Monique Dixsaut, *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*

Paris : Fayard, 2015

Nicolas Quérini

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/357>

DOI : 10.4000/cps.357

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2016

Pagination : 217-233

ISBN : 978-2-86820-947-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Nicolas Quérini, « Monique Dixsaut, *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 40 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/357> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.357>

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/>

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

Nicolas Quérini

Lorsqu'elle s'intéresse à Platon, notre génération de philosophes ou d'historiens de la philosophie ne peut guère faire l'économie de la lecture des ouvrages de Monique Dixsaut. Ses travaux me semblent (comme à bien d'autres) proposer une des lectures des Dialogues les plus passionnantes et les plus riches de notre époque. Ainsi l'auteure s'est-elle penchée sur le philosophe grec pendant plus de 50 ans, et le nombre de livres qu'elle lui a consacrés est évidemment conséquent¹ :

- *Le Naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*, Paris : Les Belles lettres / Vrin, 1985.
- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris : Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001.
- *Platon et la question de la pensée*, Paris : Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie », 2000.
- *Platon: le désir de comprendre*, Paris : Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2003.

Il est donc évident que M. Dixsaut a largement contribué à façonner l'image que l'on se fait actuellement de Platon, aussi hétéroclite soit-elle, ainsi qu'à faire de Platon un philosophe dont la lecture reste non seulement passionnante, mais également pertinente pour nous aider à penser aujourd'hui. En ce qui concerne Nietzsche, les travaux de M. Dixsaut sont moins nombreux et plus récents. Après un

1 Sans nommer les ouvrages collectifs qu'elle a dirigés ni la traduction et le commentaire qu'elle a donnés du *Phédon* chez Garnier-Flammarion (1999, Paris) et qui constitue un livre à part entière.

premier ouvrage sur Nietzsche² qui explorait différents champs de la philosophie nietzschéenne en prenant pour clé de lecture le dépassement des antinomies, le présent livre (*Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*) nous paraît constituer un véritable accomplissement. Ainsi ce livre réunit-il les deux auteurs dont elle a tant de fois esquissé la possibilité de rapprochements dans ses anciens ouvrages, et montre combien M. Dixsaut a su elle-même penser et philosopher à travers et à partir de Platon comme de Nietzsche. Son travail qui faisait tant d'allusions au gré de chapitres d'inspiration platonicienne à des motifs nietzschéens assume ici entièrement le rapprochement des deux philosophes. Ainsi, le livre de M. Dixsaut entreprend-il de montrer que par-delà les différences doctrinales évidentes qui opposent les philosophies de Platon et de Nietzsche, les deux auteurs se rejoignent sur une *manière* de philosopher, une manière que l'on peut déjà qualifier rapidement d'antisystématique et qui permet au mouvement de la pensée de se faire le plus naturellement possible. Pour l'un comme pour l'autre, il ne s'agit pas de reconstituer leur philosophie à partir de l'inscription de celle-ci dans une histoire qui leur donnerait leur sens (comme s'est attaché à le faire Heidegger³), mais de comprendre que philosopher consiste pour eux avant tout à faire émerger des problèmes, à susciter la pensée, à provoquer le questionnement plutôt qu'à soutenir des thèses. Ce refus de la pure historicité de la philosophie qui s'exprime par exemple dans cette vertu de l'oubli chez Nietzsche s'incarne aussi parfaitement dans la figure de Socrate dont les dialogues platoniciens remarquent tant de fois l'*atopie*, la bizarrerie ou l'étrangeté. M. Dixsaut écrit à son sujet qu'«Il incarne donc la possibilité pour tout philosophe d'oublier l'Histoire qui le précède. Socrate ne refuse aucun héritage, il n'en a pas la mémoire, en tout cas pas quand il examine et interroge.»⁴ Cette étrangeté à l'Histoire, ou tout du moins ce refus de ne faire que s'intégrer à l'histoire des idées que M. Dixsaut remarque chez Platon et chez Nietzsche lui permet de justifier ce rapprochement entre ces deux auteurs que des siècles de philosophie séparent. M. Dixsaut admet plus qu'il n'est nécessaire à notre sens lorsqu'elle va jusqu'à dire que, du point de vue des thèses, tout les oppose. Ce constat peut paraître excessif, d'autant plus que,

2 *Nietzsche, Par-delà les antinomies*, Paris, Vrin, 2006.

3 M. DIXSAUT, *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, p. 3.

4 *Op. cit.*, p. 11.

