

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix – Travail – Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I
ECOLE NORMALE SUPERIEURE
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROUN

Peace – Work – Fatherland

UNIVERSITY OF YAOUNDE I
HIGHER TEACHER TRAINING COLLEGE
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

FRIEDRICH NIETZSCHE ET LE LIVRE VII DE LA REPUBLIQUE DE PLATON

Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme des professeurs de
l'enseignement secondaire deuxième grade (Di.P.E.S II)

Par :

**Evariste Bertrand NDONGO
ONGOLO**
Licencié en Philosophie

Sous la direction
M.
René Aristide Rodrigue NZAMEYO



Année Académique
2015-2016



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire de Yaoundé I. Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : biblio.centrale.uyi@gmail.com

WARNING

This document is the fruit of an intense hard work defended and accepted before a jury and made available to the entire University of Yaounde I community. All intellectual property rights are reserved to the author. This implies proper citation and referencing when using this document.

On the other hand, any unlawful act, plagiarism, unauthorized duplication will lead to Penal pursuits.

Contact: biblio.centrale.uyi@gmail.com

A

Ma défunte mère, **Madame NDONGO**

Née **BEATRICE PARFAITE NDOMO.**

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire s'inscrit dans un contexte tout particulier. Il s'agit d'un travail de recherche qui est le couronnement de deux années d'études de philosophie passées à l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé. Pour y parvenir, plusieurs personnes de près ou de loin, matériellement ou intellectuellement, ont contribué à sa réalisation. C'est une occasion pour moi, d'adresser à leurs égards des sincères remerciements. Il s'agit de :

- Mon directeur de mémoire, M. le Docteur René Aristide Rodrigue Nzameyo, qui s'est tant attelé pour me transmettre les connaissances et les bases rationnelles adéquates pour la rédaction de ce travail,
- Tous les enseignants du Département de Philosophie, qui ont sacrifié de leur temps pour me donner les rudiments nécessaires, me permettant d'assurer la continuité de l'enseignement de la philosophie,
- Mon oncle, l'Abbé Sébastien Mani pour son assistance spirituelle et matérielle indéfectible,
- Messieurs les Abbés Mathieu Ombga zibi, Yannick Olongo Aboudi, qui m'ont encouragé à poursuivre cette recherche,
- Mes sœurs Mireille Julienne Ndong Ngah, Clarisse Ndong Eyenga, et à ma tante Philomène Rose Ngono qui m'ont soutenu affectueusement et matériellement,
- Mademoiselle Lydie Joséphine Tsoungui pour ses conseils pertinents,
- Mes camarades de l'Université de Yaoundé I Bernardin Mbida Ngah, Basile Amougou Nyam, Bienvenue Jean Tabi, Emmanuel Hot, qui par leurs critiques m'ont permis de mieux percevoir les enjeux de cette recherche,
- Monsieur Aziz Abdel Pentane qui a rendu palpable la copie matérielle de ce travail par son soutien financier,
- Tous mes camarades de promotion avec lesquels, j'ai pu consolider et remettre en cause les tenants et les objectifs de la présente recherche.

RESUME

Le basculement de la métaphysique occidentale de la question de l'être à celle de la valeur de la vie, trouve son fondement dans la pensée de Platon et de Socrate. En fondant une considération dualiste du monde avec l'affirmation de la supériorité de l'intelligible sur le sensible, ces deux penseurs vont infiltrer dans toute la rationalité grecque une méprise drastique et discriminatoire à l'égard de tous les instincts et de tous les élans du corps ou de la réalité sensible. C'est la genèse de la théorie de la séparation métaphysique en ligne qui sera le moteur du christianisme et des morales philosophiques occidentales.

Pourtant, aux yeux de Nietzsche, toutes ces morales ne sont que l'expression de la lâcheté des individus incapables de supporter les émotions fortes de la vie actuelle, c'est une forme de frustration et de décadence qui va contribuer à la formation d'une conscience malheureuse que tend à perpétuer naïvement toute l'histoire de la métaphysique.

Il faudrait donc renverser ces pseudo-certitudes qui ont prévalu jusqu'ici au point de constituer des idoles conceptuelles que Nietzsche n'aura cessé d'anéantir, de désillusionner, de démythologiser à travers sa philosophie tragique ou philosophie du marteau.

ABSTRACT

The change of the westerner metaphysic on the question of the self to that of the value of life, takes root in the thought of Plato and Socrates. By founding the dualistic consideration of the world with the affirmation of the superiority of the unreal over; The real these two thunder would figure out un the Greece rationality a drastic and discriminatory overlook in regards to all the instincts and all the burst of the boozy or the sensitive reality. Is the history of the theory of the metaphysical breakup which world be the motor of christens and the westerns philosophical ethics.

Nietzsche see that these ethics are only the expression of the cowardice of the individuals, who are not able to support strong emotions f the present life ,it is a kind of the frustration and decadence that will a sad conscience which tends to perpetuate in a naïve mummer all the history of the metaphysic.

It is time to destroy these pseudo certainty that prevailed up till now to the level of constituting conceptual idols that Nietzsche will always destroy through his tragic philosophy.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La question du destin de la métaphysique occidentale a toujours été une thématique fondamentale dans la philosophie nietzschéenne. En effet, Nietzsche pense que l'histoire de la métaphysique occidentale est une grande erreur, une erreur qui trouve son origine depuis Platon, à partir de la figure mythique de Socrate. Platon et Socrate sont ceux-là qui ont jeté les bases de l'orientation de l'histoire de la métaphysique occidentale. Le Livre VII de *La République* de Platon se présente comme étant le texte fondateur qui fixe la séparation métaphysique en ligne entre le sensible et l'intelligible et l'orientation du destin de la métaphysique occidentale.

Ainsi, à partir de la séparation entre le sensible et l'intelligible qu'il établit, le philosophe athénien a institué et enseigné le détachement du sensible et la remontée de l'âme vers le *suprasensible*. Or, pour Nietzsche, l'homme n'est pas réductible à une telle élévation rationnelle. Cette élévation de l'âme vers le *supra-monde* vise la confiscation des libertés, le musellement du moi réel, l'autodestruction, la condamnation du corps, des apparences, la recherche des fondements stables. C'est pour quoi Nietzsche inscrit sa réflexion sur des valeurs, des idéaux traditionnels qu'il va démystifier. Contre la culture moderne, il proteste non seulement contre tous ces aspects, qui s'enracinent dans le socratisme et le courant Judéo-Christien ; mais également il s'en prend à l'hypocrisie de la morale ascétique, aux sentiments moraux et religieux. Cette vision rationaliste du monde est soutenue par une certaine éthique, la prescription du bien dans la recherche de la vie de l'âme. Ce qui pose visiblement le problème du fondement réel de la philosophie.

Cette orientation idéaliste de la métaphysique a été à l'origine de la conception morale et vertueuse de la vie en tant que fondement de la vie de l'homme. L'homme vertueux sera celui qui pratique le bien ou la morale et s'impose un silence face aux sollicitations corporelles. C'est un sujet véritablement ascétique. L'objet de recherche de l'âme est la réalité absolue, c'est-à-

dire l'objet en-soi qui est atteinte par la pensée pure, le Bien. Cette orientation aura donc des conséquences liées à la considération du corps. Le corps sera présenté comme étant un obstacle à la connaissance, à la vie intellectuelle. Ce qui fait penser que l'âme sera toujours abusée par le corps. D'après Platon :

Il faut se détacher du corps autant que possible ; car les distractions que donne le corps gênent l'âme dans sa poursuite de la vérité. Pour voir le bon en soi, le beau en soi et toutes les essences, le corps est un obstacle ; on ne les saisit qu'avec la pensée seule et toute pure, en sorte qu'il faut atteindre la mort du corps pour que l'âme, séparée de lui, puisse atteindre pleinement la vérité¹.

Nietzsche va donc élaborer un système philosophique portant sur le renversement, la fin des idoles ou de l'idéal théorique, des perspectives. Il s'agit d'un renversement des considérations. Car la philosophie doit être en rapport avec la vie pratique. Son nihilisme est donc une tâche, un devoir, une activité de renversement des anciennes idoles. Il dit à ce propos : « *renverser les idoles (et par idoles, j'entends tout idéal, qu'elle est plutôt mon affaire. Dans la mesure où on forgerait de toutes pièces un mensonger monde idéal, c'est autant de valeur, de son sens de sa véracité que l'on ôtait à la réalité²....* » Monde vrai et monde de l'apparence traduisent ici le monde inventé par le mensonge de l'apparence et le monde de la réalité.

L'homme, pour Platon, est une tension vers le bien au détriment de la vie biologique, insensible à ses instincts. Ainsi, le sujet éthique platonicien apparaît-il, aux yeux de Nietzsche, comme étant un sujet rationnel ne vivant que dans l'Idée ou l'Esprit. L'idée chez Platon renvoie à une réalité spirituelle évidente, une évidence rationnelle et non matérielle. C'est justement là le point de démarcation de Nietzsche qui, en orientant sa critique vers les fondements de la culture grecque, va réfuter cette orientation ascétique/métaphysique de la vie initiée par Platon et Socrate, car celle-ci constitue une véritable erreur. Selon Nietzsche : « *C'est 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* »³. De manière plus précise, Nietzsche reproche à Platon de vouloir fuir les problèmes de la vie concrète pour aller construire un sujet abstrait déconnecté de la réalité. A en croire Emile Bréhier, le problème unique qui occupe ce philosophe allemand :

C'est celui de la culture moderne ; une culture [qui] vit de croyances à des valeurs ; or les valeurs dont vit l'homme moderne : christianisme,

¹Platon, *Phédon*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Gallimard, septembre 2009, 103c-103d.

² F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, suivi d'*Ecce Homo*, traduction de Jean-Claude Hemery, Editions Gallimard, Paris 1974, p.86.

³ *Id*, *Par de là le bien et le mal*, traduction de Jean-Claude Hemery, Editions Gallimard, Paris, 1963, p.14.

*pessimisme, science, rationalisme, morale du devoir, démocratie, socialisme, sont toutes des symptômes d'une décadence, d'une vie qui s'appauvrit et qui s'éteint*⁴.

Dès lors se pose le problème métaphysique de la définition de la culture moderne. Faut-il dévaluer et réprimer en homme tous les élans de la vie sensibles au détriment de ses tendances rationnelles si tant vraies que la culture se définit comme l'élégance à la vie par Nietzsche ? Autrement dit, peut-on définir l'homme en faisant fi de sa dimension corporelle, si tant est vrai que le monde idéal que postule Platon n'est qu'une conjecture et une pure et simple construction mentale ? Par quoi pourrait – on alors cerner la réalité existentielle ?

En nous fondant sur le constat de Nietzsche, l'on peut relever que le mensonge de l'idéal a été jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité. L'humanité en est devenue mensongère et fausse jusque dans ses instincts les plus profonds au point d'adorer les valeurs inverses et celles qui lui auraient garantie l'épanouissement, l'avenir et le droit éminent à un avenir. Ceci a d'ailleurs suscité une vision pessimiste de l'existence qui a aussi impulsé la pensée aphoristique nietzschéenne. Il faut procéder au renversement des valeurs, à la revalorisation du monde sensible, à la critique du rationalisme et au renversement de l'idéal ou de l'optimisme théorique, c'est ce que Bréhier tente de résumer lorsqu'il écrit :

*L'œuvre de Nietzsche est un effort pour inverser le courant : briser les tables de valeur, leur source réelle, la fatigue de vivre, opérer la transmutation des valeurs, en mettant au premier plan la volonté de puissance, tout ce qui affirme la vie dans son épanouissement et sa plénitude, telles sont ses deux tâches*⁵.

Cette entreprise qui rentre en droite ligne avec le cœur de la réflexion nietzschéenne, vise à redonner à la vie sa vraie valeur, c'est-à-dire l'expression des sensations et réelles de la vie. L'objectif majeur est donc de présenter distinctement la démarcation de Nietzsche avec Platon et Socrate qui sont considérés comme étant « *des symptômes de la décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs et des Anti-grecs*⁶. »

Notre démarche sera essentiellement dialectique. Elle consistera ici en un triple moment.

En premier, après avoir présenté de manière panoramique la psychogénèse du problème de la décadence de la culture grecque, nous essayerons de conceptualiser la notion de la

⁴É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome second. La philosophie moderne, Librairie Félix Alcan, Paris 1929-1930-1932, 1184 pages en 4 fascicules. Édition numérique complétée à Chicoutimi le 31 décembre 2005, p. 67.

⁵É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, op.cit., p. 67.

⁶F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, suivi d'*Ecce Homo*, op.cit., p. 84.

séparation métaphysique du monde tout en ressortant la visée pédagogique de l'éducation sous-jacente à l'allégorie de la caverne.

En second lieu, nous nous consacrerons à la lecture nietzschéenne du *Livre VII* de la *République*, ce qui nous conduira à la critique de l'idéal théorique pour découvrir le problème de la décadence dans l'œuvre de Socrate et Platon.

Le troisième moment sera réservé à l'analyse de la philosophie du sens de la vie chez Nietzsche présentée comme alternative à l'idéal théorique, ceci nous permettra de mieux élucider les notions de volonté et de puissance.

Pour réaliser notre recherche, nous avons eu recours prioritairement aux ouvrages des principaux auteurs de notre thématique, à savoir Platon et Nietzsche. Nous n'avons pas aussi hésité à consulter leurs commentateurs ainsi que leurs critiques. Nous avons même convoqué d'autres auteurs qui ont abordé les thèmes traités ici. Nous nous sommes aussi servis des outils informatiques tels que l'ordinateur, l'internet et bien d'autres sites de recherche numérique.

**Première partie : présentation générale du
livre VII de *La République* de Platon**

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE

Notre sujet portant sur Nietzsche et le Livre VII de *La République*, nous permet de comprendre les fondements du problème et de la critique nietzschéens de la culture grecque jugée décadente. Il s'agira de présenter de façon générale le Livre VII de *La République* de Platon. Cette étude sera aussi l'occasion pour nous d'exposer les grandes thématiques y afférentes entre autres : l'idée du Bien, la dialectique, l'éducation, la grande séparation métaphysique en ligne qu'opère Platon entre le sensible et l'intelligible ; entre la chose et l'idée ; entre le corps et l'esprit ; entre les apparences et l'être et bien d'autres. Cette distinction que va opérer Platon sera au fondement de toute l'histoire de la métaphysique occidentale. C'est à partir de la réelle distinction, mieux de l'opposition entre le monde des idées et celui des apparences que vont se fixer tous les concepts fondamentaux de la métaphysique occidentale.

**CHAPITRE I : LES PROLEGOMENES ET LA
STRUCTURE GENERALE
DU LIVRE VII DE LA *REPUBLIQUE* DE PLATON**

D'une manière générale, Platon tient sa doctrine de Pythagore, inventeur du concept philosophie qui recherche le salut de la société dans laquelle il vit. Selon sa doctrine, l'homme est un composé psychosomatique, c'est-à-dire qu'il est composé du corps et de l'âme. L'âme n'habite le cœur que provisoirement et le corps est considéré comme étant le tombeau de l'âme. Ainsi, la mort va apparaître comme une libération de l'âme d'avec le corps. Le dualisme platonicien entre le corps et l'âme, traduit la grande orientation de l'histoire de la métaphysique occidentale dans laquelle le corps serait un fardeau, une prison de l'âme.

I- CONTEXTE SOCIO POLITIQUE ATHENIEN A L'EPOQUE DE PLATON

1- Notice sur Platon

Platon naît à Athènes vers 427, d'une famille aristocratique. Il meurt en 348, pendant la guerre du tyran Philippe contre les Athéniens, guerre qui devait aboutir à la décadence politique définitive de la cité grecque. La jeunesse de Platon se déroule au milieu des troubles politiques les plus graves ; la guerre du Péloponnèse finit en 404 par l'écrasement d'Athènes, c'est aussi à cette qu'on situe le renversement éphémère de la démocratie par l'oligarchie des Quatre-Cents (mars 411) sans oublier la condamnation de son maître Socrate par le gouvernement tyrannique et oligarchique. En quête d'une constitution stable, Platon va entreprendre la rédaction de son œuvre capital : La République. L'œuvre de Platon est donc fortement marquée et influencée par ces événements qu'Emile BREHIER présente de la manière suivante :

Instabilité politique des gouvernements, danger d'un impérialisme fondé sur le commerce maritime, tels sont les thèmes constants de ses œuvres politiques ; aussi hostile à la tyrannie d'un Critias qu'à la démocratie de Périclès, il devait chercher ailleurs que dans le milieu athénien la possibilité d'un renouveau politique La mort de Socrate dut être une raison définitive du pessimisme politique⁷.

2- Notice sur la République

⁷É. Bréhier, *histoire de la philosophie*, T1, *L'Antiquité et le Moyen âge*, Édition numérique complétée à Chicoutimi le 31 décembre 2005, édition établit à partir du livre d'Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome 1, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, , p. 73.

L'œuvre la *République* a été rendue davantage célèbre par son Livre VII qui porte sur l'allégorie ou mythe de la caverne. Ecrit par Platon entre 384 et 378 av. J.-C., la *République* est constituée d'un ensemble de dix livres composés en dialogue et dont le thème général porte sur la justice sociale fondée sur celle des individus. L'éducation y est aussi présentée comme le mobile nécessaire pour justifier les individus. Le schéma de ces dialogues présente le tableau d'une discussion entre Socrate et différents sophistes et savants venus d'horizons divers. Il s'agit d'un grand débat portant sur la *Polithéia* ou la Constitution, entendue comme le fondement légitime de la **politique** c'est-à-dire l'art de diriger la chose (res) publique (publica) conformément à la justice (dikè). De ces différents dialogues, on peut retenir les thèmes suivants : la justice et l'action juste, l'organisation de la cité juste, l'éducation des individus, les fonctions dans la cité juste, le mythe de la caverne ou de la connaissance humaine, la cité idéale et des cités injustes, l'âme sage est juste, le mythe d'er, le pamphylien.

II- PRESENTATION DU L'IVRE VII DE LA REPUBLIQUE : L'ALLEGORIE DE LA CAVERNE

1- Le mythe de la caverne ou la théorie platonicienne de la connaissance

L'allégorie de la caverne décrit d'une façon générale une situation d'initiation. Il s'agit pour Platon de présenter un état, une situation dans laquelle vivent les hommes avant d'accéder à la connaissance. L'initiation des hommes à la connaissance rationnelle n'est pas un jeu. Cela requiert des efforts, des sacrifices. Il faut abandonner des conceptions, des visions du monde dans lesquelles les hommes, depuis leur naissance, étaient plongés. L'homme, qui doit passer de l'état d'ignorance à l'état de connaissance, passe en effet de l'obscurité à la lumière. Platon met en exergue l'urgence de la connaissance rationnelle qui sort l'homme des sentiers battus.

Platon remplace l'imaginaire « *μύθος* » (mythe) au *logos*. En observant la société athénienne de son époque, les hommes pour Platon sont comparables à des prisonniers enchaînés dès leur naissance dans une caverne. Incapables de bouger, ils regardent tous dans la même direction et ne voient que les ombres projetées des passants qui vont et viennent devant eux sur la paroi perpendiculaire à l'entrée de la caverne, et de l'autre côté duquel brûle un grand feu. Et si l'un des séquestré venait, malgré lui à se faire briser ses chaînes, pour notre philosophe athénien, le détenu libéré sera ébloui en face des Idées, au moment de les contempler au vestibule de son initiation philosophique. Il pirouettera donc d'abord son regard avec peine vers

les reflets de la lumière, avant d'apercevoir le Bien dans toute sa splendeur. C'est la phase de la dialectique ascendante.

Au terme de cette escalade dialectique qui culmine dans le soleil, le dialecticien doit redescendre dans la caverne afin d'éclairer ses concitoyens y restés captifs et aveugles, paradoxalement celui-ci va préférablement provoquer leur semence et tourné en ridicule du fait qu'il ne comprend plus le fonctionnement social tout autant que ses concitoyens le trouveront délirant. Il sera donc offusqué par l'obscurité ambiante et se montrera maladroit. Surpassant les pointes et même d'éventuelles accusations de folie, il n'aura de cesse que d'affranchir son auditoire de la croyance aux ombres et à la *doxa*, puisqu'il est le seul à avoir contemplé la Vérité en-soi, le Bien en soi, le Beau en-soi et tous les archétypes donc la réalité sensible n'est qu'une pâle copie. Le média de cette libération collective semble être une tension intentionnelle, une « *urgence de la pensée* » pour parler comme Maurice Kamto et de la connaissance dont les sciences suivantes servent de propédeutique. Cette opération permet néanmoins de distinguer respectivement ce que l'auteur nomme les lieux de connaissance ou *topos*.

2- Analyse des deux topiques ou lieux gnoséologiques et interprétation des quatre états de connaissances y afférentes

Platon présente la condition de la connaissance humaine subdivisée en deux principales strates :

Tout d'abord, le « *τόπος ορατός* » « *topos horatos* » où règne la « *doxa* », c'est à dire l'opinion. Cette opinion se présente sous deux formes, sous la forme de l'« *aikasia* » (opinion attachée aux images des objets sensibles) et de la « *pistis* » (certitude sensible). Nous sommes là dans le premier niveau de connaissance. En effet, étant donné que le vrai monde chez Platon représente ce qui est stable, ce qui est absolument réel et fixe, permanent et immuable, Platon oppose aux données du monde physique, sensible ou monde du devenir, le réel qui est la sphère idéale de l'être, les réalités en soi constituées d'essences. Pour lui, donc, l'opinion et même les connaissances empiriques sont condamnables et viles parce que provenant de l'expérience des sens. Les propositions découlant de l'expérience des sens ont, tout au plus, un certain degré de probabilité. Elles ne sont pas certaines. De plus, les objets de l'expérience sensible sont des phénomènes changeants du monde physique. Ils ne constituent donc pas des objets appropriés de la connaissance.

