994, p.27

⁶⁶⁴ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 57.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p.90.

De sorte que l'enseignement philosophique se trouve le plus souvent en défaut, et que la plupart des philosophes qui l'incarnent ne peuvent, de ce fait, être d'aucune utilité générale ; la faute à la menace qu'un tel épanouissement peut soulever chez ceux qui dominent.

Si bien que, si les procédés inhérents à la nature pour promouvoir la philosophie peuvent prendre l'aspect d'une affreuse frustration, d'un gaspillage presque criminel, c'est avant tout parce que la nature envoie le philosophe dans l'humanité comme une flèche⁶⁶⁶.

Celle-ci ne vise pas, mais espère, au contraire, que la flèche restera accrochée quelque part. Ce faisant, elle se trompera une infinité de fois, tel le mouvement historique infernal par lequel succède le grandiose à l'abominable.

Toutefois, cette douloureuse litanie rappelle aussi que le philosophe constitue une excellente preuve de la sagesse des fins de la Nature. Certes, ceux-ci ne « touchent jamais que le petit nombre, alors qu'ils devraient toucher tout le monde », et la façon dont le petit nombre est touché ne répond sans doute jamais aux efforts consentis par le philosophe, mais celui-ci peut se reconforter en sachant qu'il accomplit par son œuvre la volonté de la nature pour le bien des autres hommes⁶⁶⁷.

« Pourtant il sait que personne parmi ces hommes, ne comprendra et n'aimera son œuvre, comme il la comprend et l'aime lui-même. Ce degré supérieur et unique dans l'amour et la compréhension est donc nécessaire, conformément à une disposition malade de la nature, pour qu'un degré inférieur soit créé. Le plus grand et le plus noble servent de moyens pour donner naissance à ce qui est médiocre et vulgaire ».

Nietzsche⁶⁶⁸

Ses dépenses étant infiniment supérieures au bénéfice qu'elle en tire, il est probable que la Nature finisse un jour par se ruiner, mais en mauvaise dépensière, celle-ci persévère à décocher inlassablement la philosophie telle une flèche adressée aux prétentions dogmatiques d'époques malades.

Hasard de son époque⁶⁶⁹, le philosophe donne donc cette étrange impression d'être comme un ermite, comme un voyageur égaré qui serait resté en arrière, mais cette étrangeté est aussi une chance qui permet à l'action philosophique de déployer une incroyable quantité d'énergie pour échapper à la confusion de son époque, et de posséder l'assurance critique de toujours penser « contre celle-ci ».

Or, cette liberté, le philosophe se doit aussi de l'utiliser pour mener à bien sa mission, qui n'est autre que susciter la formation du génie philosophique parmi ses contemporains, en les délivrant des organes oppresseurs toujours prompts à nier la puissance qu'ils incarnent. De l'absence d'éducation savante à l'étroitesse patriotique, de la libération de toute contrainte en vue de gagner son pain à son émancipation avec l'Etat, Nietzsche ne voit que « *la liberté et toujours la liberté* ».

⁶⁶⁶ *Idem.*

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p.91

⁶⁶⁸ *Idem.*

⁶⁶⁹ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p.92.

Cette désobéissance propre à la mobilité critique philosophique est d'autant plus probante que Nietzsche constate que, de tout temps, « *les Pères auront résisté, plus que contre tout autre chose, contre la vocation philosophique de leurs fils, considérant celle-ci comme la plus grande toquade.* »⁶⁷⁰

Nietzsche voit d'ailleurs dans le procès dont fut victime Socrate pour « subornation de la jeunesse », une opposition tacite entre l'autorité dogmatique des « pères »⁶⁷¹ et la figure « libératrice » qu'il incarnait en tant qu'Atopos.

Et c'est pour conserver cette même « liberté » propre à l'éducation philosophique, que Nietzsche voit dans la volonté de Platon de fonder un nouvel Etat, un moyen subtil pour ne pas faire dépendre la création des philosophes de la « *déraison des pères* »⁶⁷²

Cependant, comme le constate Nietzsche, Platon a rencontré « dans l'histoire un singulier malheur : chaque fois que naissait une institution qui correspondait à peu près à ses propositions, c'était toujours, à y regarder de plus près, l'enfant supposé d'un lutin, un vilain petit démon. Il en fut ainsi de l'Etat sacerdotal du Moyen Age, quand on le comparait au règne des « fils des dieux » qu'il avait rêvé »⁶⁷³

Et c'est au terme de cet enchaînement qu'apparaissent nos Etats modernes, dont l'existence est aussi éloignée que possible du règne des philosophes - « Grâce à Dieu ! dira le Chrétien ». En apparence pourtant, la chose semble être tout autre, tant l'encouragement à la philosophie semble faire partie prenante de nos états modernes.

