

« Deviens ce que tu es »

Nicolas Querini

Demander ou commander à quelqu'un de « devenir ce qu'il est », c'est immédiatement se confronter au problème de l'identité personnelle en supposant d'emblée une certaine dualité du soi. Il y aurait le soi que l'on est présentement, banal et peu intéressant sans doute, et un soi que l'on doit devenir, un soi profond, un soi authentique qu'il s'agirait de retrouver, de découvrir en soi. Le soi actuel serait un point de départ, le second un but. Dire: « Deviens ce que tu es », c'est immédiatement énoncer un impératif éthique, puisque c'est dire que tout homme qui ne deviendrait pas ce qu'il est destiné à devenir mènerait une existence ratée. Cet impératif qui nous commande de devenir nous-mêmes semble supposer toutefois une certaine connaissance de soi. « Deviens qui tu es » serait ainsi quasiment synonyme de « prends conscience de toi-même », ou serait en tout cas conditionné par une telle connaissance de soi. Cela signifierait alors que l'on aurait une nature réelle, authentique, dont il faudrait prendre conscience pour devenir celui que l'on est véritablement. Nous voudrions ici interroger la relation de priorité et la relation d'implication qui gouvernent ces deux impératifs: prendre conscience de soi et devenir soi. Nous le ferons à partir de trois auteurs chez qui cette articulation entre connaissance de soi et devenir soi nous semble capitale, et dont les interprétations de ces impératifs nous paraissent intéressantes à confronter: Platon, Pindare et Nietzsche. Nous ne respecterons pas un ordre chronologique puisque Nietzsche se revendique en l'occurrence davantage de Pindare que de Platon, et qu'il nous a donc semblé plus pertinent de les lire ensemble.

La deuxième difficulté que nous voudrions affronter dans ce travail consistera à distinguer le « ce que l'on est » du « qui l'on est ». Nous voudrions ainsi montrer que les deux formules « deviens ce que tu es » et

LES CAHIERS PHILOSOPHIQUES DE STRASBOURG, II / 2016

« deviens qui tu es » ne sont pas strictement équivalentes. Sur ce point, nous partirons d'un beau texte de Hannah Arendt qui s'efforce de construire une distinction :

« En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain [...]. Cette révélation du "qui" par opposition au "ce que" – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit. Le "qui" ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement comme si l'on possédait ce "qui" et que l'on puisse en disposer de la même manière que l'on a des qualités et que l'on en dispose. Au contraire, il est probable que le "qui", qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, demeure caché à la personne elle-même, comme le *daimôn* de la religion grecque qui accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l'homme rencontre »¹.

Selon l'auteure, « ce que l'on est » est directement visible, ce sont des qualités qui se manifestent dans tout ce que l'on fait et dit. Au contraire, il serait très difficile pour nous de prendre conscience de qui l'on est. Nos qualités sont comme immédiatement sous nos yeux, alors que « qui l'on est » semble devoir toujours nous échapper. Cette identité profonde que nous sommes au fond, ce destin que l'on doit être et non seulement accomplir², serait comme insaisissable et nous n'atteindrions jamais que des qualités en lieu et place de ce moi³. En tout cas, Arendt estime qu'il est presque impossible de révéler volontairement ce « qui », celui-ci se trahissant davantage dans les qualités qui font signe vers lui, mais ne se montrant jamais lui-même. Mais si nous sommes largement aveugles à nous-mêmes, autrui, lui, peut nous saisir plus facilement et nous permet de mieux nous comprendre.

1 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, p. 236.

2 Nous empruntons cette expression au *Ecce Homo* de Nietzsche, « Pourquoi je suis un destin ».

3 On ne peut pas ne pas penser ici à Pascal qui place le moi en dehors des qualités qu'il possède, ce qui fait que l'on n'aime jamais personne mais seulement des qualités empruntées (PASCAL, *Pensées*, 688 [Lafuma]).

L'originalité de Platon : donner priorité à la connaissance de soi

C'est ainsi que chez Platon, la connaissance de soi ne peut se faire (ou en tout cas ne se fait jamais aussi aisément et aussi bien) qu'à l'occasion de la rencontre avec autrui. En m'offrant un miroir de ce que je suis (un homme), ou de ce que je peux être (certaines qualités ou vertus que l'autre possède et que je pourrais acquérir), la rencontre d'autrui peut devenir l'occasion d'une connaissance de soi⁴. C'est ainsi que selon Platon, connaître un individu consiste à mesurer le naturel qui est le sien, les philosophes rois de la *République* devant reconnaître chez les enfants le naturel qui est le leur et ainsi repérer les futurs gardiens de la cité⁵. C'est donc le philosophe, celui qui sait reconnaître les naturels, qui permet aux enfants de savoir qui ils sont ou du moins, ce qu'ils doivent devenir. Mais l'éducation des naturels ne sera réussie que parce que l'on aura auparavant bien distingué parmi les naturels et qu'on leur aura réservé l'éducation qui leur convient. De façon similaire dans l'*Alcibiade*, Socrate s'intéresse au personnage éponyme parce que sa cause n'est pas perdue, qu'il pourrait bien avoir les qualités lui permettant de réaliser ses ambitions à la condition expresse qu'il se connaisse lui-même et qu'il fasse un travail sur lui-même. Aussi, la connaissance de soi doit être première et prioritaire sur tout le reste. Elle est au principe de l'éthique et même de la philosophie en général, puisqu'il faut d'abord comprendre que l'on ne sait rien (premier enseignement de la connaissance de soi) pour commencer à apprendre. Le platonisme est en ce sens un intellectualisme parce que l'on ne peut vivre bien qu'à la condition de posséder un certain savoir⁶. Ce savoir inclut, sans s'y réduire nécessairement, une connaissance de soi, une connaissance des dons qui sont les nôtres et

4 PLATON, *Alcibiade*, 132e-133c.

5 « De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on n'éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance, gardien de lui-même en raison de son excellence [...], celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité » (PLATON, *République*, trad. G. Leroux, III, 413d-414a).

6 Il est évident toutefois que la philosophie platonicienne est tout sauf purement intellectualiste, puisque la connaissance de soi doit déboucher sur un soin de soi.

qui doivent nous permettre de comprendre qui l'on peut être, voire qui l'on *doit* être. C'est au fond ce qu'il y a derrière cette fonction propre de la *République* qui nous rend juste quand on l'exerce, une fonction que l'on accomplit mieux qu'aucune autre, et peut-être même mieux qu'aucun autre ne pourrait l'accomplir⁷. Aussi n'est-il pas certain que «ce que l'on est» soit vraiment différent de «qui l'on est» chez Platon. Il y a semble-t-il une certaine coïncidence entre qui est l'individu et ce qu'il doit devenir, la fonction qu'il doit exercer (coïncidence entre Socrate et la fonction de philosophe par exemple⁸). Certes l'âme, du fait qu'elle est immortelle, précède l'actualisation des qualités qui sont les siennes lors de sa vie incorporée, mais c'est bien parce qu'il s'agit de telle âme particulière qu'elle est susceptible de mener telle sorte de vie. Et l'âme change au fur et à mesure de sa vie en fonction des actions qu'elle commet, notre âme porte les traces de ce que l'on fait, de sorte que le «qui» l'on est finit par coïncider avec ce que l'on fait et ce que l'on est.

En résumé, les naturels philosophes doivent donc être discernés pour pouvoir ensuite être cultivés. De la même façon, Alcibiade n'a vu que certaines qualités qu'il pensait posséder et constituer ce qu'il était (sa richesse et sa renommée), et n'a pas alors suffisamment réfléchi sur qui il était en vérité. Socrate ne nie pas qu'il puisse un jour devenir un homme politique authentique, puisqu'il en a le désir et sans doute le talent. Sauf qu'Alcibiade brûle les étapes, et refuse celle qui consisterait pour lui à se connaître lui-même et qui est selon Platon une condition nécessaire au soin de soi et au devenir-soi. Faute de connaissance de soi, on ne peut selon Platon qu'échouer à devenir soi.