De même, au rang des représentations subjectives à proscrire dans la connaissance, Platon place l'opinion. Les hypothèses ou les affirmations touchant au monde physique ou visible, y compris les observations du sens commun et les propositions de la science, ne sont que des opinions. Certaines de ces opinions sont bien fondées ; d'autres ne le sont pas ; mais aucune d'elles ne peut être considérée comme connaissance authentique.

Ensuite, il y a le «τόπος νοέτος» *topos noétos* constitué de la *dianoia* (connaissance discursive) et l'Epistémè, c'est-à-dire connaissance pure et véritable. Cette forme de connaissance constitue le niveau le plus élevé parce qu'elle met en jeu la pensée plutôt que l'expérience sensible. La pensée doit être utilisée de façon appropriée, elle mène à des connaissances intellectuelles qui sont certaines et les objets de ces connaissances intellectuelles sont les univers permanents, aux substances éternelles qui constituent le monde réel. Le passage d'un état de connaissance, d'ignorance à l'état de sujet de connaissance marque le début d'une vie orientée par la lumière de la raison. L'homme sort de l'animalité, du règne des instincts, de la brutalité, de la sauvagerie pour entrer pleinement dans le mystère d'une vie rationnelle, d'instruction mieux encore d'éducation qui, est une modification du comportement de l'homme est la marque d'une vie rationnelle. Platon, dans le mythe de la caverne, présente deux états dans lesquels l'humanité est relativement plongée. Il écrit : « *maintenant, repris-je, représente-toi de la façon que voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance* »⁸. C'est dire que les hommes sont généralement entre l'ignorance et l'instruction. L'ignorance qui est presque assimilée à l'état de nature où l'homme est la proie des instincts, des pulsions, des confusions, du manque de savoir, de l'obscurité, des désirs et des passions. C'est le régime de la superstition, de la magie, de la routine.

3- Interprétation de la dialectique de Socrate dans le mythe de la caverne

Platon utilise ici la notion d'allégorie pour mieux expliciter le passage de l'ignorance à celui d'instruction. Si le mythe est présenté comme étant une sorte de légende, venue des hommes du passé, de l'époque antérieure, et qui a pour but de décrire une situation, un état archaïque qui nous permet de comprendre, de mieux saisir les événements du passé. Platon ne fait pas allusion au mythe dans le Livre VII de *La République*. Il va utiliser le mot allégorie de la caverne qui est une notion appropriée dans ce contexte. Le terme allégorie vient de deux mots grecs : *allos* qui signifie l'autre et *gorie* qui vient du verbe *agorein* qui signifie parler, dire.

⁸ Platon, *La république*, traduction et Notes par R. Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, 514a.

Ainsi définie, l'allégorie de la caverne présentée par Platon parle d'une chose, des prisonniers dans la caverne, des hommes en situation d'existence. Ce terme allégorie nous invite à une transposition point par point, du registre du récit à celui des concepts philosophiques. Platon écrit lui-même « *maintenant cher Glaucon, repris-je, il faut appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvrons la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil* »⁹. Il s'agit pour Platon de présenter deux états de vie des hommes. Le premier état étant ce que les hommes vivent dans le séjour de la prison, d'où la caverne ; et celui qu'ils découvrent quand ils sont sortis de la caverne.

Au début de l'allégorie, Platon nous présente un tableau sombre des hommes. Les hommes, dont nous parle Platon, sont dans une demeure souterraine. Ce sont des hommes enchaînés au fond, au bas de l'échelle, dans une caverne. Ils sont dans une sorte d'immobilisme qui représente aux yeux de Platon un châtiment. Ils ne peuvent ni bouger, ni changer de position, ni faire de mouvement, encore moins bouger la tête. Depuis leur naissance, ces hommes ont toujours habité ce lieu, dans la même position, sans changement. C'est une situation qui perdure depuis leur enfance. Platon fait remarquer que, loin derrière eux, brûle un feu. Il ne fait mentionner qui a allumé le feu. Mais il dit seulement que le feu est loin des hommes. Aussi, ajoute-t-il, entre les hommes enchaînés et le feu, toujours derrière, se trouve une petite route marquée par un mur. Ce sont les ombres de ces objets qui sont projetées par le feu sur la paroi au fond de la grotte. La seule réalité que peuvent s'apercevoir ces hommes n'est que ces ombres qui sont projetées. Les passants de la route parlent entre eux, mais les prisonniers ne sont pas en mesure de les entendre, tout au moins de comprendre ce qu'ils disent. La seule chose dont ils sont capables, c'est d'entendre les échos renvoyés et déformés par la grotte. Voilà un tableau sombre, étrange que nous présente Platon comme allégorie de la caverne. Il écrit :

Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne, ayant sur toute la largeur une entrée ouverte à la lumière ; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que devant eux, vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux ; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnette dressent souvent devant eux et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles¹⁰.

⁹Platon, *La République*, op.cit., 516b-516c.

¹⁰Platon, *La République*, op.cit., 514a.

Pour Platon, il s'agit de chercher le sens caché de cette allégorie. Comprendre ce que peut cacher chaque élément du récit, et de décrypter la signification et le message que cela nous apprend. Ainsi, l'immobilisme qui est un châtement, la rigidité annonce par ce fait la mort. L'ignorance des réalités intelligibles que décrit la situation des hommes de la caverne n'est pas d'une vie dissolue. Les ignorants sont des hommes enchaînés, privés de tout mouvement. Ce sont des hommes qui ne sont sujets d'aucun mouvement, d'aucune possibilité de changement. Ils sont privés aussi de toute liberté de circuler. En revanche, le savant qui jouit de sa liberté est libre de ses mouvements. Il est apte au mouvement, notamment celui de l'âme à pouvoir saisir les idées grâce au mouvement du *logos*.

Le mur dont parle Platon qui longe la route, peut être comparé à l'écran dont les marionnettes se servent souvent habituellement. La paroi du fond peut être assimilée aussi à un écran. Mais comparativement au premier, celui-ci est comparé à l'écran de la télévision. En effet, l'idée d'écran semble ambiguë. Ce que montre un écran c'est une image. Et là une image ne saurait être prise pour réalité. L'écran du téléviseur ne montre uniquement qu'une image et non la réalité elle-même. Platon utilise cette image pour montrer le danger qui guette le prisonnier de la caverne. Les prisonniers n'ont jamais aperçu autre chose que les images. Ils prennent ces dernières pour vraies. Platon pense que les hommes sont généralement comparés à ces prisonniers. Ils sont prisonniers des chaînes, celles de la télévision. Platon nous invite à prendre du recul aux informations qui nous viennent des écrans. Car ces dernières ne traduisent en aucun cas la réalité elle-même. En plus des chaînes nous sommes prisonniers, les hommes sont également dupes d'opinions que nous ne songeons même pas à remettre en question comme certains aspects de la tradition.

Le but de Platon, c'est de nous faire prendre conscience des risques que nous courons. L'opinion ou doxa se définit par opposition au savoir certain. L'opinion se caractérise par une certaine incertitude. Elle est changeante, elle n'est pas stable. Elle s'exprime dans les sondages. C'est le premier degré de la connaissance. Elle n'est pas toujours fautive. Mais quand elle est vraie cela relève du hasard. Comme préjugé, elle peut donc être vraie. Son caractère essentiel, c'est qu'elle est plus ou moins hasardeuse. Quand elle est exacte, c'est par chance. Dans la caverne, la régularité de l'apparition de certains phénomènes, de certaines ombres de façon régulière, rend les prisonniers aptes à pouvoir prévoir certains événements. Ce qui peut faire que parfois, certaines prévisions faites soient confirmées ou alors non confirmées. Ces hommes ont l'illusion de posséder un savoir. Car l'opinion repose sur la passivité, sur l'immobilisme, sur l'accumulation des faits. Elle reste au niveau de la constatation des faits, au premier degré.

Il y a une sorte de sympathie et d'adhésion entre le prisonnier, l'homme naturel et la nature. Il n'interroge pas les faits, ni ne les soumet à la juridiction du pouvoir de la raison. Il accepte aveuglément tout ce qui se présente à lui. Ce qui le caractérise, c'est l'immédiateté. Il ne songe pas à la vérification, car leur ancienneté leur donne du crédit. Dans *Vérificationisme et falsificationnisme, Wittgenstein vainqueur de Popper*, Roger MONDOUE et Philippe NGUEMETA ont raison de dire que « *l'accumulation d'expérience serait un obstacle épistémologique. Car elle favorise la stagnation du savoir et consiste en un frein au progrès de l'humain* »¹¹. C'est dire que les connaissances qui proviennent de l'opinion sont douteuses et ne méritent pas d'être retenues comme telles au titre de connaissance. Il faut se méfier des connaissances premières qui relèvent de l'ordre de notre expérience. Il s'agit de les soumettre à l'examen du pouvoir de la raison qui, grâce à une méthode va l'établir en véritable connaissance.

L'opinion a constitué la première étape dans la présentation par Platon du chemin que doit parcourir l'esprit humain pour atteindre les certitudes intelligibles. Ainsi, après le moment de l'opinion, vient le moment où ce dernier doit subir la conversion, une sorte de cure psychanalytique. Platon va utiliser une image symbolique, celle du philosophe qui vient arracher l'un des éléments des spectateurs de la chaîne. Ce simple fait apparaît plein de sens parce que le passage à la philosophie est un arrachement, un détachement, une rupture violente avec nos habitudes considérées comme des vérités préétablies. Or l'attitude philosophique nous oblige à un changement radical, à sortir des sentiers battus. Il s'agit d'adopter un nouveau comportement qui va à l'encontre des évidences premières. L'homme qui quitte la caverne doit désormais appartenir à un nouveau monde d'existence qui rompt radicalement avec le mode de vie de la caverne. Il va devoir subir une sorte de violence qui va provoquer du trouble dans son comportement. Platon a totalement raison de s'interroger : « *ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant* »¹² ? » C'est dire que le passage de l'opinion à la connaissance philosophique se caractérise par un changement radical de la part du prisonnier. Il quitte un mode d'être inférieur à celui supérieur.

Toutefois, le prisonnier ne pourra pas sortir de lui-même, il ne soupçonne pas qu'il y a quelque chose à connaître parce que l'instruction suppose qu'il y a quelqu'un qui nous aide

¹¹ R. MONDOUE, P. NGUEMETA, *Vérificationisme et falsificationnisme, Wittgenstein vainqueur de Popper*, Harmattan, 2014, p. 87.

¹²Platon, *la République, op.cit.*, 515b-516b.

dans la rupture que nous opérons. Alors une fois à l'extérieur de la caverne, l'apprenti-philosophe sera certainement ébloui par la lumière qui lui fera mal, et cette difficulté qu'il éprouvera à ce moment fera qu'il ne soit pas à mesure de bien voir. Ce qui voudrait dire que la rupture philosophique sera une contrainte, une obligation qui sera à l'encontre de notre liberté, de notre volonté. Elle est tout aussi douloureuse et met fin au confort de l'opinion, ce qui justifie cette réplique de Socrate :

Et si, repris-je, on l'arrache à sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir entraîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière, pourra-t-il, les yeux éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies¹³ ?

C'est dire que l'initiation à la philosophie, à l'éducation nécessite une sorte de violence, de contrainte à l'égard de celui qui y accède. L'apprentissage suppose l'abandon, le détachement radical de certaines supposées vérités établies. Il s'agit pour le sujet qui veut y accéder, de supporter la dureté des épreuves qu'il devra subir. C'est un acte de bravoure, d'héroïsme de sa part. On peut donc comprendre ici avec clarté la méthode de Socrate qui oblige, à force de poser des questions récurrentes à ses interlocuteurs à dire des choses différentes, ce qu'elles ne sont pas en réalité.

Au-delà de la contrainte, Socrate voudrait nous faire comprendre que la connaissance suppose au préalable que nous abandonnions nos opinions et que nous acceptions l'incertitude. A l'exemple d'Alcibiade qui s'en fut et essaie de se défaire de l'opportunité par tous les prétextes lorsqu'il va apercevoir Socrate. Rien de surprenant qu'on ait fini par lui faire un procès. La finalité pour Socrate est d'amener son interlocuteur à prendre la conscience de sa propre ignorance. Il veut lui faire découvrir qu'il ne connaît pas en fait ce qu'il prétendait savoir. Le questionnement de Socrate provoque de l'embarras pour son interlocuteur. Mais il ne voudrait pas s'arrêter à ce niveau parce que dépouillé, débarrassé de son faux savoir, l'adversaire tombe dans la crise.

Ce début de crise est le commencement d'une nouvelle ère, le signe de l'acquisition d'une sagesse qui va le pousser à la recherche de la vérité. C'est ainsi que dans le récit de Platon, ce moment est capital dans le processus d'acquisition de nouvelles connaissances. L'apprenti-philosophe qui est ébloui par la lumière ne va plus rien voir. Ceci correspondra à

¹³Id, la République, op.cit., 514a-515a.

cette étape du dialogue où il va perdre son faux savoir et va se retrouvé démuné : « évidemment c'est à cette conclusion qu'il arrivera. Or donc se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers ? »¹⁴

CHAPITRE II : ANALYSE THEMATIQUE DU MYTHE DE LA CAVERNE

¹⁴Id, *la République*, *op.cit.*, 516b-516b.

Une herméneutique minutieuse du texte de Platon nous permet de ressortir quelques thématiques philosophiques importantes qui ont constitué les fondements mêmes du rationalisme grec. Il s'agit, entre autres, de la théorie de la séparation métaphysique en ligne, de la théorie des mondes ou théorie de la participation des idées à l'Idée en soi. On va aussi y ressortir sa portée pédagogique et ses implications anthropologiques. Ceci conduit à la question de la définition platonicienne de la vie et de la philosophie. En quoi cette théorie platonicienne peut-elle être le fondement d'une nouvelle métaphysique ? Qu'est ce qui peut réellement constituer la démarcation de Platon vis-à-vis de toute la tradition philosophie qui a prévalu avant lui ? Et, finalement, en quoi Platon a-t-il influencé la culture grecque en particulier et toute la postérité métaphysique en générale ?

I- DE LA PARTICIPATION DE TOUTES LES IDEES A L'IDEE DU BIEN

1- Le concept platonicien de l'Idée comme modèle parfait de toutes réalités

En grec, d'après André Lalande dans *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, le concept idée vient d'*eidos* qui désigne la forme ou l'aspect extérieur d'une chose. D'après Platon, « l'*eidos* est le modèle intelligible des choses, type d'être idéal dont le sensible n'est qu'une imitation ». ¹⁵C'est également l'essence, la nature, la définition d'une chose. La forme d'une voiture par exemple c'est son *eidos*, son allure, sa spécificité, sa configuration, sa figure. Le mot idée, désigne l'essence, ce qui se maintient à plusieurs choses qui ont la même forme. Aristote dans *la Métaphysique*, fait également cette distinction entre la matière et la forme, entre l'acte et la puissance. Pour lui, l'idée c'est la forme d'une chose, la puissance. Chez René Descartes, les objets de la pensée quels qu'ils, sont entant qu'ils font objet de la réflexion. Il affirme : « *Tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevons* ». ¹⁶ Tous les objets d'une même espèce ont une même essence, participent d'une même idée, qui regroupe les traits qui leur sont communs et essentiels. L'*eidos* c'est ce qui est essentiel, inséparable d'une chose, de manière à ce qu'on ne puisse jamais lui soustraire de cette idée, sans qu'elle change de nature et voire même elle va

¹⁵A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*, 3^{ème} Edition, Paris, P.U.F., 1926, p. 130.

¹⁶R. Descartes, *Les Méditations métaphysiques, 3^{ème} méditation*, œuvres complètes, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de la pléiade », 1353, p. 115.

cesser d'exister. Ce qui fait que les choses d'une même espèce sont multiples, mais elles correspondent à un *eidos* unique et universel. L'idée du beau va correspondre par exemple à une multitude de réalités, toutes belles, mais malheureusement ne réalisent pas l'idéal du beau. Cela nous fait comprendre les différentes conceptions du beau dans l'histoire de la philosophie. Or Platon va combattre le relativisme qui prétend que tout est subjectif. Les jugements du goût se réfèrent à un idéal, la beauté qui constitue toute chose belle.

Pour Platon, les idées sont des modèles, l'archétype des réalités sensibles. Les réalités sensibles sont des images des idées. Il ne faut cependant pas perdre de vue qu'une image est une copie, un reflet des choses réelles. Leur diversité tient évidemment aux imperfections, aux accidentés qui les singularisent tout en les éloignant du modèle idéal. Au-dessus des idées, Platon met le Bien qu'il définit par analogie avec le soleil. De même que le soleil apparaît comme ce qui rend les choses visibles, parallèlement le Bien apparaît comme ce qui rend les différentes idées visibles, perceptibles à l'esprit humain. L'esprit humain a nécessairement besoin de cette lumière pour saisir l'univers. Ce qui nous fait comprendre que le Bien est aux idées ce que le soleil est aux réalités matérielles. Kant abonde dans ce sens traitant de l'idée qu'elle renvoie à « *un concept rationnel nécessaire au quel nul objet qui corresponde, ne peut être donné dans le sens critique de la raison pure, dialectique transcendantale* »¹⁷

2- L'Idée du Bien en soi comme principe éthique

Pour Platon, le Bien apparaît aussi comme un principe éthique, parce qu'il l'assimile aussi au juste, au vrai. La connaissance implique la bonté, le bonheur de la part de celui qui accède à cette dernière. L'homme sage, le philosophe est heureux, tandis que le prisonnier de la caverne est malheureux, triste, à la langue aigrie. Platon affirme :

« Dans le monde intelligible l'idée du Bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne peut la percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il de droit et de beau en toutes ; qu'elle a dans le monde visible, engendre la lumière et le souverain de la lumière, que dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique¹⁸. »

C'est dire qu'au-dessus des idées, se trouve le Bien qui se définit par analogie avec soleil. De même que le soleil est ce qui rend les objets visibles, le Bien est aussi ce qui rend les

¹⁷E. KANT, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, traduction de Pascal Georg, Les grands textes de philosophie, Paris-Bordas, 1866, p. 272.

¹⁸ Platon, *La République op.cit.*, 517b-518c,

idées perceptibles par la raison. Il apparaît dans le domaine de l'intelligible, l'analogie du soleil. Hegel affirme à ce propos : « *le contenu objectif de la moralité qui se substitue au bien abstrait est à travers la subjectivité comme forme infinie, la substance concrète* ». ¹⁹Il est également aux idées ce que le soleil est aux choses visibles. C'est dire que le Bien est au fondement de toute la réalité aussi visible qu'invisible. Il est au fondement de la justice, du droit, de l'esthétique, de l'éthique, de la vie pratique. Le Bien est également le principe normatif de toute possibilité de vérité. Il est ce sans quoi l'homme ne peut atteindre la vérité.

La conduite excellente de l'homme, dans sa vie privée ou publique, dépend de la contemplation du Bien dans le monde intelligible. Nul ne peut se passer selon Platon du Bien s'il veut connaître la prospérité, le progrès, le développement dans un domaine quelconque de sa vie. Une vie de l'homme qui ne repose pas sur les principes du Bien peut s'avérer précaire et désorientée. Ici, Platon voudrait nous montrer l'importance capitale, incontournable du Bien. C'est pourquoi il ne va pas de soi de percevoir l'idée du Bien dans le domaine de l'intelligible. Cette idée se perçoit avec beaucoup de difficulté, d'effort, mais aussi la dernière lorsqu'on a pu voir les autres idées. Il y a là le caractère nécessaire de l'idée du Bien dans la catégorisation dans l'ordre des idées.

II- LA DIALECTIQUE ET SES IMPLICATIONS METAPHYSIQUES

A- HERMENEUTIQUE DU CONCEPT DE DIALECTIQUE

1- Sens et formation du concept de dialectique

Le terme dialectique renvoie en philosophie à une méthode de recherche de la vérité par la juxtaposition ou confrontation de thèses opposées. D'après Platon, la dialectique consiste à remonter de concept en concept, de propositions en propositions jusqu'au concept le plus généraux et aux principes premiers qui ont une valeur ontologique. Elle est l'art du dialogue qui est destiné à faire triompher l'apparence sur la réalité. Il traite de cette thématique dans la plus part de ses ouvrages notamment dans le *Théétète*, *Cratyle* et *La République* dans le livre . Dans ses ouvrages, il critique la conception sophiste dialectique qui apparaît comme art

¹⁹F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par André KAA et préfacé par Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940, paragraphe 144.

« mercenaire ». Dans ce sens, la dialectique n'est pas un consensus recherchant la vérité, mais la victoire dans l'art de la réfutation chez les sophistes.

En tant que concept fondamental de nombreuses doctrines philosophiques, la dialectique n'a ni le même sens, ni la même fonction selon que l'on passe d'un penseur à un autre. De son étymologie grecque *dialektikê*, plus précisément de la particule *dia* qui rend l'idée de dualité (« rapport » ou « échange »), et du verbe *legein* qui signifie parler et *technê* désignant l'art ou technique, le mot semble renvoyer à l'art ou à la technique qui permet d'échanger des idées à partir de positions différentes et de cerner une question, de la traverser de part en part en cherchant à dépasser les contradictions.

