



L'HUMANISME NIETZSCHÉEN : UNE INVERSION DU PLATONISME

Baba DAGNOGO
Université Alassane Ouattara
Baba.dagnogo@yahoo.fr

Résumé

En faisant de la question de la perfectibilité humaine la préoccupation fondatrice de la philosophie, Platon, contrairement à Nietzsche, avait élaboré un humanisme philosophique à partir d'une volonté purificatrice de l'homme des souillures corporelles qui empêchent la raison de faire son ascension vers la substance des choses. Par cette délivrance, il estimait rendre l'homme encore plus humain. Cet humanisme platonicien dont les polissoirs sont la métaphysique, la morale et l'éducation, antinomique au paganisme comportemental du Grec, est pour Nietzsche, un humanisme subversif et nihiliste qui, au lieu d'humaniser l'homme, le rend encore plus inhumain. C'est contre ce nihilisme philosophique que Nietzsche s'insurge en construisant un humanisme inspiré de la culture helléniste dont l'un des attributs caractéristiques est le culte du corps. Pour lui, l'homme étant d'abord spécifiquement un corps avant d'être une raison, reconnaître, accepter et éduquer les attributs corporels, c'est cultiver un humanisme humain et trop humain qui rend l'homme encore plus parfait, plus perfectionné.

Mots-clés : Corps – Hellénisme – Humanisme – Idée – Purification – Raison – Souillure

Abstract

By making the question of human perfectibility the founding preoccupation of philosophy, Plato, contrary to Nietzsche, elaborates a philosophical humanism based on the ascension towards the substance of things. Through this deliverance of human soul, he wants to make man even more human. This Platonic humanism, whose polishes are metaphysical, morality and



education, antinomic to Greek behavioral paganism, is for Nietzsche, a subversive and nihilistic humanism which, instead of humanizing man, even makes him more inhuman. Nietzsche revolts against this philosophical nihilism by constructing a humanism inspired by the Hellenistic culture, one of whose characteristic attributes is the cult of the body. For him, man is first of all and specifically a body constituent before being a reason constituent. Therefore, to recognize, accept and educate bodily attributes, is to cultivate a too human humanism that makes man even better, perfect and excellent.

Keywords: Being – Body – Hellenism – Humanism – Purification – Reason – Stain

Introduction

La question de l'humanisme que pose Nietzsche et qu'il essaie d'élucider dans sa littérature philosophique, s'articule autour de la valeur des civilisations antiques et plus particulièrement celle des Grecs qui, selon lui, ont marqué de leurs sceaux l'humanité. Il remonte à ces antiquités culturelles pour cerner non seulement les conditions dans lesquelles elles ont fait leur émergence, mais surtout pour évaluer la valeur des valeurs que ces civilisations antiques ont cultivées et les causes qui auraient engendré leur déclin. L'objectif de ce dialogue avec les antiquités, c'est de connaître les secrets du perfectionnement culturel de ces civilisations, afin de faire d'elles des sources d'instruction, d'éducation et de formation de l'homme moderne qui ne cesse de se déshumaniser. C'est ainsi qu'en fouissant l'hellénisme, il découvre les secrets du perfectionnement de cette civilisation dans la vénération religieuse du corps. Mais, en plus de cela, il constate que cette civilisation cachait dans ses entrailles intimes un ver qui, de l'intérieur, la rongait. Ce ver a pour nom Platon, le disciple de Socrate. Il a infesté l'hellénisme avec sa philosophie épuratrice de l'homme grec de la souillure corporelle.



Pour Platon, purifier l'homme de l'impureté corporelle, c'est faire de lui un être plus humain. Or, pense Nietzsche, c'est en voulant humaniser le Grec que Platon a fait de lui un être encore plus inhumain. Ce qui fait de l'entreprise philosophique de Platon une philosophie de la honte de l'homme. En éduquant l'homme à avoir honte de sa corporalité, à se nier en tant que corps, Platon le condamne à la dégénérescence. Si, contrairement à l'entreprise philosophique de Platon qui éduque l'homme à se renier en se niant en tant qu'une entité corporelle, alors l'humanisme philosophique de Nietzsche, en enseignant à l'homme à connaître, à reconnaître et à accepter la valeur corporelle de l'homme, ne serait-il pas une inversion de l'humanisme platonicien ? Au demeurant, le philosopher nietzschéen ne serait-il pas une déconstruction-construction du platonisme ? Au mieux, l'humanisme nietzschéen ne serait-il pas un engagement philosophique contre la persécution platonicienne du corps ? En utilisant la méthode historique critique, deux parties serviront de champs d'élucidation de ce questionnement, expression de la préoccupation fondatrice de cette contribution. Ainsi, dans le premier champ, notre investigation consistera à cerner la philosophie purificatrice de Platon comme un nihilisme de la valeur corporelle de l'homme. Quant au second champ de réflexion, il s'agira de montrer comment Nietzsche, en repensant comme une valeur la souillure humaine que rejette Platon, construit son humanisme sur les décombres philosophiques de Platon.