comme nous le verrons, M. Dixsaut elle-même rapproche certaines thèses soutenues par les deux philosophes, mais il a le mérite de déplacer le débat du contenu philosophique vers la similarité ou du moins la familiarité de leurs méthodes, les deux auteurs se retrouvant autour d'une manière de philosopher. M. Dixsaut insiste ici sur le fait qu'il s'agit d'une autre manière de philosopher autour de laquelle se retrouveraient Platon et Nietzsche. On peut toutefois penser que cette thèse est un peu trop massive, puisqu'il est d'une part difficile de rassembler tous les autres auteurs de l'histoire de la philosophie autour d'une même manière de philosopher⁵, et que, d'autre part, il n'est pas évident non plus qu'on ne puisse pas inscrire d'autres auteurs dans cette famille de philosophes qui s'est efforcée de philosopher autrement⁶. M. Dixsaut a toutefois à notre sens raison de rapprocher ces deux auteurs autour d'une manière de philosopher anti-systématique. Anti-systématicité bien connue en ce qui concerne Nietzsche qui l'a largement théorisée⁷, mais parfois moins perçue par les lecteurs des dialogues, tant une certaine tradition de mauvaise lecture aura tenté d'arrêter et de canoniser les thèses qui s'y déploient, mécompréhendant une philosophie qui était pourtant toujours inspirée par le mouvement de la recherche et du questionnement. Cette autre manière de philosopher qui rapproche selon l'auteure Platon et Nietzsche est pourtant le lieu véritable de la philosophie puisqu'elle est le mouvement de son effectuation, davantage que ne saurait jamais l'être le contenu doctrinal. C'est à justifier ce travail que s'attache la préface et le préambule du livre. La dette de Nietzsche envers Platon est de toute façon bien souvent reconnue, Nietzsche faisant de Platon son «grand adversaire»⁸. Plus loin, M. Dixsaut citera également cette belle lettre de Nietzsche à Overbeck dans laquelle le premier confesse : «je suis sans cesse frappé de stupeur de voir *combien mal* je connais Platon et combien

- 5 Il suffit de confronter trois auteurs aussi proches historiquement que Descartes, Pascal et Spinoza pour se convaincre que leur stratégie d'écriture rend à elle-seule leur manière de philosopher inassimilable.
- 6 *Quid* de Bergson, par exemple?
- 7 Toute manifestation de la «vérité» étant conditionnée par un point de vue ou une perspective particulière, et celle-ci variant durant la vie d'un individu, il n'y a aucun sens selon Nietzsche à affirmer que ce qui apparaît à untel comme sa vérité à un moment particulier puisse constituer une vérité objective, voir éternelle.
- 8 Lettre à Paul Deussen du 16 novembre 1887.

mon Zarathoustra *platonizei*.»⁹ Que Zarathoustra platonise, c'est évident sur plus d'un point; que Nietzsche, qui a donné souvent cours sur Platon, le connaisse mal, c'est moins certain. Et lorsque Nietzsche veut, dans une certaine optique, se réinscrire dans une histoire et se trouver des prédécesseurs, les listes varient mais Platon en fait toujours partie¹⁰.

Cet ouvrage est enfin révélateur de la méthode et, si je puis dire, du « style » de M. Dixsaut elle-même qui ne s'est jamais contentée de commenter « scolairement » Platon en l'inscrivant unilatéralement dans le contexte qui était le sien, ou pire, de chercher à reconstituer son « système » philosophique. Elle s'est au contraire toujours efforcée de philosopher avec et à partir de l'auteur qu'elle travaillait. Philosopher, c'est ainsi dialoguer avec les grands auteurs, ou encore, comme elle le dit si bien elle-même, « penser est pour eux (pour Platon comme pour Nietzsche) une aventure ». De ce point de vue, l'auteure se montre éminemment philosophe au sens où elle redéfinit ce concept dans toute son œuvre, le philosophe étant moins amoureux de l'être que de la pensée elle-même. Monique Dixsaut fait revivre le sens et la fécondité des textes, ne se contentant jamais de faire un simple travail d'historien de la philosophie, mais faisant revivre les problèmes philosophiques rencontrés, de telle sorte que le lecteur contemporain puisse encore en comprendre la profondeur indépendamment de son éventuel intérêt pour la pensée antique ou la philosophie de Nietzsche. De ce point de vue, elle répond à la visée de la philosophie platonicienne qui nous incite davantage à bien penser et à examiner notre vie qu'à apprendre par cœur des thèses et à suivre des règles toutes faites, mais elle répond tout autant à l'impératif nietzschéen hérité de Pindare qui nous demande d'être nous-mêmes, c'est-à-dire non pas d'être nietzschéen ou platonicien mais d'être ce que nous sommes en propre. Philosopher c'est également manifester une originalité de lecture qui redonne une autre vie au texte que l'on commente.

En vue de ne pas excéder l'étendue d'un compte rendu et par peur de nous perdre dans le détail des analyses, nous nous contenterons

9 M. Dixsaut cite p. 48 cette lettre à Franz Overbeck du 22 octobre 1883.

10 *Op. cit.*, p. 18. Cette affirmation de M. Dixsaut doit être tempérée, puisqu'on trouve au détour d'au moins un fragment une liste sans Platon : « mes prédécesseurs *Héraclite Empédocle Spinoza Gœthe* » (*FP*, printemps 1884, 25[454], *OPC* X, p. 151).

d'indiquer la direction générale des chapitres et de souligner les passages et les arguments qui légitiment à notre sens le mieux l'écriture de ce livre, c'est-à-dire ceux où se lisent le mieux la familiarité, voir la similarité d'une manière de philosopher entre Platon et Nietzsche.

