Nietzsche, juge de la philosophie morale et politique de Platon

Nietzsche on Plato's Moral and Political Philosophy

Christoph Horn

Traducteur : Anne Merker (original en anglais)

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1674>

DOI : 10.4000/cps.1674

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2019

Pagination : 139-160

ISBN : 979-10-344-0047-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Christoph Horn, « Nietzsche, juge de la philosophie morale et politique de Platon », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 45 | 2019, mis en ligne le 30 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1674> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1674>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Nietzsche, juge de la philosophie morale et politique de Platon*

Christoph Horn

« Ma philosophie, *platonisme inversé* :
plus on est loin de l'étant véritable,
plus pur, plus beau, meilleur c'est.
La vie dans l'apparence comme but. »¹

À suivre une vision assez simplifiée, Nietzsche haïssait Platon et le rejetait d'une manière tant fondamentale que radicale. C'est là un lieu commun partagé par de nombreux lecteurs des écrits nietzschéens, par exemple de *La Naissance de la Tragédie* (1872) ou de *La Généalogie de la Morale* (1887). Mais à y regarder de plus près, nous devons distinguer, d'un côté, les motifs principaux du rejet de Platon par Nietzsche, d'un autre côté, un certain nombre de perspectives sous lesquelles il appréciait Platon et même le louait. Dans la mesure où la vision qu'avait Nietzsche de Platon est un sujet très débattu par les commentateurs², je me contenterai de rappeler les six objections les plus importantes qu'il soulève généralement contre le philosophe grec.

* Article traduit de l'anglais par Anne Merker.

1 Fragments posthumes de fin 1870-avril 1871, *Digitale kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, eKGWB/NF-1870,7[156] ; ici traduit par M. Haar et J.-L. Nancy, *Œuvres philosophiques complètes* (désormais *OPC*) I, p. 308.

2 Cf. D. BREMER, « Platonisches, Antiplatonisches » ; T.H. BROBJER, « Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism » ; F.P. HAGER, « Das Platon-Verständnis Nietzsches » ; F. GHEDINI, *Il Platone di Nietzsche* ; R. BRANDT, « Nietzsche versus Platon & Kant versus Nietzsche » ; A. LOSSI, *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus* ; E. MÜLLER, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, p. 221-244 ; M. DIXSAUT, « Lire, écrire, interpréter : trois approches nietzschéennes de Platon ».

- (1) Il rejette l'objectivisme épistémologique de Platon tout autant que son ontologie d'un royaume immuable fait d'entités purement intelligibles; à la place, il défend une forme de scepticisme épistémologique, un perspectivisme ainsi qu'un relativisme et une sorte de dynamisme ontologique ou anti-essentialisme.
- (2) Il repousse la pensée platonicienne (connue à partir notamment du *Théétète*) selon laquelle nous devons « fuir » ce monde³ afin de devenir semblables au dieu (concept de l'*homoiôsis theôi*), et d'atteindre une sorte d'arrière-monde ou de monde second (*Hinterwelt*)⁴.
- (3) Il polémique contre la méthode platonicienne de la dialectique (telle que nous la connaissons à partir de plusieurs dialogues tardifs), qu'il considère comme des disputes improductives et décontextualisées touchant de vaines subtilités⁵.
- (4) Il blâme Platon pour avoir corrompu le bon goût en littérature et la pureté du style par son « mélange grossier » d'éléments hautement divergents dont il use dans les dialogues⁶.
- (5) Il critique la dépréciation platonicienne de l'esthétique et de la poésie (« art mimétique ») et particulièrement l'expulsion des poètes hors de Callipolis dans *La République*⁷.
- (6) Selon Nietzsche, Platon était doté d'un « naturel magnifique », mais, en même temps, il le considérait comme un « décadent » aux instincts tronqués, et comme profondément « non hellénique »; Platon est aux yeux de Nietzsche le premier philosophe qui, à la différence de la splendide lignée de personnalités pures qui va de Thalès à Socrate, possédait un « caractère mixte » (*Mischcharakter*)⁸.

D'un autre côté, il a souvent été noté par les commentateurs qu'il existe un certain nombre de convictions ou de vues platoniciennes de moindre importance qui reçoivent éloges et approbation de Nietzsche. Les trois suivantes semblent les plus pertinentes :

- 3 *Aurore*, V 448, texte allemand dans *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe* (désormais KSA) 3, p. 271.
- 4 *Crépuscule des Idoles*, KSA 6, p. 80.
- 5 *Aurore* I 43, KSA 3, p. 51.
- 6 *Socrate et la Tragédie*, KSA 1, p. 542-543; *Crépuscule des Idoles*, KSA 6, p. 155-156.
- 7 *Naissance de la Tragédie*, KSA 1, p. 14; *Généalogie de la Morale*, KSA 5, p. 402.
- 8 *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, KSA 1, p. 809-810.

- (i) Nietzsche apprécie la remarque faite par Platon (connue par *Ion* et *Phèdre*) que, parfois, la folie (*mania*) peut produire les plus grands biens de culture⁹.
- (ii) Nietzsche approuve la description que Platon fait d'Éros comme l'impulsion humaine la plus fondamentale¹⁰.
- (iii) Il s'accorde avec Platon sur l'idée élémentaire d'une tripartition psychologique, telle que nous la connaissons à partir de *République*, IV; il est notoire que Nietzsche a développé un schéma pré-freudien de la psyché humaine, de ses parties et de sa dynamique, comme cela a été souligné notamment par Ch. Janaway¹¹.

Je pense qu'il y a encore d'autres points que l'on peut mentionner en faveur d'une vision positive de Platon par Nietzsche. Un exemple en est le fait qu'il s'accorde avec le refus platonicien de l'empathie morale dans le livre X de *La République*¹².

Dans ce qui suit, toutefois, je voudrais examiner avec quelque détail la manière dont Nietzsche interprète la morale et la philosophie politique de Platon. Nous serons à nouveau confrontés à une longue liste de rejets, critiques, désapprobations de la part de Nietzsche – mais aussi à plusieurs points auxquels Nietzsche accorde de la considération et son approbation. Alors qu'il est très critique envers la plus grande part de l'éthique de Platon, son attitude envers sa pensée politique est beaucoup plus amicale. Mais mon propos, comme il se doit, ne se borne toutefois pas à la simple énumération des convictions de Platon que Nietzsche récuse ou approuve. Ce qui me semble plus important est de dégager les arrière-plans philosophiques, y compris celui du jeune Nietzsche philologue classique durant la période de Bâle, tel que nous le trouvons dans ses notes de cours et dans quelques-uns de ses fragments édités par Colli et Montinari. Dans le volume IV de la section II de l'édition critique, nous disposons de presque 190 pages de matériel sur Platon que Nietzsche a utilisé pour ses leçons à l'université¹³. À ma connaissance, il n'existe pas encore d'étude systématique de ces textes.

9 *Aurore*, I 14; *Humain, trop humain*, 164.

10 Fragments posthumes de l'été 1875, eKGWB/NF-1875,9[1].

11 Ch. JANAWAY, «Nietzsche's Psychology as a Refinement of Plato's».

12 *Humain, trop humain*, 50, 102, 164.

