Philonsorbonne

8 | 2014

Année 2013-2014

Le statut des sophistes chez Nietzsche

Arnaud SOROSINA

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/571>

DOI : [10.4000/philonsorbonne.571](https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.571)

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2014

Pagination : 65-87

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Arnaud SOROSINA, « Le statut des sophistes chez Nietzsche », *Philonsorbonne* [En ligne], 8 | 2014, mis en ligne le 18 janvier 2014, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/571> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.571>

Le statut des sophistes chez Nietzsche

Arnaud SOROSINA

On connaît la déclaration par laquelle Nietzsche place sa philosophie sous la bannière de l'anti-platonisme : « Ma philosophie, *platonisme inversé* [*umgedrehter Platonismus*] : plus loin on est de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but¹ ». N'est-il pas tentant, à la lecture de ce célèbre fragment, d'assimiler cette revendication de « platonisme inversé » à une sophistique réhabilitée et renouvelée ? C'est ce que suggère apparemment le célèbre plaidoyer de Nietzsche en faveur des sophistes dans le *Crépuscule des idoles* (« Ce que je dois aux Anciens », § 2). De l'anti-platonisme de jeunesse à l'éloge, tardif, de la sophistique, les lignes qui suivent s'efforcent de montrer que, dans sa lutte contre le platonisme, Nietzsche va être progressivement amené à réévaluer le statut des sophistes : la culture sophistique, réunie autour de la figure, inattendue, de Thucydide, va constituer le creuset d'une lignée généalogique alternative, dont Nietzsche n'hésitera pas à se réclamer. C'est ce que l'examen chronologique des textes consacrés aux sophistes va permettre de mettre en évidence : d'abord sujets, de 1869 à 1873, à une évaluation ambivalente, en tant qu'ils participent de la décadence socratique tout en représentant la culture de l'*agôn*, les sophistes sont ensuite favorablement appréhendés comme une étape de transition culturelle, à partir de *Humain, trop humain*, jusqu'à être considérés, à l'époque des derniers textes de Nietzsche, et à quelques réserves près, comme des hérauts de l'immoralisme.

1. *Fragments posthumes 1870-1871*, 7 [156], *Kritische Studien Ausgabe*, 7, 199. Sauf indication contraire, nous citons Nietzsche d'après l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 18 vol., en renvoyant, lorsque cela nous a paru utile, à la *Kritische Studien Ausgabe*, Berlin, de Gruyter, 1967.

Le statut des sophistes chez Nietzsche avant *Humain, trop humain*

La sophistique, époque de transition ou de décadence ?

C'est manifestement dans les écrits de jeunesse, et en particulier dans ses cours, que Nietzsche fait le plus souvent référence aux sophistes. T. H. Brobjer, soutenu ici par son contradicteur J. E. Mann², considère que les sophistes sont tenus par Nietzsche, durant cette période, pour des non-Grecs décadents contribuant à la dégénérescence de l'hellénisme. C'est cette thèse qu'il s'agit de mettre à l'épreuve.

Tandis que les *Leçons sur l'Œdipe-roi de Sophocle* (été 1870) racontent en trois actes l'histoire de la déchéance du tragique – *acmé* (Eschyle), « figure de transition³ » (Sophocle), dégénérescence (Euripide) –, l'*Introduction aux études de philologie classique* (été 1871) ne respecte pas ce schéma tripartite pour rendre compte de la naissance de la philosophie. En effet, c'est en deux temps seulement que le socratisme prend naissance en se détachant du terreau présocratique, où pratique et théorie ne sont pas disjointes, comme l'explique le § 18. Alors apparaît la clique des « sophistes », dont Socrate est peut-être le plus grand représentant :

Apparition récente des sophistes : développement d'un enseignement abstrait qui nous est, à nous autres modernes, si proche que nous ne comprenons pas du tout l'aversion de Platon et d'Aristote. Toute la Grèce cultivée était d'ailleurs de leur côté. Grote a le mérite de les avoir caractérisés plus justement. Mais cela ne devient plus profond que lorsque l'on comprend Socrate, d'après Aristophane, comme la quintessence de la sophistique. En effet la science devient maintenant agressive et veut corriger la réalité [...]. Désormais le mérite passe pour être enseignable : d'où le sectarisme introduit par Socrate qui se dégage de l'association antique de la coutume et de l'instinct politique. Socrate veut mettre le savoir à la place de l'instinct, ne le trouve nulle part et nie par conséquent les fruits de l'illusion, aussi bien la coutume que l'art ancien. L'*anthrôpos metron apantôn* (« l'homme mesure de toutes choses ») devient la vérité⁴.

Sous l'influence conjuguée de la lecture « positiviste » de l'historien britannique George Grote et de l'interprétation « populaire » du socratisme qui s'exprime dans les *Nuées* d'Aristophane (v. 218-254), Nietzsche propose

2. Voir T. H. Brobjer, « Nietzsche's disinterest and ambivalence toward the Greek Sophists », *International Studies in Philosophy*, XXXIII-3, 2001, p. 5-23 ; J. E. Mann, « Nietzsche's interest and enthusiasm for the Greek Sophists », *Nietzsche-Studien*, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 406-428.

3. *Leçons sur l'Œdipe-roi de Sophocle*, trad. fr. M. Haar, Paris, Encre Marine, 1994, p. 76. Il faut néanmoins remarquer que la position de Nietzsche a évolué en quelques mois : en février, Nietzsche pensait encore qu'« avec Sophocle commence une décadence progressive » (« Socrate et la tragédie », *Écrits posthumes 1870-1873*, p. 45.).

4. *Introduction aux études de philologie classique*, p. 126-127.

une première interprétation de la sophistique qui est exactement à l'opposé de ce que l'on pourrait imaginer de sa part. Les sophistes sont à l'enseignement ce qu'Euripide est au théâtre : ils lui font subir une intellectualisation regrettable. C'est pourquoi Euripide sera également qualifié de « sophiste » dans *La Naissance de la tragédie*⁵ – Nietzsche entendant derrière ce terme le processus par lequel l'esprit grec s'est « sophistiqué » jusqu'à devenir purement rationnel. Si le lecteur moderne doit s'étonner de l'intransigeance dont Platon et Aristote font preuve à l'encontre des sophistes, c'est que ces derniers, dans l'interprétation de George Grote, font partie, comme Platon et Aristote, du « miracle grec », des Lumières des V^e-IV^e siècles, qui enfante la philosophie à partir de l'esprit rationnel. Socrate, en tant que figure de proue de ce mouvement qui met à mort le dionysiaque, fait donc figure de « quintessence de la sophistique », puisque, par un faux-monnayage axiologique de génie, il est parvenu à faire croire à l'idée de vérité. Une formule du chapitre XIII de *La Naissance de la tragédie* semble aller dans le même sens que dans le texte ci-dessus : « Les modernes n'en reviennent pas qu'Aristophane ait fait de Socrate le premier et le plus grand des *sophistes*, le miroir et le condensé de toutes les aspirations de la sophistique⁶ ». Or – c'est un leitmotiv de l'enseignement de Nietzsche depuis ses débuts en 1869 – il s'agit précisément, pour devenir un bon philologue de l'hellénisme, de se défaire de ces œillères modernes, qui viennent obscurcir notre compréhension de l'esprit grec. Autrement dit, il est tout à fait naturel, pour un Grec, d'assimiler Socrate aux sophistes. Nietzsche se satisfait donc de pouvoir considérer les sophistes comme une passerelle permettant de relier, avec l'autorité d'Aristophane, Euripide et Socrate. Sous l'influence de G. Grote, il n'hésite pas à rattacher les sophistes à l'apollinisme socratique.

Pourtant, une ambiguïté essentielle demeure : à y regarder de plus près, Nietzsche réintroduit implicitement la séparation entre une phase de transition et une phase de décadence proprement dite, comme il l'avait fait à propos du théâtre tragique. Tandis que Socrate était le premier non-Grec, comme pourrait en témoigner selon Nietzsche sa condamnation à mort, les sophistes avaient de leur côté « toute la Grèce cultivée ». Nietzsche a parfaitement conscience que les sophistes, en véritables éducateurs de la Grèce, étaient un pur produit de l'esprit grec, même si en eux celui-ci

5. « [...] aiguise et lime, pour les discours de tes héros, toute ta dialectique de sophiste » (*Naissance de la tragédie*, § 10, *in fine*, trad. fr. P. Lacoue-Labarthe ; *Kritische Studien Ausgabe*, 1, 75). L'allemand dit « dialectique sophistique » (*sophistische Dialektik*), ce qui indique bien que Nietzsche ne vise pas la personne des sophistes, mais utilise l'adjectif dans son sens péjoratif le plus courant.