1. La catharsis philosophique de Platon

Le déploiement du début de la philosophie des Grecs a été marqué par les sceaux philosophiques de quatre auteurs engagés dans un processus de désabrement de l'être des choses et de celui de l'homme. Ces mystagogues sont Héraclite, Parménide, Platon et Aristote. Contrairement à Héraclite qui pensait le devenir comme l'être des choses, Parménide définissait l'être comme l'un qui, pour s'universaliser, unit tout ce qui est. Si l'être d'Héraclite est ce qui ne cesse de devenir, de changer, d'être sans cesse en mouvement, celui de Parménide est stable et immuable. Quant à Platon, disciple de Socrate, il utilisera le concept



d'idée pour le designer, contrairement à Aristote, le fondateur du Lycée, qui empruntera le mot Entéléchie pour le notifier. Dans ce processus définitionnel ou de désignation de l'être, ce qui va retenir notre attention, c'est l'idée, concept autour duquel Platon a élaboré tout son humanisme philosophique.

1.1. De la quête de l'idée ou le dévoilement de l'être

Platon, dans toute sa philosophie, fait de la recherche de l'idée des choses l'ultime tâche de la philosophie. Toute sa littérature philosophique, particulièrement sa philosophie gnoséologique, sa philosophie morale, sa philosophie de l'art comme sa philosophie politique, ont l'Idée comme préoccupation matricielle. Elle consiste à rechercher au-delà de l'apparaître l'idée fondatrice de la connaissance (vérité), du bien, du beau et du juste. Cette idolâtrie de l'Idée montre sa primordialité dans l'entreprise philosophique de Platon. Alors, qu'est-ce que l'Idée ? Répondre à cette question, c'est suivre Platon dans son exorcisme philosophique du corps.

Selon son acception générale, l'Idée est ce qui représente la vérité de l'objet entendu, vu ou senti. Elle est l'expression conceptuelle de la vérité des choses, la manifestation verbale de l'être des choses à travers le parler philosophique. Ainsi, l'Idée, la vérité et l'être sont des identiques que le philosophe se propose de dévoiler en les faisant sortir de l'abri où ils se cachent par la force non pas brutale, dissuasive et persécutrice de la raison, mais par son art de convaincre. Cette volonté de désabriter l'abrité fait de la philosophie, un auto-développement de l'esprit marchant vers le savoir absolu où il construit le royaume de la pure vérité, lieu du bonheur. Ce royaume, étant le devenir effectif du vrai, ne se trouve pas immédiatement dans la conscience. Cela revient à dire que la vérité n'est pas une simple production intuitive. Elle ne s'offre pas gratuitement aux sens. Ce que perçoivent les sens, en dépit de leur matérialité, ne sont en soi que les ombres de la vérité. La vérité, le concept et l'Idée, toutes ces expressions utilisées dans la théorie des formes de Platon pour désigner les formes intelligibles des choses, sont conçues grâce à l'effort de médiation de la raison.



Cet effort est l'acte philosophique de connaître du véritable ami de la science qui, écrit Platon (1990, VI/489c-490b), pour cerner l'être des choses, « ne s'arrête pas à la multitude des choses particulières auxquelles l'opinion prête l'existence, mais procède sans défaillance et ne relâche point de son ardeur qu'il n'ait pénétré l'essence de chaque chose avec l'élément de son âme à qui il appartient de la pénétrer ». Le savoir pur est donc mis dans l'esprit par l'acte de connaître qui est l'effort d'engendrement de la vérité et de l'intelligence. En tant que processus de production, il est le moment de conceptualisation de la science philosophique qui obéit aux règles principielles d'une méthodologie à l'image de toutes les autres sciences.

La méthode, selon son acception générale, est l'ensemble des procédés que l'on utilise afin d'obtenir un résultat. Elle est le chemin par lequel l'on parvient à un résultat. En tant que telle, elle est un investissement intellectuel, un ordonnancement par la raison de diverses idées contradictrices, de divers jugements ou raisonnements antinomiques et/ou convergents afin de dévoiler ce qui est mis en jeu dans le sujet ou par le sujet de réflexion. C'est pourquoi, R. Descartes (2000, p. 45), « pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences », s'est élaboré une méthode dans *Le Discours de la méthode*, à partir d'un ensemble de règles dont le secret consiste à regarder avec soin en toutes choses ce qu'il a de plus absolu ». En tant que moyen qui permet d'examiner la nature et la valeur des matériaux de construction de la connaissance, elle permet d'éviter les errances discursives et les spéculations vides. Sa bonne conduite mène à la vérité, c'est-à-dire, écrit M. Heidegger (1991, p.143) « ce qui a été arraché à une occultation ». Dans ce propos, Heidegger fait savoir que la vérité ne se trouve jamais là, déposée devant nous. Si elle est occultée, cela veut dire qu'elle est cachée, enveloppée, voilée, déguisée, claustrée. L'on ne peut donc la connaître que lorsqu'on enclenche le processus de dé-claustration, de désenveloppement. Cette opération de dévoilement de l'être de la philosophie traditionnelle grecque et particulièrement celle de Platon est ce que M. Heidegger (1991, p. 51) appelle



« la dialectique spéculative (qui) est le mouvement le plus intime de la subjectivité, "l'âme de l'être", le processus de production par lequel le tissu de l'effectivité de l'absolu dans son tout est ouvert ». La méthode est donc l'âme de l'être, la voie qu'elle emprunte pour pénétrer l'essence des choses.