Plan de l'ouvrage: le livre se compose d'une courte préface, d'un préambule, d'un « Supplément inévitable: Heidegger et l'inversion » qui consiste à réfuter la lecture heideggérienne de Nietzsche¹¹, et de trois grandes parties. La première partie (« Avant et après la métaphysique », chap. I-III) prend pour objet principal la façon dont chacun des deux auteurs définit la pensée, définitions qui seront déclinées selon le fameux couple de l'être et du devenir, qui aura intéressé Nietzsche (notamment lorsqu'il s'est efforcé de réhabiliter la figure d'Héraclite par-delà Platon) tout autant que le philosophe athénien. La partie centrale, qui constitue clairement le cœur du livre, s'intitule « Philosopher autrement » (chap. IV-VI) et déploie la thèse de l'ouvrage en manifestant les proximités de méthodes dans les manières de philosopher de Platon et de Nietzsche. On y monte progressivement depuis la question de la pluralité des méthodes, en passant par la notion centrale d'interprétation du monde, vers la question « métaphysique » de l'unité ou de la pluralité de la vérité. Enfin, la dernière partie (chap. VII-VIII, interlude & annexe) s'efforce de penser « Nietzsche avec Platon » de manière, à notre sens, à manifester une similarité d'orientation philosophique, tant éthique que politique, et non plus seulement de méthode.

I.

Le premier chapitre est jalonné par des « histoires » tant platoniciennes que nietzschéennes, ce qui est une façon de nous rappeler que là encore, les deux auteurs se retrouvent sur leur manière de raconter la philosophie. Ce chapitre commence par redire ce qui se laissait sous-entendre jusque-là: « Si on réduit leur philosophie à un ensemble de thèses, tout ou presque les oppose: c'est dans leur manière de penser que l'on peut découvrir une parenté entre Platon et Nietzsche »¹². Contre une lecture de Platon qui a trop souvent voulu rigidifier sa pensée pour

11 Lecture qui voit, à tort selon M. Dixsaut, chez Nietzsche une métaphysique consistant en un platonisme inversé.

12 *Op. cit.*, p. 37.

établir un ensemble de thèses propres à celui-ci, voire reconstituer un système platonicien, l'auteure va jusqu'à faire de Platon un penseur du multiple ou du mouvement. Le mouvement n'est pas l'autre de la pensée qui n'aurait pour objet véritable que les Formes caractérisées par leur immuabilité, le mouvement est l'activité même de la pensée; la pensée, lorsqu'elle est véritable, ne peut se faire qu'en mouvement. M. Dixsaut donne ainsi une importance majeure à la définition que l'on trouve dans le *Théétète* selon laquelle la pensée est un discours que l'âme se tient à elle-même¹³. Il n'y a donc de pensée véritable que dialogique, il faut que l'âme se dédouble tout au moins pour être en mesure de penser, de sorte que la question n'est pas tant celle de l'écrit ou de l'oral¹⁴ que celle du mouvement de la pensée même qui ne saurait être réifié: «Penser implique ce dédoublement et ce redoublement du même en l'autre et de l'autre en même, et quand l'âme se réunit, elle cesse de penser»¹⁵. Quand l'âme finit par adopter une opinion ou qu'elle accède à ce savoir ultime qu'est la connaissance des Formes, son mouvement s'arrête, et elle ne pense plus à strictement parler. Bref, penser nous change et fait que l'on se transforme, la pensée opère un changement dans l'âme de celui qui pense: «si penser se double toujours d'un mouvement de retour à soi-même, ce retour n'est pas retour à son identité mais à sa différence»¹⁶. Or cette façon de concevoir la pensée et, par suite, cette manière de penser (la philosophie n'étant pas une réflexion abstraite, il s'agit bien d'agir et même de penser conformément à ce que la pensée découvre) est entièrement partagée par Nietzsche pour qui il ne saurait y avoir de sujet pensant unifié. «Zarathoustra n'est pas celui qui remplit l'attente par ses révélations, il est celui qui dédouble le "je" qui attendait et le rend capable, devenu deux, de se parler à lui-même» écrit M. Dixsaut¹⁷ avant de citer Nietzsche: «Toujours une fois un – cela finit par faire deux! "Je" et "Moi" sont toujours en conversation trop assidue»¹⁸. De la même façon que dans les dialogues platoniciens, Zarathoustra «donne toujours

13 *Théétète* 189e.

14 La distinction entre l'écrit et l'oral que l'on trouve dans le *Phèdre* et la *Lettre VII* a été souvent surinvestie par les commentateurs pour évaluer la pensée.

15 *Op. cit.*, p. 39.

16 *Op. cit.*, p. 43.

17 *Op. cit.*, p. 47.

18 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, «De l'ami».

la parole à ceux qu'il combat »¹⁹. Pour Platon comme pour Nietzsche, on ne philosophe jamais seul dans son coin, mais toujours avec et contre ses adversaires (fussent-ils dans notre tête). La pensée est en mouvement, elle est toujours une lutte ou une joute (*agôn*).