6. *Ibid.*, p. 83. Nietzsche s'est fortement appuyé sur Aristophane pour étayer sa critique du socratisme, notamment dans sa conférence de février 1870, « Socrate et la tragédie », où il le cite abondamment. Nietzsche n'hésite pas à écrire, à propos de sa propre thèse : « On ne peut citer pour l'appuyer nul témoignage plus autorisé que celui d'Aristophane, lequel est plus proche d'Eschyle qu'aucun autre génie. » (« Socrate et la tragédie », *op. cit.*, p. 45).

commence à se réfléchir et à ratiociner. N'est-on pas fondé à soutenir que les sophistes sont à Socrate ce que Sophocle est à Euripide, à savoir une « figure de transition » ? La suite du texte va en ce sens, puisqu'elle suggère que Socrate radicalise une tendance de la sophistique : la prétention des sophistes à avoir raison devient chez lui la prétention à dire le vrai. Avoir raison chez les sophistes, c'est avoir raison de l'autre par la force d'un discours persuasif – la référence à la thèse protagoréenne de l'homme-mesure ne signifie pas autre chose. Avoir raison, avec Socrate, c'est au contraire faire triompher la vérité – celle-ci ne dépendant nullement de celui qui l'énonce. Si « l'homme mesure de toutes choses » devient la vérité, ce n'est peut-être pas dans le sens où, comme le suggère une première lecture, le relativisme de Protagoras est considéré comme la vérité. Il nous semble qu'il faut plutôt lire la dernière phrase dans le sens d'une *substitution* de l'idée de vérité (socratique) à l'idée (protagoréenne) d'homme-mesure⁷. Quintessence de la sophistique : Socrate universalise l'idée de vérité-pour-l'homme (là où Protagoras avait laissé subsister l'ambiguïté entre le sens général et le sens particulier de *anthrôpos*). Socrate, donc, déracine le *logos* de l'individualité qui l'énonce, et consomme la rupture, certes amorcée par l'enseignement abstrait des sophistes, entre le savoir et l'instinct.

Ainsi, bien qu'influencé par Grote, Nietzsche est manifestement conscient de la différence foncière entre les sophistes et Socrate, et hésite à les assimiler complètement à l'*Enlightenment* socratique, à la différence de Grote.

Toujours est-il que les sophistes ne font l'objet que d'un intérêt mineur de la part de Nietzsche dans ses textes de jeunesse. Si Nietzsche ne leur est pas aussi défavorable qu'il l'est à l'endroit de Socrate, il a des raisons doctrinales précises de les tenir à l'écart.

Des polymathes verbeux ou des champions de l'agôn ?

Comme on le sait, Nietzsche, fervent lecteur des présocratiques, ne se départira jamais, à quelques nuances près⁸, de son admiration pour Héraclite. C'est en particulier un point de doctrine négligé par les études

7. L'interprétation et la réévaluation de cette thèse protagoréenne par Nietzsche mériterait un développement qui dépasse le cadre de cet article. Disons simplement que, en substance, Nietzsche renvoie dos-à-dos le subjectivisme de l'homme-mesure et le théocentrisme que Platon lui oppose (*Lois*, 716c). Voir sur ce point *Le Gai Savoir*, § 346. Sur l'interprétation de Protagoras, Nietzsche est tributaire de Platon, voir par exemple *Vérité et mensonge...*, *Œuvres philosophiques complètes*, p. 213 ; *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, Paris, L'Éclat, p. 38-39 ; *Fragments posthumes, Le Gai Savoir* 11 [98].

8. Le rapport de Nietzsche à Héraclite n'est pas dénué d'ambiguïté, si l'on songe par exemple à la deuxième des *Considérations inactuelles* (chap. I, § 3) où Héraclite est assimilé à l'homme incapable d'oubli. Cette question a fait l'objet de traitements détaillés. Voir notamment J. P. Hershbelle, S. A. Nimis, « Nietzsche and Heraclitus », *Nietzsche-Studien*, 8, 1979, p. 17-38 ; P. Ciaravolo, *Nietzsche, eracleiteo*, Rome, B. M. Italiana, 1983 ; C. A. Cox, « Nietzsche's Heraclitus and the doctrine of becoming », *International Studies in Philosophy*, 30-3, 1998, p. 49-63.

nietzschéennes qui retient, nous semble-t-il, le jeune Nietzsche : la critique héraclitéenne de la polymathie. De fait, dès ses premiers textes de jeunesse, en particulier dans un fragment de 1867, Nietzsche réproouve fermement cette épithète élogieuse que l'Antiquité tardive réservait à Démocrite : « Quand bien même l'Antiquité tardive, avec sa tournure d'esprit malsaine, lui aurait décerné le titre de *Polumathestatos*, sa plus haute louange, nous avons de la valeur de la *polumathia* une conception plus sévère et moins favorable [...] »⁹. En effet, Nietzsche ne peut qu'être réservé à l'endroit de la *polumathia* des « sophistes »¹⁰, dans la mesure où il défend la suprématie de l'instinct sur l'intelligence. La sagesse des présocratiques réside dans la profondeur de l'interprétation du monde qu'elle autorise, et n'a nullement besoin de s'élaborer sur des savoirs positifs. Le thème cher à Nietzsche de la probité philologique s'esquisse déjà dans ces considérations où il est rappelé que l'important est de convertir le savoir « en chair et en sang »¹¹, car l'érudition est comme un « harnais qui opprime les faibles »¹². Difficile de ne pas songer aux fragments si sévères d'Héraclite à l'encontre de la polymathie de ses concurrents présocratiques¹³. Nietzsche ne peut l'ignorer, pas plus qu'il ne méconnaît le rôle de l'encyclopédisme sophistique dans la démocratisation du *logos*. Nul doute que l'aristocratie épistémologique et politique d'Héraclite¹⁴, que Nietzsche fait sien, l'éloigne d'une mnémotechnique sophiste compromise avec la démocratie grecque. Certes, seuls de riches nobles pouvaient s'offrir le luxe de l'enseignement sophistique, mais l'aristocratie nietzschéenne des valeurs est aussi loin d'une démocratie populaire que d'une ploutocratie déguisée.

Le cas est pourtant plus complexe qu'il y paraît : si Nietzsche réproouve la *polymathie*, et la *logorrhée* débridée qu'elle rend possible, puisque celle-ci

9. *Sur Démocrite*, trad. fr. P. Ducat, Paris, Métailié, 1990, p. 19.

10. « Il faut se demander sérieusement si l'augmentation du savoir, lorsque les instincts politiques, religieux et artistiques en souffrent et dépérissent, est finalement un progrès » (*Introduction aux études de philologie classique*, *op. cit.*, p. 101. C'est Nietzsche qui souligne.) Il ne faut pas oublier que *sophistès* désigne avant tout le sage qui domine un savoir immense, de sorte que la figure du *sophistès* est antérieure au sophiste combattu par Platon.

11. *Ibid.*, p. 117-118 ; voir aussi p. 124. Cette métaphore de l'intussusception court comme on le sait à travers toute l'œuvre de Nietzsche. Mais à l'idée d'incorporation par conversion en chair et en sang (que l'on retrouve par exemple dans *De l'Utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, chap. I) vont se substituer, à partir des années 1880, l'image de la digestion et celle de la rumination.

12. *Ibid.*, p. 117. On le voit, cette critique de la polymathie antique est pour Nietzsche le *kairos* qu'il saisit pour égratigner en réalité l'hypertrophie du sens historique chez les modernes.

13. Voir le fragment B40 (Diels-Kranz) : « L'abondante connaissance (*polumathie*) n'enseigne pas l'intelligence (*noos*) ; car c'est à Hésiode qu'elle l'aurait enseignée, et à Pythagore et encore à Xénophane et à Hécatee » (trad. M. Conche modifiée). Voir aussi les fr. B106 et B129. Ce n'est pas un hasard si c'est à l'époque de l'élaboration de la seconde inactuelle que Nietzsche songe à ces fragments : « Héraclite [...] contre l'abondance du savoir » (*Fragments posthumes Cin*, vol. I, 19 [61]). Voir également *Fragments posthumes Cin*, vol. I, 19 [86], *passim*.

14. « Un : pour moi dix mille, s'il est le meilleur. » Fragment B49, (Diels-Kranz).

nivelle les individus en tenant en bride le déploiement d'une pensée idiosyncrasique, il n'est évidemment pas aveugle à l'originalité d'un *logos* sophistique qui se situe aux antipodes de la dialectique socratique. C'est à la fin de l'année 1872 que Nietzsche se démarque de l'influence de Grote, et revalorise l'*agôn* sophistique, à condition que la logorrhée le cède à la *logomachie*. Cette revalorisation, éclatante dans « La joute homérique » (décembre 1872), est également manifeste dans le cours sur *Les penseurs préplatoniciens* de 1872-1873 :

Pour la foule inculte, Socrate se confond avec les Sophistes. [...] Sous la figure de Socrate, Aristophane dessine la silhouette du rationaliste. Les traits des Sophistes et d'Anaxagore lui sont attribués. – Mais Socrate et les Sophistes se différencient en ceci que les Sophistes correspondent parfaitement aux besoins <de l'époque>, qu'ils tiennent ce qu'ils promettent. [...] [Socrate] haïssait les naïfs représentants de la culture et de la science, les Sophistes¹⁵.