*Mais quelle est vraiment la nature de cet encouragement, s'interroge Nietzsche, doit-on vraiment croire que « l'Etat prend sa tâche tellement au sérieux que c'est son dessein de faire naître de nouveaux Platon ? Si, généralement, la présence du philosophe dans son temps apparaît comme fortuite, l'Etat s'impose-t-il véritablement le devoir de « transformer consciemment ce caractère fortuit en une nécessité et d'aider ici aussi la nature ? »*⁶⁷⁴

L'expérience nous a malheureusement montré qu'il en était tout autrement, maudit Nietzsche, pour qui la liberté intrinsèque des grands philosophes est à la mesure de l'adéquation de leur pensée avec leur vie :

« Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensées créent des façons de vivre. La vie active la pensée, et la pensée à son tour affirme la vie. Cette unité présocratique, nous n'en avons même plus l'idée. Nous n'avons plus que des exemples où la pensée bride et mutile la vie, l'assagit, et où la vie prend sa revanche, affolant la pensée et se perdant avec elle. Nous n'avons plus le choix qu'entre des vies médiocres et des penseurs fous »

Nietzsche⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁷¹ *Idem*.

⁶⁷² *Idem*.

⁶⁷³ *Idem*.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p.101.

⁶⁷⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Presses Universitaires de France, 2014, p.18

Or, loin d'associer le déploiement de leur pensée à l'affirmation de leur existence, la philosophie d'état ne gratifie pas du tout au philosophe une quelconque liberté, mais seulement un « *métier qui nourrit son homme* ». ⁶⁷⁶

« La philosophie ne va pas en classe de philosophie »

Charles Peguy⁶⁷⁷

L'encouragement à la philosophie par l'entremise de l'Etat, ne consiste donc pas à mettre en place une véritable éducation philosophique affirmative, mais simplement à conférer à certains hommes la possibilité de « *vivre de leur philosophie en faisant de celle-ci leur gagne-pain* »⁶⁷⁸.

Car, si l'action des philosophes et de l'état eut une « certaine » action conjuguée durant l'Antiquité, les philosophes anciens de la Grèce n'étaient pas pour autant « appointés » par l'Etat. « *Tout au plus leur rendait-on parfois honneur, comme à Zénon, par l'attribution d'une couronne d'or et d'un tombeau en céramique* » souligne Nietzsche⁶⁷⁹.

Certes, nous pourrions nous imaginer, avec Nietzsche, un certain degré de fierté et d'estime qui pousserait un homme à sacrifier son indépendance économique afin d'avoir davantage de temps pour s'occuper et « soigner » ses contemporains :

« Je pourrais parfaitement imaginer un degré de fierté et d'estime de soi qui pousserait un homme à dire à ses prochains ; prenez soin de moi ; pour ma part, j'ai mieux à faire, car j'ai à prendre soin de vous »

Nietzsche⁶⁸⁰

Une telle disponibilité pourrait être là, la vocation des philosophes d'Universités, à l'image de Platon. Il fut, à l'occasion, « philosophe de cours » sans pour cela abaisser la dignité de la philosophie⁶⁸¹. Mais, Nietzsche constate que la notion de « souci » s'est finalement fait déborder par une parfaite soumission à L'Etat.

Mais pourquoi donc, alors, favoriser la philosophie si celle-ci ne détient plus aucun pouvoir de transformation sur son temps ? Parce que les Etats, selon Nietzsche, craignent les philosophes et leurs vellétés affirmatives et préfèrent valoriser ceux dont ils n'ont pas besoin d'avoir peur.

Armée de la volonté d'éveiller l'Humanité, la démarche philosophique dispose d'une probité éducationnelle tenace, dont le poison de la liberté qu'elle inocule, s'avère particulièrement volatile. Nietzsche pense donc que, motivé par la peur des philosophes, l'Etat a fait croire qu'il

⁶⁷⁶ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 101.

⁶⁷⁷ Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003, p.179.