Mais il n'est pas sûr que cette priorité de la connaissance sur la vie pratique, sur l'éthique, sur le fait d'être soi, soit ainsi conçue par tous les Grecs. Il est même possible que Platon ait constitué une exception de ce point de vue. Ainsi, contrairement à l'articulation que nous venons d'en proposer, il n'est pas du tout évident que la conscience et l'activité de réflexion, du retour sur soi, de la prise de conscience de soi, soit première chez les Grecs. Dans cette société que l'on a qualifiée

7 PLATON, *République*, 352e, sqq.

8 La différence restant que Socrate est Socrate, et que même parmi des philosophes, il n'y a qu'un seul Socrate. Cette idiosyncrasie sera encore davantage marquée chez Nietzsche qui pense toujours le soi comme étant absolument individuel.

d'agonale, de lutte et d'émulation, il se pourrait au contraire que l'action soit première. C'est en tout cas l'interprétation que propose Vernant qui explique que dans l'ancienne Grèce, l'expérience du moi était « orientée vers le dehors, non vers le dedans. L'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui *alter ego*, parents, enfants, amis. [...] Il n'est à ses propres yeux que le miroir que les autres lui présentent »⁹. On ne se voit donc pas directement, mais à partir de la façon dont les autres nous regardent et nous estiment. Vernant poursuit en disant que « l'individu se projette aussi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise : activités ou œuvres qui lui permettent de se saisir, non en puissance, mais en acte [...]. L'existence est première par rapport à la conscience d'exister »¹⁰. Il conviendrait toutefois d'apporter deux nuances à son propos : d'une part, en admettant que le constat que fait Vernant soit particulièrement vrai pour l'époque et la civilisation qui le préoccupe, on ne voit pas pourquoi ce modèle vaudrait exclusivement pour la Grèce ancienne et sans doute que l'auteur surinvestit ici l'importance du cogito cartésien pour l'époque moderne¹¹. Ensuite, il convient sans doute de voir dans l'action un moyen de devenir soi parmi d'autres, mais on ne voit pas pourquoi ce serait le seul. Ce que l'on reconnaît toutefois à cette lecture, malgré son caractère unilatéral, c'est d'avoir souligné l'importance pour les Grecs de cette existence en acte.

Pindare : la nécessité de la lutte pour pouvoir se connaître

Le moi se constituerait donc en premier lieu dans l'altérité, dans l'image de soi que les autres nous renvoient. Cette saisie de soi ne serait donc pas d'abord retour sur soi pour un Grec. Il faut sans doute alors que le soi soit déjà quelque chose, que l'on soit déjà quelqu'un, pour

9 VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, chap. X, « L'individu dans la cité », p. 224.

10 *Idem*, p. 224-225 (Vernant cherchera à englober même l'*Alcibiade* de Platon dans son argumentation, mais d'une manière que l'on ne trouve pas convaincante.)

11 Le *cogito ergo sum*, « je pense donc je suis », n'a peut-être aucun sens pour un Grec (*idem*, p. 225), mais, même après Descartes on commence à vivre bien avant cette éventuelle prise de conscience de l'existence de notre esprit et de l'autonomie de la pensée vis-à-vis du corps.

être ensuite en mesure de se connaître. C'est particulièrement vrai dans une société qui fait une place prépondérante à l'ἀγών, à la joute, à l'émulation, à la compétition; société qui a, ne l'oublions pas, inventé les jeux olympiques, lors desquels on va pouvoir se mesurer soi-même en se mesurant aux autres. La civilisation grecque antique est ainsi dite agonistique, société de lutte, de conflit, mais plus positivement d'émulation: je me constitue par ce dont je suis capable par rapport aux autres. L'altérité est nécessaire à la prise de conscience de soi, à la juste mesure de ce dont on est capable. Il ne s'agit pas pour un Grec de faire du mieux qu'on peut (idéal démocratique contemporain) mais de faire mieux que les autres. C'est ce que l'on perçoit bien à l'occasion des jeux olympiques, institution typique de l'esprit grec. Pindare, grand poète du dialecte dorien, versifie la gloire des vainqueurs aux jeux (qu'il s'agisse des jeux olympiques, des jeux pythiques ou d'autres encore), jeux qui nous permettent de nous mesurer aux autres au sens propre, de comprendre nos limites, notre supériorité ou notre infériorité. Pindare écrit ainsi: «c'est à l'épreuve que les mortels se font connaître»¹². Et c'est justement à Pindare qu'il revient d'avoir frappé d'une formule restée célèbre l'injonction à devenir soi-même, qui énonce plus précisément «γένοι' οἷός ἐσσι μαθῶν»: «deviens ce que tu as appris à être», ou «deviens ce que tu es, l'ayant appris», ou encore «deviens tel que tu as appris à être»¹³, formule dont nous expliquerons pourquoi nous lui accordons notre préférence. C'est avant tout l'impératif de la connaissance de soi qui nous commande de comprendre nos limites, en faisant le partage entre le monde des hommes et celui des dieux, afin d'éviter à l'individu humain de tomber dans la démesure (ὑβρις). Mais il faut voir également que l'impératif pindarique est nettement plus ambigu vis-à-vis de la notion de limite puisque l'on ne peut devenir soi et exceller aux jeux qu'à se dépasser soi-même. On doit à partir de là distinguer plus nettement «ce que l'on est», nos qualités présentes, de «qui l'on est», notre nature véritable et à laquelle on ne peut accéder qu'à partir d'un effort sur soi, voire d'un dépassement de soi. On peut donc rapprocher les deux sentences et voir dans le précepte de Pindare un développement du *Gnôthi seauton* («connais-toi toi-même») mais

12 PINDARE, *Olympiques*, IV, 30: διάπειρά τοι βροτῶν ἑλεγχος (trad. A. Puech).

13 PINDARE, *Pythiques*, II, 131. A. Puech traduit par «Sois tel que tu as appris à te connaître».

cela ne doit pas occulter ce qui les distingue radicalement, et J. Péron peut ainsi écrire :

« L'on peut dès lors, en rapprochant le μαθῶν οἶος ἔσσι du célèbre γνώθι σεαυτόν, souligner tout ce que la pensée de Pindare a de delphique, et étudier la façon dont le poète s'est approprié cet aphorisme pour le rendre sous une forme inimitable; on risque toutefois, ce faisant, de perdre de vue ce qui confère à l'expression sa singulière importance: car si γνώθι σεαυτόν s'en tient au thème de la connaissance de soi, γένοι' οἶος ἔσσι μαθῶν suppose, lui, non seulement "un appel à la nature profonde et à une meilleure connaissance de ses ressources"¹⁴, mais aussi à une action qui tienne fidèlement compte de ces principes que l'homme a auparavant découverts en lui-même¹⁵.

J. Péron accepte ainsi de reconnaître une dette de Pindare envers Delphes tout en insistant sur la dimension active ou pratique du conseil qu'il offre à Hiéron. La *IF Pythique* dans laquelle est écrite cette formule est ainsi adressée à Hiéron «qu'il proclame [...] le plus opulent et le plus glorieux des souverains que la Grèce ait jamais connus»¹⁶. Pindare se permet alors de conseiller à Hiéron, tyran de Syracuse, d'être lui-même. Or, pour être lui-même, il doit avoir appris qui il était. Mais cet apprentissage ne se fait pas par le biais d'une réflexion théorique (comme ce sera en bonne part le cas chez Platon). Selon l'interprétation que proposait Vernant et que l'on a rappelée, on se saisit en acte (et non pas simplement en puissance) dans des actes et dans ce que l'on accomplit. C'est ainsi dans la rivalité et l'action que Hiéron a appris à se connaître, à savoir ce dont il était capable :

« Hiéron s'est illustré dans sa jeunesse par ses exploits guerriers; il a montré dans son âge mûr [...] une sagesse supérieure¹⁷. [...] les avantages de la sagesse, qui consiste avant tout à connaître les bornes de la nature humaine, à ne rien souhaiter d'impossible, mais à savoir jouir pleinement du bonheur que les dieux nous accordent »¹⁸.