Même si Zénon d'Élée est parfois considéré comme l'inventeur de la dialectique²⁰, ce terme retrouve sa première formulation chez Platon. Initialement elle consistait à répondre à la question de savoir comment résoudre les contradictions d'un débat et ébaucher la solution à partir des thèses opposées de différents protagonistes. Ainsi, à travers son héros Socrate, la dialectique est inventée pour être utilisée comme « *un art du dialogue et de la discussion* ». ²¹D'après Platon, le dialecticien était « celui qui savait interroger et répondre ». En conséquence, le dialogue socratique était dialectique, de même que l'activité de penser, dans la mesure où elle était définie comme une « *conversation de l'âme avec elle-même* [cette dernière] *s'adressant questions et réponses* »²².

En prolongeant la réflexion de son maître sur cette notion, Platon va concevoir d'abord la dialectique comme l'art de diviser les choses en genres et en espèces pour mieux les étudier, en discuter et ne point juger une nature qui est autre comme si elle était la même. Cette division déboucha sur un second sens, à savoir le mouvement de l'esprit qui remontait de concept en concept, de proposition en proposition, jusqu'aux concepts et propositions ontologiques, qui portent sur l'être, « ce qui est », et non plus sur la connaissance. La dialectique permettait alors de passer de l'apparence et du sensible aux Idées et de façon ultime à l'Idée du Bien, principe absolu et transcendant. Elle représentait donc la source de la vraie connaissance, par opposition à l'opinion et à la connaissance sensible, considérée comme illusoire. Supposée

²⁰ Selon Aristote, il faut attribuer à Zénon d'Élée la paternité de cette méthode dans la mesure où l'auteur des célèbres paradoxes s'était confronté aux contradictions liées au mouvement et à la multiplicité.

²¹Platon, *Cratyle*, traduction et notices et notes par Emile Chambry, collection, philos, la bibliothèque électronique du Québec, Volume 9 : p.195.

²²Id, *Théétète*, traduction et notices et notes par Emile Chambry, collection, philos, la bibliothèque électronique du Québec, Volume 9 : p.195.

anhypothétique, c'est-à-dire allant au-delà des hypothèses, la dialectique constituait la voie royale pour accéder à l'intelligible et, par là même, à la vocation de la philosophie.

2-Objet ultime de la philosophie selon la dialectique de Platon

La théorie platonicienne des idées mise en exergue dans l'allégorie de la caverne peut nous faire comprendre l'idée selon laquelle, l'objet de recherche du philosophe ne saurait être situé dans la réalité matérielle, mais dans le monde intelligible. C'est ainsi que l'on pourrait interpréter l'attitude de l'apprenti-philosophe, que l'on invite à quitter la caverne pour un autre monde. S'il est vrai que Platon distingue deux mondes, d'une part celui que l'homme connaît par l'intermédiaire des sens c'est-à-dire dont il fait l'expérience quotidienne, et d'autre part, le monde intelligible, celui qu'il connaît par le pouvoir de la raison discursive. Il n'en demeure pas moins vrai que Platon veut mettre en relation par le pouvoir de la dialectique le lien étroit entre le monde sensible et celui intelligible. Cette distinction entre le monde sensible et celui intelligible, fait une opposition assez nettement possible dans la philosophie platonicienne.

Pour Platon, le corps est inférieur à l'âme, il a moins de valeur ; les plaisirs du corps sont méprisables voire une faute pour l'homme. Le corps est considéré par Platon comme une sorte de prison, de tombeau pour l'âme humaine. C'est également le corps et ses différents désirs qui empêchent l'âme d'aller par la dialectique ascendante parvenir à la vérité. La mort va donc apparaître comme une opportunité pour l'âme de se libérer une fois pour toute du corps afin d'accéder au vrai. Platon va insister sur la participation du monde sensible à l'intelligible. Certes, le texte de l'allégorie nous fait remarquer la grande tentation qui guette le philosophe une fois sorti de la caverne et après avoir contemplé les idées et le Bien de vouloir rester dans les hauteurs. Car ayant découvert le vrai, il ne voudra plus se contenter des faux-semblants dont la grande majorité fait son savoir : *« eh bien ! Partage-la encore sur ce point, ne t'étonne pas que ceux qui se sont élevés à ces hauteurs ne veuillent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes aspirent à demeurer sans cesse là-haut. Cela est bien naturel si notre allégorie est exacte »*²³ affirme Platon. C'est dire que la connaissance du Bien rend généralement l'homme heureux. Son âme va connaître une sorte de mimétisme. Car elle sera influencée par les objets qu'elle aura l'habitude de considérer. C'est pour cela que nous pouvons dire que la contemplation par l'âme des objets éternels et parfaits la rend plus belle et lui procure du

²³ Platon, *La République*, op.cit., 524b- 523b, p. 282.

bonheur. Toutefois, Platon reste clair sur ce point. Pour lui, le philosophe doit redescendre dans la caverne enseigner ce qu'il a vu à d'autres hommes afin de pouvoir les délivrer des chaînes de l'ignorance, d'où le lien entre la théorie et la pratique.

Après la connaissance théorique, spéculative, la méditation pure, il est indispensable pour le philosophe de faire un détour pour expliquer ce monde dans lequel il est appelé à vivre quotidiennement. Platon voudrait nous faire comprendre la dimension collective du bonheur. Il met l'accent sur la dimension collective du bonheur de la collectivité. Tout le monde doit aspirer au bonheur pour le plus grand bien de la communauté. A cet effet, le philosophe aussi bien l'apprenti-philosophe à qui on a forcé de quitter la caverne, doivent abandonner la contemplation des idées et doivent s'engager dans le monde concret de l'action politique.

Le philosophe apparaît utile aux yeux de Platon à ceux qui habitent la commune demeure. Ce dernier connaît le vrai Bien qu'il va placer au-dessus du désir du pouvoir. Il sera l'homme de valeur, l'homme de la loi qui veillera sur la bonne marche de la cité, sur le bonheur de tous. Il y a là nécessité de collaboration étroite entre les deux mondes. C'est la raison sans doute pour laquelle Platon s'interroge :

Mais quoi ? Penses-tu qu'il soit étonnant qu'un homme qui passe des contemplations divines aux misérables choses humaines ait mauvaise grâce et paraisse tout à fait ridicule, lorsque ayant encore la vue troublée et n'étant pas suffisamment accoutumé aux ténèbres environnantes, il est obligé d'entrer en dispute, devant les tribunaux ou ailleurs, sur les ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres et de combattre les interprétations qu'en donnent ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ²⁴ ?

III- LA SEPARATION METAPHYSIQUE EN LIGNE

1- De la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible

²⁴Ibid., 217b-518.

L'allégorie de la caverne présentée par Platon dans le Livre VII de *La République* nous retrace relativement l'état de la nature humaine en deux stades ou lieux. En effet, Platon pose le lieu sensible et le lieu intelligible comme étant deux moments importants de la nature humaine. L'homme quitte un lieu pour un autre lieu pour symboliser le passage de l'ignorance à celui de l'instruction. Platon oppose donc ces deux moments fondamentaux de l'état de notre nature humaine. D'une façon générale, l'allégorie de la caverne met en exergue deux états de notre nature et retrace point par point les différentes étapes que doit parcourir l'esprit humain. Il s'agit de deux moments, deux stades, deux états opposés de la nature. D'une part, nous avons l'homme à l'état d'ignorance, c'est-à-dire dépourvu de toute possibilité de détention d'une quelconque connaissance. Ce stade de l'état de notre nature est comparable au séjour dans la prison, au lieu de la captivité. Cela entraîne des conséquences immédiates. On est privé de liberté, de circuler librement, de parler, de penser, c'est l'état en général de l'immobilisme.

D'autre part nous avons un second état qui est celui de l'instruction. Ce stade de l'instruction traduit l'épanouissement intellectuel, spirituel, psychologique et voire physique de notre nature. C'est un stade posé supérieur au premier. L'homme retrouve sa véritable nature. C'est un sujet connaissant, doué de bon sens, qui fait la distinction entre le bien et le mal, qui agit conformément selon les principes de la morale. En un mot, le sujet au stade de l'instruction est un sujet rationnel. Platon commence le Livre VII de *La République* par cette présentation des états de notre nature. Il dit : « *maintenant, repris-je, représente-toi de la façon que voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance* »²⁵.

Cette distinction qu'oppose Platon entre deux états de notre nature traduit inéluctablement le souci majeur de procéder à une séparation métaphysique entre le lieu sensible et le lieu intelligible. Toutefois, cette séparation est surtout faite par Platon à des fins pédagogiques qui, traduit l'évolution de l'esprit humain du stade de l'ignorance à celui de l'instruction, de la connaissance, de la liberté. On s'aperçoit qu'il y a un ordre qui peut être la cible de la pensée et qui ne serait nécessairement pas celui du stade de l'ignorance qui, traduit l'absence totale de l'ordre des discours, de la connaissance. Platon met en relief ici une sorte d'initiation de l'homme à la connaissance rationnelle. Car la découverte de la philosophie est une véritable conversion du sujet qui la découvre. Il y a rupture avec les façons commodes, habituelles de faire ou de voir le monde. La philosophie nous plonge dans un confort intellectuel. Et cela exige l'abandon, le passage d'un stade de vie à un autre, la modification de notre

²⁵Id, *La République*, *op.cit.*, 514a- 515a.

comportement. Le sujet grandit intellectuellement parce qu'il acquiert des connaissances nouvelles qui le plongent dans un autre univers. Il s'agit d'illustrer la rupture, la séparation, l'effort que doit effectuer l'homme pour adopter l'esprit philosophique, le comportement du philosophe au moyen d'une fable, d'un mythe.

L'ignorance est considérée par Platon comme un sort, un châtement, de l'immobilisme qui annonce la mort précoce. L'instruction manifeste le désir de l'homme de manifester la vie qui est en lui. La connaissance, l'instruction délivrent l'homme en lui permettant d'accéder au stage supérieur. Platon décrit l'état d'ignorance comme un étant un lieu abyssal, un endroit sombre. La caverne qui est un état des hommes qui sont depuis le premier jour de leur venue au monde des êtres enchaînés par les jambes et par le cou. Cet immobilisme ne permet pas aux hommes plongés dans cette demeure souterraine de bouger, ni de marcher puisque leurs jambes et leurs cous sont enchaînés.

Les hommes de la caverne n'ont pas la possibilité de voir en dehors de ces choses qui sont placées devant eux. Les chaînes avec lesquelles ils sont enchaînés sont tellement si grosses qu'elles empêchent les hommes de tourner la tête. Un autre élément est visible dans la demeure souterraine. Il s'agit de la lumière. Cette lumière provient d'un feu qui serait allumé du haut de la caverne et projette quelques ombres qui éclairent les prisonniers de la caverne. Les ombres lumineuses qui viennent éclairer les prisonniers de la caverne, passent par une route, un chemin. Le long de la route est construit un mur. Platon compare le mur dans ce texte de façon explicite à l'écran dont se servent d'habitude les marionnettes.

En effet, le mur qui sépare les prisonniers de la caverne et le feu marque une opposition frontale entre les deux lieux. Les prisonniers de la caverne vont se contenter des reflets de la lumière et vont les considérer pour vrais. Cela montre qu'ils prennent les apparences, le monde sensible pour la vraie réalité. Or cette lumière n'est pas la vraie lumière. Platon montre combien nous sommes prisonniers des images, des chaînes. L'homme de la caverne n'est pas apte à discerner les apparences de la vraie réalité. Il est dupe d'opinions fausses qu'il ne songe pas un seul instant de remettre en question. L'esprit critique est loin de sa pratique existentielle. Le sens du jugement critique n'est pas proche de ses lèvres. Il consomme tout à la première vue.

Cette description que fait Platon nous permet de dégager le sens de l'opposition qu'il fait entre l'opinion, la doxa et le vrai savoir. L'homme de la caverne se caractérise comme étant l'homme des opinions. Et de ce fait, nous savons que l'opinion est un préjugé, qu'elle est

incertaine, changeante. Menon la définit comme conjecture. Ce qui fait qu'elle peut revêtir un caractère vrai ou faux. L'essentiel d'une conjecture c'est qu'elle est plus ou moins hasardeuse. Le fait qu'elle soit un temps vrai relève de la chance.

De ce qui précède, l'accoutumance des prisonniers par la régularité de l'apparition de certains reflets que projette le mur, le fait qu'ils aperçoivent de façon répétitive certaines ombres, permet par expérience de prévoir certains phénomènes. Ils savent lire les signes. Et par effet d'accoutumance, sont à même de déterminer certains phénomènes. D'une manière hasardeuse, certains phénomènes vont se confirmer, et dans ce sens, les prisonniers vont se prévaloir d'être détenteur d'un certain savoir. Or Platon présente les prisonniers comme étant des êtres enchaînés, plongés dans un certain immobilisme. Comment peuvent-ils être rassurés de la véracité de leur savoir ? Ce semblant de connaissance, de savoir prétendu être détenu par les prisonniers, explicite, permet de comprendre pourquoi dans la vie les hommes sont aptes à adhérer, à accepter certaines informations, opinions puisqu'ils ne sont pas à même de soupçonner qu'elles sont fausses. Ce comportement, cette attitude que présente Platon, nous invite à prendre du recul avec les opinions que nous recevons. Il faut éviter l'adhésion aveugle. A cet effet, Platon affirme :

Et comment ? Observera-t-il, ils sont forcés de rester la tête immobile durant leur vie ? Sans contredit. Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ? Il y a nécessité. Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ? Non, par Zeus, dit-il. Assurément, repris-je, de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués. C'est de toute nécessité²⁶.

Ainsi donc, pour Platon, l'état d'ignorance représenté par les prisonniers, symbolise les aveugles. C'est-à-dire tous les hommes qui sont privés de connaissance. L'état d'ignorance est celui dans lequel l'homme ne parle pas. Il est prisonnier par les chaînes d'ignorance, une perte de pesanteur qui nous empêche d'accéder à la connaissance. Les chaînes empêchent aussi l'homme de la caverne à tourner le cou afin qu'il puisse contempler la lumière. Cette division frontale que va opérer Platon serait à des fins pédagogiques. En effet, Platon voudrait nous faire comprendre qu'il y a deux ordres. Le premier ordre étant celui qui peut être la cible de la pensée, distinct du sensible. Le monde intelligible qui se distingue du monde sensible n'est pas réduit à celui des discours, des vaines paroles. Il faut rappeler ici que cette séparation entre le lieu

²⁶Platon, *La République*, op.cit., 515b-516b.

sensible et le lieu intelligible est très apparente au Livre VI de *La République*. C'est au Livre VI que Platon opère réellement les deux grandes divisions de l'être, le visible et l'intelligible auxquelles il va associer les deux types de connaissance, l'opinion ou la doxa, et la science ou l'épistémè. Platon ne s'arrête pas à cette division. Il va procéder à une autre division interne. Voilà pourquoi le sensible, l'opinion ou bien la doxa, aussi bien l'intelligible, la science ou l'épistémè, seront divisés en deux grandes parties.

2- Catégorisation platonicienne des êtres dans la sphère sensible

Dans le monde sensible, Platon classe les vivants, les statuettes d'hommes et d'animaux, en force de pierre a en bois, et les ombres qu'ils projettent. Cette distinction nous fait comprendre que Platon accorde moins d'importance aux ombres ou aux reflets. Car elles ont moins de réalité que les différents objets dont ils ne sont que des simples ombres. Cela nous amène tout au bien ici à comprendre le sens de la métaphysique, le sens des images que Platon utilise à deux niveaux.

D'abord, chaque niveau d'être doit être considéré comme le miroir d'un ordre supérieur, d'une réalité supérieure, et ensuite que l'idée d'ombre présuppose une source de lumière qui ne saurait être comprise comme étant celle des objets réels ou visibles en eux-mêmes. De même que les ombres sont des reflets des objets naturels à leur tour, de même que les objets réels ne seront que les reflets d'une réalité plus originaire encore, éclairée par une lumière encore plus lumineuse que la nôtre. Pour clarifier sa pensée, sa réflexion, Platon va présenter deux ordres au sein du monde sensible. D'une part, on aura des images, des ombres ou des reflets, et d'autre part, celui des objets eux-mêmes. La doxa ou le monde sensible sera subdivisé en deux grandes divisions. En premier lieu on aura l'imagination (*aïkasia*) qui traduit une opinion attachée aux images pour saisir les reflets ou les ombres. Ensuite, il y a la certitude sensible (*pistis*) qui renvoie aux convictions de celui qui croit à la réalité des choses sensibles. La certitude sensible chez Platon correspond à un comportement qui est propre au commun des mortels qui confondent ou qui prennent les réalités sensibles, les apparences comme étant des entités toutes vraies. Mais chez Platon cette certitude tient lieu d'un niveau de savoir inférieur, car elle n'est qu'une simple conviction.

A cette présentation de la région inférieure, Platon procède tout au moins aussi à la segmentation du monde intelligible. Au premier niveau, Platon place les hypothèses mathématiques qui correspondent chez lui à la connaissance discursive. Et ensuite, les idées qui correspondent au domaine de l'intelligible. Cette segmentation que fait Platon nous ramène à

comprendre qu'il y a au fondement de notre monde un ordre intelligible qui est celui de l'Idée du Bien. Pour Platon, le monde, le cosmos serait un tout cohérent qui repose sur la permanence, la constance de la lumière.

IV- IMPLICATION PEDAGOGIQUE DE LA THEORIE PLATONICIENNE

1- L'éducation du philosophe-roi

A la question de savoir comment accède-t-on au savoir, le Livre VII de *La République* répond de façon prosaïque : la connaissance ne doit pas seulement rester théorique, elle doit aussi être mise en pratique dans l'action politique. En effet la problématique du Livre VII de *La République* rend compte de l'image de la caverne définie sous une allégorie, la nature, l'essence de la conversion au savoir philosophique. Platon nous présente, de façon succincte, le programme du type d'homme qui doit siéger au rang de chef dans sa cité.

Par l'entremise du programme éducatif qu'il va mettre en place, le chef de la cité doit être imprégné d'un certain nombre de capacités, de compétences, de vertus qu'il fera promouvoir pour la bonne marche de son gouvernement. Il s'agit dans ce programme d'introduire certaines connaissances dans l'âme des citoyens, ni même apporter une lumière à la conscience. Il s'agit de la conversion de l'âme qui doit s'habituer à la contemplation des idées. Par l'éducation, l'esprit humain qui auparavant était tourné vers des réalités sensibles, va désormais s'orienter vers les réalités intelligibles qui constituent pour Platon la vraie nourriture de l'âme, c'est-à-dire les idées. Eduquer pour Platon, c'est retourner l'âme vers la bonne direction. C'est également redonner la possibilité à l'âme humaine de se tourner vers sa vraie destinée. Platon affirme :

L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui cherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer ; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme puisqu'il l'a déjà ; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction ²⁷.

On peut donc dire que le programme éducatif dans lequel doivent être enrôlés les citoyens, consisterait à redonner à l'âme la possibilité de regarder vers la bonne direction. Il

²⁷Platon, *La République*, op.cit., 518c-519c.

s'agira d'aller au terme d'une longue marche contempler « *l'être et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être ; et cela nous l'appelons le Bien* »²⁸. Le Bien selon Platon est l'objet d'appétit de l'âme. L'orientation de l'âme la bonne direction. C'est-à-dire vers les idées, constitue le but principal de l'éducation. Le programme éducatif de route les disciplines qui doivent progressivement préparer et habituer l'esprit à se tourner vers les idées.

2- De l'éducation du futur roi aux arts mécaniques : gymnastique et musique

Les gouvernants dans la cité platonicienne doivent appartenir à la classe guerrière. A la base, les philosophes devront dès leur jeunesse pratiquer de l'athlétisme. C'est ainsi que le premier cycle de l'éducation sera fondé sur la gymnastique et la musique. En effet, la gymnastique a pour but d'en faire des athlètes. Elle s'occupe du développement d'une part ; et du dépérissement du corps. C'est-à-dire des choses qui apparaissent et celles qui disparaissent. Il affirme à cet effet « *la gymnastique a pour objet ce qui devient et ce qui meurt, puisque c'est du développement et du dépérissement du corps qu'elle s'occupe* »²⁹. De ce qui précède, la gymnastique s'occupe du développement musculaire et de la forme du corps. Elle assure l'harmonie en l'âme, l'équilibre entre les différentes parties. Ceci nous amène à comprendre que ce n'est pas du point de vue esthétique que Platon s'intéresse à l'art, mais seulement en tant que peut avoir une vertu morale.

Comme deuxième art mécanique, Platon propose la musique. La musique vise à forger le caractère. Elle a une grande influence sur l'âme, c'est-à-dire qu'elle adoucit les mœurs. Elle s'occupe de l'harmonie de l'âme, c'est-à-dire assure l'équilibre entre les diverses parties de l'âme en favorisant la vie morale. Toutefois, ces deux premières disciplines ne sont pas des sciences. Ce sont des études mécaniques qui produisent un effet sur le sujet sans que celui-ci le recherche de lui-même. Elles procurent à l'âme certaines vertus, mais sans que le sujet soit capable de dire pourquoi elles sont bonnes. Voilà pourquoi pour Platon, les deux disciplines ne constituent pas des sciences, mais des arts mécaniques. Il affirme : « *Les arts nous sont tous apparus comme mécaniques...* »³⁰.