13 F. NIETZSCHE, *Einleitung in das Studium Platons* (WS 1871-1872, WS 1873-1874, SS 1876, WS 1878-1879), *Werke, kritische Gesamtausgabe* (désormais KGW), II/4, p. 1-188. (N.d.I.T.: une édition et traduction

1. Le jugement de Nietzsche sur la philosophie morale de Platon

Comme on le sait, Nietzsche a récusé le point de vue moral adopté par Platon et développé particulièrement dans le *Gorgias* et *La République*, au motif qu'il s'agit d'un point de vue « pré-chrétien »¹⁴. Il est probable que Nietzsche a mal compris ce que Platon avait dans l'esprit lorsqu'il parla de la « Forme du Bien » : il l'attaque comme s'il avait une signification morale première, ce qui n'est pas le cas. Mais on peut défendre Nietzsche en indiquant que Bernard Williams¹⁵ a développé une vue similaire de la philosophie morale de Platon en attaquant son modèle comme basé sur les idées d'une objectivité morale, d'un agent interne de contrainte, et sur une culture de la culpabilité. En tout état de cause, Nietzsche oppose la « Forme du Bien » à sa propre pensée d'une valeur supérieure de la vitalité et d'individus forts¹⁶. Dans un texte de référence bien connu de *Par-delà bien et mal*, nous trouvons la caractérisation de Platon comme pré-chrétien et moraliste, inventeur des concepts fatals d'« esprit pur » et de « Bien en soi » qui ont dévoyé l'Europe et qui sont à présent sur le point d'être abolis.

« Ne soyons pas ingrats envers [ces doctrines]¹⁷, même s'il nous faut assurément confesser que la pire, la plus invétérée et la plus dangereuse de toutes les erreurs fut jusqu'ici une erreur de dogmatique : l'invention platonicienne de l'esprit pur et du Bien en soi. Mais à présent qu'on en est venu à bout, que l'Europe respire et sort de ce cauchemar et qu'il lui est permis de jouir au moins... d'un sommeil plus sain, nous, *dont la tâche même est de veiller*, avons hérité toute l'énergie qu'a grandement disciplinée le combat contre cette erreur. Certes, c'était mettre la vérité sens dessus dessous et nier le *perspectivisme*, condition fondamentale de toute vie, que de parler de l'esprit et du bien comme Platon l'a fait ; en tant que médecin, on peut même se demander : "D'où vient qu'une telle maladie ait atteint le plus beau rejeton de l'Antiquité, Platon ? Est-ce le méchant

française commentée par A. Merker des cours de Nietzsche sur Platon est en cours de publication aux Belles Lettres, dans *Écrits philologiques de Nietzsche*, dir. P. D'Iorio et A. Merker.)

14 Voir par exemple E. EBERLEIN, « Nietzsche und Platon: mit einem Exkurs: Kallikles und der Übermensch ».

15 B. WILLIAMS, « Plato against the Immoralist », 1996.

16 *Crépuscule des Idoles*, KSA 6, p. 74-79.

17 Nietzsche vise les doctrines de philosophie dogmatique, comme le Védanta en Asie et le platonisme en Europe.

Socrate qui l'a corrompu? Socrate aurait-il mérité sa ciguë?" Mais le combat contre Platon, ou pour parler en termes plus accessibles et plus compréhensibles au "peuple", le combat contre l'oppression millénaire de l'Église chrétienne – car le christianisme est un platonisme pour le "peuple" – a produit en Europe une magnifique tension de l'esprit, comme il n'y en eut encore jamais sur terre; avec un arc à ce point bandé on peut désormais viser les cibles les plus lointaines»¹⁸.

Dans ce passage, Platon est vu par Nietzsche comme «le plus beau rejeton de l'Antiquité», ce qui est l'expression d'une appréciation extraordinaire. Mais dans le même moment, Nietzsche le considère comme corrompu par Socrate. Le texte fait allusion au procès intenté par Méléto et Anytos contre Socrate pour corruption de la jeunesse athénienne. Par le biais d'un enchaînement de questions rhétoriques, Nietzsche se range manifestement dans le camp des accusateurs de Socrate. Le texte a expressément comme programme le rejet de l'«erreur de Platon», décrite comme «la pire, la plus invétérée et la plus dangereuse» que l'Europe ait eu à affronter. En conséquence, le combat pour surmonter cette erreur donne à l'Europe la possibilité de recouvrer des forces qui ont été bridées pendant une longue période et qui peuvent être utilisées, à l'avenir, pour «viser les cibles les plus lointaines».

Philosophiquement, le point le plus intéressant du texte est le rejet de l'intellectualisme moral. Ce que Nietzsche met en valeur, c'est que cette position ne peut pas être défendue, du fait de la condition perspectiviste de toute vie: il n'existe pas de perspective indépendante des individus dont nous pourrions déduire une orientation pratique objective. L'intellectualisme moral, c'est-à-dire la thèse que la conduite moralement correcte pourrait être déterminée par une auto-objectivation rationnelle de l'agent, est aussi discutée dans l'un des fragments posthumes de l'été 1875, où Empédocle et Démocrite sont loués, tandis que Socrate, Platon et Aristote se voient critiqués pour leur philosophie morale:

«Avec Empédocle et Démocrite, les Grecs étaient sur la meilleure voie pour *estimer correctement* l'existence humaine, sa déraison, sa souffrance; *ils n'y parvinrent jamais*, grâce à Socrate. Un regard sans préventions sur les hommes fait défaut à tous les socratiques, qui ont

18 *Par-delà bien et mal*, Préface, trad. C. Heim, *OPC* VII, p. 18; *KSA* 5, p. 12-13.

la tête pleine d'abominables abstractions "le bien, le juste". Qu'on lise Schopenhauer et qu'on se demande pourquoi, aux Anciens, ce regard profond et libre a manqué – *a dû* manquer? C'est ce que je ne vois pas. Au contraire. Socrate leur fait perdre leur absence de préventions. Leurs mythes et leurs tragédies ont beaucoup plus de sagesse que les éthiques de Platon et d'Aristote; et leurs personnages du "stoïcien" ou de "l'épicurien" sont *pauvres*, au regard de leurs premiers poètes ou de leurs premiers hommes d'État¹⁹.

Ce que Nietzsche loue chez Empédocle et Démocrite, c'est apparemment leur vue pénétrante de la profonde irrationalité, de l'insignifiance et de la souffrance comme autant de faits élémentaires de l'existence humaine. S'ils avaient eu la possibilité de déterminer la pensée grecque, les choses auraient tourné autrement: la philosophie grecque aurait eu le sens du caractère tragique de la vie humaine. Au lieu de cela, dit Nietzsche, les socratiques ont dominé la culture grecque par leur pensée anti-tragique²⁰. L'idéal socratique du sage est pour Nietzsche bien pauvre, comparé aux anciennes figures de poètes et d'hommes d'État.