⁶⁷⁸ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 102

⁶⁷⁹ *Idem*.

⁶⁸⁰ *Idem*.

⁶⁸¹ *Idem*.

était du côté de la philosophie pour mieux inhiber son action, afin que le terme de philosophie n'inspire aucunement la peur.⁶⁸²

De ce fait, si pourtant quelqu'un se présentait comme faisant mine de « *mettre à la forge de tout le monde, même l'état, le couteau de la vérité, l'Etat, qui tient avant tout à affirmer son existence, serait en droit de l'exclure et de le traiter en ennemi, de même qu'il exclut et combat une religion qui se place au-dessus de lui et veut être juge de ses actes* »⁶⁸³.

Raison pour laquelle, Nietzsche croit qu'un homme qui supporte d'être philosophe pour l'Etat, devra considérer qu'il a renoncé à la mission critique et éducative qui lui avait été confiée, « *Du moins jusqu'au moment où il se trouvera favorisé et définitivement casé, devra-t-il reconnaître, et qu'au-dessus du savoir il y a encore autre chose, je veux dire l'Etat* ». ⁶⁸⁴

« Un philosophe d'Université s'est-il jamais rendu compte de toute l'étendue de ses obligations et de ses restrictions qu'il doit s'imposer ? Je n'en sais rien. Si quelqu'un l'a fait et s'il est néanmoins resté fonctionnaire de l'Etat, il a certainement été un mauvais ami de la vérité ; s'il ne l'a pas fait, eh bien ! alors il me semble qu'il n'a pas non plus été un ami de la vérité. »

Nietzsche⁶⁸⁵

Soucieux d'argumenter sa critique, Nietzsche associe l'abandon de l'objectif missionnaire philosophique, autour de trois concessions précises qui accentuent la mainmise de l'Etat sur la liberté du philosophe :

Premièrement, à l'irruption imprévisible du philosophe comme force affirmative sur l'emprise de son temps, l'Etat impose le systématisme indigent, où la naissance de la philosophie, comme besoin, tombe sous le coup de la nécessité des établissements.⁶⁸⁶

Ce à quoi l'Etat se devra de faire correspondre la qualité d'un philosophe à des conjonctures utilitaires qui, en tant qu'autorité compétente, se permettra de juger de la qualité d'un philosophe, au-delà de la perspective pratique et de la force qu'il incarne.

Deuxièmement, Nietzsche constate que, contrairement à l'oscillation et à la « vivacité » de l'éducation philosophique antique, l'Etat préfère désincarner l'activité de sa dimension réelle afin de la cadenasser dans un lieu déterminé, à une heure déterminée et avec des hommes déterminés.⁶⁸⁷

Or, pour Nietzsche, cette opération n'a pour but que d'astreindre la philosophie de son flux vivant et dynamique, afin d'en faire une pure production artificielle à la logique industrielle qui, à l'image de l'homme moderne, s'avérerait désormais incapable d'exprimer les valeurs hautes de la vie.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 103.

⁶⁸³ *Idem*.

⁶⁸⁴ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 103.

⁶⁸⁵ *Idem*.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, p.104.

⁶⁸⁷ *Idem*.

Objet systématisé coupé de toutes réalités, cette philosophie d'Etat n'est plus la barrière critique qu'elle fut et qui était à même de pousser l'Humanité, selon une logique d'autodépassement, à dépasser les Dieux. Désormais recluse dans des lieux aseptisés, la philosophie se garde bien de guider les hommes vers le meilleur, préférant obéir aux valeurs réactives de l'Etat.⁶⁸⁸

Raison pour laquelle, Nietzsche estime que l'on peut vraiment s'interroger sur l'authenticité d'un tel savoir « théorique » : « *Un philosophe peut-il donc s'engager, en bonne conscience, à avoir tous les jours quelque chose à enseigner ? A l'enseigner devant tous ceux qui veulent l'écouter ? Ne doit-il pas faire semblant d'en savoir plus qu'il n'en sait ? N'est-il pas forcé de parler devant un public d'inconnus de choses dont il ne devrait s'entretenir sans danger qu'avec ses amis les plus proches ?* »⁶⁸⁹

De plus, en assimilant la philosophie à un savoir théorique balisé et conforme aux bonnes grâces éducationnelles de l'Etat, le « philosophe » ne se prive-t-il pas d'une part de sa magnifique liberté -nécessaire à l'affirmation de sa propre excellence-, préférant susciter artificiellement sa pensée autour de modules déterminés, à des heures déterminées et en évoquant des sujets déterminés d'avance ?⁶⁹⁰