3- De la formation des jeunes aux sciences théorétique : mathématique, arithmétique, géométrie, astronomie

²⁸*Ibid.*

²⁹*Ibid.*, 526a-526e.

³⁰Platon, *La République*, *op.cit.*, 521c-522b.

Si dans le premier cycle de l'éducation, toutes les sciences se sont avérées être des arts mécaniques, dans le second cycle, il sera question de justifier la valeur des vertus que nous procurent les arts mécaniques. L'arithmétique qui sera prise comme science à étudier au second cycle doit à la fois préparer la conversion de l'âme vers le Bien, mais également devra être utile aux futurs gardiens de la cité qui seront probablement des soldats définis comme science du calcul, l'arithmétique servira aux guerriers d'évaluer les forces en présence lors d'un combat. Elle se présente aussi comme cette science qui élève l'esprit humain vers l'intelligible en le préparant à la contemplation du Bien comme science des nombres ; l'arithmétique permet à l'âme de quitter le domaine de la simple sensation pour s'élever vers les idées, vers le monde intelligible. En effet, les nombres sur lesquelles travaillent les mathématiciens sont des idéalités. Ce sont des nombres en soi, qui ne sont pas palpables, qui ne s'appliquent pas sur des objets sensibles. Il s'agit des idées intelligibles, des idées des nombres, pris en soi. L'arithmétique apparaît comme une science rationnelle, utilitaire, mise au service du commerce. C'est une science opératoire. Elle est présente dans tous les domaines de la vie courante de l'homme. Leur rigueur démonstrative séduit de plus en plus et sert de modèle à toutes les autres sciences qui recourent aux mathématiques pour accéder à la vérité. Cela se vérifie dans l'interaction des mathématiques à d'autres disciplines. Et Platon écrit pour montrer le lien entre les mathématiques et les autres disciplines :

Par exemple cette étude commune, qui sert à tous les arts, à toutes les opérations de l'esprit et à toutes les sciences, et qu'est une des premières auxquelles tout homme doit s'appliquer. Laquelle ? Demande-t-il ? Cette étude vulgaire qui apprend à distinguer un, deux et trois ; je veux dire, en un mot, la science des nombres et du calcul, n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer³¹ ?

C'est dire que l'arithmétique est la science par excellence de la mesure où elle permet aux soldats de ranger leur effectif et aux philosophes de faciliter la conversion de l'âme vers la contemplation des idées. Elle permet aussi à atteindre la vérité. Etant donné leur nécessité du fait qu'elle est présente dans toutes autres sciences, l'importance des mathématiques apparaît inaliénable. Tous les domaines de la vie courante de l'homme usent des mathématiques pour parvenir à la vérité. Par exemple les câbles télégraphiques qui ceignent notre planète reposent sur elles.

³¹*Ibid.*, 522b-523b.

Dans les échanges quotidiens ou internationaux, tous les citoyens font des opérations mathématiques. C'est ainsi que Platon les considère comme étant la science par excellence commune aux philosophes et aux guerriers. C'est l'unique science qui ne souffre d'aucune contestation à l'éducation. Les mathématiques sont donc nécessaires à l'éducation. Car « *elles sont donc, semble-t-il, de celles que nous cherchons, car l'étude en est nécessaire au guerrier pour ranger une armée, et au philosophe pour sortir de la sphère du devenir et atteindre l'essence, sans quoi il ne se serait jamais arithmétique* »³². Si Platon accorde une importance capitale aux mathématiques, ceci n'est aucunement dans l'ordre du commun, des échanges entre les vendeurs et les acheteurs par exemple. La science de la mesure et de la mesure tient sa nécessité dans l'éducation des guerriers et des philosophes dans la mesure où elle doit permettre aux futurs dirigeants de « *faciliter la conversion de l'âme du monde de la génération vers la vérité et l'essence*³³. »

CONCLUSION PARTIELLE

³²Platon, *La République*, *op.cit.*, 525a-526a.

³³*Ibid.*

L'éducation joue un rôle fondamental dans la segmentation que fait Platon entre le monde sensible et le monde intelligible ; le passage de la caverne à l'intelligible se fait par l'éducation. C'est au moyen de celle-ci que les prisonniers peuvent se défaire de leurs chaînes d'ignorance. Elle apparaît comme une modification du comportement de l'individu, de l'être. L'être passe du régime de l'ignorance à celui de la connaissance. L'idée d'éducation chez Platon présuppose une amélioration du comportement de l'homme et finalement de toute la culture grecque. L'homme qui dès l'enfance n'était pas apte à distinguer entre les ombres, les reflets, des vraies réalités, devient capable par l'éducation de les distinguer. Ceci fonde une vision pessimiste du monde sensible et une méfiance à l'égard des pensées et théories peu certaines ou tout au moins dubitables. Les sens étant le réquisitoire des opinions, il faudrait plutôt privilégier les intuitions pures de l'esprit, d'où la nouvelle orientation de la métaphysique qui sous-tend la banalité du réel apparent et l'ascèse. Toutefois cette méprise du corps sera en déphasage avec le perspectivisme Nietzscheen qui considère les élans sensibles comme la manifestation même de la volonté de puissance et de la vie véritable.

**DEUXIEME PARTIE : LECTURE
NIETZSCHEENNE DU LIVRE VII DE
LA REPUBLIQUE ET CRITIQUE DE
L'IDEAL THEORIQUE : NIETZSCHE,
SOCRATE ET PLATON**

Ici notre travail portera sur la lecture nietzschéenne du Livre VII et la critique de l'idéal théorique. En effet, la philosophie de Nietzsche, porte en générale sur le renversement des valeurs anciennes. Il se propose comme tache de démystifier les idéaux traditionnelles d'abord, ensuite s'élève contre la culture moderne qui se présente comme une culture offrant les

symptômes de la décadence .Il protester contre les différents aspects de la culture moderne. C'est le sens de « nihilisme », taxé de passif qui s'enracine dans la figure mythique de Socrate et dans le courant Judéo-chrétien. Car, il dénonce non seulement l'inauthenticité des valeurs morales, religieuses, mais également l'hypocrisie de la morale ascétique qui n'est qu'une fuite devant les problèmes de la vie courante et le résultat des ressentiments des faibles. Ainsi, la critique de l'idéal théorique revoit à cet effet à la contestation romantique des idéaux rationalistes qui opposent l'existence humaine à la sécurité des valeurs. Pour notre auteur, le rationalisme porté par la science s'est appuyé sur le principe d'identité pour falsifier le réel qui est vie et création. Il s'agit de présenter comment Nietzsche opère la déconstruction de la métaphysique occidentale, au renversement des perspectives, à la transmutation des valeurs, à l'élévation de l'âme vers la contemplation du Bien, aux sujets vertueux, porteurs de valeurs de l'idéal théorique. Nietzsche va plutôt proposer de reconsidérer le monde sensible comme étant le monde intelligible de Platon serait un monde inventé par ce dernier pour fuir les problèmes de la vie. Nietzsche opère le renversement de l'idéal théorique et propose le retour au vrai monde, le monde sensible. Mais il ne va revaloriser le sensible comme une sorte de solution à sa philosophie. La troisième partie qui permettra de comprendre la solution de Nietzsche face à la grande erreur de la métaphysique. Nietzsche va proposer la philosophie de la vie comme une sorte d'alternative à l'idéal théorique. C'est ici que Nietzsche se présente comme le philosophe qui célèbre la vie, les instincts assortis des calculs de la raison qui empêche l'homme d'être un sujet pleinement libre.

CHAPITRE III:ANALYSE NIETZSCHEENNE DU LIVRE VII DE LA REPUBLIQUE DE PLATON

Si dans la première partie, il était question de la présentation point par point des différentes thématiques que traite Platon dans le livre VII de la République. Dans ce chapitre, il s'agira de l'interprétation du mythe de la caverne. En effet, dans son ouvrage *le Crépuscule des idoles*, le penseur allemand, comme son sous-titre l'indique : comment philosopher à coup de marteau, procède au renversement de toutes les idoles qui ont coupé l'homme de ses appuis sensibles. Platon a fait de l'homme un sujet essentiellement rationnel, en introduisant l'idée de raison de dialectique et des valeurs morales qui devaient régler sa vie quotidienne. A partir de son livre *Crépuscule des idoles* va proposer une autre interprétation du livre VII de *La République*. Pour y parvenir, il faudrait au préalable redonner de tout son poids le monde sensible son vrai statut. Le monde sensible est pour lui le vrai monde, contrairement aux déclarations de Platon qui le taxe de fugace et de changeant.

I. NIETZSCHE ET LES APPARENCES

1. Interprétation nietzschéenne des apparences

La question de l'erreur et son corollaire les apparences, a toujours été une thématique chère, importante dans l'histoire de la philosophie. Les raisons qui ont constitué le socle de la réflexion philosophique à reconnaître que les apparences, mieux encore le monde apparent était sujet à de nombreuses erreurs, et que les sens faisaient l'objet de plusieurs contradictions, pullulent dans l'histoire de la philosophie. Depuis l'Antiquité, l'évolution, le mouvement, le changement, le devenir ont été présentés comme étant les raisons fondamentales qui ont attiré la crainte du sensible et voire le mépris du corps face à l'âme. Cette conception, cette orientation donne naissance à l'idée selon laquelle le monde sensible est en devenir ; est une pâle copie, une réalité déformée ; en puissance vers un monde exact. C'est sans doute la raison pour laquelle Nietzsche affirme : « *Jadis, c'est l'évolution, le changement, le devenir que l'on tenait pour preuve du caractère trompeur de l'apparence, pour signe de ce qu'il devait exister quelque chose qui nous introduisait en erreur*³⁴. » En réalité pour notre auteur, les raisons semblent être ailleurs. Pour lui, ces raisons traduisent inéluctablement la volonté des rationalités à chercher l'unité dans ce flux que l'univers nous offre. Il fallait trouver une explication théorique, une justification au devenir, au mouvement que nos sens semblaient nous faire entrevoir. C'est dire que pour Nietzsche le préjugé de la rationalité est mal fondé. En effet,

³⁴ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*. Traduction par Jean-Claude Hemery, Editions Gallimard, 1974, p.37.

les rationalités ont forcé, inventé le prétexte de l'erreur dans le mouvement, dans le changement, dans le devenir, pour imposer l'idée de substance, d'être, d'Absolu. Écoutons notre auteur :

Maintenant au contraire, c'est dans l'exacte mesure où le préjugé rationaliste nous oblige à recourir à l'unité, à l'identité, à la durée, à la substance, à la causalité, à l'objectivité, à l'être qui nous nous voyons en quelque sorte empêtrés dans l'erreur, contraints et forcés à l'erreur, tant une rigoureuse vérification, entreprise sur nous-mêmes a pu nous convaincre que c'est bien là que gît l'erreur³⁵.

En réalité, nous obligeant à recourir à l'unité, à l'idée de substance, d'identité, Nietzsche estime que c'est à cause de l'idée de raison que Socrate et Platon ont introduit dans l'histoire de la philosophie qu'on est parvenu à taxer d'erreur, d'absence de vérité contenue dans les apparences. Cette idée n'est qu'en réalité le fruit d'un effort et d'une volonté du fait que l'homme a fait recours au langage. À regarder de près, c'est le langage humain qui est à la base de cette grossière erreur. L'être humain en général et Socrate en particulier s'est appuyé sur le langage pour inventer certaines catégories métaphysiques tels que l'Être, l'Absolu, la Vérité, la Substance afin d'invalider le vrai monde et le taxer d'apparent, de contradictoire. Pour Nietzsche, cela relève en effet des effets de la raison, et nous conduit à la forme la plus rudimentaire de la psychologie. Les arguments que l'on soutient, relèvent du pur et simple aspect psychologique. Il a écrit : « *Le langage de par son origine remonte au temps de la forme la plus rudimentaire de la psychologie : prendre conscience des conditions premières d'une métaphysique du langage, ou plus clairement de la raison, c'est pénétrer dans une mentalité grossièrement fétichiste³⁶.* » C'est dire que pour Nietzsche, la raison par le moyen, l'entremise du langage, serait la cause première de toute invention d'un autre monde. Cela a conduit à vouloir mettre l'être comme cause de tous les éléments sensibles. C'est ce qui justifie ces propos de Nietzsche : « *Partout, la pensée introduit frauduleusement l'être en tant que cause. Ce n'est qu'à partir du concept ego qu'on tire la notion d'être par dérivation³⁷.* ». Pour notre auteur, Socrate et Platon dans le souci constant de vouloir créer un autre monde, autre que celui dans lequel on vit, avaient laissé penser que la volonté serait une faculté et qu'elle agit. Voilà en effet d'où serait partie l'erreur fatale. Penser que la volonté serait une faculté, c'est grossièrement pénétrer dans une mentalité dangereusement fétichiste. Il dit : « *À l'origine de tout, l'erreur fatale a été de croire que la volonté est quelque chose qui agit – que la volonté est une*

³⁵Ibid, *op.cit.* p.37.

³⁶Ibid. p. 38.

³⁷Ibid.

*faculté*³⁸. »Socrate et Platon ont établi des erreurs de jugement. Car pour eux, le monde intelligible était gage de vérité et de certitude. Cette volonté à vouloir y accéder et habiter les a conduit à l'établir frauduleusement en véritable monde au détriment du monde sensible. C'est alors qu'ils ont introduit en l'homme l'idée de raison, marque, signe de la divinité en l'homme. Etant donné que les hommes ont doués de raison, il était donc normal qu'ils vivent la conduite à suivre. Vivre toujours dans le souci de réaliser les prescriptions de la raison. La vertu apparaît ici comme condition fondamentale pour entrevoir vivre selon les directives de la raison. La vie sera désormais organisée selon les principes éthiques que nous dicte la raison. Il ne faut plus désormais laisser s'exprimer les impulsions du corps, ses désirs et ses passions, ses instincts. On aboutit au mépris du corps qui, chargé de lourdes fautes. Il faut le contrôler. Car il est à l'origine de l'erreur. Écoutons à cet effet, cette déclaration de Nietzsche : « *En Inde comme en Grèce, on a commis la même méprise : il faut que nous ayons habité un monde supérieur au lieu d'un monde bien inférieur, ce qu'aurait été la vérité, il faut que nous ayons été divins, puisque nous sommes doués de raison [...]*³⁹. »

En d'autres termes, la banalisation, le reniement du monde sensible pour aller contempler et l'habiter, n'est qu'une imagination fabuleuse de l'esprit humain. Socrate et Platon ont donné une existence réelle à un monde chimérique en délaissant le vrai monde, le monde apparent. Ils ont logé la vérité dans le monde intelligible à cause de la raison. Dans leur monde intelligible, habite Dieu, le divin, le Bien, le Beau en soi, la vérité. Etant donné que l'homme a en lui l'élément divin, il doit nécessairement habiter le monde supérieur au lieu d'un monde inférieur. Voilà ce qui fait la vérité pour Socrate et Platon. Toutes ces raisons développées, ont paradoxalement amené Nietzsche à penser que Socrate et Platon, en voulant démontrer l'existence d'un autre monde vrai, ont plutôt établi la véracité du monde sensible. Car pour lui, il serait absurde de parler de quelque chose qui n'a jamais existé. Les raisons qu'ils avançaient pour prouver le monde vrai, ont en réalité renforcé la certitude de l'existence du vrai monde. Il n'y a pas possibilité de démontrer l'existence d'un autre monde en dehors de celui dans lequel nous habitons : « *Les raisons sur lesquelles on se fonde pour qualifier d'apparences ce monde ci établissent au contraire sa réalité – il est absolument impossible de prouver aucune autre sorte de réalité*⁴⁰. » C'est dire que les caractéristiques que l'on attribue au monde intelligible pour fonder son authenticité sont contre pieds des caractères du monde sensible. Socrate et Platon se sont servis du monde sensible pour bâtir une chimère et l'établir en vrai monde.

³⁸*Ibid.*, *op.cit.*, p.38.

³⁹*Ibid.*, p. 39.

⁴⁰F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p.39.

Nietzsche pense que les signes distinctifs qu'ils ont établi pour différencier, séparer le monde sensible du monde intelligible apparaissent être l'inverse des signes distinctifs du monde apparent. Or, ce monde vrai est en réalité, le monde apparent parce qu'il résulte de la construction subjective de l'homme. C'est l'homme qui imagine une autre réalité pour des raisons diverses afin de fuir les difficultés de ce monde. La morale avec son cortège d'interdits, n'est qu'une illusion, un fantasme de notre esprit. Nietzsche affirme : « *Les signes distinctifs que l'on attribue à l'être vrai des choses sont des signes distinctifs du non-être, du néant. On a édifié le monde vrai en prenant le contre-pied du monde réel : c'est en fait un monde d'apparence dans la mesure où c'est une illusion d'optique et de morale*⁴¹. »

C'est dire que la volonté de mettre en place un nouveau monde traduit la misère de ce monde dans lequel on vit. C'est également un désir de vouloir dénigrer la vie. Ainsi quand la vie ne nous a pas gratifié des qualités naturelles, physiques, on serait obligé d'avoir de la haine pour la vie. La haine contre la vie a conduit Socrate à fabuler d'un autre monde. Pour notre auteur, Socrate en voulant se venger de la vie, a inventé un autre monde meilleur à celui dans lequel il se sentait opprimé. Écoutons Nietzsche à ce sujet plus clairement : « *Fabuler d'un autre monde que le nôtre n'a aucun sens, à moins de supposer qu'un instinct de dénigrement, de dépréciation et de suspicion à l'encontre de la vie ne l'emporte en nous. Dans ce cas nous nous vengeons de la vie en lui opposant la fantasmagorie d'une vie autre et meilleure*⁴². » En d'autres termes, imaginer l'existence d'un autre monde est d'aucune importance. Cela relève de la frustration, des manquements que nous arrivent à vivre dans le monde apparent. La division du monde en deux réalités diamétralement opposées est le symbole d'une vie déclinante, caractéristique foncière de la manifestation de la décadence. C'est aussi la preuve de notre chrétienté. Ce sont des sujets qui affirment leur croyance en la doctrine de l'Église. L'idée du paradis, du monde intelligible n'est qu'une distraction, une réelle volonté de revendiquer une vie injuste à notre égard. Pour manifester la rébellion, l'homme mieux Socrate, à l'image d'un chrétien révolté, se plonge dans le rêve. Celui d'imaginer qu'il existerait une autre vie, oubliant que la vraie vie se déclare dans les instincts. Nietzsche écrit à ce propos :

Diviser le monde en monde vrai et en monde apparent, soit à la manière du christianisme, soit à la manière de Kant (qui n'est enfin de compte qu'un chrétien dissimulé), cela ne peut venir qu'une suggestion de la décadence... le fait que l'artiste place l'apparence plus haut que la réalité ne prouve rien contre cette thèse. Car ici, l'apparence signifie encore réalité répétée, mais

⁴¹Ibid.

⁴²Ibid, p. 40.

tirée, renforcée, corrigée... l'artiste tragique n'est pas un pessimiste, il dit oui précisément à tout ce qui est problématique et terrible, il est Dionysos⁴³.

C'est dire que pour Nietzsche, il est impossible et inutile de penser un autre monde. Le monde est unique.

2- Le vrai monde selon Nietzsche : le monde apparent

Dans cette section, il s'agira de montrer comment, on est parvenu à taxer, à considérer le monde vrai, d'une histoire fabuleuse. Nietzsche lui-même se pose cette question : comment, pour finir, le monde vrai devient stable⁴⁴ ?

Pour répondre à cette interrogation, Nietzsche invalide au préalable l'inexistence de ce monde. Pense-t-il ; que seul celui qui croit en ce monde peut y vivre. Ce monde n'est qu'une promesse .Il serait accessible à l'homme vertueux, pieux, sage. Seul le sage platonicien peut vivre voire même habiter. Il résulte d'une création de l'esprit. Platon porte en lui les germes de son monde. C'est le critère de la vérité. Ce sont les idées éternelles qu'il prétend porter en lui. Ce monde n'a jamais existé, personne n'y a jamais habité. C'est le domaine le plus manifeste de la création humaine. Il n'est pas expérimentale, ni palpable. Ce monde est déconnecté de la réalité. Il relève d'une simple spéculation et de la pure invention de l'homme : « *le monde vrai, accessible à l'homme sage, pieux, vertueux – il vit en lui, il est ce monde : moi Platon, je suis la vérité*⁴⁵. » Autrement dit, le monde vrai n'a d'existence, que dans la tête de Platon ou de Socrate. Ce monde ne relève pas du commun des mortels. Seuls les hommes pieux, qui agissent selon les principes moraux, qui organisent leur à la lumière des lois morales. En réalité Socrate et Platon portent en eux leur monde vrai. Ce monde est également le monde des chrétiens qui n'est accessible qu'après la mort. C'est le monde qui est réservé aux chrétiens pénitents, à ceux qui ont brillé par leur exemplarité en termes d'application des lois morales. Nietzsche est bien fondé lorsqu'il affirme : « *le monde vrai, inaccessible maintenant, mais promis à l'homme sage, pieux, vertueux au pécheur qui fait pénitence*⁴⁶. » C'est dire que le monde vrai, ne peut être objet d'expérience sensible. Or avec Kant, toute connaissance tient son origine dans le sensible. Il est impossible d'atteindre ce monde par les sens. C'est l'expression des fantasmagories de l'esprit. L'esprit humain en fantasmant, postule l'existence du monde vrai. Par le seul fait qu'il

⁴³F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p.40.

⁴⁴*Ibid.*, p.41.