Une suite assez directe de ces pensées peut être trouvée dans un texte tiré des fragments posthumes (printemps 1884), où Nietzsche rejette « la grande hypocrisie de la vertu » (*das große Schauspielerthum der Tugend*). Il attaque ici l'intellectualisme moral comme une stratégie qui s'est fourvoyée dès ses premiers commencements: la moralité ne devrait pas partir de la question « pourquoi? ». À partir de là naît l'idée fausse du bonheur comme fin de toute action, ainsi qu'une certaine impudence dans la présentation des vertus. Nietzsche refuse ainsi le concept platonicien d'*homoiôsis theôi*, laquelle, selon lui, se ramène à l'idéal d'un être humain comme une « belle statue » (*schöne Bildsäule*):

« *Les perspectives des moralistes grecs*: la moralité conséquence de jugements (et de jugements faux) – "pourquoi?" fausse question et faux développement, le bonheur *propre* comme but de toute action (le bonheur *suprême* comme conséquence nécessaire de l'idée suprême – pleine d'hypocrisie par conséquent) – l'impudeur dans l'exhibition de la vertu (divinisation chez Platon), le dénigrement

19 eKGWB/NF-1875,6[25] ; trad. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *OPC* II/2, p. 345.

20 L'interprétation développée par Nietzsche dans ce fragment a été reprise avec force par Martha NUSSBAUM dans *The Fragility of Goodness*. Nussbaum voit Aristote comme une exception à la pensée anti-tragique des socratiques.

de toutes les impulsions inconscientes, le mépris des affects – inconsciemment ils s'efforcent tous de rejoindre le modèle de la belle statue – ils veulent avant tout représenter la vertu, c'est la grande *hypocrisie de la vertu*»²¹.

Dans l'un des fragments posthumes de l'été 1880, Nietzsche discute le concept platonicien de justice. Le texte s'ouvre par la remarque que la possession de la puissance tyrannique était considérée par tous les Grecs comme la forme de vie la plus enviable, comme le bonheur pur. Dans ce fragment, Nietzsche considère le *Gorgias* comme le témoignage le plus pertinent pour prouver ses dires. Et, de fait, deux figures centrales du dialogue, Polos et Calliclès, sont décrites comme des partisans de cette idée que la puissance tyrannique est le bien le plus désirable qu'on puisse atteindre, c'est-à-dire la puissance infinie de réaliser tout ce que l'on veut²². Nietzsche interprète comme ambiguë cette attitude culturellement partagée envers le bonheur de l'individu tout puissant : d'un côté, les gens envient le tyran, autrement dit veulent être comme lui ; mais d'un autre côté, ils craignent sa puissance du fait que son statut social conduit à un cas paradigmatique de constellation anti-collaborative, immorale. L'individu tout puissant use arbitrairement de son pouvoir, si bien que tout un chacun vit dans une crainte permanente. La première partie de notre texte s'énonce comme suit :

« Tous les Grecs (cf. *Gorgias* de Platon) croyaient que posséder la puissance du tyran constituait le bonheur le plus enviable : sans en exclure la scélératesse. Tous s'appliquaient à empêcher l'apparition de ce plus heureux des hommes, ou, lorsqu'il existait déjà, à lui faire obstacle et à l'anéantir. Le bonheur suprême auquel chacun croyait était entièrement assimilé au *sentiment de puissance* : mais on traitait cet état comme l'immoralité absolue (ennemie des mœurs, c'est-à-dire individualiste, égoïste). On abominait et redoutait l'homme heureux : dans son arrogance il n'épargnait personne. La toute-puissance serait à leurs yeux absence totale de scrupule et diablerie, non pas, d'ailleurs, joie de nuire, mais sacrifice de tous au plaisir du tyran. C'est *exactement comme cela* que se conduit encore aujourd'hui

21 eKGWB/NF-1884,25[106] ; trad. J. Launay légèrement modifiée, *OPC* IX, p. 50-51.

22 La thèse de Nietzsche semble toutefois exagérée : il est plus vraisemblable de voir dans cette haute estime du pouvoir tyrannique une évaluation spécifique faite par certains sophistes.

le tyran de l'esprit, il est le plus heureux et le plus dépourvu de conscience»²³.

Par la remarque sur le « tyran de l'esprit » (*Tyrann des Geistes*) à la fin de cette citation, Nietzsche semble caractériser la stratégie personnelle de Platon au moyen de l'idéalisation du tyran dont il prétend qu'elle est généralement partagée. Il semble attribuer à Platon une compensation authentiquement philosophique pour son abstention vis-à-vis de la tyrannie politique.

Dans la seconde moitié du fragment, Nietzsche poursuit sa discussion de la conception platonicienne de la justice : puisque pratiquer la justice (dans le sens platonicien d'une récusation de la *pleonexia* et de l'attribution à chacun de ce qui lui appartient) implique un sacrifice permanent de sa propre puissance, le seul moyen de supporter cette conduite est de mettre l'accent sur le prestige social qu'elle confère publiquement. Mais à l'évidence, comme Nietzsche l'affirme explicitement, on peut atteindre à plus de bonheur en simulant la justice dans l'espace public, tout en vivant dans la licence. En conséquence, il croit que l'expérience de pensée proposée par Platon dans « l'anneau de Gygès » rend compte de l'identité grecque²⁴. Nietzsche décrit la grande tentation qu'éprouve chaque Grec d'échapper au contrôle social exercé mutuellement par les individus. Seule cette tentation unanimement partagée, comme le pense Nietzsche, met en lumière à quel point les Grecs considéraient comme paradoxal le point de vue éthique et socratique qui attribue le bonheur à la personne réalisant le comble de la justice et de la vertu. Même les doctrines philosophiques des stoïciens et des épicuriens continuent à refléter, selon Nietzsche, l'attitude originelle des Grecs envers la détention du pouvoir : tandis que le stoïcien est fier de n'être subordonné à aucune puissance (et par là détient lui-même une puissance), l'épicurien jouit de sa puissance dans le triomphe sur la peur de la mort :

« Être juste, sacrifice continu, rendu supportable seulement par la considération de la *gloire* sociale (c'est-à-dire d'un sentiment de puissance) : sans ce succès, être juste serait le sort le plus effroyable. Voilà une pensée grecque. Mais jouir sans être juste (sans ces peines et ces sacrifices) de la récompense de la justice, la gloire, passait pour le plus grand bonheur. L'issue pratique (car celle de la tyrannie était

23 eKGWB/NF-1880,4[301] ; trad. J. Hervier, *OPC* IV, p. 454.