Ce chapitre traite ensuite de l'origine de nos pensées : *Comment viennent les pensées?* Et il s'agira de montrer que chez l'un comme chez l'autre, la pensée n'est pas absolument autonome. La pensée ne se produit pas elle-même et elle ne vient pas comme cela, sans raison, puisqu'elle se fait souvent à l'occasion d'une réminiscence chez Platon et qu'elle est produite par le jeu des pulsions chez Nietzsche (au fond, c'est la volonté de puissance qui pense plus que le « je » lui-même). Même si la pensée est un mouvement, il ne convient pas pour autant de voir en elle une pure activité puisque lorsque l'on pense, quelque chose pense à travers nous plutôt que nous pensons véritablement. M. Dixsaut conclut ce chapitre par ce constat qui pourrait faire sourciller quelques lecteurs de Platon : « Aller vers l'inconnu, créer de nouvelles expériences, expérimenter l'impossible : Platon et Nietzsche ne sont sans doute pas les seuls philosophes à l'avoir fait, mais ils sont les seuls à avoir dit que c'est cela qu'il faut appeler "penser" »²⁰.

II.

Le second chapitre met alors à l'épreuve cette affinité retrouvée dans leur manière de penser avec le couple de l'être et du devenir. Ce point est capital puisqu'il a, selon une certaine lecture de l'histoire de la philosophie relayée par Heidegger, consommé la rupture entre Platon et Nietzsche : le premier étant sans concession un partisan de l'être, le second du devenir. M. Dixsaut s'efforce dans ce chapitre de montrer que l'équation est plus complexe puisque « Platon refuse tout autant l'être un, disons "en soi", de Parménide que le devenir, et que Nietzsche voit dans toute antinomie, y compris dans celle-là, une superstition de métaphysicien »²¹. Et Platon ne peut pas reprocher unilatéralement au devenir le simple fait de changer puisque la pensée aussi change, et

19 M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 47.

20 *Op. cit.*, p. 64.

21 *Op. cit.*, p. 87.

donc que le changement n'est pas mauvais en soi²². Platon est, selon sa définition du philosophe, davantage attaché au *logos* qu'à l'être lui-même. Dans la réfutation de Parménide²³, «ce ne sont pas deux ontologies qui s'affrontent, c'est un *logos* qui s'oppose à celui qui, sans paraître en avoir conscience, frappe d'inanité tout *logos*»²⁴. La stratégie argumentative de M. Dixsaut consiste donc d'un côté à montrer que Platon n'est pas un métaphysicien fixiste comme l'était Parménide (en tout cas celui que Platon nous présente dans le *Sophiste*), puisque selon lui la pensée embrasse justement ce jeu de l'être et du devenir. Pas plus que Nietzsche donc, Platon n'oppose sommairement l'être et le devenir sans quoi l'on ne pourrait concevoir que l'un soit l'image de l'autre, et encore moins que l'un puisse mener à l'autre.

Ensuite, le chapitre doit désavouer encore une fois la lecture heideggerienne de Nietzsche en montrant que non seulement il refuse de voir dans ce couple de l'être et du devenir une simple antinomie, mais qu'il n'est même pas un partisan du devenir contre l'être²⁵. Suit enfin une analyse de la notion de puissance dans le *Théétète* mise en regard avec celle de la volonté de puissance chez Nietzsche.

III.

Le troisième chapitre rapproche Platon et Nietzsche en insistant sur le caractère expérimental de leurs pensées respectives. Là encore, parler d'empirie ou de caractère expérimental à propos des dialogues de Platon n'est pas si courant. Mais dans les dialogues, il s'agit bien en effet à chaque fois de proposer des hypothèses et de les tester plutôt que de dérouler les thèses d'un système qui serait déjà accompli en arrière-plan. Ce point est donc toujours fidèle à la définition de la pensée proposée dans le *Théétète* et confirme l'orientation de cette première partie qui consiste à voir dans la pensée quelque chose qui est toujours en mouvement et qui se cherche plutôt qu'elle ne pose des affirmations. Les deux penseurs ont ainsi en commun de refuser ou de débarrasser la philosophie de l'illusion d'un savoir total et obligent le penseur à s'affronter à un horizon

22 *Op. cit.*, p. 91.

23 *Sophiste*, 241d.

24 *Op. cit.*, p. 96.

25 *Op. cit.*, p. 105

infini. Cette belle formule de l'auteure résume à notre sens la thèse du chapitre : « Qu'il soit oublié en totalité²⁶ ou qu'il soit infini²⁷, voué à être ponctuellement réappris ou trop humainement réinterprété, l'inconnu n'est ni inconnaissable en soi ni "pas encore connu" »²⁸. Le philosophe, fût-il le roi de la *République*, n'est jamais omniscient et il a conscience du caractère toujours imparfait du savoir humain :

« Pensée sage et probité sont le fondement de leur éthique, éthique d'une pensée habitée par la conscience omniprésente que le mot ne correspond pas exactement à la chose, que la vision qu'on en a ne s'ajuste jamais totalement à l'objet, qu'aucune réponse ne répond complètement à la question et qu'aucune solution ne supprime jamais le problème »²⁹.