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶ *Ibid*, op.cit., p.41.

fait l'objet de la pensée, de là, on déduit son existence. Il devient le monde de la consolation, des exigences, des impératifs, des conditionnements. C'est le monde des valeurs qui tient une large influence sur le monde apparent. Il devient de ce fait la cause du monde sensible. Nietzsche affirme : « *Le monde vrai, inaccessible, que l'on ne peut ni atteindre, ni prouver, ni promettre, mais qui, du seul fait qu'il est pensé, est consolation, engagement, impératif*⁴⁷. » Ainsi, il ressort que le monde vrai demeure inaccessible, mais également inconnu. Il n'a jamais été objet d'expérience, du moins de la vie.

C'est le domaine de l'inconditionné, de l'absurde. Si tel est le cas, il ne saurait constituer pour l'homme un moyen de consolation, ni du moins de salut pour les chrétiens, ni une obligation. Ce monde vrai n'est qu'une pure création de l'être humain. C'est le fruit de l'imagination de l'homme ; ainsi posé, le monde vrai ne doit constituer une obligation de la part de quiconque que ce soit. Car il n'y a de science que du concret, nous font constater les positivistes : « *Le monde vrai – inaccessible ? En tout cas, pas encore atteint. Et, puisque non atteint, inconnu. Ne constitue donc ni une consolation, ni au salut, ni une obligation. En quoi serions-nous engagés par quelque chose, que nous ne connaissons pas*⁴⁸ ? » C'est dire que l'idée du monde vrai reste un mensonge provoqué par Socrate et Platon. Car le monde vrai n'est pas connaissable, il n'est pas palpable, c'est donc une idée trompeuse. Elle n'apporte rien de plus à la réalisation des problèmes de la vie. Au contraire, elle constitue un obstacle, une entrave épistémologique, un danger à l'épanouissement de l'homme. C'est une idée inutile au progrès de l'humanité. C'est également une idée superflue qui n'a pas de clarté, d'appui sensible. Il faut donc la supprimer, l'abolir, l'éradiquer, la réfuter dans l'existence humaine. Nietzsche est bien fondé en ce sens lorsqu'il affirme : « *Le monde vrai une idée qui ne sert à rien plus à rien, qui n'engage même plus à rien – une idée inutile, superflue, par conséquent une idée réfutée : abolissons-la*⁴⁹. »

3- La morale : une contre nature

Si par morale on entend un ensemble de règles de conduite qui fixent ou régulent la vie, Nietzsche estime qu'elle falsifie la vie. En effet, pour celui-ci la morale constitue un antimonde. Car elle s'enracine dans l'idée selon laquelle les passions conduisent l'homme vers la dérive, à la perte, à la désorientation. Or pour Nietzsche, les passions marquent le caractère essentiel de la vie. Ainsi pense-t-il que vouloir éradiquer les passions, les instincts, c'est vouloir également

⁴⁷Ibid.

⁴⁸Ibid., p.42.

⁴⁹F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 42.

supprimer la vie. Car une telle conception, traduit inéluctablement la haine contre la vie en général. Les passions, les pulsions de la vie, les instincts de la vie constituent le socle de toute vie. La vie n'est qu'une expression cachée et dévoilée des passions humaines. Songer à la spiritualisation des passions, à leur éradication, c'est dire non à la vie. C'est renoncer au vouloir vivre et s'attaquer à la racine pivotante de la vie. C'est également radicaliser son hostilité à l'égard de la vie. Or la morale vise la spiritualisation des passions. De là, elle s'oppose au flux de la vie, manifesté par le conflit des passions. Nietzsche est alors bien fondé quand il affirme : « *Mais attaquer les passions à la racine, cela revient à attaquer la vie à la racine, la praxis de l'Eglise est hostile à la vie [...]*⁵⁰. »

Autrement dit, pour notre auteur, les passions sont à la base, au fondement de la vie. Elles apparaissent nécessaires, c'est-à-dire sans ce quoi la vie serait impossible. Il n'y a pas de possibilité d'imaginer une vie sérieuse, digne sans passions, sans instincts. Les passions sont les manifestations visibles des sens. Ainsi, s'attaquer aux sens, c'est également nier l'apport, l'importance des sens dans la vie humaine. Il faut donc se méfier de toutes les personnes qui manifestent un désir ardent d'éradiquer, de douter de la vérité des sens. De telles personnes sont capables de pareils excès. Car, « *l'hostilité radicale, mortelle à l'égard des sens, demeure un symptôme inquiétant ; elle autorise tous les soupçons quant à l'état général d'un être capable de tels excès...*⁵¹. » Autrement dit, nier, redouter l'impact des sens, des passions dans l'existence, manifeste la crise de la vie. Car la grandeur de la vie tient au témoignage des sens et des instincts, des passions. Ainsi, la morale doit se poser comme dominée par les instincts de la vie.

III- L'IDEE DE RAISON EN PHILOSOPHIE ET SES CONSEQUENCES

Pour sauver la société grecque des grands dangers qu'elle courait, Socrate va faire recours à l'art dialectique qui, reposait sur la raison comme étant l'instance suprême de toutes les valeurs humaines. Or avec Nietzsche, la raison a apporté dans l'histoire de la philosophie un certain nombre de problèmes qu'il a appelé « l'idiosyncrasie » à son avis. Dans son entreprise philosophique, Nietzsche a relevé deux types d'idiosyncrasie comme problèmes fondamentaux causés par l'idée de raison en philosophie.

1- La première idiosyncrasie

⁵⁰*Ibid.*, p.46

⁵¹*Ibid.*, p. 45.

D'abord la première idiosyncrasie que cause l'idée de raison en philosophie, conduit Socrate et les partisans de l'idéal théorique à une absence de sens théorique : à la haine contre l'idée de devenir, à l'égypticisme.

En effet, la raison pour Nietzsche a conduit à une sorte de momie d'idées. Il s'agissait pour Socrate de rassembler un certain nombre d'éléments en une seule notion théorique. C'est dans ce sens par exemple que, l'idée de beauté, représentait dans le monde intelligible tous les objets sensibles auxquels elle fait appel. On va assister à l'idolâtrie des notions abstraites. Socrate va loger la vérité dans le monde intelligible. Pour lui, les apparences sont trompeuses, le mouvement, le changement qu'il observe dans les réalités sensibles, le conduisent à désavouer la réalité sensible. C'est sans doute la raison pour laquelle Nietzsche affirme : « *Ils tuent, ces messieurs les idolâtres des notions abstraites, ils empaillent lorsqu'ils adorent*⁵². » C'est dire qu'avec Socrate, le monde sensible, la vie des instincts perd totalement la place dans la préoccupation des hommes. La pensée ne sera plus au service des préoccupations, des problèmes de l'existence quotidienne des hommes. La recherche des nouvelles possibilités de vie, n'est pas la préoccupation première de l'activité philosophique. La pensée est désormais au service de la science, de la techno-science. Il s'agit de chercher les normes sous lesquelles la vie sera désormais soumise. On cherche les principes qui vont organiser la vie en société. La question de la qualité de la vie est tributaire à bonne conduite. Il s'agit de la pratique de la vertu, contrôler les instincts et les soumettre à la juridiction des principes de la raison. André Simha écrit :

*Qu'avec la dialectique, l'idée se conçoit par opposition à la réalité sensible et au monde la vie, elle est la réalité véritable. A partir de Socrate, la pensée n'est plus une source de nouvelles possibilités de vie, mais un instrument au service de la science. La volonté de vérité se fait exclusivement, et elle instaure les normes auxquelles la vie devra obéir*⁵³.

En d'autres termes, on observe chez Socrate une réelle volonté de nier le témoignage des sens. Toute sa philosophie et même celle de Platon, va consister à remettre en cause les résultats des sens, de l'expérience sensible voire de la vie. Les sens témoignent la naissance, la vie, la croissance et la mort dans l'évolution de l'histoire. Or Socrate va manifester une objection, un refus constant d'admettre les apparences. Pour Socrate, les sens nous conduisent à beaucoup de contradictions, et donc il faut se méfier de leur témoignage. La seule réalité qu'il

⁵²Ibid, op.cit., p. 33.

⁵³ A. Simha, *Pour connaître Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988, p. 44.

faut admettre c'est le monde intelligible, stable, immuable, immobile. Car pense Nietzsche : « *la mort, le changement, le vieillissement autant que la procréation et la croissance suscitent en eux des objections, si ce n'est une réfutation. Ce qui est, ne devient pas ; ce qui devient n'est pas*⁵⁴ . » Pour notre auteur, l'idée d'apparence trompeuse n'est qu'une invention de Socrate, une supercherie pour détourner les hommes de la vraie réalité. Pour Nietzsche, l'être véritable se trouve dans la réalité sensible. Il n'y a pas de mensonge possible dans le monde sensible.

La vérité est dans le témoignage des sens. Pas de possibilité que les sens nous trompent, car « *il faut qu'il y ait une apparence trompeuse, une supercherie pour que nous ne percevions pas l'être ? Où est donc ce qui nous trompe ?* »⁵⁵ Se demande-t-il ? Pour Nietzsche toute l'histoire du monde n'est qu'à ses yeux, le désir de l'homme à adhérer aux impressions des sens. Renier, remettre en cause le témoignage des sens n'est que le propre de l'activité de ceux qui appartiennent à la couche sociale la plus basse, la plèbe. La volonté de Socrate à vouloir nier le témoignage des sens, traduit inéluctablement son désir à vouloir inverser l'ordre social établi. Il faut rappeler ici que pour les grecs, la foule n'avait pas, dénuée de toute aptitude de penser. Et Socrate qui appartenait à la plèbe voulait par le moyen de la raison, introduire la notion de vertu, de valeur, afin de renverser la tendance. Il affirme : « *L'histoire que la foi accordée aux sens, la foi accordée au mensonge. Moralité : dire non à tous ceux qui prêtent foi aux sens, à tout le reste de l'humanité, ce n'est que plèbe !*⁵⁶ » Nietzsche remonte le problème au niveau d'Héraclite qui, à ses yeux a été influencé par les Eléates qui pensaient et croyaient à la contradiction des sens. Raison pour laquelle, les Eléates estimaient qu'il n'y a pas d'intérêt à accorder une petite importance aux sens. En se fondant sur les propos des Eléates, Héraclite, bien qu'il ait admis le mouvement, le changement, est resté pas très confiant aux vérités des sens. Pour Nietzsche, Héraclite a été d'une part injuste face à ces propos tenus à l'égard des sens. Lui aussi comme les Eléates pensaient que les sens mentent. Nietzsche écrit : « *Héraclite aussi a été injuste pour les sens. Ceux-ci ne mentent, ni de la manière dont les Eléates imaginaient, ni comme lui-même le croyaient(...)* Ils ne mentent pas du tout⁵⁷. » Ainsi, Nietzsche pense que si l'humanité a renoncé au témoignage des sens, c'est à cause de l'idée faussement répandue par Socrate qu'elle était au fondement des erreurs. La raison est, pour Nietzsche à la base du fait que les hommes, mieux Socrate et les théoriciens de l'idéal théorique, changent, falsifient le témoignage des sens. Socrate s'est joué des hommes en montrant que

⁵⁴F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles, op. Cit.* p. 33.

⁵⁵*Ibid.*, p. 34.

⁵⁶*Ibid.*, p. 33.

⁵⁷F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles, op.cit.*, p. 34.

l'art de la dialectique était le moyen le plus efficace pour sortir la société grecque de l'abîme dans lequel elle s'exposait. Or pour Nietzsche, les raisons étaient ailleurs. C'était un mensonge de plus de la part de Socrate.

Pour lui, le monde apparent, sensible, expérimental est le seul monde. Le monde vrai, monde intelligible que Platon et Socrate ont inventé n'est qu'un simple mensonge. Il s'agit d'une pure et simple invention de l'esprit pour détourner les hommes de la vraie réalité, du monde vrai. Il affirme : « *Tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, ils ne mentent pas. Mais Héraclite gardera éternellement raison en affirmant que l'être est une fonction vide de sens. Le monde apparent est le seul, le vrai monde n'est qu'un mensonge qu'on y rajoute*⁵⁸. » C'est dire que pour Nietzsche, le seul monde dont nous pouvons faire l'expérience, dans lequel la vie est possible reste et demeure le monde apparent. Les sens ne nous présentent que ce qu'ils reçoivent du monde sensible. Ils constituent les instruments les plus efficaces dans la recherche de la vérité. Aucun instrument aussi soit-il, ne peut rivaliser d'adresse en termes de résultats avec les sens. C'est pour Nietzsche l'instrument le plus fin, le plus commode que l'humanité puisse disposer. Il n'y a pas de comparaison à faire entre le témoignage, les résultats que nous donnent les sens et autre appareil. Le monde apparent est donc le seul monde qui existe réellement. Le monde vrai n'est qu'une fiction d'un esprit dégénéré. Il faut donc se fier au témoignage des sens qui nous traduisent les effets du monde apparent. Nietzsche déclare :

*Et en nos sens, quels délicats instruments d'observation nous possédons. Ce nez par exemple dont aucun philosophe n'a encore parlé avec respect et gratitude, est même pour l'instant, l'instrument le plus fin dont nous disposions : il est capable de discerner des différences minimales de mouvement que le spectroscope ne constate pas*⁵⁹.

C'est dire que pour Nietzsche, l'homme a été doté d'instruments naturels et fiables que nul ne peut prouver ou remettre en cause l'efficacité. L'homme a été nanti des qualités naturelles qui constituent aux yeux de Nietzsche le moyen le plus performant possible dans la quête de la vérité. Contrairement aux instruments artificiels que l'homme a pu finir par mettre en place, les sens restent et demeurent le critère le plus efficace pour rendre compte de la réalité extérieure. Faudrait-il le rappeler ici, même dans la méthode scientifique, l'observation, l'opinion constitue l'étape initiale de toute entreprise scientifique sérieuse et vigoureuse. Le

⁵⁸Ibid., p. 35.

⁵⁹Ibid, op.cit., p. 35.

savant part des observations pour arriver à l'établissement de la loi scientifique, en passant par l'expérimentation et l'émission des hypothèses. Comment donc imaginer une entreprise scientifique sans faire allusion à la réalité expérimentale ? Faire la science pour Nietzsche, c'est accepter le témoignage des sens. Il n'y a pas de science possible si nous n'admettons pas a priori le témoignage des sens. L'entreprise scientifique n'est que la mise en forme des témoignages des sens. Nietzsche affirme : « *Nous ne possédons à l'heure actuelle de science que dans la mesure où nous nous sommes décidés à accepter le témoignage de nos sens – ou nous les aiguïsons encore, les armons, ou nous avons appris à aller jusqu'au bout de leur savoir*⁶⁰. »

C'est dire que pour notre auteur, il n'y a de science que du concret, l'observable, l'expérimental, le palpable. La vraie science est véritablement la science expérimentale, celle qui se fonde sur l'observation des apparences. Car les sciences qui n'ont pas pour objet d'étude le monde apparent, le monde sensible, la réalité apparente sont considérées de préscientifiques. Nietzsche ne considère de sciences que les sciences empiriques, les sciences expérimentales qui se servent du témoignage des sens pour accéder à la vérité. Parce que la seule réalité vraie c'est le monde apparent où la vie est manifestée dans ses états les plus manifestes. La vie n'est que la manifestation des instincts démontre le caractère dualiste de la vie. Il y'a du changement, du mouvement, de l'évolution dans la vie. Le mouvement est au cœur de la vie sociale. La science doit prendre en compte la réalité ambiante de la vie. Voilà pourquoi, il pense que les sciences telles que la psychologie, la métaphysique, la théologie et bien d'autres par exemple qui sont abstraites sont considérées, taxées par Nietzsche d'être avortées ou préscientifiques. Il affirme : « *tout le reste est avorté ou préscientifique. Je veux dire métaphysique, théologie, psychologie, épistémologie – ou alors une science purement formelle, une théorie des signes : comme la logique, et cette logique appliquée que sont les mathématiques*⁶¹. » Toutes sciences qui ignorent la réalité expérimentale et ne considèrent nullement les problèmes qu'elle présente, sont des sciences qui imposent leur fonctionnement à la vie. Or la science doit être au service de la vie. Elle doit prendre en compte les éléments de la vie pour essayer d'apporter les réponses concrètes de l'existence. La métaphysique par exemple n'est que l'univers des valeurs. Elle impose par les valeurs qu'elle promet, une conduite à suivre. Il faut désormais faire ainsi. La vie n'est pour Nietzsche que la manifestation des instincts. Il affirme : « *en elle la réalité n'est*

⁶⁰Ibid., p. 36.

⁶¹Ibid, op.cit., p. 36.

jamais présentée, pas même en tant que problème, pas plus que la question de savoir qu'elle valeur a une convention sémiologique telle que la logique⁶². »

2- Deuxième idiosyncrasie

Dans la section précédente, il était question de l'analyse de la première idiosyncrasie qui a conduit à la haine contre l'idée de devenir, à l'absence du sens historique qui, d'une manière aboutit à la momie d'idées, c'est-à-dire à penser que chaque réalité sensible, a dans le monde intelligible son modèle, l'archétype. Bien évidemment, cette théorie d'idées platonicienne a conduit au fait que l'on accorde la préséance au monde intelligible dans lequel, on retrouve le bien qui est au fondement du monde sensible. La volonté de vouloir créer un autre monde que celui dans lequel nous vivons, a été au fondement de toute la philosophie de Socrate et de son disciple Platon. C'est alors que Platon va donner plus de réalité aux notions, aux concepts par rapport aux apparences sensibles. Or Nietzsche pense que Platon a confondu la volonté comme faculté à une réalité possible. Pour lui, c'est une grande erreur que de considérer les notions en première position avant la réalité. Si Socrate et Platon l'ont fait, c'était pour justifier l'idée selon laquelle le monde sensible n'est qu'une pâle copie, c'est-à-dire une réalité déformée du vrai monde. Et par conséquent que le monde intelligible était la cause du monde sensible. Cette analyse apparaît aux yeux de Nietzsche de pas très sérieuse. Car pour notre auteur, les concepts, les idées ne sont que les dernières vapeurs de la réalité volatilisée. Il est donc impossible par-là de les ranger en premier et prétendre qu'elles sont au fondement de la seule réalité. Ce qui vient en premier est véritablement cause de l'autre monde, c'est la réalité sensible. Les notions, les concepts sont issues de l'observation des faits. Il affirme :

L'autre idiosyncrasie des philosophes n'est pas moins dangereuse : elle consiste à confondre ce qui vient en premier et ce qui vient en dernier. Ce qui vient à la fin malheureusement, car cela ne devrait même jamais venir !-, les notions les plus hautes c'est-à-dire les plus générales, les plus vides, les dernières vapeurs de la réalité volatilisée, ils le rangent au commencement, et en tant que commencement⁶³ .

De là, Socrate et Platon voulaient nier le mouvement dans le monde intelligible. Car ce qui est, ne devient pas ; et ce qui devient, n'est pas. Il fallait donc admettre que le monde intelligible est en acte, stable, et c'est dans ce monde intelligible où réside la vérité. Un monde qui tire sa naissance d'un autre monde, ne saurait venir en premier. D'où le fondement de toute

⁶²*Ibid.*, p. 35.

⁶³*Ibid, op.cit.*, p. 36.

la philosophie de Platon, qui consiste à déprécier le corps comme étant un obstacle épistémologique, à la science. Nietzsche écrit : « *Là encore, cela ne fait que traduire leur manière à eux de vénérer : pour eux, le supérieur ne saurait naître et croître... Moralité : tout ce qui est de premier ordre, doit être causa sui. Avoir pris naissance dans autre chose, c'est pour eux une tare, cela déprécie*⁶⁴. » En réalité, l'absolu constitue une aspiration pour l'homme aux valeurs supérieures qui ont une incidence particulière dans la vie quotidienne de l'être humain. L'homme sera désormais soumis à la juridiction de ces valeurs morales qui, vont modifier son comportement habituel. Il faudra désormais conduire sa vie selon les principes de la raison, gage d'une vie vertueuse, et condition *sine qua non* pour accéder au bonheur éternel. Les différentes valeurs suprêmes à l'exemple des idées en soi comme le Bien, le Vrai, l'Etre, l'Absolu vont désormais guider, réorganiser la vie, les relations, les rapports entre les hommes. La conduite de l'homme aussi bien dans les affaires privées que dans les affaires publiques devra désormais obéir aux normes en place. L'homme doit se référer aux valeurs pour donner une orientation positive à la vie. Or une telle conception des choses semble apparaître aux yeux de Nietzsche ambiguë et désuète. Conséquence, le monde des valeurs qui n'obéit à aucun changement devient cause du monde apparent. Pour Nietzsche : « *Toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les notions les plus élevées, l'Etre, l'Absolu, le Bien, le Vrai, la Perfection, rien de cela n'a pu être en devenir et en conséquence, cela ne doit être que causa sui*⁶⁵ »

CHAPITRE IV : LA CRITIQUE DE L'IDEAL THEORIQUE

Avec le *connais-toi toi-même*, Socrate montre déjà de façon assez claire sa volonté à former un autre type idéal d'homme. Il s'agit d'une volonté manifeste de quitter la nature avec la vision présocratique qui se manifeste dans l'art tragique, pour faire de l'homme un sujet de la connaissance. L'homme va désormais tourner le dos à la nature, à la sensibilité pour recourir à la raison, à la science. L'objet de ses recherches ne sera plus dans la nature, mais il va désormais mettre l'accent sur la quête des valeurs qui vont désormais gouverner sa vie. Avec la raison, l'homme est sous le régime de la mesure, du respect de la norme, des principes ou codes éthiques qui organisent maintenant sa vie.