24 *République*, II 359a-360d.

généralement fermée) était : l'*apparence de la justice* : tout comme Napoléon payait en paroles et en actes aux instincts nobles son tribut de louanges et même de récompenses, et faisait ainsi rejaillir sur lui leur éclat. L'égalité des citoyens est le moyen d'empêcher la tyrannie par une surveillance et une répression mutuelles. Tout homme en possession de l'anneau de Gygès serait injuste. – Manifestement ces égaux se sont laissés aller à des rêves effrénés sur le bonheur du tyran, c'était la convoitise propre à leur imagination ; jusque dans la tragédie c'est l'expression du grand paradoxe, "être roi et malheureux", "n'envier pas même le Roi des Perses". Le sentiment de puissance suffit à contrebalancer largement toutes les fatigues du pouvoir, toutes les craintes etc. (le *Hiéron* de Xénophon, c'est le paradoxe socratique selon lequel le bonheur des tyrans ne pèse pas lourd !). Que l'homme vertueux fût aussi l'homme heureux – cela semblait *insensé* : l'abstinence était si pénible ! Mais ce qui demeura finalement, ce fut l'*orgueil* de vertu du stoïcien, à la fois roi et sage : le nouveau sentiment de puissance : on ne peut le *subjugu*er d'aucune façon, il règne. – Toute philosophie avait son côté dominateur : les épicuriens triomphaient d'avoir vaincu l'Achéron et la peur de la mort, la peur de la nature : et donc d'être les maîtres de la nature »²⁵.

Dans la *Généalogie de la Morale*, se trouve un passage où Nietzsche formule une étonnante appréciation de la défense que fait Platon du « noble mensonge » :

« Nos hommes cultivés d'aujourd'hui, nos "bons" ne mentent pas – c'est vrai ; mais ce *n'est pas* à leur honneur ! Le véritable mensonge, le mensonge authentique, délibéré, "honnête" (sur la valeur duquel on peut écouter Platon parler) serait pour eux quelque chose de bien trop rigoureux, de bien trop fort ; il exigerait, ce qu'on *ne peut* exiger d'eux, qu'ils ouvrent les yeux sur eux-mêmes, qu'ils soient capables de distinguer le "vrai" du "faux" en eux-mêmes. Seul le mensonge *malhonnête* leur convient ; tout ce qui aujourd'hui se considère comme "homme bon" est totalement incapable d'entrer avec la moindre chose dans un rapport qui ne soit celui de la *fausseté malhonnête*, fausseté foncière, mais aussi fausseté innocente, fausseté ingénue, fausseté aux yeux bleus, fausseté vertueuse. Ces "hommes bons", – ils sont tous maintenant infectés de morale des pieds à la tête, et quant à l'honnêteté, convaincus d'infamie, perdus pour l'éternité : lequel d'entre eux supporterait encore une *vérité* "sur

l'homme" !... Ou, pour parler plus concrètement : lequel d'entre eux supporterait une biographie *véridique* !... »²⁶.

Cette citation de la *Généalogie de la Morale* semble moins consacrée au passage de la *République* touchant le *gennaion pseudos*²⁷ qu'à ce qui a été appelé, dans la philosophie morale récente, un « impératif existentiel ». À l'instar de Bernard Williams, ou encore de Richard Rorty, Nietzsche blâme ici la modernité en ce qu'elle ignore le phénomène de la stricte loyauté qu'on doit avoir envers ses propres projets fondamentaux. Les peuples contemporains et bien éduqués, dit Nietzsche, sont loin de défendre une position radicale et dépourvue d'ambiguïté. Il considère que leur déloyauté fondamentale envers eux-mêmes repose sur un manque d'honnêteté envers eux-mêmes. La moralité, pense-t-il, mine toute relation convenable à soi-même en provoquant une sorte de distance vis-à-vis de soi. Platon, toutefois, est décrit comme quelqu'un qui défendait le mensonge comme un instrument de « biographie véridique ».

Notre prochaine référence à Platon a quelque chose de curieux : Nietzsche y interprète le paradoxe socratico-platonicien « nul n'agit mal volontairement » et lui apporte son soutien. Alors que cette maxime est la pierre angulaire de l'intellectualisme moral de Platon, Nietzsche la transforme en l'idée que chacun agit correctement, à considérer les choses depuis son propre point de vue, et qu'en conséquence nul ne mérite d'être puni :

« *L'homme agit toujours bien.* » – Nous n'accusons pas la nature d'immoralité quand elle nous envoie un orage et nous trempe : pourquoi disons-nous donc immoral l'homme qui fait quelque mal ? Parce que nous supposons ici une volonté libre aux décrets arbitraires, là une nécessité. Mais cette distinction est une erreur. En outre, ce n'est même pas en toutes circonstances que nous appelons immorale une action intentionnellement nuisible ; on tue par exemple une mouche délibérément, mais sans le moindre scrupule, pour la pure et simple raison que son bourdonnement nous déplaît, on punit et fait souffrir intentionnellement le criminel afin de se protéger, soi et la société. Dans le premier cas, c'est l'individu qui, pour se conserver ou même s'éviter un déplaisir, cause intentionnellement

26 *Généalogie de la Morale*, III 19, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, *OPC V*, p. 326-327 ; *KSA* 5, p. 386.

27 « Noble mensonge », voir *République*, III 414b-415d.

un mal ; dans le second, c'est l'État. Toute morale admet les actes intentionnellement nuisibles en cas de *légitime défense*, c'est-à-dire quand il s'agit de *conservation* ! Mais ces deux points de vue *suffisent* à expliquer toutes les mauvaises actions exercées par des hommes sur les hommes : on veut son plaisir, on veut s'éviter le déplaisir ; en quelque sens que ce soit, il s'agit toujours de sa propre conservation. Socrate et Platon ont raison : quoi que l'homme fasse, il fait toujours le bien, c'est-à-dire ce qui lui semble bon (utile) suivant son degré d'intelligence, son niveau actuel de raison »²⁸.

Dans un texte historiquement beaucoup plus adéquat, et qui est à nouveau un fragment posthume (datant du printemps 1880), Nietzsche évalue différentes théories du plaisir. Il se situe une fois de plus du côté de Platon (et d'Aristote), mais d'une manière plus intéressante que dans la citation précédente. Tout en suivant la théorie platonicienne du plaisir dans le *Gorgias* et dans le *Philèbe* (et l'exposé d'Aristote dans les livres VII et X de l'*Éthique à Nicomaque*), Nietzsche défend l'idée d'une désirabilité des « plaisirs purs » par contraste avec les plaisirs sensuels :

« Que l'on recherche toutes les joies si l'on veut, mais à condition d'y bien réfléchir s'il s'agit de joies qui entraînent nécessairement après coup le dégoût et l'épuisement ; selon le type humain auquel on appartient, ce sont les jouissances qui laissent engourdi ou bouleversé : l'enthousiasme, la pitié, l'extase, la colère, la vengeance, ou l'alcool, l'opium, la sexualité, etc. On considérera finalement – et donc on recherchera – comme les plus valables non les joies les plus fortes ou les plus faibles mais les joies moyennes : c'est-à-dire celles qui durent et n'entraînent aucun dégoût, tout en étant plus intenses que les joies faibles. En ce sens Platon et Aristote ont raison de considérer les joies de la connaissance comme le bien le plus désirable, – à supposer qu'ils veuillent exprimer là une expérience personnelle et non générale : car pour la plupart des gens, les joies de la connaissance comptent parmi les plus faibles et se situent bien au-dessous des joies de la table »²⁹.