Dans ces conditions, il s'avère difficile de placer quelqu'un dans cette condition d'intrépide connaissance de soi-même, parce qu'il est impossible d'y enseigner l'amour de l'excellence, de la sagesse et de la Vie. Or, « *seul l'amour comme expression critique de moi-même, permet à l'âme de se juger elle-même avec un regard lucide, analyseur et méprisant, et l'âme du désir de voir plus loin qu'elle-même pour s'enquérir, de toutes ses forces d'un moi supérieur, qui se tient encore caché quelque part* ».⁶⁹¹

« La plupart d'entre eux se contenteront de hausser les épaules et de dire : « Comme si jamais quelque chose de grand et de pur avait pu séjourner en se maintenant sur cette terre, sans faire de concessions à la bassesse humaine ». Voulez-vous donc que l'Etat persécute le philosophe plutôt que le de prendre à son service en le rétribuant ? »

Nietzsche⁶⁹²

Certes, objecte Nietzsche, on rétorquera que le rôle d'un philosophe universitaire n'est pas du tout d'être « un penseur », mais qu'il doit se contenter –tout au plus- de réfléchir à ce qu'il enseigne et de l'exposer à ses élèves : « *avant tout, il sera un connaisseur savant de tous les penseurs des temps écoulés ; de ceux-là, il pourra toujours raconter quelque chose que ses élèves ne savent pas* ».⁶⁹³

Or, c'est précisément ici, que Nietzsche entrevoit la troisième concession extrêmement dangereuse que la philosophie fait à l'Etat. Privée de sa perspective éducationnelle, celle-ci, loin de lutter contre son temps, s'engage vis-à-vis de l'Etat à n'être avant tout qu'un principe d'érudition.⁶⁹⁴

⁶⁸⁸ *Idem.*

⁶⁸⁹ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p.104.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p.105.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p.65.

⁶⁹² *Ibidem*, p. 104

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 105.

⁶⁹⁴ *Idem.*

De la manifestation d'une force en mouvement comme déploiement critique vers le meilleur, elle se fait principalement connaissance de l'histoire de la philosophie, dans laquelle elle égrène froidement d'innombrables opinions étrangères sans jamais s'identifier à elles, et n'enseigne jamais à regarder le monde et les choses naturellement ou avec amour⁶⁹⁵.

« L'étude de l'histoire du passé ne fut jamais l'affaire du véritable philosophe, ni aux Indes, ni en Grèce. »

Nietzsche⁶⁹⁶

De ce fait, manquant à son rôle d'éveiller les hommes, un professeur de philosophie « doit accepter que l'on dise de lui, au meilleur cas, c'est un bon philologue, un bon antiquaire, un bon polyglotte, un bon historien, mais jamais : c'est un philosophe ».⁶⁹⁷

Car, qu'importe, en fin de compte, aux jeunes esprits sur les bancs de l'université, l'histoire de la philosophie, se questionne Nietzsche ; « *la confession des opinions doit-elle les décourager d'avoir, eux aussi, des opinions ?* »⁶⁹⁸

« Les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir. Jusqu'à présent, somme toute, chacun faisait confiance à ses concepts, comme à une dot miraculeuse, venue de quelque monde également miraculeux »

Nietzsche⁶⁹⁹

Pour Nietzsche, cette accumulation forcée de « savoirs » n'est peut-être qu'un autre moyen utilisé par l'Etat pour apprendre à haïr et à mépriser la philosophie. « *On serait presque tenté de croire qu'il en est ainsi, lorsque l'on sait quels supplices sont pour les étudiants, les examens de philosophie, en vue desquels il leur faut introduire, dans leur malheureux cerveau, toutes les inventions folles et absurdes de l'esprit humain, à côté des idées grandioses et difficiles à saisir.* »⁷⁰⁰

Dès lors, la seule critique d'une philosophie d'Etat qui soit possible et démontre quelque chose est celle-ci : le problème fondamental est que l'on n'essaye plus de vivre conformément à la philosophie, préférant enseigner une philosophie qui se contente de faire une critique des paroles en paroles.⁷⁰¹

⁶⁹⁵ *Idem.*

⁶⁹⁶ *Idem.*

⁶⁹⁷ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 105.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p.106.