Suit un excursus sur la liberté du philosophe, liberté vis-à-vis des valeurs traditionnelles qui sont liquidées tant par le Socrate de Platon que par Nietzsche. Le philosophe, plus qu'humain (qu'il soit apparenté au divin chez Platon, ou qu'il tende vers le surhumain chez Nietzsche) ne peut se contenter des valeurs communes, il en est par lui-même un élément de crise permanente. Cette fin de chapitre nous apparaît particulièrement intéressante parce qu'en partant d'une analyse du *Charmide* et des valeurs delphiques, M. Dixsaut va ensuite expliquer de manière assez originale ce que c'est pour Nietzsche qu'être soi-même, que s'expérimenter soi-même, Nietzsche étant, selon l'auteure, le premier depuis Platon à voir dans l'homme une tension :

« Pour retrouver ce regard sans tendresse et sans mépris, sans illusion ni indignation, cette absence totale d'humanisme et de moralisme dans l'approche de l'homme, il faudra attendre Nietzsche, attendre que l'homme soit pensé à nouveau comme un animal inachevé, contradictoire – corde tendue entre deux abîmes, tension entre l'infrahumain et le surhumain »³⁰.

Cette coïncidence d'approche philosophique (et il n'est jamais anodin pour une philosophie de se prononcer sur la nature humaine) était

26 M. Dixsaut fait référence au savoir qui doit être réappris chez Platon par le biais de la réminiscence.

27 « Nietzsche voit s'ouvrir devant nous "l'horizon de l'infini" », *op. cit.*, p. 113.

28 *Op. cit.*, p. 114.

29 *Op. cit.*, p. 114.

30 *Op. cit.*, p. 119-120.

toujours déjà soulignée dans les ouvrages précédents de M. Dixsaut, mais c'est la première fois que l'auteure en approfondit de la sorte le commentaire.

En définitive, l'auteure pourra ainsi rapprocher leur définition du philosophe et ira jusqu'à faire de Platon un de ces philosophes de l'avenir dont Nietzsche nous parle :

« Platon est le seul philosophe passé auquel s'appliquerait cette définition des philosophes à venir, à la fois parce qu'il a été législateur et parce qu'il a prescrit aux philosophes de l'être, non pour gouverner les hommes mais pour, en les gouvernant, transformer l'homme »³¹.

IV.

Le quatrième chapitre montre que s'il y a bien une méthode, ou plutôt *des* méthodes propres pour philosopher selon Platon comme selon Nietzsche, tous les deux refusent de faire de leur philosophie un système, c'est-à-dire de constituer leur philosophie une fois pour toutes en un ensemble de thèses bien définies et en concordance les unes avec les autres. Platon comme Nietzsche acceptent de se réfuter, de prendre des *perspectives* différentes dans l'affrontement d'une même question, et se refusent donc à tenir pour absolument vrai ce qu'ils ont une fois énoncé. D'autant que, pris lui-même dans le flux héraclitéen du mouvement, l'individu selon Nietzsche a bien souvent changé lui aussi, selon son propre aveu, ce qui signifie que ses perspectives et son monde ont également été transformés à plusieurs reprises. À ces changements de perspectives dans le temps s'ajoute le fait qu'il y a plusieurs manières d'affronter un problème ou une question, et qu'une manière n'est pas nécessairement meilleure qu'une autre, ce qui fait que les différentes perspectives que l'on est susceptible de prendre se complètent sans doute davantage qu'elles ne sont en concurrence. Autant de raisons donc d'abandonner la tentation de systématisme, si prégnante à l'époque où écrit Nietzsche, époque où règne encore la philosophie hégélienne.

Selon M. Dixsaut, le refus de la tentation de systématisme se caractérise par trois formes de rejet que l'on retrouve chez Nietzsche comme chez Platon : « refus de localiser les problèmes, de simplifier son

31 *Op. cit.*, p. 130.

langage en affirmant l'univocité des idées ou des concepts, et de totaliser sa pensée en la soumettant à un principe unique»³². Mais le refus de la systématité ne signifie pas pour autant l'absence de cohérence. Simplement, plutôt que de rechercher un système platonicien ou nietzschéen, il convient d'avantage d'interroger et de remarquer leur style d'écriture, ou plutôt leurs styles :

« Il fallait introduire la notion de style avant de parler de leurs méthodes, notion qui ne s'oppose qu'à une méthode codifiée : une pluralité de styles ne traduit pas plus une absence de méthode qu'une absence de style. L'unité d'un style n'exclut pas la variété, elle la transcende autant qu'elle l'appelle, et en elle se manifeste la nécessaire pluralité des méthodes »³³.

Diversité de méthodes donc et diversité de manières de philosopher chez Platon comme chez Nietzsche qui développent plusieurs manières d'écrire, plusieurs styles d'écritures, sans jamais, ni l'un ni l'autre, céder à la tentation de la systématité.

V.

Une fois refusé l'idée du système, on comprend aisément qu'il faille abandonner l'idée d'une connaissance du monde qui se veuille absolument objective. M. Dixsaut donne alors une place centrale dans le chapitre V à la notion d'interprétation, décisive chez Nietzsche pour penser notre rapport au monde, et sans doute également à soi :

« L'interprétation n'est pas pour Nietzsche une méthode, elle engage la totalité de sa pensée. L'extension qu'il lui accorde consomme sa rupture avec toute recherche d'une vérité unique et univoque comme avec toute problématique de la connaissance en termes de sujet et d'objet »³⁴.