Comme l'ont montré les trois dernières citations, Nietzsche est loin de rejeter en bloc la philosophie morale de Platon, même si le soutien qu'il apporte à de prétendues positions platoniciennes semble parfois sujet

28 *Humain, trop humain*, I 102, trad. R. Rovini, *OPC* III/1, p. 96-97 ; *KSA* 2, p. 99.

29 *eKGWB/NF-1880,3[9]* ; trad. J. Hervier, *OPC* IV, p. 333-334.

à caution. Mais je crois que Nietzsche est beaucoup plus proche des intentions de Platon en matière de philosophie politique.

2. Le jugement de Nietzsche sur la philosophie politique de Platon

L'attitude fondamentale de Nietzsche en politique peut être qualifiée de « radicalisme aristocratique ». Dans une lettre de décembre 1887, il adopte lui-même cette expression, forgée avant lui par Georg Brandes afin de caractériser sa position³⁰. Le jeune Nietzsche, déjà, lors de la période de Schulpforta, en était venu à une position de radicalisme aristocratique par le biais de son interprétation de Théognis, le poète de la noblesse doriennne. Dans son mémoire de fin d'études intitulé *De Theognide Megarensi* (1864), nous trouvons quelques idées fondamentales relevant d'un tel radicalisme aristocratique. À suivre l'excellente restitution fournie par Renato Cristi³¹, des éléments essentiels de la position de Nietzsche en matière de politique résident dans son strict rejet de la culture européenne contemporaine, qu'il trouvait libérale, socialiste et soumise aux valeurs démocratiques, ou encore dans son insistance sur l'individualisme, c'est-à-dire sur le naturel supérieur de grands individus. Seule une civilisation aristocratique, vouée à la création de telles personnalités d'exception auxquelles elle accorde la place qui leur revient, possède une véritable valeur politique. De ce point de vue, et de manière un peu surprenante, dans ses leçons bâloises d'*Introduction à l'étude de Platon* (données dès l'hiver 1871-1872), Nietzsche voit le philosophe grec comme « un révolutionnaire de la plus radicale espèce » :

« Socrate était un bon citoyen, Platon, un mauvais, comme Niebuhr a osé le formuler. Cela signifie qu'il menait une lutte à mort contre toutes les institutions politiques établies et qu'il était un révolutionnaire de la plus radicale espèce »³².

Nietzsche répète ce point dans la troisième des *Considérations inactuelles*, consacrée à Schopenhauer³³. Mais dans les notes de son cours, il poursuit en expliquant ce point :

30 R. CRISTI, « Nietzsche, Theognis and Aristocratic Radicalism », p. 173. Lettre à Heinrich Köselitz, 20 décembre 1887 (eKGWB/BVN-1887,964).

31 *Idem*.

32 *Introduction à l'étude de Platon*, chap. I, § 11, trad. A. Merker (à paraître dans *Écrits philologiques de Nietzsche*, vol. VIII) ; KGW II/4, p. 155.

33 *Schopenhauer éducateur*, 8, KSA 1, p. 411.

«L'exigence de former les concepts corrects de toutes choses est apparemment innocente; mais le philosophe qui croit les avoir trouvés traite tous les autres comme des fous, des êtres immoraux, et traite toutes leurs institutions comme de pures folies et des obstacles à la véritable pensée. L'homme des concepts corrects veut *diriger* et *dominer*; croire qu'on possède la vérité rend fanatique. C'est de la dévalorisation de la réalité et des êtres humains qu'est sortie cette philosophie; très vite, elle révèle une veine tyrannique. Platon semble avoir reçu à travers l'apologie de Socrate la pensée décisive touchant la manière dont une philosophie doit se comporter vis-à-vis des êtres humains: comme leur médecin, comme un frein sur la nuque de l'être humain. Il rehausse l'idéal et conçoit cette pensée: *la science doit régner*; le savant, qui est le plus proche des dieux, doit être le législateur et le fondateur des États. Les *moyens* qu'il y emploie sont: relations avec les pythagoriciens, expérimentations pratiques à Syracuse, fondation de l'Académie, écriture et combat inlassable contre son époque»³⁴.

Nietzsche, dans ce texte, loue Platon précisément en ce qu'il suit les idées du radicalisme aristocratique: alors qu'il est une individualité supérieure, Platon utilise la méthode dialectique de Socrate, l'*elenchos*, pour exiger de ses contemporains qu'ils fassent un usage correct de leurs concepts; par là, il les traite tous comme «des fous, des êtres immoraux, et traite toutes leurs institutions comme de pures folies et des obstacles à la véritable pensée».

Dans les *Cinq préfaces* datant du début de l'année 1871, nous trouvons un texte intitulé *L'État grec*. Il contient un éloge explicite de la Callipolis édifiée par Platon dans *La République*:

«L'État idéal de Platon apparaît d'après ces considérations comme quelque chose d'évidemment plus grand que ne le croient même les plus fervents de ses admirateurs, sans parler de l'attitude de supériorité de nos érudits lorsqu'ils refusent un si beau fruit de l'Antiquité. Une intuition poétique et un pinceau vigoureux révèlent la fin véritable de l'État, l'existence olympienne, la création toujours renouvelée et la formation du génie face à quoi tout autre être n'est qu'instrument auxiliaire et condition de possibilité. Le regard de Platon est allé au-delà de la colonne d'Hermès affreusement mutilée, image de la vie politique de cette époque, et y a néanmoins perçu

34 *Introduction à l'étude de Platon*, chap. I, § 11, trad. A. Merker (*op. cit.*); KGW II/4, p. 155.

la présence d'un *élément divin*. Il a *cru* qu'on pouvait abstraire ce modèle divin et que cette apparence extérieure dévastée par la rage et la barbarie n'appartenait pas à l'essence de l'État : toute la ferveur et la noblesse de sa passion politique se sont pleinement données à cette foi, à ce désir, se sont consumées dans cette ardeur. Que Platon n'ait pas placé le génie – dans son acception universelle – au sommet de sa cité parfaite mais seulement le génie de la sagesse et du savoir, qu'il ait surtout exclu de son État le génie artistique, c'est là une dure conséquence du jugement socratique sur l'art, jugement que Platon avait fait sien non sans avoir lutté avec lui-même. Cette lacune superficielle et presque contingente ne doit pas nous empêcher de reconnaître, dans la conception d'ensemble de l'État platonicien, le hiéroglyphe extraordinaire d'une *doctrine ésotérique sur la relation entre l'État et le génie*, doctrine profonde et qui restera toujours à déchiffrer. Ce que nous avons cru deviner dans cet écrit secret, cette préface vient de l'exposer»³⁵.

Ce passage non seulement contient une nette approbation de la Callipolis de Platon, mais encore implique que seul Nietzsche comprend correctement ce dont il est question avec la cité idéale de Platon, à la différence de ses admirateurs superficiels ou des érudits en matière d'histoire, qui la rejettent. Callipolis, selon Nietzsche, a purement et simplement pour fonction l'engendrement et la préparation du génie. Certes, pour Nietzsche, l'expulsion des poètes hors de Callipolis est un réel défaut du modèle platonicien. Mais elle est due à la désastreuse influence de Socrate et n'amoindrit pas la valeur générale du modèle politique développé dans *La République*.