⁶⁹⁹ Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008, p. 11.

⁷⁰⁰ Nietzsche, *Schopenhauer éducateur Considérations Inactuelles*, Mercure de France, 1922, sixième édition, Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, Vol. 5, tome 2, p. 104.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 106.

« Quel désert ! quel chaos ! Quelle insulte à l'éducation en vue de la philosophie ! De fait, on avoue que l'on n'entend nullement éduquer en vue de la philosophie, mais simplement en vue d'un examen sur des matières philosophiques. Le résultat de cet examen, c'est généralement, comme on le sait, l'aveu du candidat soumis à l'épreuve –et quelle épreuve !- qui, quand il est au bout de ses peines, s'écrie : Dieu soit loué que je ne sois pas philosophe, mais chrétien et citoyen de mon pays !»

Nietzsche⁷⁰²

Or, ce soupir de soulagement n'est-il pas très exactement ce que souhaite l'Etat, s'interroge Nietzsche ? N'est-ce pas là le but de la philosophie universitaire que celui de détourner les hommes de l'éducation philosophique ? « *Si c'était le cas, il n'y aurait qu'une chose à craindre : c'est que la jeunesse s'aperçoive un jour, du mauvais usage que l'on fait de la philosophie* ». ⁷⁰³

⁷⁰² *Ibidem*, p. 107.

⁷⁰³ *Idem*.

Conclusion

Partis de l'éclosion inaugurale de la *Paideia* grecque, nous voici désormais arrivés au terme de notre enquête philosophique. De Platon à Kant, de Socrate à Montaigne, ou encore de Fichte à Nietzsche, il a été possible de nous rendre compte que l'âme de la philosophie, longtemps tenue comme un simple discours théorique, est en fait inséparable de la vocation éducative qui lui en dispense toute son énergie critique

Or, c'est à l'aune de cette « vitalité » critique que réside également la véritable puissance de la philosophie grecque. En effet, ce que ce mémoire nous aura permis d'entrevoir, humblement, c'est que la philosophie antique s'est très tôt distinguée par la volonté de concevoir la sagesse comme une tension infinie dirigée vers l'excellence.

Eloignée de la stérilité et de l'immobilisme d'un savoir préconstruit, la philosophie grecque s'est toujours donnée pour mission d'embrasser le mouvement cosmique du monde, afin d'en être le plus proche dignitaire.

Se voulant complice de la Vie, la philosophie grecque ne pouvait qu'en arborer les couleurs les plus éclatantes, la mobilité insaisissable et la contradiction aporétique. Véritable contraction entre l'homme et le monde, entre la pensée et l'excellence, elle nous offre aussi les bases d'une compréhension renouvelée de la notion de criticisme.

Car, si le criticisme promeut l'idée que toute véritable recherche philosophique « *consiste à commencer par analyser les fondements, l'étendue légitime et les limites de notre connaissance* », la philosophie antique tend plutôt à démontrer que les disponibilités critiques d'un individu et la légitimité de sa connaissance, tiennent surtout dans sa capacité à pouvoir constamment se remettre lui-même en question, n'ayant que l'excellence pour horizon.

Que les facultés critiques d'un individu ne résident pas dans un savoir, mais bien dans l'imperméabilité morale de ce dernier, dans son souci quotidien de vouloir être « meilleur » et dans sa capacité à supporter les difficultés qu'il rencontre, voilà une description tout simplement révolutionnaire.

Revitalisant le rapport à la dimension critique d'un savoir, comme l'expression de la Vie elle-même et celle de la « Force » de son utilisateur, la Sagesse grecque délivre les hommes des affres de la mythologie tout en leur permettant de renouer avec une ascendance quasi divine, dont le Sage en est le parfait Parangon.

Etrillant les hommes à s'affranchir de la peur et de la bêtise, ce désir critique d'excellence ne doit pas se transformer en une forme d'érétisme morbide ou d'oligarchisme débridé, tant celui-ci se rapproche davantage du flux amoureux (rappelant la notion de *Sophia*), où semblables à des amants, les hommes se délivrent mutuellement de l'étreinte de l'ignorance, mus par la même exaltation compétitrice à devenir meilleurs.