⁶⁴Ibid.

⁶⁵Ibid.

L'accent sur la raison manifeste le désir pour Socrate de vaincre la nature, expressions des multiples disharmonies observées chez les hommes. Il faut tourner le dos à l'héroïsme grec marqué par le courage. C'est sans doute pourquoi Nietzsche va considérer Platon et Socrate comme les figures marquantes de la décomposition grecque. Pour lui, ces sages que le monde tient pour modèles, n'avaient, en termes de « consensus sapientium » c'est à dire des accords intellectuels ou des accords psychologiques. C'est ainsi qu'ils avaient une vision pessimiste de la vie, une vision dégradée, une conception négative de la vie.

Pour Nietzsche, il n'existe pas de valeur en soi pour que l'on puisse d'emblée affecter à la vie. Les jugements que les deux sages formulent à l'égard de la vie, soit contre ou pour la vie, apparaissent aux yeux de Nietzsche comme des stupidités. Il va affirmer : « *la valeur de la vie ne peut pas être appréciée*⁶⁶. »

I- SOCRATE ET PLATON : FIGURES DE PROUE DE LA DECADENCE

1- L'origine sociale de Socrate

La distinction qu'opère Platon entre le monde sensible et le monde intelligible dans le Livre VII de *La République* justifie de façon implicite l'origine sociale de son maître Socrate. Son pessimisme c'est-à-dire son défaitisme à l'égard de la vie s'explique tout aussi à sa situation sociale. Pour Socrate, la vie ne mérite aucune attention particulière. A cause de sa situation sociale qui d'ailleurs le frustre, Socrate va accorder une grande importance à l'idée au détriment du corps ; des apparences qui seront considérées selon lui comme des obstacles à l'épanouissement de l'être. Il en avait assez de la vie qui lui paraissait injuste en sa faveur. Il appartenait à la couche la plus basse de la société. Il était considéré comme un dernier de la vie, quelqu'un de moindre importance, il n'avait pas de parole, quelqu'un qui était une peste pour la société grecque. On peut donc comprendre son hostilité face à la vie, au corps à cause de sa situation. Sa rage secrète contre les valeurs du corps est d'autant plus marquante lorsqu'il va affirmer : « *la vie n'est qu'une longue maladie ; je dois un coq à Asclépios, le sauveur* »⁶⁷. Ceci démontre à souhait que Socrate en avait grande colère contre la vie. Si philosopher c'est apprendre à mourir nous disait Socrate, c'est-à-dire le silence que l'homme doit s'imposer face aux sollicitations du monde, c'est parce que Socrate en avait assez contre le sort de la vie qui voulut qu'il appartienne à la couche la plus basse de la société, absence de parole, de

⁶⁶F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 13.

⁶⁷ PLATON, *Apologie de Socrate*, Traduction par Claude Chrétien, Edition Hatier, 1993, 30a –30b.

considération. Socrate va ainsi bâtir toute sa philosophie contre la vie au détriment des valeurs, de la morale. C'est sans doute pourquoi il dit : « *j'ai su déceler en Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence, des instruments de la débâcle de l'hellénisme* »⁶⁸.

La philosophie de Socrate et de Platon semble ainsi être sans importance étant donné lieu de l'origine sociale modeste, indigne et étrangère de Socrate. Pour Nietzsche, on ne peut aucunement évaluer la vie. L'homme n'est pas en mesure d'évaluer la vie. Car pour lui, la vie est bien au-delà de la simple appréhension de l'homme. C'est ainsi que les différents jugements que l'on formule à l'égard de la vie n'ont aucune valeur de vérité, c'est-à-dire vrai ou faux. Il affirme :

*Des jugements, des jugements de valeur sur la vie, pour ou contre la vie, ne peuvent enfin de compte jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils ne méritent d'être pris en considération comme symptômes, car en soi, de tels jugements ne sont que sottises. Il faut se donner la peine de toucher du doigt, essayé de saisir cette surprenante finesse : la valeur de la vie ne saurait être évaluée*⁶⁹.

C'est dire que pour Nietzsche, aucun vivant n'a la capacité d'évaluer la vie. Comment peut-il en effet être juge et partie ? Cela apparaît impossible et absurde pour Nietzsche, signe de la sottise de ce dernier. Pour Nietzsche, la position sociale par rapport à l'échelonnement des catégories de la société compte de la philosophie de Socrate. Car dit-il :

*Par sa naissance, Socrate appartenait à la couche la plus basse de la plèbe : Socrate était pauvre. On peut même encore voir combien il était laid. Mais la laideur qui est déjà en soi une objection, était pour les Grecs presque un motif de refus. Socrate d'ailleurs était-il grec ? Bien souvent la laideur est l'expression, d'un développement gêné par le métissage. Dans d'autres cas, elle témoigne d'une évolution déclinante*⁷⁰.

2- Socrate en déphasage avec la conception grecque du *kalos Agathos*

Par sa laideur, Socrate manifestait une sorte de négation de son appartenance à la société grecque. Nietzsche va aller plus loin lorsqu'il va remettre en cause son origine grecque. La beauté était l'expression grecque de l'harmonie du corps. Par sa laideur, Socrate était une objection pour les Grecs. La laideur symbolisait la criminalité, l'immoralité, le règne du rejet, de la chute, de la décadence. Parlant de sa laideur, Nietzsche l'assimile à un criminel. Car,

⁶⁸ F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op. cit, p. 24.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁰ *Ibid.*, op.cit., p. 25.

c'était un crime d'être laid. Un homme laid était considéré comme un citoyen vicieux, immoral. On peut bien comprendre ces propos : « *qu'il était un monstre et qu'il cachait en lui les pires vices et les pires appétits* »⁷¹. La laideur de Socrate apparaît comme un symbole de la décadence, un instrument de la décomposition grecque.

L'évocation de l'origine modeste ou populace de Socrate et surtout de sa laideur par Nietzsche illustre bien son *anti-hellénité* inavouée. De là, il va remettre en doute l'origine grecque de Socrate et pense aussi que, sa philosophie ou sa sagesse n'a été que une réaction contre sa nature, un complexe d'insatisfaction individuel vis-à-vis de soi-même, un reniement social.

La laideur de Socrate qui traduisait une preuve de sa non appartenance à la société grecque. Non seulement elle exprimait « *une évolution croisée, entravée par le croisement* »⁷², mais aussi, elle « *est l'expression du métissage, d'un développement gêné par le métissage. Dans d'autres cas, elle témoigne d'une évolution déclinante* »⁷³. Cela justifie bien sa mauvaise considération de la vie à laquelle, il accordait moins d'importance. C'est pourquoi, pour Nietzsche, Socrate n'était pas un sage. Par sa laideur, il était l'incarnation du mal même. C'est le « *monstrum in animo* ». Car chez les grecs, on reconnaissait l'homme vertueux, bon par la collaboration, la sympathie a priori entre « *kalos Agathos* » c'est-à-dire le Beau et le Bon. En effet chez les grecs, la beauté physique, la belle harmonie du corps étaient une expression manifeste de la bonté de l'âme. La probité morale aussi bien dans les affaires publiques que dans les affaires privées manifestait l'accord entre les différentes parties du corps. Ce qui fait que chez les grecs, la beauté physique traduisait le perfectionnement moral, la bonne conduite du citoyen. Celui qui était beau, était bien évidemment considéré comme exemple d'homme vertueux. Il n'était pas question de dissocier la beauté de la bonté de l'âme. Un homme aussi laid comme Socrate, ne saurait donc avoir le mérite de porter une attention particulière chez les grecs, plus encore avec son appartenance à la couche la plus basse de sa société. Voilà pourquoi pour Nietzsche, Socrate ne saurait être considéré comme un sage. A cause de sa laideur, il ne régalaient aucunement en lui, l'expression de la bonté de l'âme. C'était un anti-grec. Cette conception va s'étendre avec les anthropologues criminalistes qui identifiaient facilement le coupable d'un crime par sa laideur physique. Pour ces derniers, les crimes les plus aux dieux sont facilement, généralement posés par des personnes qui manifestent habituellement les signes de la laideur.

⁷¹Ibid., p. 26.

⁷²Ibid., p. 13.

⁷³Ibid., p. 25.

Quand il était question d'identifier le coupable parmi les soupçonnés, il était plus évident de choisir le plus laid. La laideur chez les grecs était signe de refus, signe d'immoralité, de vices, de mauvais désirs. Car, il affirme lorsqu'il s'agit de Socrate : « *qu'il était un monstre qui cachait en lui tous les mauvais vices et désirs*⁷⁴. » C'est dire que pour Nietzsche, Socrate manifestait visiblement les mauvais instincts des Grecs. Il était de ceux qui étaient mis de côté dans la société à cause de leurs mauvaises actions, leurs mauvais comportements, la détresse universelle, le réquisitoire de tous les mauvais instincts, désirs des grecs.

Aussi, sa laideur physique traduisait sa laideur intérieure, signe de la décomposition grecque, c'est-à-dire une mauvaise disposition des instincts. Son culte à la raison est l'hymne à la proclamation du « *connais-toi toi-même* ». En effet, le personnage socratique n'était qu'un signe du refus de la civilisation, parce qu'il était le contraire de l'idéal culturel grec. Plus encore, avec son démon qui lui prescrivait ce qu'il doit faire, Nietzsche assigne cela à des « *hallucinations auditives* »⁷⁵ c'est-à-dire un signe de la dépression mentale. Avec Socrate, on a pu aboutir à cette équation qui estimait que, celui qui a plus de connaissance, est véritablement l'homme vertueux, parce que par la dialectique ascendante, il avait contemplé le Bien et c'est pourquoi, il pouvait s'estimer être dans le bonheur.

Le bonheur était le plein épanouissement de l'âme à contempler les idées. Or pour Nietzsche, c'était la plus mauvaise des équations qui puisse exister dans le monde. Avec cette équation socratique, il s'agissait pour Socrate de mettre sur pied une méthode qui permettrait de vaincre son désordre anarchique de ses instincts. Il voulait un renversement de classes sociales au détriment de la science qui allait désormais prendre les commandes de la cité grecque. Le plan de Socrate, apparait clairement dans son équation qu'il voulait réaliser. Renverser les aristocrates du pouvoir et installer dans le règne la démocratie qui sera le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Nietzsche affirmait : « *En Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique. Que s'est-il au juste passé ? C'est avant tout un goût aristocratique qui est ainsi, avec la dialectique, c'est la plèbe qui prend le dessus* »⁷⁶. C'est dire que Socrate avait inventé la dialectique pour renverser les Aristocrates du pouvoir. Se sentant frustré, rejeté par ses proches, Socrate devait alors mettre en place un moyen efficace pour qu'il retrouve sa place parmi les siens.

⁷⁴*Ibid, op.cit., p. 24.*

⁷⁵*Ibid., p. 26.*

⁷⁶*Ibid, op.cit., p. 26.*

La laideur physique qui était un moyen de sa discrimination devenait un motif de parvenir à ses fins : renverser la société aristocrate. C'est ainsi qu'il apparaît pour Nietzsche un symbole de la décadence, un instrument de la décomposition grecque. Car dit Nietzsche *Socrate fut le pitre qui se fit prendre au sérieux*⁷⁷.

II- INTERPRETATION NIETZSCHEENNE DE LA METHODE DIALECTIQUE

1- La dialectique socratique comme marque de la décomposition grecque

Si pour Socrate et Platon, la dialectique apparaît comme le couronnement de la science dans l'ordre du savoir que doit acquérir les futurs dirigeants de la cité ; pour Nietzsche, elle apparaît comme un instrument de la révolte populaire. C'est un art des marginaux, de ceux qui désespèrent. La dialectique, instrument de la révolte populace, était considérée par Nietzsche comme un moyen de la plèbe de parvenir au pouvoir. C'est également un instrument qui favorise l'insurrection, l'insoumission, de révolte, de renversement. C'est pourquoi Nietzsche pense qu'elle est une marque de la décomposition grecque, de la décadence. Il dit : « *Avec la dialectique, c'est la plèbe qui prend le dessus* »⁷⁸. C'est dire pour les grecs, la dialectique était un mauvais procédé pour atteindre le pouvoir. Elle accouchait de mauvais gouvernants qui étaient contraire à l'esprit aristocratique. Elle détournait la jeunesse de la bonne éducation du type d'homme que l'Etat devait former.

Entre les mains de la jeunesse, elle devenait un jeu, où chaque membre dans un débat cherchait uniquement à contrecarrer son adversaire, sans le souci de la recherche de la vérité. Elle apparaît donc inutile dans la formation de la jeunesse. Il fallait la bannir des milieux civilisés, parce qu'elle favorisait à détourner la jeunesse. Pour Nietzsche, la dialectique est une arme dangereuse entre les mains des opprimés, des marginaux, de la société grecque. Il fallait à cet effet chasser tous les dialecticiens de la cité grecque à cause de l'esprit de révolte qu'ils introduisaient dans la tête de la jeunesse. Ainsi, elle était une méthode moins convaincante, moins rigoureuse pour parvenir à la vérité. C'est la dernière méthode à laquelle la jeunesse doit faire recours pour convaincre lors d'un débat. Il affirme :

On ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens, on sait qu'avec elle on éveille la méfiance, et qu'elle est peu convaincante. Rien n'est

⁷⁷Ibid., p. 27.

⁷⁸Ibid., p. 26.

*plus facile à effacer qu'un effet de dialecticien, c'est ce que prouve l'expérience de toute assemblée où l'on tient des discours. Elle ne peut être qu'une arme de fortune aux mains des désespérés qui n'ont pas d'autres armes. A moins d'avoir à conquérir son droit de haute lutte, on n'y a pas recours. C'est pour cela que les juifs furent dialecticiens. Maître Renard, eh quoi ? Socrate aussi ?*⁷⁹

2- La dialectique comme moyen d'expression de la frustration des lâches

Le procédé dialectique était un moyen utilisé par les lâches et les dissidents qui n'ont aucun autre moyen pour exprimer frustration. C'est une occasion pour les dialecticiens d'exprimer leur point de vue dans la cité. Or pour les grecs, la dialectique était un moyen ridicule, peu intéressante. Car pense Nietzsche « *on les tenait pour les mauvaises manières, elle était compromettantes. On en détournait la jeunesse*⁸⁰ ». Autrement dit, Nietzsche va critiquer la dialectique de Socrate qui d'après lui, serait un instrument, un moyen mis sur pied par ce dernier pour se venger de l'aristocratie. C'est un instrument de lâcheté mais également de révolte. La révolte chez les grecs reste un comportement, une attitude qui caractérise la populace. Raison pour laquelle, la foule n'avait pas d'âme, elle était exclue du champ de la réflexion. Elle ne devait pas participer aux débats publics. Elle ne pensait pas, mais s'il advenait qu'elle pense ; elle penserait donc mal.

C'est donc la raison pour laquelle, il fallait enlever la dialectique entre les mains de la populace. Car elle en faisait mauvais usage. De là, le maître de la dialectique ne serait pas considéré comme un héros dans l'histoire, mais plutôt comme un lâche envieux. C'est une forme de la vengeance, instrument d'intimidation contre ses adversaires, de ses protagonistes. Nietzsche pense de ce fait que: « *Le dialecticien laisse à son antagoniste le soin de faire la preuve qu'il n'est pas un idiot : il rend furieux et en même temps il prive de secours. Le dialecticien dégrade l'intelligence de son antagoniste* »⁸¹.

⁷⁹F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 27.

⁸⁰*Ibid.*, p. 28.

⁸¹F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 15.

C'est dire que la dialectique est une méthode dangereuse. Il faudrait prévenir et protéger la jeunesse de ses méfaits. L'éducation dialectique inculquée à la jeunesse les conduit inéluctablement à la perte, à la révolte, à l'immoralité, à la lâcheté :

Avant Socrate, la bonne société récusait les procédés dialectiques ; on trouvait que c'étaient là de mauvais procédés, qui donnaient mauvais genre. On en détournait la jeunesse. On se méfiait aussi de cette manière de présenter ses arguments. Les causes honnêtes, comme les honnêtes gens, ne présentent pas leur raison à pleines mains ⁸².

III- L'ENTREPRISE DE NIETZSCHE : RENVERSER LES IDOLES

1- Les raisons de la fascination de Socrate pour les grecs:

La figure de Socrate a forcément fasciné plusieurs personnes dans la cité athénienne. Les raisons de son étonnement face aux Athéniens sont diverses. En effet, la cité grecque connaissait en général de grands maux. Socrate va donc se présenter comme le médecin d'une culture malade sombrant dans la perte. Comment donc faire pour sauver la grande cité de la dépravation des mœurs ? A cette question, Socrate propose l'art de la dialectique qui était inconnu parmi la jeunesse. L'art de la dialectique va donc apparaître comme une sorte de thérapie contre les instincts. Elle va apparaître comme une arme originale pour les milieux aristocratiques d'Athènes. Socrate constate que les mots et les différents arguments sont teintés de la même répugnance depuis la tradition guerrière des Grecs. Il va donc proposer « *une nouvelle variété d'hommes, et qu'il en devient le premier maître d'armes dans les milieux aristocratiques d'Athènes* »⁸³. Avec l'art de la dialectique, Socrate va gagner l'assentiment, la sympathie des Athéniens en se faisant avocat social de tous ceux qui seraient traités comme lui, des potentielles victimes, candidats secrets de la dégénérescence. C'est ici l'argument de la prétention judiciaire de Socrate, parce que : « *Le dialecticien a entre les mains un outil qui n'épargne rien. Il permet de jouer les tyrans : par sa victoire, il compromet le dialecticien laisse à son adversaire le soin de prouver qu'il est un crétin : il le rend furieux, et, en même temps désarmé* »⁸⁴, ainsi l'affirme Nietzsche.

Par sa laideur physique, visiblement hideux, comparé à un monstre, Socrate était le symbole du réquisitoire de tous les maux sociaux au point d'être pris par les Athéniens comme

⁸²Ibid., p. 27.

⁸³F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit.,p. 28.

⁸⁴Ibid.

la « *détresse universelle* »⁸⁵. Socrate était devenu comme le mal tyrannique qui s'imposait à lui-même, puis à toute la société. C'est ce qui caractérisait sa laideur. Nietzsche affirme :

*Il comprit que son cas, que l'idiosyncrasie de son cas n'était déjà plus un cas isolé. Le même genre de dégénérescence se préparait partout en silence : l'antique Athènes touchait à sa perte. Et Socrate comprit que tout le monde avait besoin de lui, de son procédé, de sa cure, de sa recette personnelle de conservation...Partout, les instincts sombraient dans l'anarchie ; partout on était à deux doigts de la démesure. (...) Il fallait donc inventer un contre-tyran qui soit plus fort qu'eux*⁸⁶ .

Ainsi, l'art de la dialectique a permis aux Grecs de lutter contre les instincts qui grandissaient sans cesse et qui devenaient gage de la barbarie. Voilà pourquoi, la raison, l'art libérateur devenait alors libérateur pour les Athéniens. Or pour Nietzsche, Socrate lui-même n'était libre d'être raisonnable encore moins que les Athéniens. Ce fut l'ultime issu de salut qui puisse être apportée au vue du danger ou du moins du risque de la dégénérescence. C'est la raison pour laquelle Nietzsche déclare : « *le fanatisme que met la réflexion grecque toute entière à se jeter sur la raison, trahit une détresse : on était en danger, on n'avait plus le choix : ou couler à fond ou être absurdement raisonnable...* »⁸⁷. Socrate va donc se présenter comme le médecin de la civilisation grecque malade ; malade d'immobilisme, d'injustice, manifestée en son plus haut point dans la personne de Socrate. La révolte de Socrate vis-à-vis de lui-même, vise aussi la révolte de tous les Athéniens qui s'agrippent sur la raison pour réprimer leur barbarie. C'est pourquoi Nietzsche affirme :

*Son cas n'était au fond que le cas extrême, celui qui sautait le plus aux yeux, d'un mal universel qui commençait alors à se répandre. Personne ne se maîtrisait plus, les instincts se dressaient les uns contre les autres. S'il fascinait c'est qu'il était le cas extrême que sa laideur épouvantable exprimait aux yeux de tous : mais il fascinait cela va de soi, davantage encore, en ce qu'il était une réponse, une solution, une apparence trompeuse de la guérison de ce mal*⁸⁸ .

L'art de la dialectique, en la raison devait donc s'imposer aux maux grecs. Les grecs avaient choisi cette méthode de cure pour lutter contre la décadence. Voilà pourquoi la dialectique était une expression de décadence où ils cherchaient à lutter contre les instincts qui

⁸⁵Ibid, p. 25.

⁸⁶Ibid., p. 28.

⁸⁷ F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, Traduction de Jean Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launer, Paris, Edition Folio-Essais, 1995, p.17.

⁸⁸ Idem, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 28.

les conduisaient à la dégénérescence. Or pour Nietzsche, la raison tout comme les instincts sont naturels. Pourquoi étaient-ils contraints d'être raisonnables ? Parce que, la raison affranchit de la détermination naturelle. Cela montre que les grecs étaient contraints de suivre la voie de la raison qui, devait les mettre hors des griffes de la décadence. Face à la montée galopante des instincts, les grecs ont été forcés d'être raisonnables. C'est la raison pour laquelle Nietzsche pense que la morale grecque a une origine pathologique. Car, elle est fondée sur une crise, sur des modèles de la décadence et non sur un caractère naturel vertueux des grecs. Il affirme :

Le moralisme des philosophes grecs à partir de Platon est déterminé par des causes pathologiques. De même le cas qu'ils font de la dialectique. L'équation raison-vert-bonheur signifie seulement : il faut faire comme Socrate. Et contre les nocturnes appétits, instaurer une lumière perpétuelle : celle du grand jour de la raison. Il faut être lucide, clair, lumineux à tout prix ; toute concession aux instincts, à l'inconscient, entraîne vers l'abîme⁸⁹.