Nietzsche, qui cite encore Grote dans ces pages, le tient plus à distance. La disjonction que nous observons dans les textes de 1871 se durcit ici : Nietzsche cesse d'assimiler les Sophistes et Socrate, donc s'éloigne d'Aristophane – et, partant, de Grote, puisque les sophistes ne font plus partie de la révolution socratique, mais « correspondent parfaitement aux besoins de l'époque ». Nietzsche semble revenir sur la dimension abstraite de l'enseignement sophistique, sur laquelle il s'était appesanti auparavant. Leur science n'apparaît plus abstraite et dialectique, mais « naïve », et contrairement aux mensonges socratiques, les sophistes « tiennent ce qu'ils promettent¹⁶ ». Cette insistance assez inattendue de la part de Nietzsche, sur le fait de tenir ses promesses, aura un écho tout à fait suggestif au § 42 de *L'Antéchrist* : « Le bouddhisme ne promet pas, mais tient, le christianisme promet tout, mais *ne tient pas*¹⁷ ». Nietzsche rappelle les promesses du *logos* à leur socle vital, et dénonce la duplicité comme un corrélat du dualisme entre parole et action, instauré par l'intellectualisme socratique. Or, c'est précisément l'unité du *logos* et du monde sur lequel fait fond le terme, récurrent sous sa plume, de « naïveté ». Sous l'influence de Schiller¹⁸, Nietzsche donne un sens très précis à ce mot apparemment anodin. Déjà dans la conclusion des leçons de 1871 sur la tragédie, Nietzsche s'était arrêté sur ce terme, qui sert à caractériser la sagesse des Présocratiques. La naïveté est fortement apparentée à l'instinct : « Dans ce mot [« naïf »] s'unissent la simplicité et la profondeur. Ils ont eux-mêmes quelque chose d'une œuvre d'art en eux ». Exprimer naïvement son époque¹⁹, comme le font les

15. *Les penseurs préplatoniciens*, trad. fr. N. Ferrand, Paris, L'Éclat, 1994, p. 246-247.

16. Quel est le contenu de cette promesse ? Celui déjà repéré par Platon : l'accroissement de la puissance persuasive grâce à la maîtrise des techniques rhétoriques.

17. *Kritische Studien Ausgabe*, 6, 215.

18. Voir par ex. *Naissance de la tragédie*, 3 [§ 5] ; *Fragments posthumes Cin*, vol. I, 29 [126].

19. Cette valorisation de la naïveté, associée aux « racines d'un art inconscient jailli de la vie du peuple » (*Le drame musical grec, Écrits posthumes 1870-1873*, p. 18 et *passim*), est

sophistes, même dans l'enseignement de la science, c'est encore faire partie de l'esprit grec, car celui-ci ne s'appartient que tant que la séparation funeste entre théorie et pratique n'est pas advenue : les présocratiques « ne connaissaient pas cette contradiction entre être et pensée et démontraient clairement leur théorie par la pratique²⁰ ». Nietzsche fait ici amende honorable du rapprochement abusif qu'il avait suggéré entre les sophistes et l'intellectualisme socratique, et rappelle les sophistes à leur ascendance présocratique.

On comprend dès lors comment une conception plus fine de l'origine de la philosophie socratique va se faire jour, annonçant la future caractérisation des sophistes – axiologiquement positive – comme « moment de transition ». Dans le passage du cours cité, Nietzsche écrit également : « Aux mœurs très naïves de la foule, il ne fallait aucun maître ; le maître supérieur lui paraissait un scandale ». C'est pourquoi elle appréciait les sophistes : chacun fait profession d'excellence et se donne pour le meilleur maître, et c'est pourquoi aucun ne l'est, tandis que Socrate fait profession d'ignorance et humilie tous ceux qui prétendent savoir, ce par quoi il est en fait le plus sage des Grecs. Socrate marque la fin d'une époque, celle de l'*agôn* : olympiades, compétitions théâtrales et poétiques, joutes oratoires – époque marquée par une interprétation vitaliste du *logos*, expression de la puissance. C'est cette conception *sthénique* du *logos* rhétorique que Socrate met à mal, comme le rappelle « La joute chez Homère » (été 1872) :

Les sophistes, les plus grands maîtres de l'Antiquité, ne s'affrontaient qu'en lice ; et même le mode le plus général d'éducation, le drame, n'était dispensé au peuple que sous la forme d'une lutte grandiose des grands artistes, musiciens et dramaturges. [...] l'homme moderne ne redoute rien tant, chez un artiste, que l'élan au combat où se risque sa personnalité ; alors que le Grec reconnaît l'artiste *seulement dans ce combat où sa personnalité est en jeu*²¹.

Le prélude rimé du *Gai Savoir* le redira, sous le patronage d'Héraclite : « *Héraclitisme*. – C'est de la lutte, mes amis / Que vient tout bonheur sur la terre » (§ 41). On appréciera d'erechef comment Nietzsche oppose « l'homme moderne » irénique, dont le père est, bien sûr, Socrate, au

un thème récurrent des travaux de jeunesse de Nietzsche (voir surtout les chap. III et IV de la *Naissance de la tragédie*). Naturellement, la naïveté n'est pas *en soi* une bonne chose : elle l'est lorsque la culture qu'elle épouse est elle-même instinctive, puissante et affirmatrice, comme la culture grecque. C'est ce qui explique que, dans le diagnostic de la modernité qu'entreprennent *Humain, trop humain* et *Aurore* à partir d'une archéologie de la culture, Nietzsche valorise, non la naïveté, mais l'esprit libre qui s'affranchit de la tradition, lorsque celle-ci s'étaye sur des valeurs décadentes : la réflexion philosophique s'oppose ainsi à la naïveté de la conscience morale héritée du christianisme.

20. *Introduction...*, *op. cit.*, p. 125

21. *Écrits posthumes 1870-1873 (Œuvres philosophiques complètes)*, p. 198, *Kritische Studien Ausgabe*, I, 790. (C'est Nietzsche qui souligne.) Un texte que T. H. Brobjer et J. E. Mann passent sous silence, mais qui a retenu l'attention de Scott Consigny, « Nietzsche's reading of the Sophists », *Rhetoric Review*, 13-1, 1994, p. 5-26.

« Grec », qui ne trouve son salut que dans l'*agôn*. Nietzsche propose alors une interprétation des dialogues platoniciens tout à fait remarquable :

Ce qui chez Platon, par exemple, est, dans ses dialogues, d'une importance esthétique remarquable, résulte bien davantage d'une compétition avec l'art des rhéteurs, celui des sophistes, des dramaturges de son époque et ce, dans le but de pouvoir dire enfin : « Voyez, je peux aussi faire ce dont mes rivaux les plus grands sont capables [...] C'est la joute seule qui a fait de moi un poète, un sophiste, un rhéteur !²² »

Platon est encore tributaire de l'esprit grec, malgré la *métastrophè* qu'il fait subir à son évaluation fondamentale, l'*agôn*. De fait, il institue la philosophie par un procédé proche de la joute oratoire, mais là où l'isosthénie des antilogies protagonoréennes assurait le maintien d'un équilibre agonistique, la joute platonicienne se solde désormais (songeons par exemple au *Gorgias*, 506c-509c) par un monologue dialogué de Socrate – le sophiste ayant abandonné la partie. La dialectique annule le conflit des puissances discursives qui s'affrontent, en niant l'idiosyncrasie des *logoi* au nom de l'impersonnalité de la vérité. Platon est ainsi le moins grec des Grecs, celui qui, en utilisant les armes de la sophistique, invente la vérité – interprétation qui ne dit pas son nom.

L'histoire de la décadence de l'esprit grec imite ainsi celle de la tragédie : les sophistes ne sont plus du côté de Socrate, mais constituent un moment de transition, peut-être même l'apogée de la culture grecque, définie par l'*agôn* – sublimation pulsionnelle de la « cruauté préhomérique », souligne Nietzsche, comme pour déjouer des lectures hâtives qui assimileraient la culture de l'*agôn* à la barbarie. Au contraire, un des fils conducteurs de « La joute chez Homère » consiste à établir que le monde préhomérique, marqué par la violence, se civilise lorsque l'*agôn* dévie cette violence dans la création. Mais la culture grecque n'est certainement pas lumineuse et sereine, conformément au tableau qu'en avait brossé Winckelmann, suivi par les historiens positivistes, à commencer par George Grote ! On comprend aussi que ce qui se joue ici est plus important que le seul statut des sophistes : en prenant ses distances à l'égard de Grote, Nietzsche entre progressivement en possession de sa propre conception de l'esprit hellénique et, par voie de conséquence, de sa philosophie, telle qu'elle s'élabore à partir d'une théorie du déclin de la culture grecque. Un fragment de 1871-1872 révèle ainsi combien la distance philosophique de Nietzsche à l'égard de Platon s'étaye sur une distanciation philologique : « Si Platon nous avait été seul transmis de l'Antiquité, nous jugerions Homère comme nous jugeons les Sophistes²³ ». Autrement dit, l'interprétation morale du monde par Platon l'a conduit à ostraciser Homère et les sophistes, à tel point que la modernité a entériné sa condamnation.

22. *Ibid.*

23. *Fragments posthumes de La Naissance de la tragédie*, 16 [27], *Kritische Studien Ausgabe*, 7, 404.

Homère, lui, a eu le temps d'asseoir sa puissance culturelle, pénétrant l'esprit grec en profondeur, de sorte que Platon vint trop tard pour endiguer son influence. Par ce rapprochement entre les sophistes et Homère, qui confine à la filiation – l'anathème platonicien les réunissant sous une même bannière – Nietzsche retourne la valeur du jugement platonicien. Dans le fragment de « La joute chez Homère » qui nous occupe, il pousse ce retournement plus loin encore, en réintégrant Platon à la véritable généalogie que celui-ci s'est efforcé d'escamoter : Platon est le dernier produit de la culture agonistique des Grecs – un terme paradoxal où l'*agôn* cherche à s'abolir lui-même.