Matrice à la proportion cosmique, ce goût de l'excellence dont témoigne le philosophe, n'est pas qu'un simple choix de vie abscons et arbitraire, puisque ce mode de vie particulier traduit aussi le désir tangible d'affronter la rigueur dogmatique de la Vérité.

Soulignant déjà ce rapport épistémologique ancré dans l'engagement philosophique, Plotin⁷⁰⁴ déclarait déjà que : « C'est le désir qui engendre la pensée ». Or, tout autant que lui, nous pensons à l'existence d'une forme d'interaction ou de causalité réciproque⁷⁰⁵ entre la volonté et la Vérité, entre la nature critique du philosophe et ce qui l'intéresse au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire la réponse à la question « *comment vivre de manière excellente ?* ».

Forte de cette réciprocité présente au cœur du couple Sujet-Vérité, l'*Arété* grecque semble naturellement œuvrer pour une compréhension résolument axiologique du vrai, où la dimension pathologique et agonale du vivant se confond avec la puissance de la pensée.

Déboutant le dualisme métaphysique moderne au profit d'une unité profonde du vivant, la perspective vitaliste sous-jacente à l'excellence grecque n'aura pas manqué d'innover puissamment la philosophie nietzschéenne.

En effet, puisant dans la vigueur pathologique de la philosophie d'Héraclite, Nietzsche prendra conscience de la léthargie monolithique présente derrière le concept de Vérité, et y découvrira les prémices d'un nouveau modèle de pensée, où la valeur du vrai n'a d'égale que celle de l'effort.

Imprégnée par l'immanence du vivant, Nietzsche bâtira alors l'ensemble de son système philosophique sur la recherche constante de l'excellence qui, à l'instar de l'Antiquité, demeurera l'unique valeur susceptible de jauger la vitalité, l'authenticité et la force d'une pensée mais aussi celle des hommes qui la transposent.

Légitimant cette continuité, qui fut possible grâce aux travaux historiographiques de Pierre Hadot, la résurgence philosophique antique, au travers du concept de *Volonté de puissance* nietzschéenne, entrouvre l'avènement d'une ère nouvelle pour la philosophie qui, purgée définitivement de sa propension pour le vrai, pourra enfin se tourner exclusivement sur sa mission la plus sacrée : la transformation de l'Homme.

Si telle était la « Grande politique », mission que s'était donnée Nietzsche, on ne peut qu'en constater l'échec, dans une société où la question de valeur s'oriente trop souvent autour du seul enjeu de l'argent.

D'une certaine manière, nous pourrions même affirmer que, si Nietzsche est parvenu à libérer le flux critique et intarissable de la philosophie en le liant irrémédiablement avec le mouvement de l'existence, le 20^e siècle semble, hélas, lui avoir désigné un nouvel adversaire : Le Capital

Un paradoxe saisissant, puisque c'est dans son ouvrage intitulé « Capitalisme et schizophrénie », que Deleuze parvient également à fournir une piste de réflexion intéressante sur la relation entre deux notions qui, à première vue, n'ont aucun lien : la dimension vitale et énergétique du désir avec celle de la logique néolibérale.

Reprenant la généalogie nietzschéenne de la pluralité des forces, Deleuze esquisse alors un cosmos foisonnant, impliquant des « codes » sociaux, économiques, culturels, etc., et qui, en plus de nous « informer », modèle, influence notre comportement et nos « désirs ».

Mais où l'analyse s'avère particulièrement pertinente, dans le cadre de ce mémoire, c'est lorsque Deleuze, en reliant la question de l'individu comme pluralité des flux/forces avec le

⁷⁰⁴ Plotin, *Enn.*, V, 6 (24), 5, 9.

⁷⁰⁵ Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015, p.411.

cadre néolibéral de notre société, nous offre alors une hypothèse intéressante, nous permettant de nous interroger sur l'absence probable du rôle de l'excellence, à l'aune de notre siècle.

Plus précisément, selon Deleuze, le capitalisme semble, à première vue, une formidable machine à promouvoir nos désirs, répondant donc parfaitement à la description vitaliste nietzschéenne, celle où chaque individu dispose de la possibilité d'augmenter compétitivement son capital, en affirmant ainsi son désir (ce qu'il est) sur celui d'autrui.