Parmi les fragments posthumes de la même période (printemps 1871-début 1872), nous trouvons même une idée de Nietzsche dépassant la Callipolis de Platon :

« Car l'aristocratie de naissance qu'a l'esprit doit elle aussi avoir une éducation et un *crédit* à sa mesure. Le principe pédagogique correct ne peut être que celui de mettre la plus grande masse dans un rapport juste avec l'*aristocratie spirituelle* : c'est là proprement la *tâche de la culture* (selon les trois possibilités hésiodiques) ; l'*organisation de l'État* des génies – telle est la vraie république platonicienne »³⁶.

35 *L'État chez les Grecs* (ou *L'État grec*), in: *Cinq préfaces*, III, dernières pages, trad. M. Haar et M. de Launay très légèrement modifiée, Pléiade I, p. 308-309 ; KSA I, p. 776-777 ; cf. NF-1871, 10, Anfang 1871.

36 eKGWB/NF-1871,14[11] ; trad. M. Haar et J.-L. Nancy légèrement modifiée, OPC I, p. 446.

La « vraie république platonicienne » ne serait pas seulement d'éduquer et de préparer les génies à jouer un rôle de premier plan dans la production de biens culturels pour la communauté, mais encore d'amener « la plus grande masse » des gens à leurs rôles de serviteurs du meilleur. Dans un autre fragment posthume, nous apprenons ce que Nietzsche a exactement en tête lorsqu'il parle de l'extraordinaire réalisation culturelle en vue de laquelle la structure politique d'un État doit être conçue. Dans le cas de la cité classique, c'était la tragédie :

« La tragédie antique comme institutrice du peuple ne pouvait s'établir qu'au service de l'État. C'est pourquoi la vie politique et le dévouement à l'État s'étaient accrus au point que les artistes aussi y pensaient avant tout. *L'État* était un moyen de la réalisation de l'*art* : aussi fallait-il que le désir avide de l'État fût le plus puissant dans les cercles qui ressentaient le besoin de l'art. Cela n'était possible qu'en se gouvernant soi-même, ce qui n'est pensable qu'avec un nombre restreint de citoyens capables de gouverner. – Les énormes dépenses de l'État et de la société ne sont finalement faites que pour quelques-uns : ce sont les grands artistes et philosophes – lesquels ne doivent surtout pas prétendre s'immiscer dans la chose politique, comme l'exige l'État de Platon. La nature use pour eux des mirages suprêmes, tandis que pour la masse suffisent les déchets du génie »³⁷.

Le texte se poursuit avec la requête de créer une « race de bourdons » soumis à la volonté de la caste des génies, lesquels servent eux-mêmes d'instruments pour la production des plus hauts biens culturels :

« L'État naît de la façon la plus cruelle par l'assujettissement, par l'engendrement d'une race de bourdons. Mais sa destination supérieure est de faire croître avec ces bourdons une civilisation. L'instinct politique cherche le maintien de la civilisation, afin qu'il ne faille pas sans cesse tout reprendre au début. L'État doit préparer l'engendrement et la compréhension du génie. L'éducation des Grecs visait à la pleine jouissance de la *tragédie*. Il en est de même pour le langage : il est la création des êtres les plus géniaux, à l'usage des êtres les plus géniaux, tandis que le peuple n'en emploie qu'une très faible part et pour ainsi dire que les déchets.

L'être individuel avec tout son égoïsme n'en viendrait jamais à contribuer à la civilisation. C'est pourquoi il y a l'instinct politique

37 Fragments posthumes de fin 1870-avril 1871, eKGWB/NF-1870,7[23]; trad. M. Haar et J.-L. Nancy légèrement modifiée, *OPC* I, p. 264-265.

qui commence par apaiser l'égoïsme. Dans le souci de sa propre sécurité il devient le travailleur corvéable pour des buts supérieurs dont il n'aperçoit rien»³⁸.

Ce texte n'a pas été publié par Nietzsche – ce qui peut expliquer son expression crue et directe de l'asservissement des masses dans l'intérêt des génies. Avec un ton plus doux et beaucoup plus avenant, Nietzsche discute dans *Schopenhauer éducateur* le thème de l'éducation des philosophes :

« Il se peut que tel ou tel père apprenne quelque chose dans ce qui vient d'être dit et sache en faire quelque usage pour l'éducation privée de son fils ; quoiqu'il n'y ait pas lieu d'attendre que les pères désirent avoir pour fils des philosophes uniquement. Il est probable que de tout temps ce sont les pères qui se sont le plus farouchement opposés à la vocation philosophique de leurs fils, comme à la plus grande des excentricités ; Socrate, on le sait, a été sacrifié au courroux des pères, accusé qu'il était de "corrompre la jeunesse", et pour ces raisons, Platon a estimé nécessaire l'édification d'un État entièrement nouveau pour ne pas faire dépendre la naissance du philosophe de la déraison des pères. Il semble presque aujourd'hui que Platon ait obtenu réellement quelque chose. Car l'État moderne compte désormais parmi ses tâches de favoriser la philosophie et il cherche à tout moment à accorder à certains hommes cette "liberté" où nous voyons la condition essentielle de la genèse du philosophe. Or, Platon, dans l'histoire, a eu une malchance étonnante : chaque fois que l'on a vu naître une construction pour l'essentiel conforme à ses propositions, ce n'était toujours, à y regarder de plus près, que l'enfant d'un farfadet que l'on substituait au sein, un hideux avorton ; comme a pu l'être par exemple l'État théocratique médiéval, comparé à la domination dont il rêvait des "fils des dieux". L'État moderne, il est vrai, est plus que jamais éloigné de se choisir les philosophes pour maîtres – Dieu soit loué ! ajouteront les chrétiens – : mais même cet encouragement de l'État à la philosophie, telle qu'il la comprend, il faudrait examiner de plus près s'il l'entend au sens *platonicien*, je veux dire s'il y apporte autant de sérieux et de sincérité que si son dessein suprême était d'engendrer de nouveaux Platons. Si d'ordinaire le philosophe apparaît comme contingent dans son époque – l'État se donne-t-il vraiment pour tâche de traduire consciemment cette contingence en nécessité et sur ce point aussi de venir en aide à la nature ? »³⁹.

38 *Idem*.

39 *Schopenhauer éducateur*, 8, trad. H.-A. Baatsch légèrement modifiée, *OPC* II/2, p. 83 ; *KSA* 1, p. 412.

L'intention de Nietzsche dans ce texte est de dire que les États modernes sont fiers d'encourager la philosophie, mais sans en tirer réellement les conséquences qui s'imposent : à savoir de créer de « nouveaux Platons ». Cela seul constituerait une compréhension authentique de l'encouragement à la philosophie dans un sens platonicien.