Toujours est-il que, dans la généalogie hellénique, de même que Sophocle assurait une harmonieuse transition entre Eschyle et Euripide, où instinct et raison étaient unis, de même les sophistes vont être amenés à faire la passerelle entre deux états de la culture grecque. D'abord assimilés – non sans hésitations – au socratisme, ils apparaissent, peu après la rédaction de *La Naissance de la tragédie*, comme le moment où la culture de l'*agôn* atteint une sorte d'*acmé*, avant de décliner comme une étoile mourante. D'où l'ambivalence de leur statut : s'ils sont rattachés aux présocratiques par l'instinct agonistique, leur visage de Janus se tourne, d'autre part, vers le déclin rationaliste lorsque cet instinct se formalise en éristique, et est perverti par la polymathie.

Ainsi, même si l'intérêt de Nietzsche ne se porte jamais sur les sophistes, pas plus comme individualités philosophiques que comme mouvement à part entière, le « moment sophistique » intéresse beaucoup Nietzsche comme étape charnière, où la dynamique de l'*agôn* s'exacerbe jusqu'à s'épuiser. Comme si la culture grecque, à bout de force, devait le céder finalement, à travers Platon, à une conception asthénique et pacifiée du *logos*. Certes, il ne faut pas surévaluer la sympathie de Nietzsche pour les sophistes, puisqu'il en fait un usage *ad hoc* : Nietzsche ne s'intéresse pas de près à leurs doctrines, mais les considère comme phénomène social, dans ce qu'ils révèlent de l'esprit grec²⁴. Dans les rares cas où il les cite individuellement, Nietzsche se montrera toujours pressé et allusif, car les sophistes désignent moins une école de pensée qu'une atmosphère culturelle qui fait pendant aux prétendues lumières socratiques. Cela dit, il faut se souvenir que l'utilisation *ad hoc* est le traitement que Nietzsche réserve à la très grande majorité des auteurs qu'il invoque : au fil des années, ceux-ci apparaissent de plus en plus comme autant de « métonymes » d'un type psychologique²⁵. L'appel aux auteurs n'est donc jamais un combat doctrinal singulier que Nietzsche livre en face-à-face, mais toujours le prétexte à une

24. C'est un travers très prononcé de la lecture de Scott Consigny, *art. cité*, que d'ériger Nietzsche en fervent partisan des sophistes, conscient de tout ce qui le rapproche d'eux.

25. On pourrait même parler de « *téknonyme* », en détournant à peine de son sens le néologisme forgé par Edward Tylor (que Nietzsche a lu en 1875) pour désigner des noms renvoyant à leur propre ascendance ou descendance généalogique (Voir sur ce point C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. VII.).

analyse généalogique qui permet de mettre au jour les complexes pulsionnels présidant à certaines structures civilisationnelles.

Du reste, si l'on se tourne désormais vers les cours de rhétorique du semestre d'hiver 1872-1873, Nietzsche semble plus attentif aux sophistes, et acquis à leur cause. C'est précisément une époque de maturation où il élabore une audacieuse théorie du langage. Selon Scott Consigny, ce « modèle rhétorique du langage » présente trois aspects qui sont entièrement tributaires de la culture agonistique des sophistes. La culture grecque, selon ce modèle, est définie par la rhétorique, de sorte que le *logos* n'est qu'un ensemble de phénomènes rhétoriques ; cela en induit une conception pragmatique : celui-ci est essentiellement un pouvoir de création, et non de représentation du réel. Jusqu'ici, rien qui déconcertera le lecteur de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (juin 1873).

En revanche, le tour de force de Consigny consiste à réduire la culture rhétorique à la sophistique. Or, c'est un geste que ne fait pas Nietzsche dans ses cours, bien au contraire : ce sont bien plutôt les sophistes qui sont subsumés sous la rhétorique grecque. Les sophistes ne sont jamais présentés comme des penseurs ou des philosophes, mais comme des rhéteurs ! Autrement dit, Nietzsche ne perçoit pas l'importance du *logos* pragmatique comme un apport des sophistes, quand bien même il note, sans nouveauté aucune, que les sophistes furent les plus grands maîtres de la Grèce²⁶. S'il se réclame, à travers le « modèle rhétorique », d'une conception du *logos* qu'il attribue à la culture hellénique, les sophistes n'en sont que des représentants parmi d'autres. La doctrine *proprement sophistique* du *logos* n'a pas du tout retenu l'attention de Nietzsche, qui semble plutôt suivre la doxographie de Diogène Laërce sans s'émouvoir aucunement des *Antilogies* de Protagoras, et surtout sans mentionner les importants § 8-14 de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias. Il est pourtant peu probable que Nietzsche, ici largement tributaire de Friedrich Blass²⁷, méconnaisse ces textes. Les faibles avancées de la philologie de la sophistique par rapport à ses autres centres d'intérêts présocratiques ont-elles contribué à ce désintérêt ? On ne peut le dire²⁸. Il est en tout cas patent que Nietzsche s'est moins intéressé aux écrits des sophistes qu'à leur rôle civilisationnel, comme en témoignent ses sources, qui ne sont *jamaïs* les fragments des sophistes²⁹, mais le plus souvent ce qu'en disent Platon et Aristote.

26. Kröner, *Philologica II*, Leipzig, 1913, p. 203-204.

27. F. Blass, *Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus*, Berlin, 1865 ; *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, 1868.

28. Nietzsche n'est peut-être pas ignorant des controverses philologiques qui régnaient par exemple autour de l'authenticité de l'*Éloge d'Hélène* (Voir M. Untersteiner, *Les Sophistes*, trad. fr. A. Tordesillas, Paris, Vrin, 1993, t. I, p. 152, note 54). Certains passages de ses notes philologiques témoignent, au reste, d'un intérêt passager pour la doxographie des sophistes (Voir par exemple *Sur Démocrite*, *op. cit.*, p. 121-122).

29. Derechef, il ne faut pas se laisser abuser par l'argument bibliométrique de Brobjer, qui prend prétexte de cette absence de citation textuelle pour réduire l'intérêt de Nietzsche pour les sophistes à la portion congrue. Il sera de plus en plus rare, après la *Naissance de la*

Cela dit, Nietzsche reconnaît clairement à la rhétorique un rôle central pour la culture grecque. Les sophistes y sont certainement pour beaucoup, mais Nietzsche ne s'intéresse à eux qu'en tant que représentants de la culture rhétorique.

Les sophistes : un phénomène culturel

Nietzsche est donc parfaitement conscient de l'importance des sophistes quant à l'enseignement et la pratique de la rhétorique. Néanmoins il importe d'observer que cette interprétation rhétorique du *logos* n'est pas l'apanage des sophistes, mais procède de ce que Nietzsche analysera plus tard en termes de complexes pulsionnels structurant le style d'une civilisation, l'éloquence étant ici « l'élément le plus tenace de l'essence grecque³⁰ ». Nous, héritiers de Platon, « n'avons pas été élevés dans l'accoutumance des effets de ton rhétoriques, pas plus que nous n'avons sucé ce genre de lait maternel culturel depuis le premier moment de notre vie³¹ ». Même au théâtre, comme le disait déjà « La joute chez Homère » (et comme le répètera le § 135 du *Gai Savoir*), les Grecs se repaissaient de discours grandioses, loin de rechercher la *catharsis*. Mais il n'est question, dans ces cours, que de la « rhétorique grecque », Nietzsche n'utilisant pas une seule fois, à notre connaissance, le terme « sophistique ». Les sophistes sont donc moins perçus comme un phénomène spécifique que comme les pionniers et les maîtres de la rhétorique grecque.

Il est vrai que Nietzsche a bien vu que dans la rhétorique grecque, l'aspect pragmatique du langage oblitère sa portée ontologique, de sorte que l'on en vient à considérer *n'importe quel* usage du langage comme intrinsèquement rhétorique. Mais les sophistes sont seulement de ce point de vue un catalyseur et ne portent pas la pleine responsabilité de cette réduction du *logos* au *pithanon*³². En tout cas, dans ses cours de rhétorique, Nietzsche reprend une idée-force de « La joute chez Homère », à savoir qu'avant l'avènement du socratisme, tout usage du langage est agonistique. Tout orateur est un rhéteur, inévitablement engagé dans le projet de détruire l'argument de l'autre. Tous les Grecs qui n'ont pas subi l'influence « contre-nature » de Socrate ou d'Euripide, sont de ce point de vue des sophistes, de sorte que la « sophistique » semble devenir plutôt une matrice de procédés attenants à une conception du *logos* qu'un ensemble de doctrines assignables à des individus.

tragédie, que Nietzsche fasse l'honneur d'une citation textuelle aux auteurs qu'il discute. Voir sur ce point *Fragments posthumes Cin*, I, 19 [55].

30. *Rhétorique et langage*, op. cit., p. 67.

31. *Humain, trop humain*, § 218.

32. « Ce ne sont pas les choses qui pénètrent dans la conscience, mais la manière dont nous avons rapport à elles, le *pithanon*. [...] le langage, c'est la rhétorique, car il veut seulement transmettre une *doxa*, et non une *épistémè* » (*Rhétorique et langage*, op. cit., p. 36-37).

Plus : nous sommes tous des rhéteurs et des sophistes selon Nietzsche, à ceci près que nous autres, modernes, croyons encore à la vérité, alors que les Grecs savaient, sur un mode pratique plus que théorique, que le langage est une création. C'est d'ailleurs pourquoi il ne faut pas confondre la portée philosophique que Nietzsche perçoit dans la rhétorique antique et l'expérience vécue de cette rhétorique par les Grecs.

Surtout, Nietzsche n'attribue *jamais* ses préoccupations sur l'origine du langage et de la rhétorique aux sophistes. S'il semblait regretter, en 1871, le caractère abstrait de leur enseignement, il insiste au contraire, dans ses cours sur la rhétorique grecque, sur le fait que les sophistes ont *pratiqué* le *logos* avant d'en thématiser philosophiquement la portée. Ici encore, les sophistes ne sont qu'une exemplification de la thèse de Nietzsche selon laquelle le caractère performatif du *logos* était plus essentiel – plus Grec – que son aspect référentiel et rationnel.

Nietzsche ne s'intéresse donc pas aux doctrines des sophistes, mais perçoit, à travers eux, un phénomène *typique* de l'hellénisme. Aussi n'hésite-t-il pas à utiliser des sources de seconde main, puisque celles-ci sont toujours heuristiquement riches de jugements de valeur qui permettent de mettre au jour des *types*.

On observera donc sans surprise que, lorsque Nietzsche parle de Protagoras, il puise à la source platonicienne, même s'il cherche à renverser la valeur du renversement platonicien de la sophistique. En effet, selon Nietzsche, « la dialectique consistait à rendre tous les autres arts et les sciences superflues – comment, sans être géomètre, n'importe qui peut surpasser le géomètre dans un débat ; et tout aussi bien à propos de la philosophie naturelle, de la lutte, de la vie pratique de l'État³³ ». Loin de proposer une interprétation originale de la « dialectique » des rhéteurs, Nietzsche ne fait ici que résumer, en inversant sa portée, la critique platonicienne de la rhétorique, celle-ci se voyant reprocher, dans le *Gorgias* (458e-460a), sa prétention à tenir sur tous les sujets un discours plus légitime que celui du spécialiste. Le sophiste annihile ainsi l'autorité des experts.

Cette déclaration n'est donc pas un hommage au perspectivisme des sophistes, comme le soutient Consigny. De façon bien plus fine, Nietzsche se sert de la critique platonicienne de l'*hubris* rhétorique, qui aboutit au relativisme, non pour revenir à la doctrine des sophistes – il n'est et ne sera jamais question, chez Nietzsche, d'un quelconque retour en arrière –, mais pour en réactiver un aspect : c'est Nietzsche qui va s'approprier dans un sens perspectiviste la pratique des antilogies. Tout comme les discours contradictoires chez Thucydide, les antilogies ne font que désamorcer

33. S. Gilman *et alii* (éd.), *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, New York, Oxford UP, 1989, p. 215 (nous traduisons). La dialectique, dans le présent contexte, désigne la rhétorique, mais on peut évidemment se demander, à la lumière de « La joute chez Homère », si cette caractérisation de la dialectique ne vise pas aussi la dialectique philosophique.

l'interprétation morale du monde en faisant valoir l'égle légitimité de chaque point de vue.

Le statut des sophistes chez Nietzsche, de 1876 à 1888

La culture des sophistes : fleuron de l'hellénisme

En 1876, Nietzsche rompt, sinon avec la philologie, du moins avec la bibliomanie³⁴. À propos d'*Humain, trop humain*, il écrira dans *Ecce Homo* : « Tout à coup, l'effroyable évidence s'imposait à moi de tout le temps déjà perdu – que toute mon existence de philologue m'arrachait, dans le gaspillage et l'arbitraire, à ma tâche³⁵ ». Désormais, les références nominales vont prendre une teneur plus dramatique. En citant les sophistes en bonne part, Nietzsche achève de lever l'ambiguïté qui existait dans les premiers textes, et qui très vite s'était dissipée au profit d'un jugement plus bienveillant. Les textes postérieurs à 1876 se situent ainsi dans la continuité de « La joute chez Homère », de sorte que Nietzsche ne cessera, au fil de son œuvre, de revoir son jugement primitivement défavorable – même si la référence aux sophistes se fait rare.

Nous nous accordons avec Brobjer et Mann pour voir dans la période de 1876-1881 une période de transition pendant laquelle Nietzsche jette sur les sophistes une lumière favorable. Mais tandis qu'ils voient dans cette seconde période une rupture, nous avons tâché de montrer au contraire que cette réévaluation est dans la continuité des textes de jeunesse. Dans *Le Voyageur et son ombre*, tout d'abord, Nietzsche salue l'autodidaxie d'Hippias comme une marque de liberté spirituelle :

Signes de liberté et de dépendance. – Satisfaire autant que possible soi-même ses besoins nécessaires, même imparfaitement, va dans le sens de la *liberté de l'esprit et de la personne*. [...] Le sophiste Hippias, qui avait lui-même acquis, lui-même fait tout ce qu'il avait, dedans et dehors, va par là même dans le sens de la suprême liberté de l'esprit et de la personne³⁶.

34. « On croit que c'est la fin de la philologie ; je crois qu'elle n'a pas encore commencé » écrivait Nietzsche dans *Sur la personnalité d'Homère* (trad. fr. G. Fillon, Nantes, Le Passeur, 1992, p. 55) Il ne faut certes pas surévaluer cette « rupture », abusivement invoquée par les lectures diachroniques de Nietzsche pour congédier l'œuvre de jeunesse en la réduisant à une « période philologique ». Car n'est-elle pas déjà d'un philosophe, cette déclaration qui conclut le petit texte de mai 1869 : « *Philosophia facta est quae philologia fuit*. [...] Nous voulons dire par là que toute activité philologique doit être encadrée, canalisée par une conception philosophique du monde qui évacue tout élément isolé pour ne prendre en compte que ce qui représente une unité globale » ? (*op. cit.*, p. 40-41, trad. modifiée ; voir également p. 50).

35. *ad. loc.*, § 3.

36. *Humain, trop humain, Le Voyageur et son ombre*, § 318, *Kritische Studien Ausgabe*, 2, 693.

Hippias n'est pas ici un représentant des sophistes, mais incarne la figure de l'homme libre qui par son savoir-faire s'est rendu parfaitement autonome. L'autodidacte est un créateur, en ceci qu'il ne dépend pas des valeurs morales et culturelles de son époque et n'en subit pas passivement les codes et les normes, mais il manifeste une puissance de création qui en fait une figure annonciatrice de l'homme intempestif, assez fort pour vivre hors de son temps, voire contre lui. Mais Nietzsche ne se prononce pas pour le moment sur la valeur de cette création. L'importance philosophique d'Hippias ne se joue donc pas au niveau doctrinal, mais culturel. Et pour cause : Nietzsche ne cessera pas de voir dans la sophistique un phénomène avant tout culturel. Sans quoi il aurait sans doute trouvé quelque intérêt à discuter la « conception continue du réel » soutenue par Hippias et moquée par Socrate dans l'*Hippias majeur* (301a-e).

Les sophistes sont en effet appréhendés, toujours dans le cadre de l'histoire nietzschéenne de la culture grecque, comme une transition entre la culture présocratique et la décadence proprement dite, comme en témoigne une importante note du *Nachlaß* écrite entre la fin 1876 et l'été 1877 :

Climats spirituels de transition. Nous nous sommes affranchis de beaucoup de représentations – Dieu, vie éternelle, justice distributive dans ce monde et dans l'autre, péché, rédempteur, besoin de rédemption ; une espèce de maladie passagère exige que les vides soient comblés, la peau frissonne quelque peu au froid glacial parce qu'elle était autrefois couverte à cet endroit. Il y a alors des philosophies qui représentent en quelque sorte des *climats de transition* pour ceux qui ne supportent pas encore directement l'air vif des sommets. – Voyez comme les sectes philosophiques grecques servent de transitions climatiques : l'ancienne *polis* et sa culture continuent à vivre en elles : mais à quoi mènera le passage ? – on ne l'a sans doute pas encore trouvé. Ou bien était-ce le *sophiste*, l'esprit libre accompli ?³⁷

L'analogie développée par Nietzsche est la suivante : « nous³⁸ » avons mis à mort les idéaux chrétiens, de même que les sectes philosophiques ont mis à mort la culture grecque de l'ancienne *polis*. Mais en perdant Dieu, nous avons perdu le sens, exactement comme l'Insensé au § 125 du *Gai Savoir*. Le plus difficile n'était pas de se libérer des idéaux, mais d'affronter le vide laissé par cette libération. L'athéisme philosophique, de même que Socrate et ses épigones (qui ont, selon la formule cicéronienne, « fait descendre la philosophie du ciel sur la terre »), n'a accompli qu'une partie de la tâche, la plus facile : la destruction des valeurs. La partie la plus difficile est la création de nouvelles valeurs. En attendant, les sectes philosophiques

37. *Fragments posthumes de Humain, trop humain*, 1876-1878, 23 [110], *Kritische Studien Ausgabe*, 8, 442.

38. Qui est ainsi désigné ? « Nous, modernes », certes. Mais Nietzsche ne s'exclut jamais des modernes. Nietzsche n'est pas le Surhomme, mais peut-être le dernier des modernes : celui qui inverse les valeurs de la modernité. C'est pourquoi, quand il s'intègre au « nous » moderne, Nietzsche renverse systématiquement la valeur du jugement de valeur dont il fait état.

se contentent de combler le vide. Or, le « climat de transition » ainsi créé est en fait tributaire des valeurs qui précèdent et qui – comme l'ombre du Bouddha encore visible après sa mort³⁹ –, continuent à effectuer, souterrainement, leur travail de sape (ainsi les doctrines de l'égalité, comme le socialisme, ne constituent-elles qu'un christianisme plus ou moins sécularisé). Mais il y a deux manières de « faire transition », qui relèvent soit de la « maladie », dans le cas des sectes philosophiques, soit de la grande santé, dans le cas de l'esprit libre. Les premières ne souffrent pas « l'air vif des sommets » et créent des valeurs réactives, qui sont autant de nouvelles divinités (logique, science, vérité), autrement dit, un masque par lequel les anciennes valeurs subsistent, mais à travers un avatar qui les dénature ; le second affronte noblement le froid, et s'efforce de faire honneur, pendant l'hiver, aux valeurs qui avaient cours durant l'été. Reste à comprendre pourquoi ce terme de la transition, « on ne l'a sans doute pas encore trouvé ». Peut-être précisément parce que la tendance régénératrice incarnée par le sophiste, l'« esprit libre accompli », a été vaincue par la dégénérescence socratique. D'où la conclusion de Nietzsche, sous forme d'interrogation : qu'est-ce que le sophiste, le parfait esprit libre, sinon celui qui aurait permis de déterminer vers quoi ce climat de transition aurait dû nous acheminer ?

Nous rejoignons ici J. E. Mann : c'est un peu hâtivement que Brobjer a considéré le « climat de transition » comme un prodrome de la dégénérescence. L'identification du sophiste avec l'esprit libre récuse cette interprétation, qui ne vaut que pour les épigones de Socrate. Et si Nietzsche songe probablement plus à Thucydide qu'à Protagoras, il n'hésite pas, ailleurs, à les associer⁴⁰. Toujours est-il que le sophiste n'est pas présenté ici comme type de transition, mais comme *terme* positif de cette transition, vers un renouveau de la culture ! Dans un climat de transition où les valeurs périssent, l'esprit libre sait s'imposer des contraintes nouvelles, comme Hippias, alors que le décadent se réfugie dans l'idéal. Gorgias manifeste également cette liberté spirituelle, si l'on s'en remet au § 221 de *Humain, trop humain* : renversant la teneur du jugement d'Aristote à son propos⁴¹, Nietzsche suggère que la rhétorique gorgienne se libère de la fonction strictement référentielle du *logos* pour insister sur la *poiësis* par laquelle le langage crée la réalité qu'il désigne. Mais Nietzsche ne va pas jusqu'à percevoir le lien entre ce *logos*-rhétorique et la critique de l'ontologie du *Traité du non-être*. Il semble même aller dans le sens inverse, en suggérant que les contraintes rhétoriques sont parfaitement arbitraires. C'est encore et toujours comme *types psycho-physiologiques* que les sophistes intéressent Nietzsche, de sorte que leur individualité

39. *Le Gai Savoir*, § 108.

40. « Les Thraces font les premiers la transition vers la science : Démocrate, Protagoras, Thucydide » *Fragments posthumes de Humain, trop humain*, vol. II, 39 [5], *Kritische Studien Ausgabe*, 8, 576.

41. *Rhétorique* III, 3.

philosophique est volontairement passée sous silence. Le § 168 d'*Aurore* achève de confirmer cette impression, puisqu'il fait du sophiste (sous le patronage, derechef, de Thucydide) le « type » même où la culture grecque trouve à s'incarner :

Un modèle. Qu'est-ce que j'aime chez Thucydide, qu'est-ce qui fait que je l'honore plus que Platon ? Il prend le plaisir le plus universel et le plus libre de préjugés à tout ce qu'il y a de typique dans l'homme et les événements [...]. Il a une plus grande équité pratique que Platon ; il ne calomnie ni ne rabaisse les hommes qui ne lui plaisent pas ou qui, dans la vie, lui ont fait du mal. Au contraire : il voit l'élément de grandeur en toute chose et en toute personne ou même il le leur confère du fait qu'il ne voit que des types ; qu'importe en effet à la postérité, à laquelle il voue son œuvre, ce qui n'est *pas* typique ! Ainsi s'épanouit en lui, le penseur-homme, la dernière et somptueuse floraison de cette *culture de la plus libre connaissance du monde* qui eut en Sophocle son poète, en Périclès son homme d'État, en Hippocrate son médecin, en Démocrite son expert ès sciences de la nature : cette culture qui mérite d'être baptisée du nom de ses maîtres, les *sophistes*, et qui malheureusement, à dater de ce baptême, se prend soudain à devenir pour nous terne et insaisissable – car dès lors nous soupçonnons qu'elle devait être une culture fort immorale pour avoir suscité les attaques d'un Platon et de toutes les écoles socratiques ! La vérité est si embrouillée et si enchevêtrée ici que l'on répugne à la démêler : que l'ancienne erreur (*error veritate simplicior*) suive donc sa voie ancienne !

La généalogie des sophistes entamée dans « La joute homérique » se précise ici. Nietzsche a toujours admiré Thucydide, intronisé dans le panthéon nietzschéen par *Humain, trop humain*⁴². Le rapprochement avec les sophistes est établi dans les projets de plans de l'époque⁴³, où Thucydide est considéré comme « l'idéal du sophiste-esprit libre ». Thucydide est le dernier représentant de la culture grecque, le dernier esprit libre – celui-ci se déclinant à travers des figures qui en représentent le type accompli selon les divers domaines du savoir : Sophocle⁴⁴, Périclès, Hippocrate, Démocrite. Or, les sophistes sont les « maîtres » de cette culture ! Ils ne sont plus un exemple, un sous-produit de la culture grecque, mais son modèle.

Le pluriel, ici, ne doit pas tromper : par ce « nous », Nietzsche désigne certes les modernes, mais également lui-même – car il est parfaitement conscient du caractère philologiquement *irréfutable* du jugement platonicien⁴⁵. Aussi demande-t-il seulement au lecteur de prendre ses

42. *Humain, trop humain*, § 92.

43. *Fragments posthumes 1876-1878*, 19 [72 et 86].

44. Voir également, sur ce point, *Fragments posthumes Aurore*, 7 [131] : « Thucydide et Sophocle, représentants de la culture des sophistes » (*Kritische Studien Ausgabe*, 9, 345.)

45. En effet, le témoignage de Platon sur les sophistes a tant et si bien accaparé le devant de la scène philosophique qu'il s'est presque imposé comme la seule source d'informations à leur sujet. À la différence des actuels spécialistes de la sophistique, Nietzsche ne cherche pas à restituer au discours sophistique son intégrité doctrinale : face à la stature d'un Platon, l'entreprise est quelque peu ambitieuse. C'est donc l'évaluation négative des sophistes, la valeur du jugement platonicien et non son objet, dont Nietzsche va prendre le contrepied.

distances à l'égard du procès en immoralité que Platon fit aux sophistes – certainement pas au niveau de ses *termes*, mais quant à sa *teneur* ! C'est pourquoi il demande à ce que l'ancienne erreur suive sa voie, du moment que nous pouvons inverser le jugement platonicien en tant que jugement de valeur. Il ne s'agit donc pas de faire des sophistes des êtres moralement défendables, sans quoi Nietzsche serait encore victime du cadre axiologique platonicien, mais il s'agit de renverser la perspective selon laquelle la moralité vaut mieux que l'immoralité, en appelant de ses vœux une morale par-delà le bien et le mal : l'immoralisme. Nietzsche s'est donc entièrement détaché de Grote : comme toujours, il prend acte du jugement de valeur platonicien comme *fait*, mais non comme *évaluation*. C'est d'ailleurs ce qui ressort du mode d'argumentation de Nietzsche ici. Loin de procéder à une réfutation philosophique, Nietzsche s'adresse à notre *pathos esthétique*. Invoquant leurs fréquentations, il cherche à modifier la réputation des sophistes à partir d'un procédé typiquement sophistique : le catalogue des autorités (toute la culture grecque venant au secours de l'immoralisme sophistique).

Reste une chose essentielle : celui qui incarne le mieux l'esprit sophistique n'est pas un « sophiste » au sens historique, puisqu'il s'agit de Thucydide. Mais ici, il faut se garder des conclusions hâtives. En spécialiste de la *Quellenforschung*, T. Brobjer voit ici la preuve que, faute de citer les sophistes historiquement reconnus comme tels, Nietzsche ne leur porte aucun intérêt. Or, il faut se méfier d'une approche monographique des sources, surtout dans le cas de Nietzsche, tant il est manifeste que les citations nominales, chez Nietzsche, ne font pas seulement référence à des individualités au sens strict, mais, disons-le une fois de plus, constituent le nom propre en *tèknonyme* : le Platon de Nietzsche, qui constitue véritablement, avec Socrate, l'*archè* de la lignée généalogique réactive, loin d'être uniquement le Platon historique, est un paradigme herméneutique et heuristique, un foyer pulsionnel à partir duquel Nietzsche va interpréter les différentes époques de l'histoire de l'Occident comme autant d'avatars du platonisme⁴⁶. De ce platonisme, comme on le sait, le christianisme, n'est que la mouture populaire, et partant la plus insidieuse⁴⁷ et les différentes ontologies morales sont des figures épigonales où se survivent, *mutatis mutandis*, ces deux monuments.

Or, semblablement, la généalogie des sophistes ne se borne pas aux sophistes historiques. Au surplus, de façon toute suggestive, Nietzsche renverse le « sens historique » : alors que la généalogie de la morale part de l'*archè* pour en étudier les survivances (ou l'effacement), la généalogie de l'immoralisme sophistique est une généalogie inversée, qui prend pour point de repère une *acmè*, Thucydide, considéré comme le *terme* de la culture

46. Avec, bien sûr, des saillies avortées ou rapidement enrayées, sous la pression de la lignée généalogique opposée. Ainsi de la Renaissance, mise en bière par la Réforme.

47. *Par-delà le bien et le mal*, préface.

sophiste : « Thucydide parfaite émanation de la culture *sophistique*⁴⁸ ». Si Thucydide est un « modèle », comme le reconnaîtra Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles*, ce n'est certainement pas en tant que paradigme, déposé dans les strates de l'histoire, qu'il s'agirait de retrouver par quelque anamnèse ; c'est dans l'opposition qu'il adresse au schéma historique traditionnel, où le passé fait loi pour le présent. Thucydide est le plus grand des sophistes, en ce qu'il incarne de manière *typique* l'interprétation immoraliste du monde, celle-ci ne consistant évidemment pas à se faire l'apologiste du mal, mais à rejeter la morale platonicienne, autrement dit l'opposition du bien et du mal dont découlent toutes les oppositions de valeurs. Thucydide a renoncé à se faire le procureur moral de l'histoire, mais incarne déjà une forme de sérénité historiographique qui annonce l'*amor fati* nietzschéen. On sait désormais où mène le « moment de transition » sophistique : à « la plus somptueuse floraison » de la culture grecque.

L'immoralisme des sophistes dans les derniers écrits de Nietzsche

Il faut cependant attendre les années 1887-1888 pour que Nietzsche développe sa conception de l'immoralisme sophistique. Loin de constituer une rupture, cette période ne fait que porter à son faite une évolution qui n'aura eu de cesse de se préciser, comme en témoigne un éloquent fragment de 1888, qui confirme, en les radicalisant, tous les aspects déjà analysés à propos du § 168 d'*Aurore* :

Le combat de la science. Sophistes. Les sophistes ne sont rien de plus que des réalistes [...] ils ont le courage, qu'ont tous les esprits vigoureux, de *savoir à quoi s'en tenir* sur leur immoralité... [...] Reproche-t-on par exemple à Thucydide le discours qu'il place dans la bouche des ambassadeurs d'Athènes lorsqu'ils négocient avec les Méliens de leur ruine ou de leur soumission ? [...] Les sophistes étaient des Grecs : quand Socrate et Platon prirent le parti de la vertu et de la justice, ils étaient *Juifs* ou je ne sais quoi – la tactique de *Grote* pour défendre les sophistes est erronée : il veut en faire des hommes d'honneur et des parangons de vertu – mais leur honneur fut de ne pas pratiquer l'escroquerie aux grands mots et aux grandes vertus...⁴⁹

Les sophistes ne font que donner un tour rhétorique aux valeurs communes pour les défendre. Leur grandeur est de connaître leur immoralité et de ne pas la cacher sous le masque de la vérité⁵⁰. Probité d'artistes, qui montrent qu'ils sont des illusionnistes. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Nietzsche parle de « réalisme » et évoque la négociation des Athéniens

48. *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, vol. II, 31 [4], *Kritische Studien Ausgabe*, 8, 558.

49. *Fragments posthumes 1888-1889*, 14 [147]. *Kritische Studien Ausgabe*, 13, 331-332

50. Le cas de Protagoras demeure problématique. Certes, il croit encore en une vérité subjective, mais là où il demeure immoraliste, c'est qu'il ne cache pas l'inexistence de la vérité universelle, dont on ne peut obtenir qu'un *ersatz* par le réalisme rhétorique – le *kreittôn logos* imposant sa vérité subjective comme vérité adoptée par la majorité.

et des Méliens dans Thucydide (V, 103), comme c'était déjà le cas au § 92 de *Humain, trop humain*. Ici la force a le courage de se déployer comme force, tout comme la force du *logos* sophistique assume son pouvoir persuasif. En cela, les sophistes demeurent des Grecs, et ne se mentent pas sur l'impérialisme d'un *logos* qui n'est qu'un moyen pour une évaluation de s'imposer à l'auditoire. Le « réalisme » précisément, est l'attitude hellénique par excellence, par opposition au type judéo-chrétien, qui se caractérise par la volonté d'escamoter le réel, comme Nietzsche ne cesse d'en faire reproche à Platon. Mais surtout, en contraste avec le « réalisme » sophistique, Nietzsche dit très explicitement à propos de Jésus qu'il a vidé le réel de son contenu en inventant un langage strictement parabolique : « Pour cet antiréaliste, la condition absolue de toute parole est qu'aucun mot ne soit pris à la lettre⁵¹ ». Par un tel langage, Jésus se tient hors du monde : « en dehors de toute religion, de toutes notions de culte, de toute histoire, de toute science de la nature...⁵² ». À l'opposé d'un tel langage, les sophistes sont des immoralistes, qui mettent à nu la vanité d'une morale prétendant à l'universalité :

Le moment est très singulier : les sophistes effleurent [*streifen*] la première critique de la morale, la première vue pénétrante [*Einsicht*] sur la morale...

– Ils juxtaposent la multiplicité (la contingence locale) des jugements de valeur moraux

– Ils laissent entendre que toute morale peut <être> justifiée dialectiquement – que cela ne fait pas de différence : c'est-à-dire, ils devinent à quel point toute justification d'une morale doit nécessairement être *sophistique* –

[...]

la culture grecque des sophistes avait surgi de tous les instincts grecs : elle fait partie de la culture du siècle de Périclès tout aussi nécessairement que Platon n'en fait *pas* partie : elle a ses devanciers en Héraclite, en Démocrite, dans les types scientifiques de l'ancienne philosophie ; elle s'exprime dans la haute culture d'un Thucydide par exemple

– et, elle a finalement eu gain de cause : chaque progrès de la connaissance épistémologique et morale a *rétabli* les sophistes...

Notre mode actuel de pensée est, à un haut degré, héraclitéen, démocritéen et protagonien... il suffirait de dire qu'il <est> *protagorien*, parce que Protagoras réunit en lui Héraclite et Démocrite...⁵³

Il faudrait commenter ce texte en détail, tant l'interprétation de ce genre de fragment inabouti est délicate. On se bornera à souligner, d'abord, le pluralisme axiologique, et, partant, le scepticisme méthodologique qui perçoit l'immoralisme sous-jacent à toute morale (le fondement de la morale étant une volonté de puissance, une valeur à la seconde puissance, et non une

51. *L'Antéchrist*, § 32, trad. fr. É. Blondel, GF, p. 82, *Kritische Studien Ausgabe*, 6, 203.

52. *Ibid.*

53. *Fragments posthumes 1888-1889*, 14 [116], *Kritische Studien Ausgabe*, 13, 292-293.

raison), un thème central, qui avait été élaboré dès *Humain, trop humain* (§ 21-23). Deuxième point d'intérêt : la reformulation de la généalogie bifide opposant Platon (et les socratiques), d'une part, et « la culture du siècle de Périclès », de l'autre, où Héraclite et Démocrite annoncent les sophistes, dont Thucydide fournit la dernière et la plus belle illustration. Enfin, et c'est peut-être l'aspect le plus notable, Nietzsche croit diagnostiquer un retour de la sophistique dans la modernité, à travers une vision « protagorienne » du monde – Protagoras étant la réunion d'« Héraclite et Démocrite ». C'est un compliment quelque peu ambigu : Protagoras aurait atomisé l'Un-tout d'Héraclite, mais les *quanta* perspectifs seraient isothéniques, comme les atomes. Mais surtout – risquons la paronomase – un Héraclite démocratisé ne risque-t-il pas, à travers le nivellement consécutif à cette atomisation, de devenir un Héraclite démocratisé ? Cette hybridation est pour le moins énigmatique. Mais si elle sert à caractériser la modernité, ce n'est certainement pas un bon signe. Cela expliquerait un détail du texte à côté duquel on risque trop vite de passer : le jugement de Nietzsche, apparemment assez ferme, est en fait nuancé. Les sophistes, certes, critiquent la morale, mais ils ne font que l'« effleurer » (*streifen*). Cette retenue n'est sans aucun doute pas laissée au hasard. Au risque d'en faire une interprétation maximaliste, elle tient, nous semble-t-il, à une différence de contexte et de nature quant à la critique de la morale chez Nietzsche et chez les sophistes :

1/ De contexte, d'abord. Le sophiste – Nietzsche tient décidément à ne pas nous le faire oublier – est encore et toujours « un type de transition » :

Encore tout hellénique est le « sophiste » – y compris Anaxagore, Démocrite, les grands Ioniens –. / Mais comme forme de transition : la *polis* perd sa croyance à l'unicité de sa culture, à son droit souverain sur chaque autre *polis*... / On échange la culture, c'est-à-dire on échange « les dieux » – on y perd la croyance au privilège exclusif du *deus autochthonus*... / Le bien et le mal de différente origine se mélangent : la frontière entre Bien et Mal s'efface... C'est là le « sophiste » –⁵⁴.

Forme de « transition », le sophiste – qui a manifestement ici son sens archaïque (*sophistès*), loin de désigner uniquement les représentants de la sophistique⁵⁵ – l'est dans un contexte de crise des valeurs où des évaluations culturelles différentes brouillent la frontière entre bien et mal, ce qui intéresse au plus haut point Nietzsche dans le parallèle évident que cette situation présente avec la modernité en crise⁵⁶. Si les sophistes critiquent la

54. *Fragments posthumes 1887-1888*, 11 [375], *Kritische Studien Ausgabe*, 13, 168.

55. Cette inflexion du sens strictement doctrinal du terme vers son sens étymologique, comme l'indique la présence d'Anaxagore *et alii*, est en outre rendue évidente par l'usage – souvent suggestif, chez Nietzsche – des guillemets. Glissement très intéressant, qui invite à penser que Nietzsche entend moins parler des sophistes de Platon que de la culture sophiste qui, elle, remonte aux présocratiques.