En effet, puisant son énergie dans le flux affirmatif du désir, celui-ci ne cesse de dépasser ses propres limites, « *dans une énergie cosmopolite universelle qui renverse toute barrière et tout lien* »⁷⁰⁶

Mais, d'un autre côté, cette production d'énergie n'est mue que par un seul but : celui « du capital » ou de la « mise en valeur du capital existant ». Ainsi, bien que le mouvement balaye tout sur son passage, il ne cesse, dans ce retour réactionnaire au capital, « *d'avoir des limites et des barrières qui lui sont inhérentes, intérieures, immanentes* »⁷⁰⁷.

C'est donc pour cette raison que le capitalisme, selon Deleuze, comprend toujours une « double polarité », dont l'une, affirmative renvoie à l'autre, réactionnaire, sans que l'on puisse les dissocier.

Ce qui signifie que, loin de promouvoir l'affranchissement nietzschéen, la mécanique néolibérale ne fait qu'en ponctionner l'énergie affirmative, énergie capable d'affirmer l'excellence qui réside en nous, selon notre analyse, pour la réinjecter dans les valeurs réactives du capital.

Dilapidant ainsi la puissance résidant dans chaque individu, la machine libérale n'œuvre donc aucunement pour l'épanouissement de l'excellence de l'Homme. Elle préfère utiliser l'énergie résiduelle du vivant comme moyen à accroître son propre pouvoir.

Accroître le capital au détriment de la puissance de la vie et de son désir d'excellence, de cette envie nietzschéenne « *d'être toujours plus grand et plus fort* », voilà ce à quoi nous contraint le système libéral, selon Deleuze.

Dès lors, une valorisation négative du capitalisme semble évidente puisque, si la schizophrénie est le grand « oui » affirmatif aux flux du désir, le capitalisme préfère pratiquer la « différence »⁷⁰⁸. Cela révélant clairement la tendance propre au Capitalisme, celle de faire différer la jouissance, la volonté de vie affirmative, au profit d'une rétroaction vers le Capital.

⁷⁰⁶ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » II, p. 1031-1032

⁷⁰⁷ Raymond Charles, « Deleuze : schizophrénie, capitalisme et mondialisation. », *Cités*1/2010 (n° 41), p. 99-113

⁷⁰⁸ Raymond Charles, « Deleuze : schizophrénie, capitalisme et mondialisation. », *Cités*1/2010 (n° 41), p. 99-113

"Le capitalisme recueille et possède la puissance du but et de l'intérêt (le pouvoir), mais il éprouve un amour désintéressé pour la puissance absurde et non possédée de la machine. Oh, certes, ce n'est pas pour lui ni pour ses enfants que le capitaliste travaille, mais pour l'immortalité du système. Violence sans but, joie, pure joie de se sentir un rouage de la machine, traversé par les flux, coupé par les schizes »

G. Deleuze et F. Guattari 709

Ainsi, à défaut d'avoir pour finalité de provoquer la jouissance, ou de conduire le désir, le capital préfère la différer, afin de l'entraver indéfiniment. Marx, remarque Deleuze, avait déjà constaté cette nature ascétique qui conditionne l'ensemble du capitalisme, et que nous pouvons résumer par cette profession de foi moderne : « *Moi aussi je suis esclave, tels sont les nouveaux mots du maître* »

Par cette opposition au désir - et aux flux créatifs de la vie - le capitalisme, à la différence de la schizophrénie, est donc contraire à la vie et lié à « l'instinct de mort ». En effet, l'économie est, d'une part, par sa constitution en tant que « loi », causale, objective et rationnelle, d'obédience réactive et, de l'autre, est pour l'intérêt fondamental qu'elle porte au capital, intrinsèquement opposée à la force affirmative de la vie.

En résulte alors la question la plus fondamentale de ce mémoire : Où sont ces modèles d'excellence capables de délivrer l'homme des affres du système ? Où sont ces philosophes susceptibles de permettre à l'Humanité de renouer avec l'ampleur de sa puissance ?

Si de tels médecins existent encore, qu'ils se manifestent, car il est fort probable que nous ayons toujours besoin de ces hommes, de ces philosophes pour combler l'écart béant qui sépare l'Humanité de sa véritable destinée : l'Excellence, et plus loin, l'infinité du Cosmos.

Aller vers l'infini, ce n'est pas seulement avancer très loin, c'est avancer éternellement.