On trouve un jugement circonstancié de *La République* de Platon dans un court fragment datant de la période des débuts (fin 1870-avril 1871) :

« L'État idéal de Platon est d'une sagesse particulière parce que c'est précisément dans ce qui nous frappe tant que se révèle le plus l'impétueuse violence naturelle de la volonté hellénique. C'est en réalité le modèle d'un véritable État de penseurs, avec une situation parfaitement juste de la femme et du travail. Mais l'erreur ne tient qu'au concept socratique d'État de penseurs : la pensée philosophique ne peut pas construire, elle ne peut que détruire »⁴⁰.

D'un côté, Nietzsche trouve dans la cité idéale de Platon un très haut degré de sagesse – à savoir pour autant qu'elle manifeste « l'impétueuse violence naturelle de la volonté hellénique ». D'un autre côté, Nietzsche voit l'erreur la plus profonde du modèle platonicien dans l'idée d'un « État de penseurs » (*Denkerstaat*). La philosophie devrait avoir un rôle destructeur et non constructeur.

Une remarque dans la citation que nous venons de faire concerne la position des femmes dans Callipolis. Nietzsche approuve ici d'une manière générale la position de Platon touchant l'abolition de la famille dans l'État idéal. Mais il existe un fragment de la même époque, beaucoup plus élaboré, dans lequel cette ligne de pensée est expliquée plus en détail :

« [...] Sans doute un aspect de la conception platonicienne de la femme se trouvait-il en opposition abrupte avec les mœurs helléniques : Platon donne à la femme pleine participation aux droits, connaissances et devoirs des hommes, et considère seulement la femme comme le sexe faible qui, en toutes choses, ne peut réussir à aller bien loin : sans néanmoins lui disputer pour autant le droit à ce tout. Nous ne devons pas attribuer plus de valeur à cette étrange conception qu'à l'expulsion de l'artiste hors de l'État idéal : ce sont là des traits secondaires, tracés avec audace, comme des aberrations de cette main par ailleurs si sûre et de cet œil à l'observation si paisible,

40 eKGWB/NF-1870,7[17] ; trad. M. Haar et J.-L. Nancy, *OPC* I, p. 263.

et qui de temps en temps, au souvenir du maître défunt, se trouble et devient maussade : dans cette humeur, il exagère les paradoxes de ce maître et, par excès d'amour, se plaît à outrer ses doctrines de façon très excentrique, jusqu'à la témérité»⁴¹.

Dans la première partie de ce fragment, Nietzsche exprime une critique extrêmement bienveillante à propos de la vision des femmes qu'avait Platon : bien que Platon, en concédant une pleine égalité aux femmes gardiennes et philosophes, se trouvait en rupture avec sa culture et donc systématiquement dans l'erreur, il est demeuré grand par la formulation de paradoxes audacieux, comme le montre la mesure provocante de l'expulsion des poètes. Ici, c'est l'abolition de la famille qui semble bienvenue à Nietzsche :

« Mais ce que Platon sut dire de plus intérieur, en tant que Grec, sur la situation de la femme vis-à-vis de l'État, fut l'exigence que dans l'État parfait la *famille cesse nécessairement d'exister*. Faisons abstraction de la manière dont lui-même, pour satisfaire exactement à cette exigence, abolissait le mariage et instaurait à sa place des unions solennelles réglées par l'État entre les hommes les plus courageux et les femmes les plus nobles, afin d'obtenir une belle descendance. Mais il a indiqué dans ce principe, de la façon la plus claire – trop claire même, d'une clarté blessante – une règle importante de la volonté hellénique dans la préparation à l'engendrement du génie. Car il est vrai que dans les mœurs du peuple hellène le droit de la famille sur l'homme et sur l'enfant était très étroitement mesuré : l'homme vivait dans l'État, l'enfant grandissait pour l'État et sous la main de l'État. La volonté grecque veillait à ce que le besoin de culture ne pût se satisfaire dans l'isolement d'un cercle étroit. L'individu avait tout à recevoir de l'État, et tout à lui rendre. La femme signifie ainsi pour l'État ce que le *sommeil* signifie pour l'homme. Dans son être réside la force guérissante, qui répare ce qui est épuisé, le calme bienfaisant dans lequel tout le démesuré se limite, l'éternel identique auprès duquel se régularise ce qui outrepassé, ce qui excède. En lui rêve la génération future. La femme a plus d'affinité que l'homme avec la nature et, dans tout ce qui est essentiel, reste pareille à elle-même. La culture est toujours ici quelque chose d'extérieur et qui ne touche pas au noyau éternellement fidèle à la nature ; c'est pourquoi la culture de la femme pouvait apparaître à l'Athénien comme quelque chose d'indifférent, et même – si on voulait seulement se la représenter – de risible. Celui qui se sent forcé d'en conclure aussitôt

41 eKGWB/NF-1870,7[122] ; trad. M. Haar et J.-L. Nancy, *OPCI*, p. 285-286.

que la condition de la femme chez les Grecs est indigne et trop rude ne doit surtout pas prendre pour norme la “formation cultivée” de la femme moderne et ses prétentions, auxquelles il suffit d’opposer les femmes olympiennes, avec Pénélope, Antigone, Électre. Certes ce sont des figures idéales, mais qui serait capable de créer de tels idéaux à partir du monde actuel? – Il faut considérer ensuite *quels fils* ont enfanté ces femmes, et quelles femmes elles ont dû être pour mettre au monde de tels fils! – La femme hellénique, en tant que *mère*, devait vivre dans l’obscurité, parce que l’instinct politique, avec ses buts les plus élevés, l’exigeait. Elle *devait* végéter comme une plante, dans un cercle étroit, symbole de la sagesse épicurienne λάθε βιώσας [vis caché]. À l’époque moderne, une fois la tendance de l’État complètement ruinée, la femme dut à nouveau apparaître comme un secours; son œuvre, c’est la famille comme expédient pour l’État: en ce sens, la fin *artistique* de l’État devait également se dégrader jusqu’à être celle d’un art *domestique*. D’où il est arrivé que la passion amoureuse, seul domaine entièrement accessible à la femme, a peu à peu déterminé notre art dans son intimité la plus profonde. Et, de même que l’éducation domestique se fait passer en quelque sorte pour la seule éducation naturelle et ne tolère celle de l’État que comme une immixtion douteuse dans ses droits: tout cela est justifié, dans la mesure où il s’agit précisément de l’État moderne. – L’être de la femme y demeure pareil à lui-même, mais sa *puissance* est différente selon la position de l’État envers elle. Les femmes ont aussi effectivement la force de compenser dans une certaine mesure les lacunes de l’État – toujours fidèles à leur être, que j’ai comparé au sommeil. Dans l’Antiquité grecque, elles occupaient la place que leur assignait la volonté suprême de l’État: c’est pourquoi elles ont été glorifiées comme jamais par la suite. Les déesses de la mythologie grecque sont leurs reflets: la Pythie et la Sibylle, aussi bien que la Diotime socratique, sont les prêtresses par lesquelles parle la sagesse divine. On comprend à présent pourquoi la fière résignation de la Spartiate à la nouvelle de la mort de son fils au combat ne peut être une fable. La femme se sentait vis-à-vis de l’État dans la juste position: aussi avait-elle plus de *dignité* que n’en eut jamais à nouveau la femme. Platon, qui renforce encore cette situation de la femme par l’abolition de la famille et du mariage, éprouve à présent tant de *crainte respectueuse* devant elles qu’il se dévoie, d’une façon étonnante, jusqu’à supprimer à nouveau le rang hiérarchique qui leur échoit, en affirmant après coup leur égalité avec les hommes: *triomphe* suprême de la femme antique, d’avoir dévoyé même le plus sage!»⁴².