M. Dixsaut s'efforce de montrer ici que des procédures interprétatives se retrouvent également régulièrement dans les Dialogues de Platon. Le moment le plus intéressant se situe à mon sens autour des pages 192-193, dans lesquelles l'auteure propose une lecture du *Timée* qui nous a paru tout à fait originale. Selon M. Dixsaut, la cosmogonie proposée par le

32 *Op. cit.*, p. 142.

33 *Op. cit.*, p. 166.

34 *Op. cit.*, p. 183.

personnage éponyme n'est jamais, là aussi, qu'une interprétation du monde, de sorte que Platon, avant Nietzsche, ferait de notre vision du monde une interprétation entée sur des besoins spécifiques. Le monde lui-même serait sans qualité, mais la disposition de nos organes fait que nous le traduisons d'une certaine façon, de sorte qu'une espèce différente le verrait sans doute aussi autrement. Jamais à ma connaissance n'avait-on lu le *Timée* de cette façon. Évidemment, même en bon platonisme, cette lecture est contestable, la participation du cosmos au modèle intelligible étant clairement énoncée dans le dialogue. Ainsi, tenant son existence et sa manière d'être des Formes intelligibles, il est difficile de soutenir que le monde soit sans qualité. Cette audace de lecture a néanmoins l'intérêt de questionner toujours à nouveaux frais les textes, et de pointer des aspects que l'on aura moins interrogés. Lire Platon depuis une perspective nietzschéenne, ce que fait clairement l'auteure dans ce passage, peut ainsi parfois conduire à s'écarter quelque peu de la lettre du texte, mais cette pratique a le mérite d'approfondir aussi les problèmes posés par Platon lui-même.

VI.

Le sixième chapitre nous fait entrer au cœur de ce qui oppose le plus frontalement, selon la tradition, nous deux auteurs : multiplicité de « vérités » chez Nietzsche contre La Vérité selon Platon. M. Dixsaut le confesse : « Une lâche envie vous saisit de passer vite et d'accorder que, là, pas de rencontres et rien que des conflits »³⁵. Mais si Platon a insisté sur la force de la vérité, il ne faut pas oublier que pour lui, seul le philosophe peut la connaître. Et Nietzsche n'a pas tant critiqué l'essence de la vérité que sa valeur. *In fine*, les attendus s'inversent :

« Nietzsche y oppose [*i.e.* oppose à ce que les sages ont déclaré mensongèrement être la vérité] contre toute attente le “service de la vérité”, et Platon, qui s'en dit amoureux, ne réussit à en parler que par images. [...] Tous deux disent la vérité terrible que la vie cache sous ses voiles »³⁶.

Et il est certain que le rapport de Nietzsche à la vérité est très ambivalent. S'il fait en effet partie de ceux qui s'attachent le plus farouchement à

35 *Op. cit.*, p. 209.

36 *Op. cit.*, p. 234.

détruire l'idée d'une vérité universelle ou métaphysique, il ne renonce jamais pour autant à cette vertu qu'est la probité et sans laquelle l'investigation philosophique elle-même n'aurait plus aucun sens.

VII.

Le septième chapitre est sans doute celui qui se contente le moins de manifester une familiarité de méthode, ou de manière de philosopher entre Nietzsche et Platon pour se concentrer davantage sur ce que leurs éthiques et leurs conceptions de la politique ont en commun. Et en effet, s'il y a bien quelque chose que Nietzsche reconnaît toujours à Platon, c'est son aristocratie (lui qui avait pourtant été le disciple de Socrate qui incarnait philosophiquement un esprit plébéien³⁷). Le chapitre bien nommé « D'une éthique noble à une politique aristocratique » montre que la politique telle que l'envisagent les deux auteurs est ainsi toujours conçue comme une culture. Et la politique ne pouvant être pensée indépendamment de l'éthique, M. Dixsaut n'est pas loin de montrer que Nietzsche pourrait se revendiquer d'une éthique d'orientation platonicienne :

« Les seules sortes de morale que Nietzsche soit capable d'approuver, lui qui a en horreur toutes les morales de l'interdit, de toutes celles qui disent "Ne fais pas telle chose!", sont celles qui l'incitent à faire ce qu'il est seul à pouvoir bien faire »³⁸.

L'éthique qui incite l'individu à bien faire, c'est précisément celle que développe Platon dans la *République* et que l'on retrouve dès le premier livre avec la notion de « fonction propre », la fonction au sein de la cité 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'accomplir³⁹. Comme l'auteure l'écrira dans l'« Annexe émouvante » de ce chapitre : « Nietzsche partage avec Platon la conviction

37 *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 3.

38 M. Dixsaut (p. 254) cite ici Nietzsche : « Je suis en revanche bien disposé envers les morales qui m'incitent à faire quelque chose, à le refaire et ce du matin au soir, et à en rêver la nuit, et à ne penser à rien d'autre qu'à : le faire *bien*, aussi bien que *moi* seul, justement, je le peux ! Qui vit de la sorte voit tomber continuellement, l'une après l'autre, les choses qui n'appartiennent pas à une telle vie » (*Gai Savoir*, § 304).