La méthode que Platon utilise, est la dialectique. Elle est, dit-il (1990, VII/553a-534a) « la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure ». C'est elle qui nous permet de nous libérer de la prison de l'ignorance comme c'est le cas du prisonnier de la caverne parvenu à s'élever à l'être des choses dont il ne percevait que les ombres dans la caverne. La prison dont il est ici question est le corps. Il nous procure, dit Platon (2014, 66b-67d) :

Mille tracas parce qu'il faut nécessairement le nourrir ; et puis, si des maladies surviennent, elles entravent notre chasse à l'être. Amours, désirs, frayeurs, simulacres de toute sorte, autant de frivolités dont le corps nous rassasie, au point qu'en vérité il nous ôte tout de bon jusqu'à la possibilité de jamais rien penser avec sagesse. (...). Nous sommes esclaves des soins qu'il exige. Ce qui fait que nous n'avons plus de temps à consacrer à la philosophie, en raison de tous ces tracas.

Dans ces propos, Socrate tourmenté par la mort, s'adresse à Phédon en restant fidèle à sa philosophie négatrice du corps. Pour lui, le corps étant une embûche sur le chemin de la chasse de l'être du philosophe, il doit impérativement s'en détacher pour pouvoir contempler, par l'âme elle-même, les réalités elles-mêmes. C'est ainsi qu'il obtiendra ce qu'il aime, à savoir la sagesse. Devenir donc un sage, c'est-à-dire un philosophe, s'est apprendre à se libérer du diktat du corps. Cependant, pour que la philosophie libère l'homme de la prison corporelle dont le désir est certainement le geôlier, elle doit s'emparer de l'âme de ceux qui ambitionnent devenir sage. Platon écrit (2014, 83a-c), à ce sujet :

La délier, en lui démontrant que ce qu'elle examine avec les yeux est plein d'illusions, plein d'illusions aussi ce qu'elle examine au moyen des oreilles et des autres sens ; elle la persuade de se dégager des sens – dans la mesure où leur usage n'est pas nécessaire – en lui recommandant de se rassembler, de se ramasser sur elle-même, et de ne se fier à rien d'autre qu'à elle-même, en tout ce qu'elle peut concevoir elle-même et par elle-même de tout ce qui existe en soi et par soi, mais



de ne rien estimer vrai dans tout ce qu'elle peut examiner par un intermédiaire étranger ; et qui varie selon les circonstances : et ceci, c'est le sensible et le visible, tandis que ce qu'elle voit toute seule, c'est l'intelligible et l'invisible.

Alors, l'homme dont la caverne est le corps, pour se délivrer des chaînes des désirs, des peines, des passions, des craintes, de tous les sentiments qu'ordonne le corps, doit opérer une conversion des ombres vers les figures intelligibles, afin de monter du lugubre souterrain vers le soleil éblouissant de la connaissance. Cette élévation de la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres est la marche dialectique.

Pour Platon (1991, 521c-522b), en effet, l'esprit qui, par éducation, parvient à se donner un regard synoptique en opérant « la conversion de l'âme d'un jour - aussi ténébreux que la nuit vers le jour véritable, c'est-à-dire de s'élever jusqu'à l'être ; et c'est ce - que nous appelons la vraie philosophie », parviendra à voir le bien et, par conséquent, à avoir une vie heureuse et sage. La connaissance de l'idée est donc l'impérative condition du bonheur. Éprouver le bonheur de la sagesse suppose que l'on soit libéré des illusions sensorielles qui ne nous procurent que des plaisirs éphémères. C'est la connaissance qui permet au philosophe de se conduire avec sagesse dans sa propre vie comme dans la vie publique, d'être juste et honnête. Comme on peut le constater, la philosophie de Platon est une véritable persécution du corps « réel, sexuel, le vécu libidinal, la chair, les muscles et ce que Reich nomme la "cuirasse corporelle" » (M. Onfray, 2013, p. 286).

Cependant, ce qui, de soi-même, réclame dans cette philosophie d'être situé, n'est pas en soi la connaissance des idées, mais sa méthode, en l'occurrence la marche dialectique, la plus pure des marches scientifiques. En appelant le regard de Nietzsche à plus d'éveil pour la philosophie platonicienne qui devrait dévoiler à l'homme sa véritable nature, s'est retournée contre ce même homme pour le nier en le reniant en tant que corps. C'est ce nihilisme corporel que Nietzsche qualifie d'inhumanité humaniste. En voulant rendre l'homme encore plus humain, Platon a fini par l'in-humaniser.



1.2. L'humanisme de Platon, un nihilisme de l'humain

Lors de l'élévation de la raison vers l'essence des choses où le bien souverain fait sa nidation, elle trébuche sur des obstacles qui, pour Platon, se trouvent dans le corps. Ces obstacles qui entravent l'ascension de la raison sont toutes les frivolités dont le corps nous rassasie à telle enseigne qu'elles nous empêchent de bien penser. L'amour, le désir, la frayeur, la passion, l'envie, le plaisir, toutes les manifestations sensorielles sont autant de manifestations du corps qui réduisent la visibilité et la lisibilité de la raison. C'est pourquoi, Platon s'est insurgé contre le corps contrairement à sa propre culture qui magnifiait « le rustre, le primitif, le mal-éduqué, le cul-terreux, le sauvage, le bestial » (P. Borgeaud, 1993, p. 263). Toutes ces figures sont l'expression manifeste du corps dans la civilisation des anciens Grecs. Le corps était l'expression de la vivacité et de la vitalité de cette culture. Malheureusement, écrit P. Borgeaud (1993, p. 277) :

La société grecque, à partir de la fin du Ve siècle, évolue vers une négation politique du rustre : Aristote souhaitait même écarter le paysan de la cité, en tant que citoyen, au profit d'esclaves et de travailleurs immigrés. Cette dévalorisation, cette occultation de *l'agroikos* ne signifie pas, et de loin, l'abandon, d'un espace qui demeure, symboliquement, producteur de désirs, de tensions, mais aussi de civilisation.

Cette fin de Ve siècle avant notre ère, marquée par l'occultation de *l'agroikois* dans la société grecque, du culte de tout ce qui caractérise le corps, est certainement le fruit de la volonté socratique de dévaloriser la culture grecque par son enseignement philosophique. Les raisons que Platon avance pour justifier l'occultation du corps dans la culture grecque se trouvent dans sa volonté de réformer la société grecque, afin de poursuivre l'activité subversive dont son maître a été accusé. Mais avant de comprendre les raisons du comportement subversif de Platon contre le corps et, par ricochet, contre la culture grecque, il nous faut d'abord savoir ce qu'est le corps humain.

Le corps de l'homme, en effet, selon sa définition lexicale, est la partie matérielle de l'homme que l'on envisage généralement du point de vue de sa forme, de ses performances physiques, de son tempérament ou de son



fonctionnement physiologique. En tant que réalité matérielle ou physique, il est le champ d'expression de tous les sentiments et sensations. Servant de lieu d'habitat aux sens, ces derniers sont les voies et moyens par lesquels, il communique non seulement avec lui-même, mais aussi, avec les autres corps qui lui sont extérieurs. En d'autres termes, c'est le corps qui permet à l'homme de connaître tout ce qui est perceptif dans le champ de la phénoménalité naturelle et environnementale. Certainement, le corps de Socrate lui a servi de moyen de communication. En écoutant les forces qui sillonnaient son corps et travaillaient sa chair, Socrate n'a-t-il pas laissé son intuition prendre le dessus sur la capacité réflexive de sa raison ? L'on peut asserter que Socrate, dont le corps est exceptionnellement comparable à une machine dans laquelle s'effectuent les cristallisations appelées à devenir des pensées singulières, a, écrit (M. Onfray 2007, p. 33) puisé « dans cet athanor corporel – et (afin de) philosopher, (...) sur l'agora, dans un banquet, à la palestra, ou dans les rues d'Athènes. Socrate improvisera, fera confiance à ses potentialités et laissera son corps se faire voix ». Platon aurait-il mal interprété l'attitude de Socrate, ou bien, a-t-il juste voulu se cacher sous le manteau de Socrate pour dire ce qu'il pensait du corps, afin de poursuivre, sous protection intellectuelle, sa mission subversive ? La réponse à cette question, M. Onfray nous la donne dans sa pensée de la maïeutique comme l'art qui permet « à l'intuition de s'incarner, de prendre forme dans une allure apollinienne » (M. Onfray 2007, p. 33).

C'est donc par le corps, les organes sensoriels, que l'homme rentre en communication et en communion avec ce qui l'entoure ; ce qui fait des sens, les premières facultés de connaissance du monde d'en bas. C'est ce monde que nous pouvons connaître sans la médiation de la raison par le biais de nos sens. Composé de choses et d'êtres soumis à l'écoulement du temps, qui naissent, vivent et meurent, le monde sensible est celui du devenir, du multiple et du changement. C'est ce monde que rejette Platon pour la simple raison que l'on ne peut rien y connaître d'immuable. Cela fait qu'une chose ou un individu est ce



qu'il est, à savoir son essence, n'est pas de ce monde et, par ricochet, elle n'est pas accessible par les sens. Cela prouve qu'elle appartient à un autre monde dont l'existence est du même coup prouvée : c'est le monde intelligible. Ce monde avec lequel ne peut communiquer le corps est le monde d'en haut, le monde des essences, le monde des Idées, de la connaissance immuable. Pour s'élever à cette pensée, écrit F. Nietzsche (2000, p. 158), Platon a combattu « farouchement sa propre chair, lui qui, pour plaire à Socrate, a foulé aux pieds sa nature profondément artistique ». Cette nature artistique est celle qui s'exprime dans le corps qui, plus il « est habité d'interrogations, de doutes, de questions, plus il est, dans un état de tension, plus il met la chair en demeure de résoudre ces conflits » (M. Onfray, 2007, p. 33).

Si le corps est l'habitat des sensations et des sentiments, il ne peut être que la principale faculté de connaissance. Il est la grande raison faite d'une pluralité avec un sens unique et qui cherche à connaître avec les yeux du sens ; avec les oreilles de l'esprit, il épie également. Le corps permet de connaître le plaisir, de faire l'expérience du bonheur, mais aussi celle de la souffrance et de la douleur. Quant aux sentiments de pitié, de compassion, de sympathie, d'amour, de liberté, de haine, de la vengeance, on ne peut les connaître que grâce au corps. Comme un puissant maître, un inconnu montreur de route, il guide les pensées et ordonne les sentiments. C'est pourquoi, F. Nietzsche (1978, p. 46), critiquant les contempteurs du corps comme Platon, ne manque de leur dire qu'il « est plus de raison en ton corps qu'en ta meilleure sagesse ». En tant qu'un "je" en action et non un "je" en parole, ce que sent ou ressent le corps, est ce que discerne la petite raison, la raison raisonnante. Le corps n'est donc pas un simple lit de la chienne sensualité sexuelle qui s'empare de toute notre sagesse quand nous lui refusons un morceau de chair. Il est aussi, pour l'esprit, l'âme, la conscience ou la raison, un mystagogue qu'ils doivent écouter et suivre pour être heureux car, écrit P. Wotling (2008, p. 155), il « fournit la seule voie d'accès possible à l'interprétation de la réalité ». C'est pourquoi, les Grecs, ayant perçu le corps comme un fil



conducteur, ayant analysé l'extraordinaire richesse de l'univers corporel constitué d'une multiplicité de fonctions spécialisées, ont fait de la culture des vertus corporelles, la fondation de leur civilisation.