Pour Nietzsche, l'adhésion au régime de la rationalité repose sur un prétendu malentendu. Platon et Socrate et les autres moralistes voulaient échapper à la décadence, c'est-à-dire sauver la cité athénienne de la décadence, de l'abîme. La raison apparaît donc pour ces derniers comme l'ultime secours, la seule planche de secours pour les Athéniens. Or cela n'est pour Nietzsche qu'une manifestation, un signe prémonitoire de la décadence, de la décomposition grecque.

2- Les vraies raisons de la philosophie platonicienne

D'après la conception platonicienne, « la réalité » se réduirait à ce qui est accessible au sujet et contrôlé par le pouvoir de la raison. C'est pourquoi la connaissance nécessite l'habileté et l'art dialectique permet au sujet d'atteindre un idéal, que Nietzsche taxe de monde chimérique de concept et d'idée. Ainsi affirme-t-il : « Platon est lâche devant la réalité, donc il fuit dans l'idéal. »⁹⁰ C'est dire que Platon a inventé un monde fictif pour prévoir le renversement de la classe aristocratique, et d'ailleurs pour fuir sa condition sociale. Platon, figure de la décadence grecque, voulait sauver la culture grecque qui sombrait dans l'abîme. C'est sans doute pour cela que, Nietzsche soutient l'idée selon laquelle, le philosophe antique n'arrive pas au savoir, mais qu'il prône comme vérité ses propres idées : « moi Platon, je suis la vérité »⁹¹.

En effet, la question de l'acquis, c'est-à-dire du savoir, de la justesse est beaucoup plus complexe. Selon certains auteurs, Platon amorce cette question dès ses premiers dialogues et il

⁸⁹Ibid., p. 30.

⁹⁰, Ibi op.cit., p. 35.

⁹¹Ibid, p.31

systematise sa réflexion avec sa théorie des idées dans ses œuvres de la maturité. Ainsi ce que Nietzsche va critiquer, c'est le moyen avec lequel le concept a été idéalisé en délaissant la réalité sensible. Nietzsche va le considérer d'utopiste au sens surexcité. Car le charme, l'attrance vers le concept va devenir une maladie au point où il va adorer voire même vénérer le concept comme étant une forme idéale. Martin Heidegger renchérit :

Nietzsche dénonce une monstrueuse supercherie : sur la terre de la raison, pour souligner l'impartialité de la justice, on met parfois cette dernière un bandeau sur les yeux. La raison aveugle la justice pour la dominer et l'effort suprême consiste à rendre les hommes aveugles par tous les moyens, ce n'est pas sans réflexion que Platon les plonge dans la caverne⁹².

Ceci traduit la déformation du sens originale et originel du mot concept. Car au début par concept, on désignait la réalité constatée des expériences sensibles ou des intuitions basées sur différentes expériences. Avec Platon, on va assister à une sorte de renversement : le vrai monde, celui des idées devient la cause du monde sensible, le dernier en date sera alors la copie imparfaite du premier. Nietzsche constater dans la démarche platonicienne un certain renversement de la pensée présocratique et l'inversion du platonisme serait le moyen idéal par lequel sa propre philosophie va se rapprocher de la saisie de la sagesse antique, de l'origine de l'homme tragique à la frontière entre le bien et le mal où l'éthique dépasse les limites de la morale qui garantit le succès ou l'échec du choix : « nous devons avouer que la pire, la dangereuse plus tenace et la plus de toutes les erreurs a été celle d'un intolérant, à savoir l'invention de Platon sur l'esprit pur et sur le bien. »⁹³ Et pour dépasser cette grossière erreur, il ajoute qu'on devrait « mettre la vérité la tête à l'envers »⁹⁴ et dégager toute la perspective des idéalistes chrétiens. En remplaçant l'époque mythique à celle de la raison, de l'idée absolue, Platon va utiliser les éléments de la culture présocratique quand il fait allusion aux mythes. De même Nietzsche procèdera par la même méthode pour renverser le Platonisme. C'est pourquoi, pour renverser l'idéalisme de Platon, il va parler de « l'esprit du beau comme Platon l'a fait »⁹⁵. Nietzsche utilisera le même langage, les mêmes expressions que Platon, pour démontrer la faiblesse de l'argumentation du rationalisme platonicien fondamentalement axé sur la spéculation et la dialectique. Non seulement Nietzsche va combattre Platon sur le plan de la métaphysique, aussi sur le sens profond. Il veut séparer les valeurs du christianisme de la

⁹² M. Heidegger, Nietzsche I, Paris, Gallimard, 1972, p.152.

⁹³ F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Traduction de Jean-Claude Hemry, Paris, Edition Bucarest, humanitaires, 1992, p.6.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

vie, parce qu'elles dénaturaient l'humanité. Car, sa lutte contre Platon reste en effet « *la lutte contre la tyrannie clérico-chrétienne le long des millénaires, car le christianisme est un platonisme pour les peuples.* »⁹⁶

C'est dire que Platon, par la méthode socratique, voulait de dépasser la contradiction d'Héraclite de la transformation et affirmer l'existence de deux réalités distinctes : le monde réel, immuables et celui apparent, une sorte de copie imparfaite du premier, c'est-à-dire celui des réalités sensibles. Platon va parvenir à réunir des théories contraires mais en la réinterprétant et en renversant les sens qui avaient été à l'origine. En reprenant Héraclite, Platon pense que ce monde est celui du deuxième plan, la pâle copie du monde parfait et éternel. Toutefois il faut noter que chez Platon cette transformation n'est pas une illusion, une fiction de l'esprit comme considéré chez les éléates. C'est le monde lui-même qui est illusoire chez Platon. En fait Platon va se saisir de la différence que font les éléates au sujet de la cosmologie d'une part, d'un monde unique, intact ; et d'autre part d'un monde fini inauthentique; pour la transformer en une sorte de contradiction. Il va opposer les idées périssables, stables, insensibles, atemporelles et immatérielles comme une des entités universelles d'une part et de l'autre côté des choses sensibles, humaines et individuelles.

Bien plus, il est important de rappeler que la théorie platonicienne des idées prend naissance une fois que l'on a admis la thèse selon laquelle le monde sensible est subordonné à l'idée de devenir qui se détourne de la connaissance et donc ne conduit pas à la vérité. De là, le seul monde vrai est celui des Idées, qui n'est soumis à aucune transformation. Il est éternel, stable et immuable. Il s'y dégage un constat qui nous permet de le comprendre. C'est que dans sa théorie, Platon a ouvert une nouvelle dimension qui nous permet d'atteindre la vérité et il a jeté les bases de la métaphysique.

En nous fondant sur la considération de Nietzsche, on pourrait admettre que l'acte de connaître chez Platon remplace la forme par le contenu. Il est donc évident que l'on peut considérer Platon comme un artiste. Nietzsche n'en dit pas plus lorsqu'il affirme : « *tu es un artiste parce que ce que les profanes dénomment forme, tu le ressens comme contenu, comme l'objet lui-même* »⁹⁷La différence entre le « *vrai monde* » c'est-à-dire le monde des idées et le monde des apparences ou monde sensible ; la hiérarchie mesurée entre le monde physique et celui métaphysique reste le fondement de la philosophie de Platon. En un mot, on peut affirmer

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷ F /Nietzsche, *La Volonté de puissance*, Traduit par Henri-Alexis Batch, Jean Brayoux, Maurice de Cadillac et Marc de Launay, Paris, Folio-classique, 1966, p.81.

que Platon a réalisé un projet similaire à celui que va réaliser Nietzsche plus tard dans sa philosophie procéder à la révolution de toutes les valeurs. Si Platon a logé la vérité dans le « vrai monde ». Nietzsche, quant à lui, la situe du côté du monde apparent. Pour Nietzsche, la pluralité du monde ne peut pas se réduire aux deux aspects que sont le réel et l'imaginaire, le vrai et le faux. Certifier qu'il existe un vrai monde autre que celui-ci c'est l'opposer à la vérité, c'est-à-dire à l'hypocrisie d'un autre monde apparent. Par conséquent, affirmer l'existence d'un monde apparent suppose l'évidence d'un vrai monde. On admet par conséquent la réalité de l'existence. D'une certaine manière si on annule le vrai monde, on annule aussi le vrai monde :

L'apparence est pour moi l'action et la vie elle-même, qui va si loin en se persiflant, que je sens qu'il n'y a que de l'apparence, leur errante et danse des fantômes, rien de plus que parmi tous ces rêveurs, moi aussi le chercheur du savoir, je danse ma danse que celui qui cherche la connaissance est un moyen de prolonger la danse terrienne, faisant ainsi partie des maîtres de cérémonies de l'existence, et que la sublime et constante réunion de tous les savoirs est et sera l'ultime solution pour maintenir l'universalité de la rêverie et l'entendement de tous les rêveurs, en maintenant la persistance du rêve .⁹⁸

Un jugement porté sur la vie est un manque de sagesse, signe prémonitoire de la dégénérescence, de la décadence .La critique de l'idéal théorique apparaît comme l'un des points les plus obtus de la philosophie de Nietzsche. Cette critique est d'autant plus importante qu'elle porte sur l'histoire en générale de la métaphysique occidentale inaugurée par Platon qui accorde une supériorité de l'idée par rapport au corps. Il place la vérité du côté des vérités éternelles. Car pour lui, le monde sensible est objet d'opinion ; il est changeant. Pour Nietzsche par contre, la métaphysique prétend connaître des choses qui sont au-delà de la nature. Et cette conception, déterminant l'orientation de la philosophie occidentale, est l'œuvre de Platon qui, est considéré par Nietzsche comme étant parmi les admirateurs du corps ; ceux qui ont introduit dans l'esprit de l'Occident l'idée du mépris du corps, l'idée que le corps est inférieur à l'âme, qu'il a moins de valeur, moins de considération ; que les plaisirs du corps sont méprisables et même une grande faute, et que le corps apparaît comme une sorte de prison de l'âme, un obstacle à son épanouissement. Cette dévaluation du corps, ce mépris aura une grande influence sur l'orientation du destin de l'Occident avec des auteurs comme René Descartes (nos sens nous trompent) ; Emmanuel Kant (le pouvoir de la raison dans l'élaboration de la connaissance). C'est évidemment le règne des valeurs, des principes moraux et éthiques qui vont prendre le pas pour gouverner et canaliser l'agir humain. L'homme sera sous l'emprise de la raison et de

⁹⁸Ibid.

ses exigences morales. La recherche de la vertu sera le prototype de l'homme idéal au détriment de ses instincts, de ses passions, de ses pulsions qui selon Nietzsche caractérisent l'homme. A cette vision platonicienne du monde, Nietzsche va proposer de retourner à l'intuition grecque où l'on célébrait les instincts par le courage, l'héroïsme. Il s'agira pour lui de procéder à une inversion de valeurs, un changement de perspectives. Voilà en quoi consiste la grande critique de l'idéal théorique.

Pour parvenir à ses fins, Nietzsche va s'attaquer de façon radicale à Socrate et à Platon qui sont à ses yeux, « *des symptômes de la décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs, des anti-grecs*⁹⁹. » C'est dire que pour Nietzsche, Socrate et Platon incarnent le motif de l'idéal théorique. C'est eux, avec l'invention de l'arrière-monde qui, ont amené l'humanité, les hommes à fuir les problèmes de la vie pour aller se réfugier dans l'espoir d'un univers de rêves. Il s'agira pour l'entreprise critique de Nietzsche à l'égard de ces deux derniers, de procéder au renversement des valeurs platoniciennes notamment de l'idée du Bien, de la morale, de la contemplation des essences comme principe de l'âme.

3-la finalité de l'entreprise nietzschéenne

Pour Nietzsche, il faut retourner à l'instruction grecque où la vie, les instincts étaient au centre des préoccupations philosophiques. André SIMHA, commentant la pensée de Nietzsche voit en Socrate « *l'homme théorique qui a assujéti la pensée à une métaphysique conforme à ses exigences éthiques* »¹⁰⁰. Socrate sera la figure centrale dans l'histoire du destin de la métaphysique occidentale. Figure centrale de l'hellénisme, représentant de *l'optimisme théorique*¹⁰¹, triomphateur dans l'universalisme scientifique, symptôme de la décadence. Il est donc celui qui a plongé l'histoire de l'humanité dans l'erreur totale d'après Nietzsche.

La philosophie de Nietzsche sera présentée comme celle qui met fin à cette erreur. Nietzsche va bâtir dans le *Crépuscule des idoles*, un système philosophique considéré comme une critique, un renversement des vérités d'autrefois, de la culture occidentale. Il s'agit de savoir d'après son sous-titre *comment philosophe-t-on à coups de marteau ?* La réponse de Nietzsche est claire, son intention est clairement ressortie. Il veut mettre fin aux idoles, c'est-à-dire la transmutation des valeurs, la dévaluation des valeurs, du renversement des perspectives, d'où son sens du nihilisme. L'humanité est malade aux yeux de Nietzsche. Il faut la guérir de

⁹⁹ F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, op.cit., p. 13.

¹⁰⁰F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, op.cit., p. 13.

¹⁰¹ A. Simha *Pour connaître Nietzsche*, op.cit., p. 25.

ce grand mal. Cela suppose qu'il faut repenser son destin, redéfinir les « rideaux » à travers le prisme de la sensibilité, des apparences. C'est dans ce sillage qu'il affirme :

Je comprends dépravation on l'a déjà deviné, au sens décadent : j'affirme, c'est que toutes les valeurs dans lesquelles l'humanité résume actuellement ses plus hautes aspirations, sont des valeurs de décadence. J'appelle dépravé tout animal, toute espèce, tout individu qui perd ses instincts, qui choisit, qui préfère ce qui lui fait mal ¹⁰².

Pour notre philosophie allemand, toute la philosophie depuis Platon n'a constituer qu'une pure histoire des « sentiments élevés », des « rideaux de l'humanité » et il n'est pas impossible que je doive un jour conter suffisant presque à expliquer pourquoi l'homme est si dépravé. Nietzsche situe sa philosophie contre toutes les valeurs, contre toute la morale. Car pour lui, la décadence dans laquelle l'humanité est plongée serait provoquée par l'aspiration aux vérités du monde intelligible. Le monde intelligible pour Nietzsche, est un monde inventé par Platon pour fuir la réalité. L'homme est soumis à un certain nombre de principes qui doivent diriger ses actions. Il devient par là même un être qui perd sa liberté, parce qu'il n'agit plus librement. Cela entraîne un certain mépris à l'encontre des apparences, du corps. Or pour Nietzsche la vie est d'abord instinct de croissance, force, puissance, volonté de puissance. Il va donc au travers de sa philosophie, celui qui propose l'effacement complet de l'idée du Bien, par son concept de « volonté de puissance » où, culmine la prétention de l'homme à « arraisonner » de l'étant les normes planifiées de la technique par l'éloge de son « surhomme » qui confirme les ambitions mortelles de Nietzsche d'avoir un sujet libre, créateur de ses propres valeurs. A travers la métaphore des trois transformations que doit subir l'esprit, le chameau qui représente la tradition que le sujet doit défaire ; l'esprit au second stade est représenté par le lion qui est le symbole de la rébellion, de la volonté de vouloir tout refaire, le renversement des valeurs. Après la deuxième métamorphose, l'esprit passe à la troisième symbolisée par l'enfant qui détermine le vrai sujet nietzschéen. C'est le surhomme, un surhomme qui est son propre créateur de valeurs qui doivent guider sa vie. Cette métaphore qu'utilise Nietzsche pour définir la trajectoire de son sujet, traduit son ambition, celle de vouloir défaire l'ontologie occidentale qui est métaphysique. La vie va donc occuper une place fondamentale dans la philosophie de Nietzsche. Elle sera instinct de croissance à travers les trois transformations de l'esprit. Elle

¹⁰² F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, op.cit., p.18.

sera durée d'accumulation des forces, volonté de puissance contre toutes les valeurs de l'humanité. Car affirme-t-il :

La vie est à mes yeux, instincts de croissance, durée d'accumulation de force, de puissance : là où la volonté de puissance fait défaut à toutes les valeurs supérieures de l'humanité c'est que sous les noms les plus saints règnent sans partage des valeurs de décadence et des valeurs de nihilistes¹⁰³.

La philosophie de Nietzsche se présente comme une philosophie de la tragédie. Tragique parce qu'elle se situe entre deux extrêmes : entre la décadence et le recommencement ; entre le crépuscule et l'aurore ; entre le pathologique et le normal ; entre le génie et la maladie ; entre Apollon et Dionysos. La vie qui un concept clé de la philosophie de Nietzsche. Il va mettre la vie au centre des préoccupations humaines. L'homme est d'abord instinct de croissance, accumulation de force. Le concept de la vie sera pris comme une sorte d'alternative à l'idéal théorique, soutenu par l'idée d'élévation de l'âme vers le monde intelligible pour contempler le Bien.

**TROISIEME PARTIE : LA PHILOSOPHIE DE
LA VIE CHEZ NIETSCHE COMME
ALTERNATIVE A L'IDEAL THEORIQUE**

La question de la vie est au centre des préoccupations philosophiques depuis l'époque de la philosophie grecque. Cette question de la vie peut être retrouvée chez les premiers philosophes grecs, et c'est même elle qui est au fondement de toutes les déterminations du concept de philosophie considéré comme *amour de la sagesse*. A titre illustratif, les philosophes grecs ont élaboré des catégories sur le plan moral, éthique pour donner les orientations pratiques à chaque individu qui voulait atteindre la plénitude, voire pour accéder au bonheur. A cet effet, les pythagoriciens ont élaboré un type de vie qui exigeait à la fois la méditation, l'examen de la vie intérieure, la remémoration des activités quotidiennes de l'homme ; mais également le type d'aliments qu'il fallait manger ou qu'il ne fallait pas manger. C'est pourquoi manger des fèves, mener une vie végétarienne, était une partie de la vie bonne qui était l'apanage des philosophes. Et cela a eu une incidence dans la philosophie à travers la vision de la vie contemplative qu'on retrouve aujourd'hui dans le *Menon* de Platon, renvoyant à l'orphisme et aux penseurs orphiques, qui exigeait de ne pas manger la viande des animaux. Car l'âme humaine quittait le corps pour aller séjourner dans le corps des animaux en fonction de la vie que l'on avait mené

dans la vie précédente. C'est pourquoi la question de la vie éthique liée à la vie bonne sera abondamment développée chez les présocratiques. Socrate par exemple nous révèle l'histoire, ne se préoccupant plus des questions cosmologiques, car il estimait que le développement des sciences et des techniques à son époque avait atteint un sommet inégalé tandis que tout ce qui concernait la vie de l'âme notamment les problèmes éthiques, accusait un retard considérable.

C'est la raison pour laquelle, il va orienter toute sa philosophie vers tout ce qui peut concourir à améliorer l'âme humaine pour que cette dernière vive une vie heureuse, bonne et accède au bonheur. La philosophie de Socrate comme nous la présente Platon, va porter sur les concepts du beau, du bien, de la vérité, du juste. Socrate lui-même pensait qu'il fallait subir le mal plutôt que le commettre. Le philosophe athénien va donc enseigner le détachement au monde sensible et la remontée de l'âme vers le suprasensible. Dans *La République*, la question du bien qui est pour Platon, la réalité au-dessus de tout être, c'est-à-dire l'Absolu. Toutefois, Nietzsche va s'inscrire en faux cette philosophie qui, d'ailleurs apparaît d'idéal théorique à laquelle, il va proposer la philosophie de la vie. Pour Nietzsche, la vie ne saurait se réduire à une telle évaluation rationnelle. Car les philosophes ont prescrit à l'humanité le Bien dans la vie de l'âme. Et il s'en est suivi une confiscation des libertés, le musèlement du Moi réel, l'autodestruction, la condamnation des apparences, la recherche des fondements stables. Cette erreur ressort clairement, lorsque Nietzsche affirme : *c'est la vérité sans 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*¹⁰⁴. C'est dire que pour Nietzsche, Platon a voulu construire un univers, un monde abstrait dans lequel le sujet serait débarrassé de ses instincts et de ses appuis sensibles.

¹⁰⁴F.Nietzsche, *Par-delà le Bien et Le Mal*, op.cit. p. 75.