La jeunesse semble alors être l'âge le plus propre à l'action, et c'est seulement l'âge mûr qui doit coïncider avec une réelle sagesse,

14 É. DES PLACES, *Pindare et Platon*, p. 68.

15 J. PÉRON, « Pindare et Hiéron dans la *IF Pythique* », p. 32.

16 A. PUECH, Notice, PINDARE, *Pythiques (IF)*, p. 37.

17 *Ibid.*

18 *Idem (IIF)*, p. 51.

sagesse réflexive qui fait retour sur les actes de la jeunesse, et qui sait les apprécier à leur juste valeur. La sagesse vient mesurer ensuite celui que l'on est, mais elle ne peut donc opérer que parce que l'on a d'abord agi. L'action permet en premier lieu de manifester qui l'on est, mais ce n'est que le *logos*, qui en l'exprimant, permet ensuite une véritable prise de conscience de cette identité. On peut penser que sans ce miroir que tend Pindare à Hiéron en versifiant ses exploits, le tyran de Syracuse n'ait jamais pleinement pris conscience de qui il était derrière les qualités qui étaient les siennes, et ne se soit jamais absolument accompli. Comme l'écrit H. Arendt, «l'acte primordial et spécifiquement humain doit en même temps contenir la réponse à la question posée à tout nouveau venu: "Qui es-tu?" Cette révélation de qui est quelqu'un est implicite aussi bien dans ses actes que dans ses paroles; il est clair, cependant, que l'affinité entre la parole et la révélation est beaucoup plus intime qu'entre l'action et la révélation»¹⁹. L'action manifeste d'abord des qualités, mais seule la parole peut ensuite essayer d'exprimer l'identité de la personne que ces qualités trahissent. Le rôle du poète ne doit donc pas être minimisé, lui qui permet à celui qui agit de prendre conscience de lui-même mais qui est également celui qui donne à son action un sens qui n'était encore qu'implicite. En effet, sans la parole qui vient couronner l'acte et le comprendre, celui-ci pourrait paraître insensé et délié de son auteur: «sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire [...]. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire»²⁰. C'est la versification de l'acte héroïque qui permet à ce dernier de rejaillir véritablement sur son auteur. Si l'action donc est primordiale pour devenir quelqu'un selon Pindare, on ne saurait devenir qui l'on est sans ce retour que nous renvoie la parole. Hiéron participe donc à ces jeux parce qu'il est un tyran glorieux, désireux non seulement de reconnaissance extérieure, mais également d'en découdre avec les

19 ARENDT, *op. cit.*, p. 235. L'auteure note d'ailleurs à cet endroit que «C'est pourquoi Platon dit que la *lexis* ("la parole") adhère plus étroitement au vrai que la *praxis*». Selon la lecture qu'elle propose de Platon, le «dire» manifesterait davantage le vrai que le «faire» (*cf.* n. 1 p. 235).

20 *Ibid.*

autres pour voir ce qu'il peut accomplir, c'est-à-dire non seulement ce qu'il est, mais encore *qui* il est, si le soi se constitue d'abord dans des actes. Les jeux sont pour lui l'occasion de comprendre qui il est, à partir de ce qu'il est susceptible de faire, l'exploit que ses qualités lui permettent de réaliser ou non lui ouvrant l'accès à son propre soi. Mais si ce que l'on fait nous permet de mesurer « ce que l'on est » et nous met sur la piste de « qui l'on est », reste toutefois que le langage confond très aisément « ce que l'on est » et « qui l'on est » :

« Dès que nous voulons dire *qui* est quelqu'un notre vocabulaire même nous entraîne à dire *ce* qu'il est ; nous nous embrouillons dans une description de qualités qu'il partage forcément avec d'autres qui lui ressemblent ; nous nous mettons à décrire un type, un "caractère" au vieux sens du mot, et le résultat est que son unicité spécifique nous échappe.

Cette défaite est étroitement apparentée à l'impossibilité philosophique bien connue d'arriver à une définition de l'homme, toutes les définitions étant des déterminations ou interprétations de *ce qu'est* l'homme, de qualités par conséquent qu'il pourrait partager avec d'autres êtres vivants, alors que sa différence spécifique se découvrirait en déterminant quelle sorte de "qui" il est. [...] En fait la manifestation du "qui" s'opère de la même manière que les manifestations notoirement peu sûres des anciens oracles qui, selon Héraclite, "ne parlent ni ne cachent, mais font signe"²¹ ».

Selon l'auteure, nos qualités ne feraient jamais que pointer ce « qui » sans qu'il ne puisse jamais être véritablement connu. Mais même si nous sommes prêts à admettre que le soi est toujours comme en excès vis-à-vis de ses qualités – « C'est un élément indispensable de la fierté humaine de croire que l'individualité de l'homme, le *qui*, surpasse en grandeur et en importance tout ce qu'il peut faire ou produire »²² –, que le fait d'énumérer les qualités du soi n'épuisent jamais totalement ce qu'il est en vérité, nous pensons que ces qualités ne font pas signe de manière voilée vers le soi mais qu'elles l'expriment fidèlement. Nous comprenons assez bien qui nous sommes lorsque nous montrons ce que nous sommes en agissant. De même, ce n'est pas parce que les qualités que l'on possède sont partagées par certains autres qu'elles n'expriment pas qui l'on est en propre. Ce tissu ou ce faisceau de qualités composées entre elles pointe

21 οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (Diels, frag. B 93).

22 ARENDT, *op. cit.*, p. 272-273.

ce qui fait l'originalité d'un soi. Je suis qui je suis parce que tel réseau de qualités se retrouve chez moi et manifeste ma personnalité²³. Mais on ne fait ainsi que manifester qui l'on est, et nous accordons à Arendt le fait que le moi ne se limite pas à ses qualités, sans quoi le « qui » serait ainsi réifié à tout jamais et ne serait plus une personne mais une chose. C'est la raison pour laquelle nous avons préféré la formule « deviens tel que tu as appris à être » à « deviens ce que tu es » pour rendre la sentence de Pindare: γένοι' οἷος ἔσσι μαθών.

Comme le dit encore Arendt: « En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent en même temps que l'acte, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire, et qui n'est possible que dans le domaine public »²⁴. Le vainqueur appelle l'admiration des autres hommes par la manifestation de ses vertus naturelles, qui peuvent s'exprimer ainsi de manière très visible lors des jeux. Hiéron ne fait ainsi que manifester sa vraie nature, ses belles dispositions naturelles. Pindare insiste par ailleurs sur la notion de γένος, de race, au sens d'une lignée familiale avec des qualités qui lui sont propres, dont on disposerait et qui feraient en partie notre valeur²⁵. Dans le premier vers de la *VI^e Néméenne*, Pindare écrit: "Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος, « Il est une race d'hommes, une race de dieux ». La notion de γένος est liée à celle de φύσις qui désigne la

23 Aussi refusons-nous la thèse d'Arendt selon laquelle l'identité véritable d'une personne ne se manifeste qu'à sa mort: « Cette identité inchangeable de la personne, bien que se dévoilant de manière intangible dans l'acte et la parole, ne devient tangible que dans l'histoire de la vie de l'acteur; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu'elle a pris fin. En d'autres termes l'essence humaine – non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l'individu, mais l'essence de *qui* est quelqu'un – ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant derrière elle qu'une histoire. Par conséquent, quiconque vise consciemment à être "essentiel", à laisser une histoire et une identité qui lui procureront une "gloire immortelle", doit non seulement risquer sa vie mais, comme Achille, choisir expressément une vie brève, une mort prématurée. L'homme qui ne survit pas à son acte suprême est le seul qui demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible, parce qu'en entrant dans la mort il se retire des possibles conséquences et continuations de ce qu'il a commencé » (*op. cit.*, p. 252-253).