Carl Sagan

Bibliographie

a) Ouvrages

1. Baillardgeon N, *L'éducation*, Flammarion, 2011
2. Bianchi Olivia, *Apprendre à philosopher avec Nietzsche*, Ellipses, 2012
3. Caudron Hervé, *Apprendre à philosopher avec Montaigne*, Ellipses, 2013
4. Chomsky Noam, *Pour une éducation humaniste*, L'Herne, 2010
5. Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 2014.
6. Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972-1973
7. Deneault Alain, *La Médiocratie*, Lux Editeur, 2015.
8. Depré Olivier, *Philosophie morale*, Academia - Bruylant, 2000.
9. Gérard Gilbert, *Introduction à la métaphysique*, Ciaco
10. Guattari Felix et Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, Editions de Minuit, 2008.
11. Hadot Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2003
12. Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 2015.
13. Jacomino Baptiste, *Apprendre à philosopher avec Foucault*, Ellipses, 2014.
14. Jaeger. W, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964
15. Lacroix Alexandre, *Pour que la philosophie descende du ciel*, Allary Editions, 2017
16. Le Garrec Maël, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Ellipses, 2015.
17. Le Monde, *Socrate : La sagesse commence avec la reconnaissance de notre ignorance*, Apprendre à philosopher, 2017
18. Marrati Paola, Zourabichvili François, Sauvagnargues Anne, *La philosophie de Deleuze*, Presses Universitaires de France, 2011.

19. Marx Karl, *Le Capital*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade »
20. Michel Henry, *La barbarie*, Presses Universitaires de France, 2014.
21. Muglioni J-M, *Apprendre à philosopher avec Kant*, Ellipses, 2014
22. Nietzsche Friedrich, *La volonté de puissance* I, II, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995
23. Nietzsche Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Le Livre de Poche, Les classiques de la Philosophie, 2013
24. Platon, *La République*, Flammarion, 2002
25. Poirier Jean-François et Proust Françoise, *Kant vers la paix perpétuelle*, Flammarion, 2006
26. Raymond Charles, « *Deleuze : schizophrénie, capitalisme et mondialisation* », Cités1/2010
27. Reboul Olivier, *La philosophie de l'éducation*, Presses universitaires de France, 2001
28. Rousseau Jean-Jacques, *Du contrat social*, Le livre de Poche, Les classiques de la philosophie, 1992
29. Schopenhauer Arthur, *Contre la philosophie universitaire*, Payot et Rivages, 1994.
30. Schopenhauer Arthur, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, Folio essais, 2009
31. Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et représentation I-II*, Folio essais, 2009
32. Thiry Philipppes, *Grands courants de la philosophie*, Facultés universitaire de Namur, 2009-2010
33. Tønning Guillaume, *Nietzsche : Une philosophie de l'épreuve*, Ellipses, 2016
34. Verstraeten Pierre, *Introduction historique à la philosophie*, Master's thesis, Université Libre de Bruxelles, 1997-1998.
35. Wiedmann Franz, Kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter, *Atlas de la philosophie*, Le livre de poche, 2010.
36. Wotling Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Presse universitaire de France, 1991

37. Wotling Patrick, « *Oui, l'homme fut un essai : La philosophie de l'avenir selon Nietzsche* », Presse universitaire de France, 2016
38. Zimmer Robert, *Le grand livre des philosophes*, Fayard, 2012.

b) Articles

1. Daudey Jonathan, *Entretien avec Patrick Wotling*, Un philosophe, 20 février 2017
2. Daudey Jonathan, *Nietzsche, médecin de la civilisation*, Un philosophe, 17 Avril 2017
3. Daudey Jonathan, *Nietzsche, médecin de la philosophie*, Un philosophe, 22 Mai 2017
4. Daudey Jonathan, *Médecines philosophiques | Platon le pharmacien*, Un philosophe, 5 Juin 2017
5. Jeanmart Gaëlle, *Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 2007, Vol. 10, pp 7-24.
6. Lamarre Jean-Marc, *Fichte et l'éducation : devenir homme parmi les hommes*, Cairn, Le Télémaque (n°21), 2002, p. 65-80.
7. Lombard Jean, *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, L'Harmattan, 1999
8. Simone Manon, *Morale antique. Morale moderne*, PhiloLog, 28 janvier 2008
9. Simone Manon, *L'homme est par nature un animal politique*, PhiloLog, 19 février 2008
10. Viennet Denis, *Notes sur la formation à partir d'une lecture de Nietzsche*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, Philosophie 2007, pp 97-104.

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique
Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial

