

L'homme moderne selon Nietzsche et l'âme démocratique selon Platon

Nous visons aujourd'hui un double objectif. Le but principal sera d'éclairer une dimension structurelle de la démocratie, soit la tension souvent notée, dans sa représentation d'elle-même et dans sa dynamique, entre un horizon d'unité et le déploiement du multiple. Après avoir rappelé une expression théorique contemporaine de cette tension, nous tâcherons d'en préciser la nature par la confrontation des analyses de la démocratie proposées par deux de ces plus grands adversaires, Platon et Nietzsche.

Notre second objectif sera précisément d'éclairer sous un angle différent l'enjeu classique des rapports de Nietzsche à Platon. Ces rapports sont bien sûr complexes, notamment parce que Nietzsche, bien qu'il se soit voulu un adversaire radical du platonisme, admirait néanmoins le tranchant hiérarchique de la *République*. Se situant pour l'essentiel sur un plan politique, notre propos insistera sur cette proximité. Nous verrons toutefois qu'il ne faut pas l'exagérer, puisque le souci de grandeur que Platon et Nietzsche opposent respectivement à la démocratie prend des formes différentes, voire antagonistes. Un mot encore sur le sens de ce détour par l'histoire de la pensée. Son but premier demeure de mieux comprendre un aspect de la démocratie. Nous ne voyons pas la philosophie, en effet, comme une sorte de magasin d'antiquités pour connaisseurs avertis. Son intérêt vient d'abord de sa capacité à éclairer la vérité du monde humain, y compris notre vérité contemporaine.

La démocratie entre l'un et le multiple

Le terme de démocratie a bien sûr désigné des réalités diverses. Il comporte néanmoins un noyau dur : l'idée d'un Régime, d'un mouvement ou d'une société où s'affirme le pouvoir du peuple, par l'extension de la liberté et de l'égalité. Certes, tout cela peut s'entendre de manières très différentes. Une partie de ces différences vient du contraste par lequel on caractérise la démocratie. La distinguer de l'aristocratie, de la monarchie, de la République, de l'oligarchie, de la tyrannie ou même de toute forme de domination induit à chaque fois un éclairage spécifique. Au vingtième siècle, un des axes de réflexion majeurs sur la démocratie a consisté à l'opposer aux Régimes totalitaires. Sur le plan symbolique, le totalitarisme a été associé à une obsession d'unité politique et idéologique violemment imposée à tous les échelons de la société. En opposition à ce contre modèle, on a présenté la démocratie comme la forme politique des sociétés ouvertes, pluralistes, qui laissent libre cours aux conflits. Cet angle d'observation a d'ailleurs pu s'appuyer sur d'autres aspects du vaste procès contemporain des figures de l'*Un* : critique de la prétention du pouvoir à incarner ou à créer l'unité du corps social ; critique des prétentions théoriques à régler la politique ou à définir le sens de l'histoire ; critique enfin de l'arrière-plan métaphysique ou monothéiste de la pensée occidentale. Le terme *démocratie* a pu dès lors servir de drapeau pour tous ces combats, parfois en concurrence, il est vrai, avec des termes comme post-modernité ou anarchie.

L'association entre la démocratie et l'éloge de la différence nous est devenue familière. Elle dut cependant s'imposer contre des réflexes fortement ancrés. Une partie du libéralisme, par exemple, a longtemps associé la démocratie à la hantise unitaire attribuée à la Révolution française. Le thème revit au vingtième siècle dans l'idée de *démocratie totalitaire*, qui unit

d'un même fil rouge le stalinisme, les Jacobins et la Terreur.¹ On liait notamment ainsi la démocratie, ou du moins une certaine démocratie, à l'utilisation de la force pour abolir les différences sociales. D'autres ont souligné l'étroite relation de la démocratie moderne avec l'État nation, et donc avec une forme d'unité culturelle ou même d'unité ethnique, au point de conclure qu'elle portait une part de responsabilité dans les grands génocides européens.² En contraste, la pensée libérale a pu se présenter comme le rempart du pluralisme. La critique de l'*Un* est toutefois une arme risquée, qui peut se retourner contre celui qui l'emploie. Le libéralisme lui-même fut ainsi soupçonné d'avoir un fondement théorique moniste, au sens où Isaiah Berlin entendait ce terme. À gauche aussi, on a vite compris l'intérêt de retourner contre le libéralisme l'éloge de la différence et de l'altérité, par exemple par la critique de l'unidimensionnalité associée à la société bourgeoise et à l'homme libéral. De façon plus ou moins cohérente avec leurs prémisses théoriques, la plupart des courants de la démocratie radicale revendiquent d'ailleurs désormais un pluralisme qui se veut fondamental.

Cette réappropriation du concept de démocratie, à gauche, s'est elle aussi arc-bouté à une critique du totalitarisme. L'opération s'avérait cependant plus complexe qu'elle ne l'avait été pour le libéralisme. Trois défis devaient en effet être relevés. Le recentrement *politique* de la réflexion imposait d'abord l'opération délicate de la critique aussi bien de l'économisme de Marx que de son déterminisme historique. La réappropriation du concept de démocratie exigeait par ailleurs qu'on dédouane celle-ci, en profondeur, du soupçon d'obsession unitaire entretenu tout spécialement à l'égard de ses conceptions les plus radicales. Il fallait montrer que la démocratie entendue au sens le plus exigeant avait plutôt à voir avec l'indétermination et l'ouverture. Mais cela posait un troisième défi : proposer une théorie de la société ouverte qui ne soit pas que la reprise gauchisée d'un thème libéral. Bien des auteurs se sont attelés à remplir ces trois défis. En France, les pensées de Lefort et Castoriadis furent parmi les laboratoires les plus influents à cet égard. Par une magistrale mobilisation de Machiavel, de l'anthropologie et de la phénoménologie, Lefort mit notamment de l'avant le thème de la division originaire du social, que la démocratie moderne aurait pour propriété de ne plus recouvrir : le lieu désormais vide du pouvoir laisserait ainsi se déployer sans entraves les conflits qui travaillent le sens et le lien politique. La réflexion de Castoriadis sur la démocratie grecque devait pour sa part le conduire à donner à la notion d'ouverture une radicalité anthropologique et historique inédite. Lefort comme Castoriadis insistent enfin sur la dimension fragile, collective, politique et conflictuelle de la liberté. La démocratie devient ainsi un mode d'être du monde humain qui actualise le potentiel d'autonomie à l'égard des dieux et de la nature que la plupart des sociétés recouvrent.

La démocratie permettrait donc l'expression ouverte du conflit, non seulement celui que déploie la lutte de tous contre tous, mais aussi celui qui découle des divisions constitutives de la société. Que faudrait-il penser, dès lors, de l'horizon d'unité qu'on lui attribuait ? Un des aspects les plus intéressants du renouveau de la réflexion sur la démocratie, dans la gauche théorique française, fut la confrontation avec Tocqueville, dont on redécouvrait alors qu'il avait été proposé une des lectures les plus amples et les plus lucides du fait démocratique

¹ Le terme de démocratie totalitaire fut popularisé par l'ouvrage de J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*. Il avait été auparavant utilisé dans un sens un peu différent par Bertrand de Jouvenel et trouve ses racines chez un critique libéral de la Révolution française tel que Benjamin Constant.

² J.-C. Milner illustre cette idée dans *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003

moderne. Castoriadis et surtout Lefort ont repris ou loué plusieurs analyses de la *Démocratie en Amérique*.³ Mais c'est bien plutôt leurs critiques qui nous intéressent ici. Pour le dire dans les termes de Lefort, Tocqueville aurait exagéré la dimension unificatrice de la démocratie, par une sorte d'incapacité à dépasser la vieille perception unitaire de la société. Il est vrai que dès le premier tome de son grand ouvrage, Tocqueville insiste sur l'horizon d'unité de la démocratie, allant jusqu'à écrire que le peuple, comme classe majoritaire, règne sur la vie américaine comme Dieu sur l'univers. Cinq ans plus tard, le second tome déploie une perspective différente, dont il ressort pourtant que la démocratie a pour corollaires l'horizon unifié d'une humanité faite d'individus essentiellement semblables et la concentration du politique dans cette figure immense et tutélaire qu'est l'État.⁴ Mais que l'acteur privilégié de la démocratie soit le peuple, la masse des individus ou l'État, Tocqueville insiste à chaque fois sur le risque d'un conformisme inédit. La vérité du monde démocratique égalitaire ne serait pas le déploiement sans entrave d'un conflit fondamental, mais bien une unité sociale inégalée, porteuse de risques pour la liberté et la grandeur humaines.

D'un côté, donc, pour Lefort et Castoriadis s'appuyant sur la tradition machiavélienne et sur l'analyse de la Cité grecque, la démocratie est un double révélateur. Elle manifeste le conflit, au sein de toute société, entre un désir de dominer et la résistance à ce désir. Et elle ouvre un espace de questionnement sur le caractère institué de la loi, du pouvoir, du sens et du politique. Ces deux aspects se renforcent d'ailleurs mutuellement : la révélation d'un conflit irréductible nourrit la perception d'une indétermination dernière, et le sentiment que le monde humain n'est pas déterminé par les dieux ou la nature fait reculer les représentations unificatrices qui voilaient ou atténuaient les conflits fondamentaux. En un mot comme en cent, la démocratie serait rupture de l'unité symbolique et politique antérieure. La thèse de Tocqueville soutient au contraire qu'une pente unitaire d'une force inédite est indissociable de l'égalité démocratique. Loin d'être la mise en scène d'un pouvoir vide et d'une indétermination essentielle, la démocratie produirait son propre imaginaire et sa propre morale, d'une consistance extrêmement forte. Les véritables moments de rupture seraient les transitions plus ou moins violentes vers la démocratie plutôt que la démocratie elle-même, qui elle recréerait plutôt de l'autorité, de l'ordre et de l'unité.

Cette réception critique de l'œuvre de Tocqueville posait donc clairement les termes du débat entre ceux qui voient la démocratie comme ouverture conflictuelle du sens et ceux qui y voient un puissant horizon unificateur. On trouverait d'ailleurs une polarisation similaire dans d'autres débats théoriques récents. (Pensons notamment aux polémiques entourant l'œuvre de Rawls.) Mais notre but n'est pas de tracer un tableau complet des analyses actuelles de la démocratie, ni de donner raison aux uns ou aux autres. Il s'agit plutôt de se demander si la tension entre les perceptions pluralistes et les perceptions unitaires de la démocratie n'est pas révélatrice d'une dimension structurelle qui dépasse le contexte moderne. C'est avec cette question en tête que nous nous tournons vers les pensées de Platon et de Nietzsche.

³ Pour Castoriadis, voir « Quelle démocratie ? », dans *Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, p. 145-182. Parmi les nombreux textes de Lefort sur Tocqueville, retenons : i- « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » et « De l'égalité à la liberté », dans *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, p. 197-216 et 217-248 ; ii- « Tocqueville : démocratie et art d'écrire », dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, p. 55-90.

⁴ Sur les différences entre les deux tomes de la *Démocratie en Amérique*, je me permets de renvoyer le lecteur à mon article « Tocqueville et les anciens », *Revue Tocqueville*, Vol. 23, no 2, p. 145-172

L'unité illusoire de la démocratie selon Platon

Immense enjeu que celui des rapports de Platon à la démocratie. En rappelant le choc fondateur qu'a été la mise à mort de Socrate et en s'appuyant notamment sur la fameuse *septième Lettre* où Platon aurait décrit ses motivations politiques, on peut défendre la thèse maximaliste voulant que s'y joue l'essentiel de sa pensée. À l'extrême opposé – mais peut-être est-ce un cas où les opposés se rejoignent – on trouve le trait lapidaire de Pascal, affirmant que Platon et Aristote ne se sont mêlés de politique que parce qu'il fallait bien tenter de régler cet hôpital de fous qu'est toute Cité humaine.⁵ Quoiqu'il en soit de ses motivations, et qu'il ait été juste ou non à son égard, Platon a présenté au livre VIII de la *République* une analyse extrêmement dense et influente du régime démocratique. Nous interrogerons ici cette analyse sous l'angle des tensions repérées entre l'un et le multiple.

Le livre VIII, on le sait, est celui où après de longs détours, Socrate en vient à faire la critique des divers régimes appelés à se succéder depuis l'aristocratie idéale définie auparavant. Cette succession est une dégradation, qui après être passée par la timocratie, l'oligarchie et la démocratie atteint son terme extrême dans la tyrannie. La critique de la démocratie est liée à cette théorie de la corruption : c'est notamment parce qu'elle préparerait la tyrannie que la démocratie serait mauvaise. On peut toutefois se demander ce qu'aurait dit Platon d'une démocratie qui aurait trouvé le moyen de ne pas se renverser en tyrannie. Nous verrons qu'il l'aurait probablement jugé encore très éloignée du régime idéal.

L'étalon pour évaluer chaque régime est bien sûr la justice. Dans les livres II à IV de la *République*, Socrate avait peu à peu défini la justice comme l'unité hiérarchique et harmonieuse des parties de l'âme et des parties de la Cité. L'âme bien gouvernée est régie par la raison, qui utilise l'ardeur comme auxiliaire pour maintenir les passions sensibles dans leur rôle subalterne. À ce schéma devrait correspondre dans la Cité juste le pouvoir des philosophes, qui donnent au peuple les lois visant à le maintenir dans la vertu. Il est difficile mais peut-être pas impossible de réaliser la justice. Sur le plan politique, cela requiert notamment la modération du peuple, qui doit accepter d'être dirigé, le courage des auxiliaires, indispensable pour qu'eux-mêmes suivent les lois et les fassent appliquer, et enfin la sagesse des dirigeants, qui suppose une connaissance éclairée. C'est là sans doute la condition décisive : avoir des dirigeants justes qui donnent à la Cité des lois justes. Pour cela, l'éducation doit développer en eux le désir et la capacité de connaître et de réaliser la justice, sans laisser les passions inférieures prendre le dessus. Mais faire accepter par tous le pouvoir des philosophes n'est pas une mince affaire. Dans bien des passages de la *République* – y compris dans le mythe de la caverne, au livre VII – ce n'est d'ailleurs plus la tyrannie mais bien la démocratie, régime où règne l'opinion, qui paraît la plus éloignée de la vraie justice. La vie de Platon rappelle d'ailleurs qu'il a pu juger plus plausible de convaincre un tyran de faire retour vers un régime juste et rationnel que d'en convaincre le peuple.

Revenons néanmoins au processus d'éloignement de la justice tel que le présente le livre VIII. L'ensemble du mouvement de dégradation qui va de la Cité idéale à la tyrannie peut être lu comme le passage d'une unité vertueuse à une unité arbitraire imposée par la violence. Nous avons vu que l'unité initiale était pensée comme une union harmonieuse et hiérarchique.

⁵ Voir la pensée 331 de l'édition Brunschvicg. (533 dans l'édition Lafuma).

L'éloignement de cet idéal se fait par deux processus parallèles. D'une part la corruption des âmes, et même plus précisément des âmes des dirigeants, puisque « toute constitution politique, nous dit Socrate, se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner ». ⁶ Cette corruption spirituelle consiste en une disharmonie progressive qui divise les âmes contre elles-mêmes, en détrônant la raison de sa fonction directrice. Mais cette disharmonie première introduirait d'autre part la disharmonie entre les parties de la Cité. Les liens entre les dirigeants et le peuple n'étant plus fondés sur la vertu, ils se réduiraient peu à peu à une lutte d'appétits et d'intérêts. Double mouvement, donc, spirituel et politique, qui serait lui-même susceptible d'une double analyse. Platon semble le plus souvent viser la transformation de la *nature* des facteurs de cohésion psychologiques et politiques. Mais au-delà de ce changement qualitatif, il paraît parfois décrire une sorte d'entropie qui défait peu à peu tout lien, au point où l'existence même d'une cité ou d'une âme unifiées semble en jeu. Cette double orientation sera très nette dans l'analyse de la démocratie.

Il est néanmoins utile de rappeler quelques traits des régimes situés en amont dans le cycle de corruption. Socrate caractérise le premier, la timocratie, par l'ardeur guerrière des dirigeants. Ce trait reflète une première négligence de l'élément rationnel dans l'éducation de l'âme. Et déjà on constate que l'élite se comporte brutalement et injustement à l'égard du peuple, amorçant ainsi un fâcheux processus de division politique. La dégradation s'accroît avec le passage à l'oligarchie, où la passion de l'argent obsède désormais les dirigeants. Une certaine bienséance semble certes maintenue, mais il s'agit surtout d'une façade, le masque de la vertu s'avérant utile en affaires. Ce désir de richesse a pour effet de jeter dans la pauvreté et les dettes une portion toujours croissante du peuple, au point, conclut Socrate, où la Cité n'est plus véritablement une mais double, les pauvres étant en lutte continue avec ceux qui sont la source de leur asservissement.

Voilà l'arrière-plan, caractérisé par une élite corrompue et par une guerre civile larvée, dont émergera finalement ce régime tardif qu'est la démocratie. Il présente à n'en pas douter, pour Platon, un défi inédit. Les régimes précédents lui paraissaient tenir leur reste de valeur du maintien, au moins en principe, d'une hiérarchie politique naturelle. Or, la démocratie ne se situe plus dans cette continuité. Son prestige vient d'une autre source que résumant les mots d'égalité et de liberté. Face à ce nouvel adversaire, la critique que Platon prête à Socrate prend souvent le ton de l'ironie mordante, signe peut-être d'une exaspération impuissante. Son analyse s'appuie néanmoins sur les mêmes questions : interroger l'origine et la nature du régime, ainsi que l'origine et la nature de l'homme qui lui correspond.

Voyons d'abord les grandes lignes de l'analyse du régime. Au-delà de la distinction entre son origine et sa nature, Platon suggère une distinction entre sa réalité politique et sa réalité, dirions-nous aujourd'hui, idéologique et symbolique. La réalité politique originelle de la démocratie est la lutte ouverte entre les parties de la Cité. Le peuple s'empare du pouvoir des oligarques, qu'il juge responsables de son sort et qu'il a appris à mépriser. L'ostracisme contre les riches ou leur expropriation semble alors permettre de surmonter la cassure de la Cité en deux camps ennemis. ⁷ Mais Platon ne croit pas cette nouvelle unité durable. Car la liberté démocratique laissera jouer l'initiative individuelle. Certains travailleront plus ou

⁶ *La République*, 545d. Traduction George Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2004.

⁷ *La République*, 557a.

mieux. Une nouvelle classe de riches se formera. On constatera bientôt l'existence de trois groupes distincts, le peuple, les riches (ou nouveaux riches) et les démagogues qui tournent le peuple contre les riches. L'analyse idéologique conduit au même constat. Championne de l'égalité et de la liberté, la démocratie semble jouir d'une puissante unité morale. Ce sont pourtant ces principes, nous dit Socrate, qui amènent bientôt le déploiement de tous les modes de vie. À y regarder de près, on constate d'ailleurs que la démocratie abrite des éléments et des partisans de toutes les formes de régime. Elle ne favoriserait donc pas l'unité, mais plutôt une prolifération non hiérarchisée et non intégrée du multiple. Pour le dire dans les mots de la *République*, la démocratie est un vêtement bigarré qui ne peut que plaire, ajoute Socrate, aux femmes et aux enfants, c'est-à-dire à ceux chez qui les affects l'emportent sur la raison⁸.

L'analyse platonicienne de la démocratie suggère donc que derrière son unité apparente prolifèrent des forces dissolvantes. Le portrait de l'homme démocratique confirme cette image tout en la complexifiant. Au départ, pour Platon, l'homme démocratique est l'homme du peuple, du *demos*. C'est d'ailleurs la première fois que l'on voit surgir le peuple au premier plan de l'analyse psychologique des régimes. Car jusqu'ici, le *demos* avait été laissé dans l'ombre, Socrate suggérant tout au plus qu'il subissait les effets de la corruption des dirigeants. Les figures pré-démocratiques de l'homme du peuple supposaient néanmoins une âme structurée hiérarchiquement, où les passions sensibles étaient encadrées et régies par la Loi et la tradition. Mais après les violences à son égard, suivies de son appauvrissement forcé, le peuple est prêt pour la révolte. Le soulèvement contre l'oligarchie fera d'ailleurs plus que changer le régime. Il changera aussi l'âme du *demos*.

Observons d'un peu plus prêt la dimension morale de ce soulèvement. On pourrait penser que la révolte contre une oligarchie corrompue atteste la vertu intacte du peuple. Toute une tradition républicaine et démocratique s'appuiera d'ailleurs sur cette idée. Mais Platon y voit plutôt le signe d'une extension de la corruption oligarchique. Le peuple qui se révolte ne serait déjà plus le peuple vertueux. L'âme démocratique, en quelque sorte, constituerait une version vieillie de l'âme du peuple. Car cette âme serait animée des mêmes désirs que l'âme oligarchique : le désir d'argent et le désir de tous les plaisirs sensibles. L'égalité démocratique apparaît ainsi, pour Platon, comme l'égalité possible de réaliser les désirs oligarchiques. En termes modernes, nous dirions qu'elle rend possible un embourgeoisement généralisé. La liberté démocratique apparaît pour sa part comme le principe qui disqualifiera toute entrave morale à la réalisation de ces désirs. L'âme démocratique radicaliserait d'ailleurs les penchants de l'âme oligarchique, puisque celle-ci gardait du moins l'apparence de la vertu. Désormais, tous les désirs pourraient se montrer sans retenue, et même les vieux joueront même aux jeunes, précise Socrate, « par crainte de paraître antipathiques et autoritaires. »⁹

Ce premier portrait de l'homme démocratique suscite déjà plusieurs questions. On peut d'abord se demander si cet homme nouveau demeure un être relationnel, qui se définit par sa place spécifique dans un tout, ou du moins par le conflit qui l'oppose à un autre. À certains égards, on pourrait croire que non, puisque par l'horizon d'une égalité généralisée la démocratie tendrait à rendre tous les citoyens plus ou moins semblables. L'âme démocratique serait désormais l'âme de tous. Mais Platon n'y croit guère. D'une part, bien sûr, parce qu'il

⁸ *La République*, 557c.

⁹ *La République*, 563b.

ne croit pas à l'égalité entre les êtres. Et nous avons d'ailleurs vu que la démocratie, selon lui, favoriserait l'émergence de nouveaux riches. Les démagogues seraient toujours là pour pointer du doigt les écarts sociaux renaissants, relançant ainsi les passions égalitaires. L'homme démocratique continuerait donc à se définir en fonction d'une altérité. Mais qu'en est-il de sa psyché ? Possède-t-elle une nouvelle unité ? Socrate la décrit dans plusieurs passages par l'idée de la révolte des passions, qui font sauter les entraves jusqu'alors posées par la raison ou la loi. Il y a là la suggestion de deux formes d'unité. D'abord l'unité de la révolte, lorsque l'élément passionnel est tendu par son combat contre la vertu et la raison. Mais il y aurait aussi la promesse d'une unité plus durable, liée au renversement de l'ancienne hiérarchie : désormais, la raison et l'arteur devront être au service des passions sensibles.

Aux yeux de Platon, ces formes d'unité obtenues par la révolte ou l'hégémonie des passions ne peuvent toutefois qu'être imparfaites, instables et de courte durée. Comme tout conflit, la révolte lui paraît en effet le signe d'un manque et l'annonce d'une probable dégradation. Quant à ceux qui croiraient à l'unité par le triomphe des passions, il leur opposerait que ces passions étant elles-mêmes multiples, elles ne peuvent fournir de principe de cohérence et entreront donc en lutte.

Un long passage du livre VIII trace pourtant un étonnant portrait d'une troisième forme d'unification de l'âme démocratique. L'âge venant, suggère Socrate, celle-ci pourrait dépasser sa phase combattante ou le seul attrait des plaisirs sensibles. En elle se réaliserait plutôt l'équilibre des diverses parties de la psyché et de tous les désirs, sans heurts ou inégalité. En ce sens, cette *troisième âme* démocratique serait d'ailleurs la plus véritablement démocratique, puisqu'en elle s'abolit l'ultime retranchement, spirituel, de la hiérarchie. Mais écoutons l'ironique Socrate nous décrire cet homme nouveau : « aujourd'hui il s'enivre au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau et se laisse maigrir ; un jour il s'entraîne au gymnase, le lendemain il est lascif et indifférent à tout, et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie. »¹⁰ De même que la démocratie contiendrait tous les régimes, l'âme démocratique revenue de ses excès pourrait contenir toutes les âmes. Malgré les apparences, cette coulante conciliation de tous les désirs n'est à son tour, pour Platon, qu'une forme dégradée de l'unité. Notons déjà qu'il suggère que cette version tardive de l'âme démocratique n'advient que chez certains, et l'on peut d'ailleurs penser qu'il vise d'abord ici un type de sophistes. Retenons surtout que cette âme n'a aucun principe d'ordre et qu'elle est toute passive, ne faisant que laisser se déployer le moindre mouvement d'une humeur toujours changeante. Soulignons enfin que pour Platon aucune grandeur ne s'atteint sans persistance : l'homme qui est tout sans avoir de prise sur rien n'est pas grand-chose.

Au total, on ne peut donc pas dire que pour Platon la démocratie se ramène à un déploiement du multiple qui suscitera ensuite le retour de l'unité sous une forme tyrannique. La démocratie a aussi ses dimensions d'unité, dans sa nature et sa dynamique politiques comme dans la nature et la dynamique de l'âme qui lui correspond. Il est remarquable qu'elle puisse d'ailleurs donner naissance à deux types d'hommes bien distincts. L'homme du peuple dans sa version corrompue, animé et unifié d'abord par la colère et l'envie, et ensuite par l'avidité de la poursuite des désirs sensibles. Mais aussi cet homme nouveau, flexible, dont l'âme

¹⁰ *La République*, 561c-561d.

accommode tout et s'accommode de tout. Platon explore donc diverses formes de l'unité politique, idéologique et spirituelle de la démocratie. Toutes ces formes lui paraissent toutefois basses et trompeuses. La vérité de la démocratie est en réalité d'apporter de nouvelles divisions, y compris la plus radicale de toute : le déploiement désordonné du multiple dans la Cité et dans l'âme. La vérité de la démocratie serait donc malgré tout l'anarchie et le chaos. Un bémol important s'impose toutefois : parce qu'elle contient tous les régimes, nous suggère brièvement la *République*, la démocratie favorise aussi l'essor de la réflexion politique. La démocratie a beau avoir mis Socrate à mort, retenons donc qu'un lien moins visible semble néanmoins unir le libre déploiement du multiple et la philosophie.

L'évolution de Nietzsche vers une lecture politique de la civilisation moderne

Tournons nous maintenant vers le regard de Nietzsche sur la réalité moderne et la démocratie, tel que l'éclaire son rapport complexe à Platon. De nouveau, immenses enjeux, d'autant plus difficiles à traiter qu'il n'a jamais présenté sa réflexion politique de manière unifiée. On doit donc la reconstituer en gardant à l'esprit l'évolution globale de sa pensée, son expression fragmentaire et un perspectivisme soucieux de considérer chaque enjeu sous plusieurs angles. Nietzsche a lui-même spectaculairement insisté sur ces éléments de diversité, qui sont d'ailleurs en phase avec ses intuitions héraclitéennes et dionysiaques. Mais il est tout aussi important de ne pas perdre de vue l'unité que donne à son œuvre une interrogation toujours plus radicale du sens, des sources et des effets de la civilisation, et particulièrement de l'art et de la pensée. Unité du questionnement, donc, mais unité qui tient aussi à un héroïsme moral très particulier, qui se nourrit autant du pressentiment inquiet de la décadence que du désir de grandeur et de la joie du dépassement.

L'intuition de la décadence a très tôt habité Nietzsche. Elle l'amènera à présenter parfois sa réflexion comme une vaste critique de la modernité.¹¹ L'immersion précoce dans le monde grec fut le vecteur essentiel de cette appréhension critique de la spécificité moderne. On a tendance à ramener cette immersion à son résultat le plus influent, soit la proposition d'une vue globale de la civilisation grecque qui ne serait plus centrée sur l'émergence de la philosophie rationaliste célébrée comme un apogée. Nietzsche apparaît alors comme le défenseur du pessimisme tragique contre l'optimisme de Socrate et de ses successeurs. Constat qui convient très bien à son romantisme initial, opposant à la raison desséchante les mythes où s'exprimerait la vitalité plurielle des instincts. Une telle perspective conduit tout naturellement à mettre de l'avant sa critique de l'idéalisme platonicien, rêve de l'*Un* qui aurait trop longtemps obsédé et appauvri la pensée occidentale.

Tout cela est indéniable mais comporte néanmoins le risque de simplifier aussi bien la pensée de Nietzsche que son rapport à Platon. Ne retenir que l'opposition du rationalisme et du mythe contribue d'ailleurs trop souvent à isoler l'enjeu de la connaissance de ses composantes politiques. Contre les conséquences de cette lecture trop étroite, plusieurs interprètes ont

¹¹ Nietzsche donne déjà ce titre à l'aphorisme 39 de la section *Divagations d'un inactuel*, dans le *Crépuscule des idoles. Ecce Homo* dira par ailleurs de *Par-delà bien et mal* que « ce livre est, pour l'essentiel, une critique de la modernité... ». Toutes les citations de Nietzsche sont tirées des Œuvres complètes, édition Colli-Montinari, Paris, Gallimard. Cette citation : « Pourquoi j'écris de si bons livres, section *Par-delà bien et mal* », aphorisme 2, O.C., T. VIII, p. 319

justement rappelé l'admiration de Nietzsche pour Platon, qu'il est allé jusqu'à décrire comme le *plus beau rejeton de l'Antiquité*.¹² On a surtout mis en lumière à quel point il a été attentif à la dimension politique d'une œuvre qui lui semblait garder bien des mystères. Trois principaux points d'attraction, voire de convergence, méritent sur ce plan d'être considérés : d'abord la figure du philosophe-diagnosticien, qui révèle et analyse la décadence de sa Cité ; ensuite le pathos de la distance que suppose une telle conception de la philosophie ; enfin l'idéal du philosophe législateur, qui donne à la Cité des lois et des mœurs susceptibles de l'élever, et qui tout spécialement faciliteront l'engendrement de nouveaux philosophes, c'est-à-dire des plus grands hommes qui soient.

En écrivant *La naissance de la Tragédie*, Nietzsche s'était lancé sans réserve dans le combat mené par Wagner contre la décadence de l'art, vue comme l'expression et la source d'une décadence plus profonde. L'intuition de la capacité exceptionnelle de l'art à exprimer la vérité du monde et de l'homme ne pouvait bien sûr que rencontrer avec étonnement l'expulsion des artistes de la Cité idéale, dans la *République*. Étonnement, car Nietzsche ne cessera de voir chez Platon l'ambition d'un artiste qui cherche à rivaliser avec Homère, le plus grand des artistes grecs. Cela ne l'empêche toutefois d'être très attentif au portrait de la décadence d'Athènes proposé par Platon. Par son analyse des possibles effets néfastes de la philosophie, ainsi que par sa présentation du cycle du déclin moral qui accompagne le passage d'un régime à l'autre, la *République* n'offrait-elle pas un exemple grandiose d'une *Kulturkritik* avant la lettre ? En dépit de sa condamnation de l'art et de son rationalisme, Platon ne pouvait-il pas être vu comme une sorte de Wagner athénien, plus grand que Wagner ? Écrit dans le sillage de la *Naissance de la Tragédie*, *l'État chez les Grecs* est tout entier sous-tendu par l'admiration de cette posture platonicienne du philosophe-diagnosticien. Il faudrait ici citer l'ensemble du paragraphe final de ce texte remarquable, où Nietzsche rend hommage à la hauteur de vue de la conception platonicienne de la République, qu'il décrit comme « le hiéroglyphe extraordinaire d'une doctrine ésotérique sur la relation entre l'État et le génie, doctrine profonde et qui restera toujours à déchiffrer ».¹³

Pour établir le diagnostic d'une corruption, il faut prendre ses distances et observer la réalité d'une certaine hauteur. Platon a génialement illustré cette idée dans le mythe de la caverne. L'œuvre de Nietzsche, à bien des égards, peut être lue comme une volonté de réorienter ce schéma central du platonisme. Dans la *République*, le philosophe doit sortir de ce lieu bas, tissé d'illusions, pour contempler la vérité en pleine lumière. Nietzsche devait bien sûr rejeter cette dimension idéaliste. Mais il retiendra néanmoins l'idée de la distance nécessaire du philosophe, d'ailleurs conçue comme une souffrance, une élévation et une joie, tout comme chez Platon.¹⁴ Son œuvre l'exprime par de très fortes images : la magnifique évocation du grand large, dans le *Gai savoir* ; la longue retraite de Zarathoustra dans la montagne ; les références récurrentes aux cimes glacées de la pensée, dont les plus émouvantes sont peut-être

¹² Préface à *Par-delà bien et mal*, O.C., T. VII, p. 18. Nietzsche regrette dans ce passage que le moralisme de Socrate ait infecté Platon (« woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächse des Altertums, an Plato? ») Cette critique est typique de son anti-platonisme. On ne peut toutefois l'isoler de sa réflexion sur la part politique de Platon, dont le souci de moraliser le peuple pouvait bien servir une autre cause, jugée plus élevée.

¹³ « L'État chez les Grecs », dans *Écrits posthumes 1870-1873*, O.C., T. I, Vol. 2, p. 187

¹⁴ On a pu reprocher à Platon, par son souci de distance, d'avoir été un mauvais citoyen. Nietzsche respecte ce jugement mais estime que la philosophie doit le surmonter, car sa tâche est plus élevée. Voir ses remarques à ce sujet au paragraphe 8 de *Schopenhauer éducateur*. O.C., T. II, Vol. 2, p. 82.

celles dont Nietzsche malade parsème sa correspondance. Mais Zarathoustra revient parmi les hommes, comme le philosophe, dans la *République*, revient dans la caverne. Il revient, mais quel sera son rapport au monde ? Quel doit être le rapport du philosophe à la Cité ? La réponse de Nietzsche aura sa spécificité, mais il rejoint du moins Platon en ceci : la jonction de l'exceptionnel et du commun passe par une articulation hiérarchique qui laisse aux hommes du sommet leur vérité au sein même du monde. Il poussera même son rêve plus loin que celui de Platon, évoquant avec approbation les castes de l'Inde. Le contraste de cette aspiration aristocratique avec la modernité semble complet.

La hiérarchie a donc ses exigences. Pour les remplir, il faut des règles. Nietzsche s'émeut de ce qu'a été jusqu'ici l'histoire, immense jeu de hasard qui a empêché la floraison de tant d'élévations possibles. Le philosophe-législateur pressent douloureusement l'exigence d'une plus grande réussite et pressent les règles à suivre. Ce thème est sans doute celui où Nietzsche s'approche le plus de Platon. Dans un texte court et précis, Yannis Contantinidès a rassemblé les éléments qui attestent de cette lecture politique de Platon ainsi que le rôle central qu'y a joué l'identification de Nietzsche à la figure du philosophe Législateur.¹⁵ On peut d'ailleurs rappeler, après Léo Strauss, que Nietzsche retrouvait ainsi les lignes de force d'une longue tradition interprétative.

Mais considérons de plus près cette troisième et décisive convergence. Le rappel de l'évolution de Nietzsche, sur ce point comme sur d'autres, permet déjà d'en préciser les contours.¹⁶ Nous avons rappelé la polarisation qui a caractérisé sur ce plan son moment wagnérien : tout en rejetant le rationalisme de Platon, Nietzsche avait déjà pu trouver dans le modèle du philosophe législateur une expression particulièrement forte de sa propre volonté de combattre la corruption moderne. Mais sa position se transforme lorsqu'il prend ensuite ses distances à l'égard du romantisme et de sa propre métaphysique de l'art pour radicaliser plutôt la posture critique des Lumières. Les références à Platon demeurent nombreuses et largement admiratives.¹⁷ Mais un accent nouveau apparaît à l'endroit de sa politique. Nietzsche se moque ainsi du *socialisme* de Platon, qu'il voit comme la suite d'un instinct despotique.¹⁸ Évoquant favorablement Voltaire, il fait par ailleurs l'éloge des lents changements organiques adaptés à l'évolution naturelle d'une civilisation. Ce gradualisme est très peu en phase avec le modèle platonicien du grand Législateur combattant une corruption croissante. Observé sous cet angle, Platon semble avoir plutôt quelque chose de Rousseau, auquel Nietzsche associe les fureurs révolutionnaires et pour qui il a souvent affiché un mépris déclaré. Ce nouvel alliage de rationalisme critique et de réformisme politique ne devait pourtant pas durer. Dans *Zarathoustra* aussi bien que dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche réaffirme le rôle de l'homme supérieur et du mythe dans l'histoire. Et cette conjonction le ramène directement dans l'orbite du philosophe-législateur platonicien.

¹⁵ *Les législateurs de l'avenir (L'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche)*, Cahiers de l'Herne, Nietzsche, Paris, p. 128-146.

¹⁶ Plutôt que d'une évolution, peut-être s'agit-il ici d'une simple mise en scène successive de diverses perspectives. Vaste question que nous ne pouvons ici traiter à fond.

¹⁷ Voir par exemple, dans *Humains trop humains*, les aphorismes 164, 212 ou 628.

¹⁸ *Humains trop humains*, aphorisme 473. Nietzsche caractérise aussi les philosophes grecs comme des « tyrans de l'esprit ». (même livre, aphorisme 261)

Le thème des effets politiques du mythe est ici le point central. Platon avait souligné l'importance de fournir aux hommes un récit qui fonde les croyances nécessaires au maintien de la vertu. La *République* appuie ainsi l'éloge de la hiérarchie sur une distinction mythique entre les divers types d'hommes. Le livre X suggère que le respect des lois gagnera à la croyance aux récits mythiques sur l'enfer. Ne s'agissait-il là pour Platon que d'utiles mensonges, plutôt que de présentations sensibles de vérités qui se déroberaient à l'analyse conceptuelle ? Une certaine ambiguïté subsiste, qui est peut-être plus forte encore lorsqu'il s'agit du mythe de la caverne. Reste que lui aussi doit servir un but utile, en justifiant le pouvoir des philosophes. Nietzsche a un rapport encore plus complexe au mythe, même lorsqu'on restreint l'analyse à sa pensée tardive. Les mythes centraux de la civilisation occidentale sont liés à la religion chrétienne. En politique comme ailleurs, la plupart des idées modernes sont des ersatz de christianisme, ou en termes plus crus de la théologie perfide. La probité exige plutôt de faire face à la mort de Dieu sans la voiler par des mensonges utiles. Mais la probité est-elle propice à la vie ? N'est-il pas d'ailleurs extrêmement risqué de priver de sens ce qui existera de toute manière, et notamment la hiérarchie ? Sur ce point, Nietzsche est très critique, par exemple, à l'égard de ceux qui mettent des idées d'égalité dans l'esprit des ouvriers : on ne ferait ainsi que les vouer au ressentiment.¹⁹ Le mythe est nécessaire à l'homme ordinaire. Nietzsche fait d'ailleurs plus que conserver cette intuition platonicienne : il radicalise l'équation initiale en refusant à la raison la capacité à reconnaître une vérité ultime. Le philosophe de l'avenir doit non seulement conclure à la nécessité générale du mythe, mais aussi conclure à la nécessité de se créer son propre mythe, pour lui-même.

Il faut toutefois se demander si la modernité peut engendrer de nouveaux mythes et y adhérer suffisamment pour y puiser une force nouvelle. L'exemple de Wagner, au total, offre à Nietzsche une forte désillusion sur ce plan. Il ne cessera pourtant jamais de retourner ce problème dans tous les sens. Dans *Par-delà bien et mal*, le ton redevient triomphaliste : aux hommes modernes fiers des victoires de la raison, Nietzsche se permet de répondre que les idées communes dépendent des philosophes et que ceux-ci pourraient très bien remodeler l'esprit contemporain à leur guise.²⁰ Mais ne retrouve-t-on pas dans cette assurance tonitruante quelque chose de l'ironie impuissante de Platon à l'égard de la démocratie ? Retenons du moins pour l'instant que le retour à la posture du philosophe-législateur accompagne le retour à une attitude extrêmement critique à l'égard de la modernité.

La proximité de la pensée politique de Nietzsche avec celle de Platon est donc liée à trois aspects de l'enjeu crucial du statut de la philosophie : sa capacité à proposer un diagnostic critique sur la Cité et sur la civilisation ; la distance qui lui serait nécessaire et dont elle doit aménager la possibilité parmi les hommes ; le rôle qui lui reviendrait de donner au monde ses lois et ses mœurs. Ces trois convergences en produisent d'autres, plus directement politiques. Si les hiérarchies sociales reposent sur des mythes dont la perte entraîne la décadence, la démocratie apparaît dès lors elle-même comme un régime tardif et décadent. Sans doute Nietzsche a-t-il pu sembler plus modéré à son endroit dans sa période rationaliste, même s'il se méfiait toujours des masses. Mais sa pensée tardive développe sur ce point une critique radicale. Écoutons par exemple l'aphorisme 203 de *Par-delà bien et mal* : « Nous qui appartenons à une autre foi, nous qui tenons le mouvement démocratique non seulement pour

¹⁹ Voir par exemple l'aphorisme 40 de la section « Divagations d'un inactuel », dans le *Crépuscule des idoles*.

²⁰

un stade décadent de l'organisation politique, mais pour un stade décadent où l'homme s'amoindrit, tombe dans la médiocrité et se déprécie, où placerons-nous notre espérance ? ».²¹ À cette dernière question la réponse vient sans tarder : *dans de nouveaux philosophes*. La section intitulée *Qu'est-ce qui est aristocratique ?* précisera plus loin l'envers affirmatif de cette critique de la démocratie : « Jusqu'ici toute élévation du type humain a été l'œuvre d'une société aristocratique, et il en sera toujours ainsi ; autrement dit elle a été l'œuvre d'une société hiérarchique qui croit à une longue échelle hiérarchique et à la différence de valeur de l'homme à l'homme... »²²

Ces extraits rappellent des axes centraux de la pensée politique de Platon, y compris, de manière très nette, le thème du lien entre la forme politique et la forme de la psyché. Une différence importante se confirme pourtant, qu'il nous faut maintenant considérer de plus près. Le cadre de référence de Nietzsche n'est évidemment pas la Cité. Dans les textes de jeunesse, son souci premier restait la culture allemande, avant que ne s'impose l'horizon plus vaste du destin de la civilisation européenne. Mais qu'est-ce qu'une civilisation ? Peut-on distinguer entre elles les diverses civilisations avec les concepts politiques qu'utilisaient les Grecs pour distinguer les régimes des diverses Cités ? A priori, Nietzsche caractérise plutôt la civilisation européenne par un concept historique, puisqu'il l'appelle la civilisation *moderne*. La distinction avec l'Antiquité lui paraît donc fondatrice de notre monde, tandis que le mouvement démocratique n'en serait qu'un attribut. Il ne semble d'ailleurs avoir insisté sur cette dimension politique que tardivement. Sa *Kulturkritik* initiale demeurait largement, en effet, dans l'orbite d'un certain apolitisme allemand.²³ Ce n'est que par après, semble-t-il, qu'il politise sa conception du monde moderne. Une des sources de cette politisation fut sans doute d'ailleurs son contact renforcé avec la culture française contemporaine. Mais il est probable aussi que Nietzsche a peu à peu approfondi la leçon politique de Platon, tout en l'adaptant à ses propres fins. On fait souvent de la Cité l'unique horizon de la pensée politique platonicienne. Son souci premier serait demeuré Athènes. De manière très significative, Nietzsche prête une toute autre ambition à l'auteur de la *République*. Il voit en effet dans ses démarches auprès de Denys de Syracuse le signe d'une volonté de réorienter tout le monde grec.²⁴ Lecture audacieuse, qui prête déjà à Platon l'idée d'un dépassement souhaitable de la Cité et l'ambition d'une grande politique au sens que prendra ce terme pour Nietzsche dans sa réflexion sur le destin de l'Europe. Ce qui voudrait dire que pour les Grecs aussi, des concepts comme *aristocratique* ou *démocratique* auraient désigné tout autant des états de la civilisation que des formes de constitution propres aux Cités.

Il ne semble dès lors plus y avoir d'obstacles pour politiser la lecture de la civilisation moderne, en faisant du fait démocratique une de ses dimensions essentielles. Redisons-le toutefois : cette identification n'a pas été l'axe premier de la réflexion de Nietzsche. On ne peut ici considérer tous les traits qui lui ont d'abord paru définir la civilisation moderne. Deux

²¹ O.C., T. VII, p. 116

²² Aphorisme 257, Ibid., p. 257

²³ Le jeune Nietzsche avait ainsi pu écrire, dans sa correspondance, qu'il n'était pas un animal politique. Voir la lettre à Erwin Rohde du 27 octobre 1868, *Correspondance*, T. 1, Paris, Gallimard, p. 613.

²⁴ Déçu par Athènes, écrit Nietzsche, quoi d'étonnant si Platon « a fait trois tentatives en Sicile où semblait alors précisément se préparer un État méditerranéen panhellénique ? Dans cet État, et grâce à lui, Platon pensait faire pour tous les Grecs ce que fit plus tard Mahomet pour ses Arabes : fixer les coutumes importantes ou mineures... », *Aurore*, aphorisme 496, O.C., p. 256.

doivent néanmoins nous retenir, puisqu'ils semblent à la fois décisifs et opposés. Le vecteur principal qui distingue la civilisation moderne des mondes grecs et romains, selon Nietzsche, est l'influence du christianisme. Sans doute le monde moderne est-il aussi travaillé par un éloignement plus ou moins spectaculaire du christianisme. Reste que l'idée du Dieu chrétien et les diverses conceptions du monde et de la morale qui en découlent lui ont donné ce qu'il a d'unité. Mais face à cette unité Nietzsche identifie aussi dans l'Europe moderne de puissants vecteurs d'éclatement et de diversité. Le plus puissant est sans doute ce qu'il appelle l'*esprit historique*, dont la deuxième *Considération inactuelle* examine déjà en profondeur les diverses variantes et les conséquences. L'homme européen ne vit plus dans l'horizon clos et nourricier d'une culture cohérente. Il a goûté au fruit tardif de la confrontation de toutes les époques, de toutes les cultures, de toutes les valeurs. Si les legs directs et indirects du christianisme donnent encore une certaine unité à la civilisation moderne, par d'autres aspects elle est devenue post-chrétienne et relativiste – un vêtement bigarré.

Le monde moderne est donc pour Nietzsche un et multiple, de même que l'homme moderne. Il arrive à ce constat par une analyse critique sur le terrain qui était initialement le sien, celui des symptômes repérés dans la culture, la pensée et la morale. Retrouve-t-on cette polarité entre l'un et le multiple dans sa caractérisation politique de la modernité ?

Considérons d'abord le premier pôle, celui de l'unité. Nietzsche a souvent insisté sur le lien entre l'arrière-plan chrétien du monde moderne et sa nature démocratique. L'aphorisme 202 de *Par-delà bien et mal* est sans doute l'affirmation la plus forte de cette connivence entre l'unité spirituelle et l'unité politique de la modernité. Les modernes, relève d'abord Nietzsche, semblent savoir ce qu'est la morale, comme s'il n'y en avait qu'une seule. Cette morale unique a sa source dans le christianisme, qui s'est lui-même moulé aux aspirations du grand nombre, en l'aidant à répudier les morales aristocratiques. « La religion aidant, cette religion qui a fait siennes les ultimes aspirations du troupeau et les a flattées, les choses en sont venues au point que les institutions politiques et sociales expriment elles-mêmes cette morale d'une manière toujours plus évidente : le mouvement *démocratique* est l'héritier du mouvement chrétien. »²⁵ Nietzsche précise ensuite que les anarchistes, les démocrates bourgeois, les socialistes ou les humanitaristes n'ont que des différences apparentes, tous procédant de la morale du « troupeau *autonome* ». Curieuse association de termes, semble-t-il. Elle vise le conformisme d'où procéderait et où conduirait le refus de toute hiérarchie et de toute autorité. Héritier du christianisme et démocrate, l'homme actuel, serait en effet l'homme du ressentiment contre la grandeur. Voilà donc, pour Nietzsche, la part d'unité spirituelle encore vivante de la civilisation moderne.

Mais qu'en est-il de cet éclatement de l'horizon qu'il associait au sens historique, conquête tardive de l'esprit européen ? *Par-delà bien et mal* revient sur ce thème en inscrivant la multiplicité dans le corps même de l'homme moderne. « L'homme d'une époque de dissolution qui mélange les races, l'homme qui recèle dans son corps l'héritage d'une ascendance composite, autrement dit des instincts et des jugements de valeurs contradictoires (...) cet homme des civilisations tardives et de la clarté déclinante sera en gros un individu plutôt débile ». ²⁶ Comme la modernité de façon générale, l'homme moderne n'a donc pas

²⁵ *Par-delà bien et mal*, aphorisme 202. Op. cit., p. 114-115.

²⁶ *Par-delà bien et mal*, aphorisme 200. Op. cit., p. 111.

qu'une dimension unitaire, puisqu'il est lui aussi divisé contre lui-même. De son incapacité à réconcilier ses désirs contraires résulterait le plus souvent une aspiration au repos ou aux jouissances faciles. Si éloignées de l'*agon* aristocratique grecque, les passions égalitaires et humanitaires seraient l'un des signes de cette fatigue vitale. L'homme moderne annoncerait donc bien ce dernier homme veule et vulgaire déjà dépeint dans le *Zarathoustra*.

Arrêtons-nous ici pour rappeler les trois figures de l'âme démocratique qui se dégageait de la *République* de Platon : l'âme tendue par la révolte contre l'ordre oligarchique, l'âme dominée par les passions sensibles, et enfin l'âme qui n'a plus de principes directeurs et se soumet à tous les désirs. Les deux premières manifestaient une forme d'unité, la dernière une adéquation informelle à une diversité immanente. Il est remarquable de retrouver chez Nietzsche l'équivalent de cette tripartition critique. Le ressentiment venu du christianisme, exprimé plus tard dans la Révolution française, continuerait d'animer l'homme moderne démocratique. L'utilitarisme du troupeau illustrerait le triomphe des passions basses et vulgaires. La multiplicité conflictuelle des instincts est l'arrière-plan de la psychologie du décadent et du dernier homme. Un autre rapprochement s'impose d'ailleurs. Pour Platon, la liberté démocratique favorisait généralement l'émergence d'une ou de l'autre figure de l'homme démocratique. Mais elle constituait aussi un contexte favorable à l'émergence de la réflexivité politique propre au philosophe. Nietzsche en vient également à placer son espoir dans l'idée que la modernité démocratique pourrait aussi être favorable à l'émergence d'hommes d'exception qui sauront donner une forme et hiérarchiser leurs instincts multiples et d'abord conflictuels. La fin de l'aphorisme 200 de *Par-delà bien et mal*, déjà cité, affirme explicitement que l'histoire a vu de tels hommes naître d'un contexte apparemment défavorable. Ces hommes supérieurs, précise ainsi Nietzsche, où le conflit maîtrisé devient source de force et d'énergie, « apparaissent aux époques mêmes où le type débile et ses aspirations se généralisent : les deux types sont solidaires et procèdent des mêmes causes ».

Il faudrait ici pousser l'analyse plus loin, en se demandant par exemple si les thèmes du surhumain et de l'éternel retour n'expriment pas aussi l'ultime surenchère de Nietzsche sur le pathos hiérarchique de Platon. Mais concluons plutôt en revenant sur une divergence majeure entre les deux pensées, et sur le paradoxe où conduit cette divergence. Elles partagent certes une aspiration hiérarchique radicale, liée à un désir d'élévation projeté sur la figure du philosophe. Mais peu importe les nuances que l'on peut apporter aussi bien à l'image du Platon rationaliste qu'à celle du Nietzsche irrationaliste, il faudra toujours conclure qu'un fossé sépare leur appréciation des effets moraux et politiques de la raison. Sur ce plan, l'équation de Platon paraît plus simple : la démocratie est le régime qui donne le pouvoir au peuple, qui se laisse essentiellement guider par des passions souvent manipulées par des démagogues. Ceux qui affirment haut et fort que la raison ne peut connaître la justice sont des sophistes, qui servent la cause des démagogues. D'un point de vue platonicien, le fond et la forme si indiscret de l'œuvre de Nietzsche – malgré son éloge répété des masques – relèvent de la sophistique. Dès lors, que le « nietzschéisme » soit désormais si souvent au service des idéaux de la démocratie radicale n'a rien d'étonnant. Nietzsche aurait dû savoir qu'il ferait les délices d'un relativisme critique tourné contre toutes les formes de hiérarchies. L'association nietzschéenne de la critique du rationalisme et de la critique de la démocratie paraît un peu plus délicate. A priori, il semble en effet difficile d'affirmer que la démocratie, définie comme expression du « troupeau », soit une manifestation de la raison. Mais le troupeau, ce sont les

hommes en général et la raison est le vecteur qui favorise le triomphe du général sur les supériorités exceptionnelles. La science est par ailleurs l'expression par excellence de la raison sous sa forme moderne. Or, la science se veut neutre et uniquement réceptive, écartant toute vision haute, créatrice, aristocratique. Dans les termes de Nietzsche, la science est plébéienne. En tant que référence fondatrice du rationalisme occidental, Platon porte lui aussi sa part de responsabilité dans le long processus de dissolution des mythes nécessaires à la hiérarchie.

La lecture conjointe de Platon et de Nietzsche est donc utile sur plusieurs plans. Elle enrichit notre compréhension de la tension entre l'un et le multiple au cœur du fait et de la dynamique démocratiques. Mais elle semble aussi renforcer l'impression du caractère nécessaire et indépassable de la démocratie, au sens où l'entendait Tocqueville.