24 ARENDT, *op. cit.*, p. 236.

25 Le γένος, c'est le sang et la race (*cf.* par exemple HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, 583), l'origine et la descendance.

nature d'un homme, la source d'où l'on tire des qualités (innées), l'origine de nos dispositions. Hiéron n'a donc qu'à suivre sa vraie nature pour bien faire. Sa vraie nature, c'est sa nature telle qu'il l'a apprise, voire telle qu'il a appris à être. Non pas ce qu'il était d'emblée, au sens de ce qu'il était enfant, mais ce qu'il est parvenu à devenir à sa maturité. Se connaître soi-même, ce n'est donc pas se connaître dans sa nature immédiate, mais apprendre à connaître ce dont on dispose de meilleur, connaître le meilleur de soi-même, mais c'est ce que Pindare reconnaît comme étant notre vraie nature, les qualités héréditaires qui sont transmises dans et par notre γένοϋς et que chacun doit réactualiser pour lui-même. Cette nature ne nous « détermine » jamais complètement puisque l'on doit pour cela prendre conscience de notre vraie nature (« Deviens tel que tu as appris à être »), et ainsi, devenir qui l'on est suppose un certain apprentissage de soi. Cet apprentissage se fait toutefois davantage par le biais de l'action glorieuse chez Pindare que par une pure réflexion (même si celle-ci s'est avérée également nécessaire).

Ainsi, si Pindare excite l'orgueil de Hiéron en lui adressant ces poèmes, c'est que ce dernier n'est pas automatiquement, pour ainsi dire, lui-même. Il doit s'efforcer de donner le meilleur de lui-même, de retrouver sa vraie nature, de découvrir l'énigme de son « qui » au sens qu'Hannah Arendt donne à cette notion. Les dispositions naturelles de Hiéron, « ce qu'il est » immédiatement, ne suffisent pas. Celui-ci doit être tel qu'il a appris à se connaître, ce qui suppose de sa part un véritable effort pour toujours coïncider avec l'excellence de sa nature dans ce qu'elle a de meilleur. « Mesurez toujours vos actes selon votre rang » lui dit également Pindare²⁶. Ce qui signifie, parce que Hiéron est grand, qu'il a à charge une cité et qu'il dispose d'une excellente nature, qu'il ne doit agir qu'avec grandeur. En ce sens, il ne lui suffit pas de vaincre aux jeux, il doit toujours y exceller. De même attend-on de lui qu'il excelle en sa qualité de gouvernant : « Qu'il t'échappe une imprudence légère, on la tient pour grave, venant de toi. Tu administres une grande cité : nombreux sont ceux qui peuvent rendre un témoignage fidèle de tes actes, quels qu'ils soient. Garde en sa fleur ton noble caractère »²⁷.

Cette belle nature dont nous parle Pindare n'est pas « naturelle » au sens où on emploie ce terme aujourd'hui. Elle serait pour nous

26 PINDARE, *Pythiques*, II, 62-64.

27 *Idem*, I, 169-174.

aujourd'hui davantage synonyme de surnaturel en ce qu'elle constitue un don divin. Tous les talents que nous possédons nous viennent des dieux : « n'oublie pas [...] de rapporter à la divinité tout ce qui t'échoit », écrit Pindare dans la *V^e Pythique*²⁸. Mais nos limites en viennent également : le sort qui est le nôtre, voire le rôle que nous devons endosser, nous viennent des dieux. Un homme ne peut être davantage que ce que la divinité veut qu'il soit, sauf à risquer de l'irriter²⁹. Et ce thème du destin, de notre sort, qui nous est accordé par la divinité est omniprésent dans les poèmes de Pindare ainsi que dans la culture grecque de l'antiquité. Les qualités d'une race, d'une famille, lui proviennent de la divinité de leurs ancêtres, ce pourquoi les héros homériques font toujours remonter leur lignée aux dieux. Donc notre nature est bonne en raison de notre origine d'une part, et les biens que nous possédons doivent aussi être considérés comme des cadeaux des dieux qui décident de tout :

« C'est aux dieux que les qualités des hommes doivent toutes leurs ressources ; les dieux nous donnent le talent, la force des bras et l'éloquence. [...] Ainsi puisse la divinité maintenir droit Hiéron, dans les jours qui viennent, et lui permettre de réaliser ses vœux »³⁰.

On perçoit dans ce texte une difficulté que l'on a chez Pindare comme chez Nietzsche avec la question du destin, puisque ce sont les dieux qui nous donnent nos qualités. On a ici une éthique aristocratique basée sur des qualités qui sont naturelles : « Le destin que vaut à chacun

28 *Idem*, V, 30-33.

29 Retournant victorieux de la guerre de Troie, Agamemnon est accueilli comme un dieu par sa femme qui veut flatter son orgueil. Clytemnestre espère ainsi exciter la jalousie des dieux afin qu'ils lui permettent d'assassiner un homme qui ose fouler le sol qui leur est réservé. Mais Agamemnon, voyant le faste avec lequel il est accueilli, s'en offusque et refuse de fouler le tapis rouge (dirait-on aujourd'hui) qui est déroulé devant lui : « ne jonche pas le sol d'étoffes, pour me faire un chemin qui éveille l'envie (ἐπιφθονον). Ce sont les dieux qu'il faut honorer de la sorte : mortel, je ne puis sans crainte marcher sur ces merveilles brodées. Je veux être honoré en homme, non en dieu (λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ) ». À quoi Clytemnestre, voulant le pousser à l'impiété, lui répond : « Qui n'est pas envié n'est pas digne de l'être (Ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπιζηλος πέλει) ». Et en effet, sans doute faut-il savoir risquer de susciter l'envie des dieux pour être véritablement un héros (ESCHYLE, *Agamemnon*, trad. P. Mazon, 920-925 puis 939).

30 PINDARE, *Pythiques*, I, 179-182 puis 109-111.

son hérédité décide entre tous ces exploits»³¹. Dès lors, à quoi sert cette sentence? Quel sens peut avoir cet impératif à devenir soi si l'on ne peut agir autrement que de la façon dont le destin nous conditionne? S'il y a un destin, le devenir-soi devrait pour ainsi dire constituer un développement naturel, et être inévitable. Mais ce destin n'est pas conçu comme absolument déterminant, il y a bien un effort à faire, chez Pindare comme chez Nietzsche, il faut se montrer digne par nos actes de notre γένοϛ, de notre nature (même lorsqu'elle est héréditaire). Il faut donc bien que dans ce destin, une part nous revienne. Et déjà chez Homère, Ulysse voyait son destin déterminé par les dieux, particulièrement par Poséidon qui refusait qu'il retourne à Ithaque. Mais avec l'aide d'Athéna, Ulysse finira par le faire flancher grâce à la constance de son effort. «L'esprit souverain de Zeus gouverne le destin des hommes qui lui sont chers», écrit encore Pindare³². Même la conception pindarique du destin est aristocratique. Les dieux gouvernent le destin des hommes qui leur sont chers, de même qu'Ulysse est sauvé par les actions d'Athéna qui finira par calmer la colère de Poséidon.

Pour conclure sur Pindare, c'est selon lui l'action qui précède et rend possible la connaissance de soi. Il y a certes une dimension innée bien marquée puisqu'il s'agit de retrouver notre nature, les qualités qui nous sont héréditaires et qui sont caractéristiques de notre lignée. Toutes ces acceptions se retrouvent dans le grec γένοϛ. Pindare écrit encore: «Les hommes ont leurs arts, qui sont divers; mais il faut marcher sur la droite route, en s'armant de ses qualités naturelles»³³. Le chemin, la voie qui est la nôtre, dépend des qualités qui nous sont naturelles, ou innées. Et encore:

«Par l'héroïsme héréditaire, un homme est grandement puissant. Celui qui ne sait pas ce qu'il a appris demeure obscur, ballotté par un souffle inconstant; jamais il ne s'avance d'un pied sûr, et son âme inégale tente la gloire par tous les moyens»³⁴.

Ce texte confirme qu'il faut entendre la notion d'hérédité chez Pindare dans un sens lâche puisque nous ne sommes pas déterminés absolument par les qualités qui sont celles de notre race, sans quoi la phrase de

31 PINDARE, *Néméennes*, V, 74: «Πότμος δὲ κρίνει συγγενῆς ἔργων πέρι πάντων».

32 PINDARE, *Pythiques*, V, 163-164.

33 PINDARE, *Néméennes*, I, 36-38.

34 PINDARE, *Néméennes*, III, 70-74.

Pindare n'aurait aucun sens. Ces qualités doivent être reconnues, il faut avoir pris conscience de celles-ci, de ce que l'on est, pour se porter vers qui l'on est, mais cette reconnaissance n'est pas automatique, et il ne s'agit donc pas d'une simple hérédité. Aussi, retrouver sa véritable nature, ce n'est pas seulement se contenter de coïncider avec son γένοϛ, il s'agit ensuite d'être soi-même, c'est-à-dire non plus seulement d'être ce que l'on est mais qui on est en particulier. Les qualités de Hiéron dépendent certes en partie de ses ancêtres, mais Hiéron n'est pas ses ancêtres. Il est cet individu particulier, unique, qui, sur la base de qualités partagées avec un γένοϛ, une nature qu'il a en commun avec sa lignée, doit retrouver sa nature propre, son «qui». Selon Pindare, celui qui ne se connaît pas lui-même et qui ne sait pas quelles sont les qualités qui lui sont naturelles ne sait pas par quel moyen obtenir la gloire. Il a une âme inégale, tandis que l'homme qui a appris à se connaître, tel Hiéron, a une âme constante. Et cette âme inégale ne se connaissant pas, ne connaissant pas ce qui fait sa force, tente d'obtenir la gloire par tous les moyens parce qu'elle ne connaît pas son chemin propre, celui qui lui permettrait véritablement de l'obtenir (motif que l'on va retrouver chez Nietzsche). La gloire récompense ainsi ceux qui se connaissent.

Mais cela ne doit pas occulter le fait qu'il faille d'abord agir pour apprendre à se connaître. «À l'épreuve se manifeste la supériorité dont chacun est capable», écrit Pindare dans la même ode³⁵. C'est dans et par l'épreuve que l'on apprend à se connaître. Il y a ainsi un devenir-soi qui se dessine avant la prise de conscience de ce que l'on est. La connaissance de soi vient dans un second temps préciser ce soi que l'on doit devenir. Dans la sentence: «Sois tel que tu as appris à te connaître», l'histoire de la vie d'un individu et de la prise de conscience de «ce qu'il est» est assez paradoxale puisque le soi est à la fois au départ et à la fin du processus. C'est parce qu'il se manifeste dans l'action que l'on peut commencer à le connaître, et c'est à partir de cette connaissance que l'on va pouvoir devenir pleinement soi. Nous allons donc dans notre interprétation plus loin que ne le faisait J. Péron, qui avait selon nous le mérite d'insister sur la dimension pratique du conseil, mais qui se fait le porte-parole d'une lecture classique de la formule: «Cette manière d'envisager entre les deux termes une relation très souple, fondée sur la succession de deux moments distincts, rend un compte exact de la nature même du conseil

35 PINDARE, *Idem*, III, 122-124.

adressé à Hiéron, et le sens de γίγνεσθαι le confirmera : le roi est invité, après avoir pris conscience de sa nature profonde, à traduire ensuite celle-ci en actes³⁶. Nous sommes globalement d'accord avec cette lecture, mais elle est encore trop platonicienne selon nous, puisqu'il ne peut y avoir de connaissance réelle de notre nature profonde qu'une fois que celle-ci a commencé à se manifester et qu'elle a donné des signes de qui l'on était vraiment. « Ce que l'on est » est bien présent dès le début, et c'est de ces qualités qu'il s'agit en premier instance de prendre conscience, mais il s'agit ensuite de se porter à partir de là vers « qui l'on est ».

Nietzsche : « Deviens qui tu es »

Avant d'être sans doute l'auteur qui a le plus critiqué l'idéal de la connaissance de soi et d'avoir établi une quasi-impossibilité d'une telle connaissance³⁷, Nietzsche a également insisté sur l'idée qu'il fallait découvrir sa vocation, celle à laquelle on est destiné. À cette fin, et comme chez Pindare, l'homme va devoir retrouver ce qui n'est plus défini comme sa nature mais comme son essence (*Wesen*) véritable, celle qu'il doit apprendre à discerner en lui-même. Le jeune Nietzsche fait ainsi très tôt de la phrase de Pindare sa devise³⁸, et la reprend dans ses lettres : « Mais la nature a doté chaque être de moyens de défense différents [...]. Pindare a dit quelque part "*Deviens qui tu es!*"³⁹. On peut déjà retenir de ce texte que c'est la nature qui dote les individus de qualités différentes. Celles-ci ne sont donc pas seulement le fruit d'une éducation. C'est en vertu de qualités naturelles que l'on est individuel, et c'est à la condition de les amener à maturité que l'on peut devenir soi. Le vers de Pindare est encore reformulé par Nietzsche au début de la IV^e partie d'*Ainsi parlait Zarathoustrá*⁴⁰. Enfin, dans *Ecce Homo* où Nietzsche

36 J. PÉRON, *article cité*, p. 19.

37 Voir par exemple le § 32 de *Par-delà bien et mal* et le premier paragraphe de la *Généalogie de la morale*.

38 Nietzsche dira du *genoi' hoios essi* qu'il est « sa devise » dans une lettre à Carl Von Gersdorff datée du 1^{er} décembre 1867 (*in*: F. NIETZSCHE, *Correspondance* I, p. 528).

39 Lettre à Lou von Salomé, datée du 10 juin 1882 (*in*: F. NIETZSCHE, *Correspondance* IV, trad. J. Lacoste, p. 208).

40 « Car c'est bien là ce que je suis au fond et par nature : tirant, attirant, soulevant, élevant – haleur, éleveur et éducateur – et ce n'est pas en vain

s'efforce de produire une autobiographie, on peut lire comme sous-titre à l'ouvrage: « Comment on devient ce qu'on est »⁴¹.

Mais ces textes du *Zarathoustra* et de *Ecce Homo*, assez connus du lecteur nietzschéen, en font souvent oublier un autre que Nietzsche écrit beaucoup plus tôt, et qui donne une place centrale à l'être authentique, à l'être soi. Il s'agit de la troisième *Considération inactuelle* – *Schopenhauer éducateur*, sur laquelle nous voudrions concentrer notre propos. Ce choix nous paraît également justifié ici parce que le projet de ce texte est d'inspiration platonicienne. Il s'agit bien d'opérer un renouveau de la culture en éduquant les naturels philosophes; il s'agit ici comme dans la *République* de permettre avant tout au philosophe de devenir qui il est⁴². La différence restant que si chez Platon, le « qui » nous semblait absorbé par ce qu'est un individu, nous ne pensons pas qu'il en aille de même chez Nietzsche comme nous tenterons de le montrer.

Aussi, malgré le sous-titre d'*Ecce Homo*: « Comment on devient ce qu'on est ("Wie man wird, was man ist") », nous pensons que la formulation « Deviens qui tu es » est plus fidèle à l'esprit de Nietzsche, du moins au moment où il écrit les *Considérations inactuelles*. Il n'y est pas encore question d'une pluralité du soi dans laquelle le soi est toujours constitué par la hiérarchie des pulsions qui le caractérise à un moment donné. À cette période où les influences de Wagner et de Schopenhauer se font encore nettement sentir, Nietzsche semble davantage être un penseur de l'individuation unique plutôt que d'un dépassement de soi qui serait toujours à accomplir de nouveau. Il y aurait un soi que l'on doit être, et un seul, et c'est bien dans ce sens que l'on lit la troisième *Considération inactuelle* dédiée à Schopenhauer. Nietzsche écrit ainsi :

que je me suis dit naguère: "Deviens qui tu es" (*werde, der du bist*) », *Ainsi parlait Zarathoustra*, « L'offrande de miel », trad. G. Bianquis.

41 « Wie man wird, was man ist ».

42 « Dans sa troisième *Considération inactuelle*, Nietzsche se demande quelles conditions d'existence "il faudrait présentement souhaiter et, le cas échéant, procurer au philosophe en devenir" afin qu'il puisse "prendre haleine", agir sur ses contemporains et éduquer des philosophes. En engendrant le philosophe et l'artiste "la nature veut que l'existence devienne intelligible et fasse sens", elle "décoche le philosophe comme une flèche parmi les hommes", mais elle rate sa cible un nombre incalculable de fois. [...] Transposition d'une question et d'une perspective incontestablement platoniciennes » (M. DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, p. 271).

« Si le grand penseur méprise les hommes, c'est leur paresse qu'il méprise, car c'est elle qui leur donne l'allure indifférente des marchandises fabriquées en série, indignes de commerce et d'enseignement. L'homme qui ne veut pas appartenir à la masse n'a qu'à cesser d'être indulgent à son propre égard; qu'il suive sa conscience qui lui crie: "Sois toi-même! Tu n'es pas tout ce que maintenant tu fais, penses et désires"⁴³. Toute âme jeune entend cet appel jour et nuit, et tressaille: car elle pressent la mesure de bonheur qui lui est destinée de toute éternité quand elle pense à sa véritable émancipation: bonheur auquel d'aucune manière elle ne parviendra aussi longtemps qu'elle restera dans les chaînes de l'opinion courante et de la peur. Et quelle vie sans espoir et dépourvue de sens peut s'ouvrir sans cette libération! Il n'existe pas dans la nature de créature plus sinistre et plus répugnante que l'homme qui s'est dérobé à son propre génie et qui louche maintenant à droite et à gauche, en arrière et de tous les côtés. On n'a même plus le droit à la fin d'attaquer un tel homme car il n'est qu'extérieur sans noyau, vêtement bouffant, teint et usé, fantôme chamarré qui ne peut inspirer la peur et moins encore la compassion »⁴⁴.

Il s'agit clairement pour devenir soi de se différencier de la masse. Tant qu'on agit de la même manière que les autres, que l'on pense ainsi, que l'on désire avec la masse, comme tout le monde, on ne peut pas être soi-même. Cette culture de la masse est une paresse. Le grand homme ne méprise pas les hommes par plaisir, il le fait par dégoût comme le dira bientôt Nietzsche⁴⁵. Or, nous ne sommes pas dégoûtés par tel animal qui ne fait que ce que sa nature lui commande de faire. Nous sommes dégoûtés lorsqu'il y a privation, dépossession de soi, *stérèsis* au sens d'Aristote, c'est-à-dire lorsqu'un être ne réalise pas ce qu'il était pourtant destiné à réaliser, lorsqu'il n'actualise pas sa puissance. Le grand homme ne méprise donc les hommes que parce qu'ils sont destinés à plus, mais que leur paresse les empêche de devenir qui ils sont. Il n'y a rien de plus méprisable qu'une belle nature qui reste en-deçà de ses capacités, qu'un homme qui refuse de devenir qui il est. Le soi que l'on doit devenir correspond donc bien à une certaine forme d'actualité dans ce texte de

43 « sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt ».

44 *Considérations inactuelles*, Troisième partie: *Schopenhauer éducateur*, OPC II, 2, p. 18.

45 Le thème du dégoût de l'homme est omniprésent dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Par-delà bien et mal* et la *Généalogie de la morale*.

Nietzsche, l'âme « pressent la mesure de bonheur qui lui était destinée de toute éternité quand elle pense à sa véritable émancipation ».

Encore largement sous l'influence de Schopenhauer et de Wagner, Nietzsche peut ici écrire que la vérité d'un homme, son authenticité, ce qu'il doit devenir sont inscrits en lui de toute éternité. Ne pas devenir qui l'on est, c'est alors comme faire un pied de nez au destin, refuser le beau destin qui nous était promis. C'est comme si Achille avait refusé de se rendre à la guerre de Troie et préféré une existence tranquille, laissant échapper la gloire immense qui lui était pourtant promise. On ne parvient à son bonheur individuel qu'en se libérant des « chaînes de l'opinion courante et de la peur. » Bonheur qui n'est jamais un bonheur de type démocratique, facile et paresseux selon Nietzsche, mais un bonheur que l'on acquiert par l'effort et souvent la souffrance, bonheur dont on peut penser qu'il coïncide avec le devenir-soi. Le bonheur nietzschéen est davantage à penser sur le modèle de la joie spinoziste et il signifie, plus que la simple perduration dans l'être, le dépassement d'un obstacle ou le sentiment que notre puissance s'accroît⁴⁶. Ce bonheur n'est donc pas immédiat mais suppose que soit fait un travail sur soi qui consiste à se rendre proprement individuel. Ainsi, loin d'être un sentiment de plaisir que l'on voudrait le plus stable possible, le bonheur nietzschéen dépend toujours d'une tension que l'on exerce sur soi et vers soi, c'est-à-dire sur ce que l'on est actuellement et en direction du « qui » l'on est destiné à être. Nietzsche poursuit : « Et quelle vie sans espoir et dépourvue de sens peut s'ouvrir sans cette libération ! ». Le sens d'une vie, c'est alors l'accomplissement de soi-même. Ne pas être soi-même, c'est mener une vie dépourvue de sens, sans valeur, la vie n'ayant pas pour Nietzsche de valeur par elle-même. La valeur d'une vie dépend de la façon dont on la mène, par quoi Nietzsche rejoint un idéal grec. C'est à la condition de devenir soi que notre vie acquiert sa valeur. On comprend donc qu'« Il n'existe pas dans la nature de créature plus sinistre et répugnante que l'homme qui s'est dérobé à son propre génie et qui louche maintenant à droite et à gauche, en arrière et de tous les côtés »⁴⁷.

Nous l'avons dit : avant de penser comme il le fera plus tard des individuations multiples, Nietzsche est ici un penseur de l'individuation

46 « Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment que la puissance *croît*, – qu'une résistance est surmontée » (F. NIEZSCHE, *Antéchrist*, trad. Éric Blondel, § 2).