C'est contre cette culture des vertus du corps que Platon s'insurge dans sa marche dialectique vers l'idée dont *Le Banquet* est le théâtre livresque de négation. Ce rejet est doublement justifié. La première raison est que, pour Platon, le corps, aussi beau soit-il, est une matière qui, de par sa nature, est condamnée à périr. Mais par-delà de cette disparition, ce qui demeure et peut être retenue, c'est l'idée du beau corps qui a été : ce qui revient à dire que la connaissance n'est pas celle du corps en tant que corps, mais celle du corps en tant qu'idée. C'est cette idée qui est l'être dévoilé du corps et non son apparaître. Quant à la seconde raison, elle fait son ancrage dans ce qui constitue l'impureté de l'homme vue par la morale platonicienne comme la partie la plus honteuse de l'homme.

Ce que Platon considère comme impureté de l'homme, est ce que Nietzsche perçoit comme attribut qui exprime et renforce l'humanisme de l'homme. L'objectif de l'entreprise philosophique de Platon, c'est d'éduquer l'homme à se débarrasser de l'impureté, de la saleté des choses humaines, trop humaines, (*Menschliches, Allzumenschliches*) qui perturbent la chasse de l'essence des choses en détournant la raison du chemin de l'ascension. C'est pourquoi, il pense que le philosophe, amant des idéaux, se doit, non seulement de les mépriser, mais aussi de s'en purifier car, elles souillent l'esprit et l'empêchent de s'élever vers le bonheur de la contemplation de l'Idée. À cet effet, écrit Platon (2014, 82c-83a) :

C'est une chose bien connue de ceux qui aiment apprendre : lorsque la philosophie a pris leur âme sous sa direction, celle-ci était tout bonnement enchaînée à l'intérieur du corps et a tout agrippée à lui, contrainte d'examiner les réalités à travers lui, comme au travers d'une prison, au lieu de les examiner elle-même par ses propres moyens, et tournant en rond dans une totale ignorance.

Si la philosophie est un moyen de rapprochement de Dieu, alors tout ce qui est humain, trop humain et qui empêche l'ascension, doit être extirpé de l'homme par l'éducation morale. Comment comprendre alors, que celui qui ne pense qu'à



s'évader dans les cieux, à ne plus voir, ni entendre ce qui se chante à pieds, à ne connaître ni proche, ni voisin, ne sait ni ce que fait celui-ci, ni même s'il est homme ou s'il appartient à quelque autre bétail, puisse se proposer de faire progresser la connaissance de l'homme ? Sa connaissance serait certainement une connaissance idéale, mais éloignée du réel et de la réalité quotidienne car, écrit M. Onfray (2007, p. 32), c'est « dans la chair (que) s'effectue (le) travail des énergies indépendamment de toute médiation par la conscience. L'organisme accueille ces forces aveugles et ne laisse surgir à la conscience que ce qui, déjà, a connu un long travail d'élaboration : l'intuition est un résultat ».

Pour connaître l'homme, il faut reconnaître et accepter ce qui le rend humain, trop humain, c'est-à-dire ce qui fait qu'il reste encore homme avec ses attributs naturels et fidèle à la terre. Pour créer une fidélité avec la terre, donc avec soi-même en tant que soi-même, le chemin à emprunter est celui du corps, il est la voie la plus loyale et la plus pure pour redescendre vers ce qui est immédiatement proche. La philosophie morale de Platon, en niant le corps, nous éloigne du plus proche. Elle est une lutte effrénée contre la nature réelle de l'homme. Ce qui fait d'elle une philosophie subversive, un vice moral. En se retournant contre le corps comme Socrate l'a fait contre la culture athénienne, Platon prêche la chasteté. Or, dit F. Nietzsche (2008, p.137), « prêcher la chasteté est une incitation publique à la contre-nature. Mépriser la vie sexuelle, la souiller par la notion d'impureté, est un crime contre la vie, – c'est le vrai péché contre l'esprit saint de la vie ». C'est à cet esprit saint de la vie que Nietzsche dit "oui" dans l'évangile que prêche Zarathoustra et auquel il veut que nous disions oui. Ce "oui" n'est pas un "oui-non", mais un "oui" répondant à un appel d'adoration de la vie, un "oui" négateur de l'instinct de dégénérescence qui se retourne contre la vie.