56. L'ensemble du livre I de *Humain, trop humain* est de ce point de vue un diagnostic de la modernité, qui se résout par la confrontation des cultures et de leurs valeurs : nous sommes

morale, c'est que celle-ci entre en conflit avec leur relativisme culturel et axiologique. L'« athénocentrisme » y est pour quelque chose, et l'on songe à l'opposition entre l'itinérance du sophiste et ce Socrate qui n'a jamais quitté Athènes, sauf quand le devoir l'appelait. Vérité en deçà du Pirée, erreur au-delà : les sophistes font éclater la vocation universaliste de la morale – qui dépend en fait du climat et du contexte athénien dominé par la morale socratique.

Mais le sens de la lutte des sophistes est fort différent, dans ce contexte, de celle de Nietzsche. La relativité des valeurs, ou bien ne permet pas de statuer sur la valeur des valeurs (ce qui semble être le cas dans le cosmopolitisme d'Antiphon ou d'Hippias), ou bien doit permettre, sur un mode protagoréen, à une valeur de s'imposer par la force du *logos*. Deux solutions décevantes.

2/ Ce qui demeure clair, en tout cas, c'est que la *nature*, cette fois, de la critique nietzschéenne de la morale, diffère du brouillage sophistique des valeurs. Celui-ci aboutit à un pragmatisme de la valeur qui incline à conférer de la valeur à ce qui est tenu par chacun pour valable – de sorte que les évaluations n'ont pas de valeur en elles-mêmes. Le subjectivisme de Protagoras a beau pouvoir faire émerger un *kreittôn logos*, celui-ci ne tient sa force que des ruses qu'il a mises en œuvre pour s'imposer au plus grand nombre. Le sophiste est et demeure un démagogue, de ce point de vue, et le dépassement possible du subjectivisme que perçoit Untersteiner dans l'ambiguïté du terme *anthrôpos* chez Protagoras n'empêche pas que, malgré la formation du consensus, ce soit une opinion subjective qui l'ait emporté. Rien de tel chez Nietzsche, puisque les évaluations ont en elles-mêmes des valeurs, qui dépendent de la volonté de puissance, affirmatrice ou négatrice, à laquelle elles sont référées. Certes, les sophistes, au reste largement effacés derrière la figure imposante de Thucydide, sont supérieurs à Platon. C'est qu'ils sont plus probes que lui. Mais ils ne sont pas des psychologues, des généalogistes pour autant : ils ne font que se rattacher à l'instinct grec devant sa mise en péril par Socrate. Nietzsche aura beaucoup plus à faire : il faudra se faire archéologue pour déblayer les alluvions millénaires qui se sont déposées sur cet instinct jusqu'à le faire oublier. Au reste, ce n'est pas parce que Nietzsche juge les Grecs supérieurs à ce Juif-Égyptien qu'est Socrate à ses yeux, qu'il se revendique lui-même grec, au sens où il voudrait accomplir un retour aux Grecs. Nietzsche sait seulement gré aux sophistes, et à Thucydide en particulier, de l'avoir réveillé de son sommeil dogmatique, *i.e.* de sa lassitude devant le monde philosophique qui, de Platon à Schopenhauer (et même, dans l'historicisation de la culture, de Hegel à Darwin), n'a fait que conforter la morale⁵⁷ :

au « siècle de la comparaison » (§ 23). Notre époque est une néo-sophistique, un climat de transition – condition nécessaire, mais non suffisante, à l'avènement de la hiérarchie.

57. En effet, il n'y a pas eu de philosophie historique au sens strict du terme, selon Nietzsche, dans la mesure où les philosophes sont toujours partis de l'état de fait pour le justifier historiquement (*Généalogie de la morale*, I, 2 ; II, 12), sans interroger la valeur des valeurs morales déposées dans les strates de l'histoire (*Généalogie de la morale*, préface, § 3-6).

Mon délassement, ma prédilection, ce qui m'a guéri de tout platonisme, fut de tout temps *Thucydide*. Thucydide, et, peut-être, *Le Prince* de Machiavel, me sont particulièrement proches par leur volonté absolue de ne pas s'illusionner et de voir la rationalité dans la *réalité* – non dans la « raison », et moins encore dans la « morale »... [...] En lui, c'est la culture des sophistes, je veux dire *la culture des réalistes* qui atteint sa plus haute expression : ce mouvement inappréciable au milieu de l'escroquerie morale et idéaliste des écoles socratiques qui se déchaînèrent de toute part. La philosophie grecque conçue déjà comme la *décadence* de l'instinct grec [...] C'est le *courage* qui marque la différence de tempérament entre Platon et Thucydide : Platon est un lâche – par conséquent il se réfugie dans l'idéal – Thucydide *se maîtrise*, par conséquent il maîtrise aussi les choses⁵⁸.

C'est qu'il faut commencer par être réaliste pour cesser de se mentir à soi-même. Cela ne signifie pas que le réalisme sophistique soit l'alpha et l'oméga de la généalogie de la morale. Car les sophistes ne proposent pas de valeurs supérieures, comme Nietzsche. S'ils sont un type de transition, ils ne sont pas un type révolutionnaire, comme Nietzsche prétend l'être – surtout en 1888. Ce qui est transitoire ne sait pas de quoi il est la transition, et trouve encore l'essentiel de sa force dans le passé. Le révolutionnaire reconnaît et veut précipiter la transition en tâchant de lui imprimer une direction particulière. Dans leur lutte contre la morale, les sophistes n'ont pas le temps de proposer des valeurs alternatives, mais cherchent à imposer leur vision du monde subjectiviste et phénoméniste.

Si Nietzsche est modéré dans son appréciation, il reconnaît un aspect par lequel les sophistes représentent un type fort et probe – si du moins les dernières lignes du texte ci-dessus ne s'appliquent pas seulement à Thucydide –, c'est leur capacité à assumer le réel tel qu'il est. Une idée qui fait encore songer à l'*amor fati*. Ici bien sûr, Thucydide (et Machiavel) lui sont, comme il le reconnaît sans ambages, « particulièrement proches ». Ce n'est d'ailleurs pas aller trop loin que de dire que Thucydide est l'un des rares Grecs à mettre en application l'*amor fati*, comme Nietzsche l'avait déjà noté dans *Aurore* : Thucydide parvient à se *retenir* de projeter son propre idéal sur sa narration. C'est en ceci qu'il « se maîtrise », et que, partant, « il maîtrise les choses ». Il parvient à surmonter toute velléité de jugement réactif, et ne manifeste pas la volonté de modifier le réel pour le fantasmer à l'aune d'un idéal : Thucydide ne prétend pas juger le monde à travers sa propre interprétation en s'efforçant de faire oublier son caractère interprétatif. Il présente le monde pour ce qu'il est : un conflit d'interprétations, où les tensions événementielles sont marquées à leur faite par des crises où les *logoi* des rhéteurs viennent donner à ces moments critiques leur teneur dramatique la plus saisissante, et leur dénouement le plus logique, qui n'est pas le triomphe du vrai platonicien, ni la concession molle d'une dialectique « à la Hegel » – où l'Identité triomphe toujours du

58. *Fragments posthumes 1888-1889*, 24[1]8 ; *Le Crépuscule des idoles*, « ce que je dois aux Anciens », § 2, *Kritische Studien Ausgabe*, 13, 625-626 ; 6, 156.

conflit de la différence et de l'identité –, mais la victoire du plus fort. Voilà « la rationalité dans la réalité » : la raison du plus fort. Machiavélisme sommaire ? Nietzsche ne se prononce pas ici sur le caractère réel ou prétendu des forces qui l'emportent (dans la démocratie, ce sont des forces qui n'ont de la puissance que l'apparence, non la réalité), mais sait gré à Thucydide de ne pas avoir masqué cet aspect du réel.

Conclusion

L'examen des textes où les sophistes sont convoqués montre, en somme, que Nietzsche s'est assez intéressé à eux pour leur réserver un rôle de plus en plus important dans sa conception de la culture grecque. En revanche, son intérêt pour eux était moindre du point de vue historico-philologique et doctrinal, à la différence des présocratiques. Ce qu'il est en tout cas important d'observer, c'est à quel point sa conception des sophistes a mûri jusqu'à ce qu'il repère à travers eux un phénomène matriciel décisif – et récuratif⁵⁹ –, qui ne se borne pas aux sophistes historiques. Nietzsche avait commencé par faire de Socrate la quintessence de la sophistique, en 1871, et il en vient, en 1888, à faire de la sophistique la quintessence de la culture grecque, réunie autour de la figure paradigmatique de Thucydide. Nous avons insisté sur le fait que le platonisme ne se borne pas à Platon et ses premiers épigones, pour montrer que le sophiste, de même, ne se réduit pas chez Nietzsche aux figures historiques que Platon a combattues. C'est la *paideia* agonistique propre à la culture grecque qui intéresse Nietzsche. Il faut en tout cas mettre au compte de Nietzsche cette probité par laquelle, en travaillant toute sa vie à renverser Platon, il en vint dans le même temps à réviser son propre jugement à l'endroit des sophistes, en conférant à ceux-ci un rôle de pivot dans l'élaboration de sa propre pratique de l'histoire : sans l'histoire de Thucydide, point de généalogie nietzschéenne.

59. Voir note 57 ci-dessus.