47 *Considérations inactuelles*, OPC II, 2, p. 18.

unique. Chaque homme a un destin qu'il doit réaliser, ce qui ne signifie pas, comme il le dira également dans cette inactuelle, qu'il faille privilégier une qualité au détriment de toutes les autres que l'on possède. Mais l'individu possède bien, de toute éternité, une sorte de destin qui doit lui donner sa direction. On voit évidemment que cela n'est pas automatique, certains échouent à suivre leur chemin, et sont littéralement perdus, ce pourquoi ils louchent de tous les côtés, ne sachant quelle direction suivre. Ils se divertissent au sens pascalien. Ils se fuient eux-mêmes et se sont dérobés à leur propre génie, à ce qu'ils avaient de génial, d'unique et d'authentique. Ils ne sont qu'« extérieur sans noyau », simple surface sans centre, sans l'unité dynamique d'une personnalité qui ferait d'eux de vrais individus. Ils ont abandonné la recherche de leur « qui ». Au contraire, le grand homme est celui qui embrasse son destin, attitude que Nietzsche nommera plus tard *amor fati*, amour et acceptation totale de ce qui nous arrive. Loin des jugements et des valeurs ambiantes, le grand homme accepte et assume entièrement son individualité, son originalité. Il accepte d'être à part, et même d'être inactuel comme le fut Nietzsche. Celui-ci poursuit en écrivant :

« Mais même si l'avenir ne nous laissait aucun espoir, la singularité de notre existence en ce moment précis est ce qui nous encourage le plus fortement à vivre selon notre propre loi et selon notre propre mesure : je veux dire ce fait inexplicable que nous vivions justement aujourd'hui alors que nous disposions pour naître de l'étendue infinie du temps, que nous ne possédons que le court laps de temps d'un aujourd'hui et qu'il nous faut montrer en lui pour quelles raisons et à quelles fins nous sommes apparus précisément ce jour. Nous avons à assumer envers nous-mêmes la responsabilité de notre existence [...] »⁴⁸.

Il s'agit alors de vivre selon sa propre mesure, sa propre loi, ce qui suppose de s'éloigner de la foule et de mépriser ceux qui vivent comme l'on vit actuellement. Dans ce passage un peu fou, on aurait presque l'impression que Nietzsche se fait astrologue : dans l'immensité du temps, il a fallu, de toute nécessité, que nous apparaissions maintenant. On a ici une conception d'un destin qui semble animé par une intelligence, d'un destin qui est tout sauf un hasard et qui sait susciter les individus dont il a besoin au moment opportun. Plus tard, Nietzsche pensera cela comme

48 *Idem*, p. 19.

un phénomène civilisationnel, les civilisations produisant elles-mêmes, bien que peut-être malgré elles, les grands hommes dont elles ont besoin pour se dépasser et survivre. Bref, d'un point de vue individuel : « nous avons à assumer envers nous-mêmes la responsabilité de notre existence [...] ». L'existence n'est pas une chose banale selon Nietzsche. Nous ne sommes pas là par hasard, c'est-à-dire que nous avons quelque chose à faire. Sans que cela veuille dire pour autant que des dieux s'amuse avec notre vie, que nous soyons les jouets des dieux, cela signifie que nous ne pouvons gâcher notre vie. Nous sommes en face d'une responsabilité (*Verantwortung*), d'un impératif, nous devons devenir qui nous sommes sans quoi nous sommes des existences ratées.

Comment, dès lors, devenir soi-même ?

« Il n'existe au monde qu'un seul chemin sur lequel nul autre que toi puisse passer. Où mène-t-il ? Ne le demande pas, suis-le. Qui donc énonçait ce principe : "Un homme ne s'élève jamais plus haut que lorsqu'il ne sait pas où son chemin peut encore le mener" ? »⁴⁹

L'individu n'a qu'un seul chemin, certes, mais il ne s'agit pas de le chercher à tout prix, bref, il ne s'agit pas de se connaître avant de devenir soi comme c'était le cas chez Platon. Au contraire, cette connaissance serait amoindissante selon Nietzsche. Il faut s'ignorer soi-même, ignorer dans une certaine mesure sa vocation pour devenir le meilleur de ce que l'on peut être. Il ne faut donc pas demander son chemin mais le suivre. Comme chez Pindare, il faut commencer par être soi-même, du moins commencer à devenir soi-même, pour être en mesure d'apprécier qui l'on est véritablement. Mais à un certain moment, l'âme doit bien s'interroger sur ce qu'elle est. On peut penser également que Nietzsche distingue aussi parmi les âmes. Certaines sont capables d'être authentiques, d'être véritablement elles-mêmes sans trop s'être interrogées (c'est peut-être le cas de Nietzsche lui-même), d'autres ont besoin de davantage de réflexion. À ces dernières, Nietzsche recommande de s'analyser :

« Mais comment nous retrouver nous-mêmes (*Aber wie finden wir uns selbst wieder*) ? Comment l'homme peut-il se connaître (*Wie kann sich der Mensch kennen*) ? [...] Que la jeune âme se retourne vers sa vie intérieure et se demande : "Qu'as-tu vraiment aimé jusqu'à ce jour, quelles choses t'ont attirée, par quoi t'es-tu sentie dominée et tout à la fois comblée ? Fais repasser sous tes yeux la série entière

49 *Ibid.*

de ces objets vénérés et peut-être te livreront-ils, par leur nature et leur succession, une loi, la loi fondamentale de ton vrai moi (*das Grundgesetz deines eigentlichen Selbst*). Compare ces objets, vois comme ils se complètent, s'élargissent, se surpassent, se transfigurent mutuellement, comme ils forment une échelle graduée sur laquelle jusqu'à présent tu as grimpé jusqu'à ton moi (*auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist*). Car ton essence vraie n'est pas cachée au fond de toi (*denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir*), elle est placée infiniment au-dessus de toi (*unermesslich hoch über dir*) ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi (*was du gewöhnlich als dein Ich nimmst*). Tes vrais éducateurs, ceux qui te formeront, te trahiront ce qui est vraiment le sens originel et la substance fondamentale de ton essence, ce qui résiste absolument à toute éducation et à toute formation, quelque chose en tout cas d'accès difficile, comme un faisceau lié et rigide: tes éducateurs ne peuvent être autre chose que tes libérateurs⁵⁰.

Ce texte m'intéresse particulièrement parce qu'il fait du soi davantage quelque chose que l'on projette devant soi, comme un horizon, plutôt que quelque chose d'intérieur, que l'on serait de toute éternité: «Car ton essence (*Wesen*) vraie n'est pas cachée au fond de toi, elle est placée infiniment au-dessus de toi ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi.» Peut-être que se dégage dès ce texte la possibilité d'une compréhension de soi comme interprétation de soi, comme modélisation d'un soi, modèle que l'on tendrait devant soi pour être ensuite capable de devenir soi. Il s'agit de définir la «loi fondamentale de ton vrai moi». Celle-ci s'exprime dans des goûts individuels, idiosyncrasiques, qui expriment l'individualité d'une personne. C'est à partir des objets que l'on a vénérés, peut-être aussi des personnes que l'on a respectées ou admirées (Wagner et Schopenhauer pour Nietzsche) que l'on est capable de grandir, de monter vers son vrai soi. Le modèle tel qu'il peut s'incarner dans la figure du maître, est l'un des moyens de se hisser à sa véritable potentialité. Mais si l'on est proprement un individu, il s'agira évidemment ensuite de tuer le maître, de le dépasser pour véritablement devenir soi, comme Platon l'a fait vis-à-vis de Parménide: «Tes vrais éducateurs, ceux qui te formeront, te trahiront ce qui est vraiment le sens originel et la substance fondamentale de ton essence, ce qui résiste absolument à toute éducation

50 *Idem*, p. 19-21.