2. La reconnaissance philosophique de la souillure humaine : le fondement de l'humanisme nietzschéen

La préoccupation philosophique de Nietzsche a toujours consisté à mettre l'homme en affaire. Mettre l'homme en affaire, c'est faire de lui l'enjeu de sa



philosophie. En faisant descendre Zarathoustra de sa montagne pour prêcher à l'homme le sens du surhomme, son objectif était de rééduquer l'homme en restaurant sa vraie nature vue par la philosophie, depuis Platon, comme une impureté qui le souille. Alors, pour que l'homme puisse se délivrer de ce nihilisme philosophique de Platon, il doit pouvoir dire oui à la vie, reconnaître et accepter ce que Platon qualifie d'impureté comme la vertu fondatrice d'humanisme authentique.

2.2.1. Le "oui" de Nietzsche à la vie ou la négation du platonisme

Pour comprendre le sens du "oui" de Nietzsche à la vie, il est impératif, pour nous, de savoir à quelle vie il dit "oui". La vie à laquelle Nietzsche nous invite à dire "oui", à reconnaître et à accepter, est cette vie dans laquelle sont fixées les racines de l'existence humaine. Nietzsche, en tant qu'habile philologue-philosophe, dans ses investigations de fouisseur, fait la constatation dans les profondeurs les plus intimes et les plus lointaines de la civilisation grecque, que les Grecs célébraient ; ce qui était chez eux trop humain. Ce trop humain, même trop humain du Grec est l'instinct naturel que Nietzsche appelle le monde intérieur de l'homme, le monde du plaisir, le monde de la manifestation démesurée des vertus instinctives du corps que le platonisme s'est proposé de raboter en éduquant l'homme à cultiver une morale en voie de dégénérescence dressée contre ce qu'il a de trop humain. Selon Nietzsche (2015, p. 220), en effet, les Grecs

considéraient leur « trop humain » comme quelque chose d'inévitable, et, au lieu de le calomnier, préféraient lui accorder une espèce de droit de second ordre, en l'introduisant sur les usages de la société et du culte : ils allaient même jusqu'à appeler divin tout ce qui avait de la puissance dans l'homme, et l'inscrivaient aux parois de leur ciel. Ils ne nient point l'instinct naturel qui se manifeste dans les mauvaises qualités, mais le mettent à sa place et le restreignent à certains jours, après avoir inventé assez de précautions pour pouvoir donner à ce fleuve impétueux un écoulement aussi peu dangereux que possible.

Dans ce paganisme comportemental ancré dans les mœurs, le Grec donnait libre cours à ses désirs et passions. Laisser le corps s'exprimer librement selon son vouloir, c'est dire "oui" à la vie. Ce dire "oui" est considéré dans le platonisme



comme une culture de l'inhumanité humaine, une culture de ce que l'homme a de plus dégoûtant. Pour Nietzsche, ce que Platon qualifie d'impureté et de dégoûtant chez l'homme, est en réalité, ce que les Grecs éprouvaient comme l'expression de la pureté humaine. Le philosophe de Platon dont l'objectif était de lutter contre ce qu'il considérait comme une impureté inhumaine, qui, en-soi, était l'expression manifeste de la pureté et de l'humanisme de la culture helléniste, laisse apparaître la volonté subversive de Platon de renverser, l'ordre culturel grec. Le principe de cette volonté nihiliste était de nier la valeur des valeurs culturelles traditionnelles à partir de la logique calculatrice de la rationalité. En opposant la rationalité qui mine la vie à l'instinctivité, le platonisme est devenu le principal instrument philosophique de décomposition de l'hellénisme.

Nietzsche, en faisant de l'hellénisme le point d'ancrage de son projet philosophique, fait de l'acquiescement de ce que les anciens Grecs ont vénéré, son objectif. C'est pourquoi, toute sa littérature philosophique, est une entreprise de renversement du platonisme afin de restaurer ce que Platon a détruit, d'affirmer ce qui est nié dans le platonisme, d'accepter ce que Platon rejette. Affirmer ce qui est nié dans le platonisme, c'est non seulement revenir à la terre, mais aussi, rester fidèle à la terre. Cette fidélisation à la terre, et par conséquent aux choses humaines et trop humaines, consiste à faire générer la plénitude et la surabondance de la vie, à dire "oui" à la vie sans se soucier d'obligation morale, de contrainte religieuse et encore moins, d'une retenue philosophique. Ce "oui" est la forme supérieure de l'acquiescement qui, pour F. Nietzsche (2008, p. 141), est née :

De la plénitude et la surabondance, (est) un oui dit sans réserve à la vie, et même à la douleur, et même à la faute, à tout ce qu'il y a de déroutant et de problématique dans la vie... Cet ultime oui, le plus joyeux, le plus exalté, le plus exubérant, traduit non seulement la compréhension la plus haute, mais aussi la plus profonde, celle qui est le plus rigoureusement confirmée et soutenue par la vérité et la science.

Ce "oui" est un "oui" salutaire, une lueur d'espoir sous des sombres cieux. Il est un espoir de restauration, de reconstitution de l'homme. Séparé de ce qu'il est, ce



"oui" est un "oui" réunificateur de l'homme et de ce dont il avait été séparé ; il est l'expression de la reconnaissance du pan corporel humain. Séquestré par la morale, humiliée par la religion, persécutée par la philosophie, le corps retrouve ses droits. Avec Nietzsche, il est accepté comme la principale entité humaine.