39 PLATON, *La République* 352e, *sqq.*

que toute véritable culture est aristocratique»⁴⁰. Et donc, en remontant par-delà des siècles de philosophie, Nietzsche nous libérerait du règne de la morale kantienne du devoir⁴¹, non pas en remontant comme le fit par exemple Anscombe vers une éthique téléologique inspirée d'Aristote⁴², mais en construisant une éthique du devenir-soi, de l'excellence individuelle, de la vertu pensée comme excellence, dont on ne peut nier la facture platonicienne:

«Il existait pourtant une autre sorte d'éthique des vertus, la platonicienne, pour laquelle la question essentielle n'est pas "comment bien agir" mais "comment" (*pôis*) faut-il être et "pour quoi" faut-il vivre, et elle n'a suscité qu'un seul retour, nietzschéen»⁴³.

Ce chapitre va donc d'abord retrouver chez nos deux auteurs les traces de cette éthique noble que l'un comme l'autre cherche à dégager contre une culture «démocratisante»⁴⁴ (l'Athènes du IV^e siècle av. J.-C. en ce qui concerne Platon, «le mouvement démocratique de l'Europe»⁴⁵ pour Nietzsche), éthique qui doit donc aboutir dans un second temps à une politique aristocratique. Comme l'écrit encore M. Dixsaut:

40 *Op. cit.*, p. 298.

41 L'auteure cite un peu plus loin le § 301 du *Gai savoir* dans lequel Nietzsche joue une éthique individuelle contre l'impératif catégorique kantien et la morale du devoir: «Tu admires l'impératif catégorique en toi? Cette "fermeté" de ton soi-disant jugement moral? Ce "caractère inconditionné" du sentiment que "tous doivent ici juger comme moi"? Admire bien plutôt ton égoïsme en cela! Et l'aveuglement, la mesquinerie et le manque d'exigence de ton égoïsme! C'est de l'égoïsme en effet que ressentir *son* jugement comme une loi universelle; et un égoïsme aveugle, mesquin et dénué d'exigence parce qu'il révèle que tu ne t'es pas encore découvert toi-même, que tu ne t'es pas encore créé un idéal propre et rien qu'à toi; et ce dernier ne saurait jamais être celui de quelqu'un d'autre, encore moins de tous, de tous!» (cité par M. Dixsaut p. 258).

42 G.E.M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33, n° 124, 1948, p. 1-19 (article cité par M. Dixsaut p. 255).

43 *Op. cit.*, p. 255.

44 Platon et Nietzsche ont en commun également d'avoir pensé contre leur temps, d'avoir été des inactuels: «Les vertus démythifiées par Platon ne sont pas les mêmes que celles attaquées par Nietzsche, mais tous deux assignent aux philosophes une tâche semblable: "être la mauvaise conscience de leur temps", soumettre "*les vertus de leur temps* à la vivisection" afin de découvrir "une nouvelle grandeur de l'homme"» (*op. cit.*, p. 264).

45 *Par delà bien et mal*, § 242.

« De morales de cette sorte, à ma connaissance, il n'en existe pas. Platon est le seul chez qui on puisse trouver une telle incitation. Elle donne à ses vertus une destination politique, car elle répond à la question : "Quel type d'homme il faut vouloir, il faut élever comme le plus riche en valeurs supérieures, le plus digne de vivre, le plus assuré d'un avenir"⁴⁶ »⁴⁷.

La transition entre les chapitres VII et VIII est assurée par une « Annexe émouvante » dans laquelle M. Dixsaut montre que Nietzsche, lorsqu'il s'attache à déployer le projet d'un renouveau de la culture d'un point de vue aristocratique dans ses conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, reprend en réalité le projet platonicien de la *République* d'éducation et de production du naturel philosophe. M. Dixsaut cite côte à côte les deux auteurs :

« "Un semblable naturel, possédant toutes les qualités que nous venons d'énumérer, nécessaires si on veut devenir un philosophe accompli, est une plante rare et qui ne pousse que rarement chez les êtres humains" dit Platon ; et Nietzsche en écho : "La nature elle-même a destiné à aller réellement vers la culture qu'un nombre infiniment restreint d'hommes"⁴⁸, car "la culture la plus universelle, c'est justement la barbarie" »⁴⁹.

VIII.

Dans ce beau chapitre conclusif, M. Dixsaut commence par penser le tragique avec Platon et Nietzsche côte à côte contre Aristote. Selon l'auteure, le fait d'avoir posé le problème du tragique philosophique ou de la philosophie tragique « constitue le point de rencontre le plus profond entre Platon et Nietzsche »⁵⁰. Platon venant avant Aristote n'a pu critiquer directement la définition de la tragédie donnée par son disciple, mais selon M. Dixsaut, Nietzsche qui venait après ne l'a pas fait non plus :

46 *Antéchrist*, § 3.

47 *Op. cit.*, p. 254.