et à toute formation ». Bien entendu, il y a quelque chose d'adolescent chez Nietzsche de ce point de vue ; notre vrai moi, c'est ce qui est rétif à toute transformation, le noyau qui résiste en nous et qui manifeste notre véritable personnalité. L'adolescent a dès lors raison de refuser de rentrer dans l'ordre, lorsque l'intégrité de sa personnalité est mise à mal. L'adolescent a raison même lorsqu'il a tort. L'éducateur véritable n'est donc pas de ce point de vue un dresseur, il n'est pas celui qui nous fait entrer dans le moule, mais celui qui trahit (peut-être parfois malgré lui) notre soi authentique qu'il contribue ainsi à libérer. Devenir soi, c'est ainsi faire fructifier et développer ce noyau qui fait notre originalité, en projetant devant soi une figure idéale de soi. Il faut ainsi avoir d'abord manifesté dans ses actes et sa vie ce que l'on est, ce noyau d'originalité qui fait particulièrement signe vers notre « qui », pour ensuite mieux le saisir et en projeter devant soi une vision idéale, affirmatrice de soi, qui doit nous permettre de nous dépasser et enfin de devenir soi au sens fort. Bref, si Nietzsche pense que l'individuation est unique au moment où il écrit ce texte, cela ne signifie pas pour autant que le moi soit résorbable absolument dans les qualités qui nous définissent à un moment donné et que l'individu puisse ainsi se reposer le restant de ces jours. Devenir soi est une tension permanente vers une figure idéale de soi, vers ce que Nietzsche nomme notre essence (*Wesen*) véritable et qui constituait chez Pindare notre vraie nature.

Déjà ici, Nietzsche manifeste un trait de sa personnalité qui se vérifiera dans la suite de son œuvre, celui d'être un créateur et de refuser de se laisser absorber et réifier par ses œuvres. C'est ce que dit une nouvelle fois très bien Arendt :

« Seuls, les esprits vulgaires s'abaisseront à tirer orgueil de ce qu'ils ont fait ; par cet abaissement ils deviendront "esclaves et prisonniers" de leurs propres facultés et, pour peu qu'il leur reste autre chose qu'une vanité stupide, ils découvriront qu'il est aussi dur et peut-être plus honteux d'être l'esclave de soi que d'être le serviteur d'autrui. Ce n'est pas la gloire, c'est le malheur du génie créateur si dans son cas la supériorité de l'homme sur son œuvre paraît en effet inversée : le créateur vivant entre en concurrence avec les créations qu'il a déjà accomplies, bien qu'elles puissent éventuellement lui survivre. Ce qui sauve les très grands talents, c'est que les personnes qui en portent le fardeau demeurent supérieures à ce qu'elles font, du moins tant que la source créatrice reste vivante ; car cette source jaillit de *qui*

ils sont, elle est extérieure au processus d'œuvre, et indépendante de *ce qu'ils accomplissent*»⁵¹.

Bien plus tard, dans un texte de *Ecce Homo*, Nietzsche reviendra sur cette troisième *Considération inactuelle* pour l'apprécier comme un moment nécessaire de son devenir-soi :

« Maintenant que mon regard rétrospectif sur les situations dont mes écrits témoignent se fait à quelque distance, je ne saurais nier qu'ils ne parlent au fond que de moi. Celui sur "Wagner à Bayreuth" est une vision de mon avenir; en revanche, ce qui s'écrit dans "Schopenhauer éducateur", c'est mon histoire intime (*meine innerste Geschichte*), mon *devenir* (*mein Werden*). Surtout ma *promesse* (*mein Gelöbniss*)!... *Ce que je suis aujourd'hui* (*Was ich heute bin*), le *lieu où je suis* (*wo ich heute bin*) – à une altitude où je ne parle plus avec des mots, mais avec des éclairs, – oh! comme j'en étais encore loin à l'époque! – Mais j'*apercevais* la Terre promise, – pas un instant je ne me suis trompé sur le chemin, la mer, les risques – *et le succès!* La promesse d'une tranquillité grandiose, l'heureuse vision d'un avenir qui ne doit pas rester une simple promesse (*nicht nur reine Verheißung bleiben soll!*)»⁵²

Ce que l'on doit devenir ne peut rester une simple promesse, il y a une dimension quasi morale dans cette nécessité, cette exigence éthique à devenir soi. Nietzsche, qui atteindra bientôt la fin de sa vie consciente et qui écrit ses lignes en considérant son œuvre depuis son terme⁵³, n'abandonne pas cette idée présente dès les *Considérations inactuelles* d'une responsabilité (*Verantwortung*) que chacun a vis-à-vis de son existence. Une existence réussie est donc, du début à la fin de l'œuvre de Nietzsche, une existence qui accomplit la promesse qu'elle contenait.

En conclusion, il est clair que vis-à-vis du problème que l'on a cherché à susciter, Nietzsche dialogue bien plus avec Pindare qu'avec Platon. À la lecture de Platon, on peut en effet penser que « qui » l'on est coïncide ou devrait finir par coïncider avec ce que l'on est, et il est clair que dans les dialogues, la connaissance de soi doit précéder le soin de soi et le devenir-soi. Au contraire chez Pindare qui donne une place

51 ARENDT, *op. cit.*, p. 272-273.

52 *Ecce Homo*, « Nietzsche contre Wagner », trad. É. Blondel, p. 111-112.

53 L'année 1888 est la dernière année qui verra des œuvres de Nietzsche paraître.

plus importante au devenir-soi qu'à la connaissance de soi, il est évident que l'on ne peut prendre conscience de ce que l'on est et plus encore de qui l'on est qu'à la condition d'agir en premier lieu. Ce n'est qu'ensuite que le poète, faisant retour sur les actes du héros, lui tend un miroir dans lequel celui-ci peut tenter de déchiffrer qui il est. Cette tension vers soi, Nietzsche en fait un des points fondamentaux de sa philosophie, notamment à l'époque où il écrit *Schopenhauer éducateur*, et elle répond à notre responsabilité envers la vie. La vocation de chacun, c'est avant tout de devenir qui il est, et en ce qui le concerne, Nietzsche pense y avoir réussi sans jamais avoir réellement cherché à se connaître. De ce point de vue, il rejoint néanmoins Platon qui insistait également sur la dimension du soin de soi, sans laquelle notre vie était nécessairement vouée à être manquée.

Bibliographie

Les références des éditions principales des œuvres de Nietzsche et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

ARENDD Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Préface de Paul Ricœur, Paris : Calmann-Levy, 1961 et 1983.

DIXSAUT Monique, *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, Paris : Fayard, 2015.

ESCHYLE, *Agamemnon*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 1983.

GALLET Bernard, *Recherches sur Kairos et sur l'ambiguïté dans la poésie de Pindare*, Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 1990.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, présentation, notes et chronologie par Paul Mathias, Paris : Flammarion, 2006.

NIETZSCHE Friedrich, *Antéchrist*, traduction inédite par Éric Blondel, Paris : Flammarion, 1996.

NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Éric Blondel, Paris : Flammarion, 1992.

NIETZSCHE Friedrich, *Correspondance I*, juin 1850-Avril 1869, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, 1986 (pour la traduction française).

NIETZSCHE Friedrich, *Correspondance IV*, janvier 1880-Décembre 1884, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction

- et notes sous la responsabilité de Jean Lacoste, Paris: Gallimard, 2015.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris: Éditions du seuil, 1962.
- PÉRON J., «Pindare et Hiéron dans la *II^e Pythique*», *Revue des études grecques*, 87, 1974.
- DES PLACES É., *Pindare et Platon*, Paris: Beauchesne, 1949.
- PLATON, *Alcibiade*, traduction par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, Paris: Flammarion, 2000.
- PLATON, *République*, traduction par Georges Leroux, Paris: Flammarion, 2002.
- PINDARE, t. I: *Olympiques*; t. II: *Pythiques*; t. III: *Néméennes*; t. IV: *Isthmiques. Fragments*, texte grec établi et traduit par Aimé Puech, Paris: Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1922-1923, édition revue et corrigée, t. I: 1930, t. III: 1967.
- VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris: Gallimard, 1989.