42 *Idem*, OPC I, p. 286-288.

Dans ce texte, passablement complexe, Nietzsche développe sa thèse que, dans l'Antiquité grecque, le rôle des femmes était le meilleur qu'on puisse imaginer; pour cette raison, nous trouvons dans les témoignages historiques à notre disposition nombre de femmes excellentes tout autant que de figures dramatiques excellentes telles que Pénélope, Antigone et Électre. Le point principal pour Nietzsche est que le rôle naturel ou essentiel des femmes est la reproduction; les femmes sont censées fournir l'arrière-plan pour les hommes et les enfants (mâles) dont la vie est vécue pour l'État. Tout cela sonne sans aucun doute d'une manière horrible pour une femme éduquée de manière moderne, comme l'admet Nietzsche. Platon est alors dit avoir considérablement renforcé cette distribution des rôles entre les genres, tout en commettant dans le même temps l'erreur de concéder une pleine égalité aux femmes comme gardiennes et philosophes. Nous voyons à nouveau combien Nietzsche se montre amical envers Platon jusque dans les sujets où il le critique.

Pour conclure brièvement, nous avons vu dans les fragments (mais aussi dans certains textes publiés), en particulier dans ceux qui relèvent de la philosophie politique, que Nietzsche appréciait profondément Platon, au moins pour son élitisme et son « radicalisme aristocratique ». Les textes que nous avons étudiés fondent la possibilité de réviser l'idée, largement répandue, d'une réprobation générale de Platon par Nietzsche.

Bibliographie

- ARENAS-DOLZ Francisco, « *Nietzsche amicus sed...* Reconstrucción de las fuentes e interpretación de las lecciones de Nietzsche sobre los diálogos platónicos », in: GORI Pietro, STELLINO Paolo, *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa, 2011, p. 25-44.
- BRANDT Reinhard, « Nietzsche versus Platon & Kant versus Nietzsche », in: HIMMELMANN Beatrix (Hrsg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin / New York, 2004, p. 91-115.
- BREMER Dieter, « Platonisches, Antiplatonisches », *Nietzsche-Studien*, 8, 1979, p. 39-103.
- BREMER Dieter, « Die Spannung von Nähe und Ferne in Nietzsches Auseinandersetzung mit Heraklit und Platon », in: RIEDEL Manfred (Hrsg.), *„Jedes Wort ist ein Vorurteil“: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, Köln / Weimar, 1999, p. 191-206.
- BROBJER Thomas H., « Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism », in: BISHOP Paul (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and*

- Response to the Classical Tradition*, Rochester/ New York, 2004, p. 241-259.
- CANCIK Hubert, *Nietzsches Antike*, München, 2002.
- CARDOSO Jesus Martin, *Der platonische Nietzsche: Vom platonischen Eros bis zu „amor fati“*, Saarbrücken, 2012.
- CRISTI Renato, «Nietzsche, Theognis and Aristocratic Radicalism», in: KNOLL M., STOCKER B. (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin, 2014, p. 173-194.
- DIXSAUT Monique, «Lire, écrire, interpréter: trois approches nietzschéennes de Platon», in: ERLER M., NESCHKE-HENTSCHEKE A. (Hrsg.), *Argumenta in Dialogos Platonis*, Teil II, Basel, 2012, p. 203-224.
- EBERLEIN E., «Nietzsche und Platon: mit einem Exkurs: Kallikles und der Übermensch», *Gymnasium*, Jg. 72, 1965, p. 62-73.
- GHEDINI F., *Il Platone di Nietzsche*, Napoli, 1999.
- HAGER Fritz-Peter, «Das Platon-Verständnis Nietzsches», in: *Nietzsche, kontrovers*, Bd. 4, Würzburg, p. 34-70.
- JANAWAY Christopher, «Nietzsche's Psychology as a Refinement of Plato's», *Journal of Nietzsche Studies*, 45 (1), 2014, p. 12-21.
- JENSEN Anthony K., HEIT Helmut (eds.), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, London/ New York: Bloomsbury, 2014.
- KNOLL Manuel, STOCKER Brian (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin/ New York, 2014.
- LANDFESTER Manfred (ed.), *Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Schriften zur Literatur und Philosophie der Griechen*, Frankfurt a.M., 1994.
- LOSSI Annamaria, *Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Würzburg, 2006.
- MACINTYRE Alex, «'Virtuosos of Contempt': An Investigation of Nietzsche's Political Philosophy through Certain Platonic Political Ideas», *Nietzsche-Studien*, Bd. 21, 1992, p. 184-210.
- MÜLLER Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin/ New York: W. de Gruyter, 2005.
- NIETZSCHE Friedrich, *Werke, kritische Gesamtausgabe [KGW]*, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: W. de Gruyter, 1967 sq.
- NIETZSCHE Friedrich, *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe [KSA]*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/ W. de Gruyter, 1980, Neuauflage 1999.

- NIETZSCHE Friedrich, *Digitale kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, sous la direction de Paolo D'Iorio, Paris: Nietzsche Source, 2009 *sq.*, www.nietzschesource.org/eKGWB.
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes* [OPC], traduction du texte établi par G. Colli et M. Montinari, sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard, NRF, 1968 *sq.*
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, I, sous la direction de Marc de Launay, Paris: Gallimard, La Pléiade, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *Einleitung in das Studium Platons* (WS 1871-1872, WS 1873-1874, SS 1876, WS 1878-1879), *Werke, kritische Gesamtausgabe*, II/4, bearbeitet von F. Bornmann und M. Carpitella, Berlin / New York: De Gruyter, 1994, p. 1-188.
- ROSEN Stanley, «Nietzsches 'Platonismus' », *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 12, 1987, Stuttgart, Heft 2, p. 1-15.
- ROSEN Stanley, «Remarks on Nietzsche's 'Platonism' », in: ROSEN S., *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, New York / London, 1988, p. 183-203.
- SALLIS John, «Nietzsche's Platonism », in: CONWAY D. W., GROFF P. S. (eds.), *Nietzsche: Critical Assessments*, vol. 4, *Between the Last Man and the Overman: The Question of Nietzsche's Politics*, London / New York, 1998, p. 292-302.
- TEJERA Victorino, *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht, 1987.
- WIEHL Reiner, «Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza », in: WIEHL R. (Hrsg.), *Zeitwelten: philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1998, p. 129-149.
- WILLIAMS Bernard, «Plato against the Immoralist », in: HÖFFE O. (ed.), *Platon, Politeia*, Berlin, 1996, p. 41-50.
- ZUCKERT Catherine, «Nietzsche's Rereading of Plato », *Political Theory*, Beverly Hills / London, 1985, vol. 13, n° 2, p. 213-238.