Le nihilisme nietzschéen du platonisme est donc la voie de la philosophie humaniste du philologue-philosophe. Cette philosophie est un humanisme anthropologique. S'inscrivant à la suite du mouvement humaniste de la Renaissance animé par des auteurs comme Erasme, Nietzsche, dans son philosophe, rehausse l'image de l'homme en enseignant le respect de la dignité de l'homme en tant qu'homme. Il reconstruit l'image de l'homme selon le modèle des anciens Grecs. C'est la raison pour laquelle, en s'inscrivant contre la philosophie de Platon, il cultive un humanisme qui, en-soi, ne consiste pas seulement à apprécier le comportement du Grec antique, à honorer la civilisation helléniste, mais surtout, à vouer un culte à cette culture et, par ricochet, au comportement perfectionniste du Grec, à l'amour et l'estime de soi du Grec. L'objectif de cet enseignement est de mettre fin au règne du platonisme dont le christianisme, la modernité et la démocratie sont des démembrements différés dans le temps qui poursuivent le processus de dégénérescence de l'homme depuis que Platon a opposé la rationalité humaine à l'instinctivité humaine.

2.2.2. *L'Übermensch* de Nietzsche, l'antinomie de l'*Homunculus* de Platon

L'objectif du discours philosophique de Platon est, comme nous le disions, la vérité, expression nominale de la substance immuable des choses. Là où l'on entend la voix de la raison, même s'y expriment le bien, le juste, le bonheur. Cela va sans dire qu'entre ces valeurs, la différence est de forme et non de nature. Comme les ramifications d'un fleuve, elles coulent toutes vers la rive du même fleuve, le salut de l'âme. De la chasse de l'être des choses à la recherche de la justice, le bien est apposé comme la médiane, le carrefour où passent toutes les voies (Vérité, Justice, Bien) qui mènent au bonheur, à la sagesse pure. La quête de chacune de ces valeurs est une opération de polissage de l'homme. L'homme



raboté, lisse, poli, uni, luisant, est *l'Homunculus*, l'homme purifié de toute souillure par les polissoirs philosophiques que Platon nous enseigne. Ce que Nietzsche reproche à cette morale de nettoyage, de purification, c'est le rapetissement de l'homme qu'elle provoque. En voulant purifier l'homme pour le rendre parfait, c'est-à-dire encore plus humain, Platon n'a fait que le rendre encore plus impur, plus imparfait et plus inhumain. Cette impureté humaine que cultive le platonisme est, ce que Nietzsche appelle, les choses humaines, trop humaines qui, en-soi, sont différentes des choses humaines, trop humaines qui caractérisaient les anciens Grecs et contre lesquelles lutte Platon. Les choses humaines, trop humaines que Nietzsche admire dans le comportement païen des Grecs sont donc différentes des choses humaines, trop humaines que cultive Platon avec sa philosophie morale.

Les choses humaines, trop humaines avec lesquelles Platon veut nourrir l'humanité, sont tout ce qui, en l'homme, est laid, faible, absurde, mesquin, rapetissant, déraisonnable et idiot. Elles renvoient à tout ce qui est fiel humain, à la bave humaine, au ressentiment, à ce qu'il y a de plus bas et de moins reluisant dans l'homme. Autrement dit, les choses humaines, trop humaines du platonisme sont ce qui rapetisse l'homme, ce qui l'affaiblit, ce qui fait de lui un être bas et méprisable, ce qui fait de l'homme non pas un humain, mais un être inhumain, dépouillé de son humanisme. Pour obtenir *l'Homunculus*, les polissoirs comme la philosophie idéaliste, la morale et la religion, traquent les instincts pulsionnels comme un animal féroce dans son terrier en y fixant des règles, afin de dés-animaliser l'homme, de le faire avancer vers plus d'humanisme. Le but de cet avancement diligenté par la morale, est de procurer à l'humanité plus de bonheur comme si elle avait un but universel. Pour F. Nietzsche (1989, p. 86), « dans la mesure où il recherche son bonheur, on ne doit donner à l'individu aucun précepte sur la façon d'atteindre le bonheur : car le bonheur individuel jaillit selon ses lois propres ignorées de tous, il ne peut être qu'embarrassé et entravé par les préceptes extérieurs ». C'est pour dénoncer cette morale de la platitude qui impose à



l'humanité le bonheur comme un but universel que Nietzsche fait appel à Zarathoustra, pour qu'il vienne prêcher un nouveau prototype d'homme totalement antinomique à *l'Homunculus* de Platon. C'est *l'Übermensch*, le surhomme.

Nietzsche, en effet, fasciné par la perfection et la vivacité de l'humanisme culturel et anthropologique des Grecs, s'en inspire pour concevoir sa philosophie de la surhumanité. Le surhomme qu'il enseigne, n'est pas l'œuvre d'une simple imitation ou répétition des modes de vie des anciens Grecs. Zarathoustra, à l'image de Moïse, descendu de la montagne où il a reçu de la part du Dieu d'Abraham, la Table des valeurs, socle du modèle de vie du Judaïsme, enseigne les vertus cardinales du surhomme à une humanité souffrant d'un état très avancé de la dégénérescence. Ce surhomme qu'enseigne Zarathoustra n'est ni l'homme supérieur, ni le dernier homme, ni un saint encore moins un roi. Il est juste le type d'homme qui, n'ayant pas honte de ce qu'il est, c'est-à-dire de ses pulsions instinctives, les assume pour pouvoir se surmonter lui-même. Il est ce type d'homme qui, se pensant être le sens de la terre, ne croit pas aux « contempteurs de la vie ! Des agonisants qui eux-mêmes s'empoisonnent, et dont la terre est lasse » (F. Nietzsche 1978, p. 22). Pour Nietzsche, l'homme est comme une corde, un passage, un pont tendu au-dessus d'un abîme entre la bête et le surhomme et où il est « dangereux de passer, dangereux d'être en chemin, dangereux de se retourner, dangereux de trembler et de rester sur place » (F. Nietzsche, 1978, p. 32). Cette image métaphorique de l'homme, pensé comme un pont, est le sceau de l'évangile de Zarathoustra. Elle enseigne à l'homme qu'il n'est pas un être dont les attributs existentiels sont immuables. Ils sont en devenir selon les capacités de perfectionnement ; ce qui revient à dire qu'aucune personne ne naît noble, perfectible, elle le devient. Ce devenir noble est, dans le nietzschéisme, le processus du devenir humain.

Dans le philosophe de Nietzsche, le devenir humain n'a absolument rien de commun avec celui de l'éducation philosophique platonicienne, encore moins



avec celui de la morale religieuse. Si toutes les philosophies morales, éducatives ou religieuses se donnent comme perspective la perfectibilité de l'homme, elles ne conduisent cependant pas, toutes, à cette perfection. Au contraire, certaines philosophies, à l'image du platonisme, condamnent l'homme à un processus vicieux de dégénérescence qui l'avilit. La perfectibilité humaine, dans la philosophie de la surhumanité de Nietzsche, est conditionnée par la pulsion de connaissance fortement enracinée en nous. De par sa nature, cette pulsion pousse l'homme à se penser, à se connaître et à s'accepter lui-même comme un être de pulsions instinctives avant, de se voir comme un être de raison. La pulsion, en tant que force authentique de la vie, pousse l'homme à plus d'effort de perfectionnement. Elle est la force plastique qui contraint l'homme à toujours s'améliorer. Cette métamorphose est la transformabilité de la nature humaine, le moment du devenir plus humain par-delà le bien et le mal, la volonté d'un agir de perfectionnement sans se soucier de la présence des balustrades (préceptes) moraux et religieux. Pour Nietzsche, le surhomme est une créature-créateur qui, comme Dieu, se crée lui-même. Cette création de soi est l'absolue expression de l'affirmation de soi, du devenir de soi. Alors, déterminer une forme de vie et l'imposer comme la source du bonheur à la manière de Platon, c'est vouloir arrêter le devenir, afin de pouvoir se conserver, se fixer, se figer. Cette volonté de devenir immuable est impropre au surhomme. Elle est la volonté des corps malades comme *l'homunculus* de Platon. Affaiblis par la persécution, ils ne sont plus capables de se créer eux-mêmes, encore moins de pouvoir créer au-delà d'eux.

Conclusion

L'humanisme de Platon, contrairement à celui de F. Nietzsche, est une philosophie subversive et nihiliste dont l'objectif est, au dire de Nietzsche, de renverser l'hellénisme. Nourri aux lettres de cette culture qui se caractérise par la reconnaissance et l'acceptation des attributs naturels corporels, Platon estime honteux cet honneur fait au corps. Pour lui, le corps étant la source des émotions



et autres pulsions instinctives, pose trop de tracas à l'homme. Il l'empêche d'aller à la chasse de l'être des choses. Le corps est une impureté, une souillure qui retient encore l'homme à l'état d'animalité dont il doit se délier, afin de devenir encore plus humain. C'est contre cette opération de nettoyage de l'homme que Nietzsche s'insurge. Car pour lui, l'homme étant un être caractérisé par ses pulsions instinctives, vouloir extirper cette nature humaine, c'est faire de lui un humain inhumain qui, sans cesse, réclamera certainement ce dont il est séparé, à savoir sa vraie nature, la nature qui fait de lui un être humain et non un humanoïde.

Références bibliographiques

DESCARTES René, 2000, *Discours de la méthode*, Paris, Bordas.

HEIDEGGER Martin, 1991, *Questions II. Qu'est-ce que la philosophie ? Hegel et les Grecs, La thèse de Kant sur l'être, La doctrine de Platon sur la vérité, Ce qu'est et comment se détermine la Physis*, trad. Kostas Axelos et al, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 2015, *Humain, trop humain*, Paris, Librairie Générale Française. NIETZSCHE Friedrich, 2008, *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard-Folio.

NIETZSCHE Friedrich, 1978, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice De Gandillac, Paris Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 1989, *Aurore*, trad. Julien Hervier, Paris, Folio.

ONFRAY Michel, 2007, *L'art de jouir*, Paris, Grasset.

ONFRAY Michel, 2013, *Les freudiens hérétiques (contre- histoire de la philosophie 8)*, Paris, Grasset et Fasquelle.

PLATON, 2014, *Apologie de Socrate* suivi de *Criton, Phédon*, trad. Bernard et Renée Piètre, Paris, Librairie Générale Française.

PLATON, 1991, *Le banquet* suivi de *Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, Gallimard-Flammarion.



Agathos, n°001, Décembre, 2017, <http://www.agathos-uao.net>

PLATON, 1990, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Gallimard-Flammarion.

VERNANT Jean-Pierre et al., 1993, *L'homme grec*, Paris, Seuil.

WOTLING Patric, 2008, *La philosophie de l'esprit libre*, Paris, Flammarion.