48 *Rép.*, VI, 491 a-b ; *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, OPC II, 1, p. 95 et 118.

49 *Op., cit.*, p. 298.

50 *Op. cit.*, p. 303.

« Il n'oppose pas à Aristote une autre définition de la tragédie, il adopte une perspective radicalement différente. En rechercher les origines, la situer dans un horizon pulsionnel et mythique suffit par soi-même à réfuter l'entreprise définitionnelle qui fait de la tragédie un genre littéraire »⁵¹.

En ramenant l'origine de la tragédie aux pulsions qui font que nous prenons plaisir à son spectacle, Nietzsche est en effet bien plus proche du Platon de la *République* que de l'Aristote de la *Poétique*. Bien loin de purifier le spectateur de ses émotions de terreur et de pitié, la tragédie ou la poésie mimétique fortifie en les nourrissant les désirs érotiques et toutes les passions qui touchent aux désirs, aux douleurs et aux plaisirs de ce dernier⁵². M. Dixsaut conclut ce premier moment en écrivant que « La poésie tragique ne nous offre donc pas une leçon de prudence, ne vise pas à éveiller le sens de l'humain (*to philanthrôpon*) »⁵³. Elle nous transmet des passions, un délire, une fureur de vivre, une horreur de la mort qu'elle ne « purifie » pas mais exalte »⁵⁴. La deuxième partie du chapitre, intitulée « De Socrate musicien à Dionysos philosophe », montre que Platon comme Nietzsche n'exclut jamais le tragique de la philosophie ou la philosophie du tragique. L'erreur consisterait plutôt à ne voir dans la vie que du tragique, ce que font les poètes mais ce que ne fait jamais Platon qui n'en condamne pas davantage la vie (ce qui est sans doute la grande erreur de lecture qu'aura faite Nietzsche de Platon⁵⁵) : « selon Platon c'est la tragédie qui la condamne en ne lui donnant pas d'autre but qu'elle-même. Or même dépourvue de sens et de but, la vie humaine n'est pas tragique »⁵⁶. Mais si le pur tragique n'a pas sa place en philosophie, si le *pathos* des poètes doit être extirpé de la cité ou tout du moins contrôlé, la philosophie platonicienne comme la philosophie nietzschéenne est très loin de ne laisser la parole qu'au seul discours rationnel. M. Dixsaut finit ainsi par espérer une renaissance du tragique philosophique ou d'une philosophie tragique, d'une philosophie vivante à la place d'une philosophie que l'on a tant épurée qu'il n'en reste bien souvent qu'une

51 *Op. cit.*, p. 307.

52 *Cf. op. cit.*, p. 308.

53 *Cf. ARISTOTE, Poétique*, 1452 b38, 1453 a2, 1456 a20.

54 *Op. cit.*, p. 318.

55 *Cf. la lecture qu'il donne de la fin du Phédon dans le Crépuscule des idoles, « Le problème de Socrate », § 1.*

56 *Op. cit.*, p. 322.

froide rationalité. Nous laissons une dernière fois la parole à l'auteure qui conclut en ces mots :

« Nietzsche a voulu renouer le « nœud gordien » tranché par Socrate (mais renoué par Platon), celui du mythe et de la rationalité. Il s'agit bien d'un nœud et non pas d'une antinomie ou d'une contradiction. Le mythe ne pense que par événements et complexes d'événements, la rationalité par concepts : renouer le nœud, c'est entrelacer l'un avec l'autre. Dans un mythe, tout événement dit quelque chose du divin, de sa présence ou de son absence. En évacuant d'elle tout « divin », « tout enthousiasme » et tout événement, la philosophie est devenue logique, discursivité, argumentation. Elle risque d'en mourir si personne n'est plus le disciple du philosophe Dionysos. [...] La vie avait besoin de la philosophie pour cesser d'être désespérante et de se détester elle-même ; la philosophie a désormais besoin de redevenir ivre d'elle-même pour revivre »⁵⁷.

Conclusion

Même s'il s'agit d'un très beau livre dans son ensemble, le lecteur aura pu remarquer que l'on a fait une place plus importante à certains chapitres qu'à d'autres, comme il y a certains passages que l'on aura trouvés supérieurs à d'autres. Nous ne pouvons penser indépendamment de notre subjectivité et il est évident que notre goût se trahit parfois. Nous pensons avoir montré dans l'ensemble que M. Dixsaut fait plus que ce qu'elle se propose d'emblée en ne prétendant rapprocher que les manières de philosopher de Nietzsche et de Platon par-delà des thèses qui ne seraient pour l'essentiel que contradictoires. Nous pensons qu'elle a parfaitement su montrer en effet une réelle affinité dans leur façon d'affronter les problèmes philosophiques mais surtout dans la manière de les poser, de faire vivre la pensée et même peut-être de vivre en philosophe. Mais ce livre manifeste aussi qu'au-delà d'une manière de penser, Platon et Nietzsche partagent également de nombreuses hypothèses (si on admet qu'ils ne posent jamais de thèses de manière absolument définitive), à commencer par leur définition de la philosophie et du philosophe lui-même.

57 *Op. cit.*, p. 333-334.