CHAPITRE V : NIEZTSCHÉ ET LE SENS DE LA VIE

Depuis Socrate, et dès l'origine de la métaphysique, la question du sens de la vie s'est toujours posée, au point où l'on se demande si la vie était un problème en soi, une injustice fondamentale, une erreur cruciale. De ce point de vue, une telle analyse laisse entrevoir une nécessité de justification extérieure de la vie, un apport extérieur pour mieux comprendre. Nietzsche est bien fondé lorsqu'il affirme : « *une immense lacune environnait l'homme, - il ne savait pas se justifier soi-même, s'interpréter, s'affirmer, il souffrait devant le problème du sens de la vie*¹⁰⁵ ». A cette interrogation, les réponses traditionnelles sur le sens de la vie reposaient sur la fiction d'une transcendance, d'un Dieu, d'une métaphysique. Or pour Nietzsche, le fait même de se poser une telle question et ensuite éprouver le besoin d'y apporter une quelconque réponse, relèverait des signes symptomatiques d'une volonté insuffisante et incapable

¹⁰⁵ *Idem*, *Généalogie de la morale*, Traduction de Jean-Claude Hemry, Paris, Gallimard, 1988, p. 37.

d'accepter la vie telle qu'elle se présente à nous. De tel individu qui apporte une réponse adéquate au sens de la vie, laisse transparaître l'idée selon laquelle la vie n'a pas de peine d'être vécue. Pour Nietzsche, l'homme qui veut s'affirmer, n'a aucunement besoin de poser une telle question. Se poser la question du sens de la vie, c'est renoncer fondamentalement à la vie. Car vivre, c'est littéralement suivre la direction de la vie, qu'on s'est choisie nous-même et vers laquelle toute notre volonté doit nécessairement tendre. Ainsi, apporter une réponse au sens de la vie, c'est inéluctablement opérer un choix dont les résultats importent peu du moment où, on s'engage entièrement avec notre volonté, sans autre forme de pensée, de telle sorte que nous puissions encore concevoir l'éternel répétition à l'identique dans la pensée de « l'Eternel retour ». L'orientation est avant tout celui entre l'approbation, l'acceptation aveugle, sans réserve, ou alors le rejet total de la vie telle qu'elle est. En tout état de cause, il se pose le problème de l'orientation de la vie. Ainsi, doit-on nécessairement accepter ou rejeter le sens que nous impose la vie ? Car, « *juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie* »¹⁰⁶ affirme Albert Camus dans *L'homme révolté*.

I- La vie contre le ressentiment

La philosophie de Nietzsche est une philosophie de la tragédie. Tragique parce qu'elle se situe généralement entre deux extrémités : entre la décadence et le recommencement, entre le génie et la maladie, entre le crépuscule et l'aurore, entre le normal et le pathologique, entre Dionysos et Apollon. De cette analyse, elle apparaît comme une philosophie de la vie. Car la vie est concept cher, capital et important dans sa philosophie. La vie sera située, aux prises entre les tendances irrationnelles et les tendances rationnelles. Nietzsche va apparaître, au travers de sa philosophie comme le psychologue des profondeurs, au même titre que Marx et Freud pris comme des maîtres du soupçon, car pour eux, ce que nous pensons être une pensée libre et autonome, n'est en fait que le produit déterminé d'un mécanisme matérialiste, sous-entendu par la volonté de puissance et l'inconscient. Nietzsche va donc s'opposer à toute autonomie de l'esprit, car la pensée, la réflexion de l'homme résulte d'un processus déterministe et infra conscient. L'homme tragique devient donc le symbole de la mythologie grecque du couple Dionysos et Apollon. La philosophie de Nietzsche s'avère donc être une hymne à la vie. André Simha est bien fondé lorsqu'il affirme : « *Philosopher ce n'est élaborer un système*

¹⁰⁶ A. Camus, *L'homme révolté*, Actuelles II, Paris, Edition de Minuit, Gallimard, coll. « folio », 1951, p. 65.

*philosophique sans aucun rapport avec son expérience individuelle, c'est inévitablement témoigner de ce qu'on est, de ce qu'on espère ou redoute, de ce qu'on veut*¹⁰⁷ ». C'est dire que pour Nietzsche, le système philosophique doit être en relation avec l'expérience sensible. Et Nietzsche ajoute : « *La vie est à mes yeux, instincts de croissance, de durée, d'accumulation, de force, de puissance : là où la volonté de puissance fait défaut à toutes les valeurs supérieures de l'humanité c'est que sous les noms les plus saints, règnent sans partage des valeurs de décadence et des valeurs nihilistes* »¹⁰⁸.

Définie comme étant la philosophie du ressentiment, la métaphysique cherche à donner une signification à la souffrance, à la misère, à la douleur de l'homme dans son existence quotidienne. C'est pourquoi elle voudrait postuler à une autre existence considérée de supérieure, voire une autre réalité que celle dans laquelle se déroule notre vie quotidienne. Le monde créé par la métaphysique apparaît comme étant la réalité une, immuable, stable, dans laquelle réside l'idéal, l'être véritable. Face donc à l'absurdité angoissante du monde sensible, à la souffrance, aux difficultés, aux obstacles à notre épanouissement ; Socrate va décréter la mort de la tragédie, en voulant substituer, remplacer à la lucidité, à la clarté, à la clairvoyance du monde phénoménal de la connaissance de la sagesse présocratique. Un *optimisme théorique*. Quant à Platon, considéré comme un lâche devant la réalité, va aller se réfugier dans *l'idéalisme*.

De plus, l'homme du ressentiment, va nourrir de la haine contre la vie dans ce qu'elle a de plus significative, de plus profonde, de plus affirmative et de plus active, au point qu'il s'inventera des dieux suprasensibles afin de condamner la démesure, et les instincts des rois, des gouvernants. Il faut donc chercher par tous les moyens élever le serviteur souffrant à la plus haute dignité que les autorités. C'est la raison sans doute pour laquelle Nietzsche parle de « *l'homme de la mauvaise conscience* »¹⁰⁹ qui s'invente même un libre arbitre pour se rendre lui-même responsable de sa souffrance. Bien aussi, avec l'idée de péché originelle, la souffrance serait un châtiment et la figure corporative du Christ, crucifié et ressuscité pour sauver et rendre juste une souffrance qui condamne la vie, s'opposant à celle de Dionysos, qui plutôt veut affirmer cette souffrance au nom de la vie.

De cette analyse, la métaphysique, dans son ressort moral et religieux, constituent pour Nietzsche une sorte de fiction, d'illusions de l'esprit, dont la finalité est de consoler l'homme du ressentiment que projette une échelle de valeurs supérieures, qui décrètent la condamnation

¹⁰⁷ A. Simha, Pour connaître Nietzsche, *op. cit.* p. 7.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op.cit.*, p. 18.

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p. 26.

de la vie, les valeurs de l'homme affirmatif. C'est pourquoi on aboutit à l'élévation de l'homme faible en rabaissant, en dévalorisant l'homme fort, noble qui transparait sous le vocable de l'homme affirmatif. La généalogie de la morale nietzschéenne va donc apparaitre comme pour diagnostiquer le mal, et proposer une inversion des valeurs, c'est-à-dire s'opposer radicalement à la psychologie du ressentiment qui tend à voir le mal dans l'affirmation de la vie en proposant un idéal ascétique contre-nature. A ce titre, le nihilisme nietzschéen devient une tâche, une mission, une volonté de vouloir vivre contre l'idéal ascétique proposé par Socrate qui restreint le libre déploiement de la volonté de puissance. C'est pourquoi Nietzsche apparait comme celui qui vient mettre fin à l'idéal théorique instauré par Socrate. Après avoir opéré ce diagnostic sombre, il va s'imaginer être le médecin de la culture, c'est-à-dire de proposer une prospective thérapeutique. Car est-il, l'Europe de son temps est malade. Contre l'idée de fatalité, l'homme doit être capable, à même de se surpasser, d'où l'idée de surhomme. Nietzsche est bien fondé lorsqu'il déclare : *Dieu est une réponse grossière, un manque de délicatesse à l'égard des penseurs que nous sommes, - au fond, c'est même une grossière interdiction qui nous est faite : tu ne penseras point !...*¹¹⁰

II- LA VIE ET L'HOMME TRAGIQUE

D'une manière générale, la vie apparait comme étant un élément fondamental à la philosophie de Nietzsche. Rappelons par-là l'épisode de la mort de son père alors qu'il avait cinq ans et sa pléthore de maladies dont il lui-même a trainé durant son existence. La vie, mieux encore son existence tragique, se déroule entre l'aurore et le crépuscule, le début et la fin, etc. la philosophie de Nietzsche apparait donc une philosophie de la vie, c'est-à-dire qui porte le sens tragique de l'existence. Une existence marquée par la souffrance, la lutte, la douleur. Nous en voulons pour preuve les différentes maladies qui l'ont conduit à la folie.

Ainsi, la philosophie tragique de Nietzsche conduit inéluctable à l'expérience dionysiaque. C'est dire que pour notre auteur, il s'agit pour tout homme d'adopter une attitude de révolte à l'égard de la morale et des valeurs occidentales qui sont considérées de normes. L'homme doit être en mesure lui-même de se créer ses propres valeurs du Bien, du mal, du beau, du laid, du juste et de l'injuste. Du moins, il s'agit de dire oui à la vie, c'est-à-dire suspendre son jugement à l'égard de la vie. Il faut aimer le destin, c'est-à-dire le sens que la vie

¹¹⁰ Idem, *L'Antéchrist suivi d'Ecce homo*, op.cit., pp. 112-113.

nous attribue, il faut tout assumer. Nietzsche est bien fondé lorsqu'il affirme : « *une vie heureuse est impossible, ce que l'homme peut réaliser de plus haut, c'est une vie héroïque* »¹¹¹. C'est dire que pour Nietzsche une existence est tragique, lorsque porte en elle le sens de l'héroïsme, mieux encore lorsqu'elle accepte que tout revient : les malheurs, les bonheurs, les difficultés, les facilités, la cruauté, la bonté. L'héroïsme de Nietzsche se traduit par le fait que, l'homme doit accepter sans opposer aucune forme de résistance, afin que tout ce qui a lieu, a déjà eu lieu une infinité de fois, et aura lieu une infinité de fois, et aura lieu une infinité de fois encore, dans le même ordre, la même succession et dans chaque petit détail de la vie.

Le héros de Nietzsche, l'homme tragique, semble porté en lui les formes de l'Éternel retour. C'est un surhumain, c'est-à-dire, que c'est quelqu'un qui transforme le sens premier de la philosophie comme amour de la sagesse, en « amour fati », expression restée célèbre à l'auteur qu'il traduit simplement par « aime son destin ». en aimant son destin, l'homme tragique inclut également celui de l'humanité, de la nature voire du cosmos entier. Le surhumain nietzschéen ne revêt pas à notre sens une définition précise. Il reste à notre avis un stade supérieur que chaque personne peut atteindre, lorsqu'il fait l'expérience de la totalité, de l'infini. Au sens nietzschéen, le surhumain apparaît comme celui-là qui va enrichir à la fois sa folie et sa sagesse, sa cruauté et sa bonté, son intelligence rationnelle et son intuition artistique, son égoïsme et son altruisme, son amour de soi et son amour du monde. C'est dire que c'est celui qui épouse totalement la vie, dans le malheur comme dans le bonheur. Il ne rejette rien de la vie, il prend tout ce que la vie lui réserve comme matériau pour enfin réaliser son potentiel. C'est aussi celui qui rend hommage à cette lutte harmonieuse entre Apollon et Dionysos. C'est sans doute la raison pour laquelle Tarmo Kunnas déclare, lorsqu'il parle du surhumain de Nietzsche : « *l'homme noble est celui qui regarde la vérité en face, si dure soit-elle, celui qui est aussi dur envers soi-même, envers les autres, celui qui unit dans sa personnalité intuition maximale et raison, scepticisme et esprit de résolution, enthousiasme et ironie* »¹¹². En d'autres termes, la vie se pose être l'acceptation résignée du retour constant des choses à valeur égale, comme, apparentées, dans leur caractère logique, dans la croyance qu'ici nous calculons et pouvons supporter.

L'homme tragique, d'après Nietzsche est tout aussi, l'homme affirmatif. C'est un homme qui n'a nullement besoin de se poser la question du sens de la vie. C'est un homme qui s'interdit de proposer une réponse consolatrice à la question du sens de l'existence. Mais

¹¹¹ *Idem, La Naissance de la tragédie*, traduit par Jean-Claude Hemry, Paris, Folio-Essais, 1988, p. 112.

¹¹² F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, traduit par Jean-Claude Hemry, Paris, Folio-Essais, 1988, p. 59.

d'ailleurs, il exhorte les hommes à cesser de se poser une telle question. Car pour lui, l'homme doit se libérer des consolations imaginaires, et faire une autocritique généalogique. C'est-à-dire, à mesurer sa volonté à l'aune de la sagesse pratique de l'Eternel retour, à placer sur l'échelle graduelle qui conduit à l'homme du renoncement au surhumain. Albert Camus écrit à propos : *juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie*¹¹³.

C'est dire que l'homme n'a aucune volonté réelle de préférer la vie, l'être au néant, pour choisir l'affirmation dionysiaque au renoncement de Schopenhauer. Il s'agit de prendre comme l'élément le plus élevé de la nature, l'aspiration la plus profonde de l'être humain. L'homme tragique n'est que l'expression additionnée entre le symbole grec Dionysos et Apollon, afin d'équilibrer, l'harmonie dans le cosmos. Si Dionysos représente la force mystérieuse et indéfinissable, c'est-à-dire cette puissance sauvage indomptable, infinie en l'homme et en tout de la nature surabondante, de l'ivresse créatrice de la vie. Apollon, quant à lui est le symbole du dieu de la mesure qui doit donner forme à cette image illimitée. c'est dire que la vue dans son versant dionysiaque n'est que l'expression d'une poussée vers l'unité, une quête, une recherche de ce qui est au-dessus de la personnalité de l'homme, de sa vie quotidienne, de l'abîme et de la précarité. Jean Carnier fait remarquer à ce propos : *« le débordement passionné et douloureux en des états plus obscurs, pleins, plus flottants, une ou extasié au caractère global de la vie en tant qu'il est en tout changement le même. La grande co-jubilation est co-affliction panthéiste, qui approuve et sanctifie les qualités les plus terribles et les plus douloureuses de la vie... »*¹¹⁴.

De l'autre côté, se trouve Apollon, qui caractérise un comportement de l'homme émergeant du multiple, dépassant la souffrance de l'individuation dans l'affirmation de soi. C'est le dépassement, la sortie de l'homme de la masse, de la populace pour accéder à la dimension supérieure de la vie. C'est également le dieu scolaire qui fait l'union avec la beauté plastique de la statue, symbole de la misère en forme des forces naturelles en lui. Ici, le sculpteur remplace le musicien dionysiaque, et la raison s'affirme contre la pulsion ; l'art sublime, voire transcende la souffrance. Le sujet tragique renvoie tout aussi à l'affirmation apollinienne de l'individu émergeant du tourbillon dionysiaque et la transfiguration de la souffrance de l'individuation par l'esthétique. Jeanne Champeaux, « fatalisme et volontarisme chez

¹¹³ Albert CAMUS, *l'homme révolté, op.cit.*, p. 99.

¹¹⁴ Jean CRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 33.

Nietzsche », in *Lecture de Nietzsche* déclare : « *chœur dionysiaque qui se détend en projetant hors de lui un monde d'image apollonienne* »¹¹⁵.

Enfin, l'art est aussi le symbole de la vie chez le sujet tragique. Il est autant premier, c'est-à-dire interprétation, connaissance, c'est en cela que se déploie le travail de l'artiste. Mais également, l'art est dernier, traduisant le surhomme dont le travail consiste en l'embellissement des pulsions humaines. La spiritualisation des instincts. A cet effet, l'art apparaît être l'expression d'une pulsion humaine primitive, celle de créer des formes. L'art devient au regard de ce qui précède, le seul facteur qui puisse justifier la vie. Ainsi la première réflexion de Nietzsche sur la pensée de l'art est fort remarquable dans *La naissance de la tragédie*. Dans son entreprise, Nietzsche va s'opposer et associer en même temps les figures contradictoires de l'ivresse : dionysiaque et apollonienne. Mais, c'est la figure dionysiaque qui sera abondamment traitée dans toute la philosophie de Nietzsche. Cette expression traduit plusieurs entre autres la fête, le rire, l'ivresse, la volonté de puissance, l'acquiescement, l'affirmation de tout ce qui renvoie à la vie. Il peut également être substitué à Zarathoustra ou à Nietzsche lui-même. Nietzsche a écrit à ce sujet : *l'immense oui, l'amen illimité (...) jusque dans les gouffres, je vous porte mon oui bénisseur (...). Mais une de plus, c'est l'idée même de Dionysos*¹¹⁶. C'est dire que Dionysos est finalement l'ivresse de l'instinct grégaire, de la jouissance primitive, de l'absence de la raison dans nos actes, l'innocence de la liberté et de l'émotion. Écoutons Nietzsche lorsqu'il affirme :

*Dans la science des mystères, la douleur est sanctifiée : le travail d'enfantement rendant la douleur sacrée, - tout ce qui est devenu croissance, tout ce qui garantit l'avenir nécessite la douleur. Pour qu'il y ait la joie éternellement de la création, pour que la volonté de vie s'affirme éternellement par elle-même il faut aussi qu'il y ait les douleurs de l'enfantement (...). Pour lui, le plus profond instinct de la vie, celui de la vie est à venir, de la vie éternelle est traduit d'une façon religieuse, - la voie même de la vie, la procréation, comme la voie sacrée*¹¹⁷.

¹¹⁵ Jeanne CHAMPEAUX, « Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche » in *Lecture de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 89.

¹¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, op.cit., p. 77.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 135.

CHAPITRE VI : NIETZSCHE, LE PHILOSOPHE DE LA VOLONTE

Le rapport de l'être humain au monde, selon Nietzsche, tant en ce qui est du domaine de la volonté, c'est-à-dire l'ensemble des désirs, des aspirations, des espoirs, que du régime de l'entendement et de la raison apparaît être le résultat des jugements moraux liés au ressentiment d'inaptitudes qui ont dit non à la réalité et à la vie, tout en se créant des plus hautes vertus morales. Nietzsche traite de cette question lorsqu'il affirme : « (...) *il y eut des moralistes conséquents envers eux-mêmes : ils voulaient l'homme différent, à savoir vertueux, ils le voulaient à leur image, à savoir cagot, c'est pour cela qu'ils niaient le monde*¹¹⁸ ». Et ajoute-t-il : « *la morale, dans la mesure où elle condamne dans l'absolu, et non au regard de la vie, par égard pour la vie ou en regard des intentions de la vie, est une erreur intrinsèque*...¹¹⁹ ».

¹¹⁸ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 47.

¹¹⁹ *Idem.*, p. 48.

C'est dire que pour Nietzsche, les valeurs originaires, mieux présocratiques, sont généralement animées par celles de la vie, de la volonté de vivre, et par celles de la morale qui se fonde au même titre que la métaphysique, la religion sur la négation, des valeurs premières de la vie. De ce qui précède, se dégage le problème du statut des véritable, mieux encore, la place de la volonté dans le processus existentiel. En tout état de cause, la volonté de puissance, au même titre que l'idée de l' « Eternel retour », peuvent-elles justifier la philosophie de la volonté chez Nietzsche ? En quoi chacun des concepts fondamentaux de la philosophie de Nietzsche participent au sens de la vie ?

I- La vie et la réflexion sur la volonté de puissance chez Nietzsche

Par la volonté de puissance, nous entendons un impératif interne d'accroissement de puissance, une loi intime de la volonté exprimée par l'expression *être plus*. Ainsi définie, la volonté de puissance semble poser alors une alternative soit, elle devient ou accroît sa puissance, soit elle déperit. Elle s'oppose fondamentalement à l'unité, à l'identité, et stipule qu'il ne faut jamais être identique à soi et être poussé au-delà de soi. Nietzsche déclare :

Il existe une sagesse qui libère du nihilisme et du pessimisme, une sagesse qui ne se résout pas à essayer d'échapper à la souffrance de la différence dans l'anéantissement de soi ou le refuge fictif de consolations métaphysiques totalisante ; mais propose d'apprendre à vivre avec cette souffrance envoyant la meilleure preuve de notre affirmation vitale, de retrouver le plaisir de se savoir différent, de cultiver la belle humeur d'une vie débordante d'elle-même¹²⁰.

Anthony Cazals fait aussi remarquer que la vie est l'expression des multiples volontés en vue de la puissance. Et cette vue est au fond, une vie faites de périls, de souffrance, de torture, d'audace, de vertu sans morale. La vie est instinct de croissance. Autrement dit, pour Nietzsche, la morale religieuse conduit à l'affaiblissement et au désespoir, au renoncement, à la haine du corps, à la pitié, et aux arrières-mondes. Or pour lui, la vérité ne saurait constituer une cohérence intellectuelle. Car toute activité est créativité subjective, c'est-à-dire un moyen pour trouver la

¹²⁰ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Jean-Claude Hemry, Paris, NRF – Gallimard, 1883 – 1885, p. 40.

force de vivre. C'est le corps qui secrète la pensée et l'esprit ou la raison ne constitue qu'une minuscule de portion de corps.

De plus la volonté de puissance est au fondement de la vie. C'est l'essence de toute existence. Elle est une force à la fois créatrice et destructrice, en ce sens où tout être humain tend à s'enrichir par de nouvelles créations. On ne saurait la considérer comme une réussite sociale, en termes de résultats. La volonté de puissance renvoie à une faculté dynamique, qui crée et qui donne vie, mais également au pouvoir et à la domination. Michel Onfray est bien fondé lorsqu'il déclare : « *connaître la nature du monde ; savoir existe que volonté ; que la liberté, le libre arbitre sont des fictions, que nous obéissons et subissons la loi du déterminisme ; mais que nous pouvons aussi consentir à la nécessité (...)*¹²¹ ». Et Nietzsche d'ajouter : « *une mer des forces en tempêtes et un flux perpétuel, éternellement en train de changer*¹²² ». C'est dire que la volonté renvoie aussi à un flux de formes qui caractérisent notre univers, notre monde comme principe de la volonté. Elle constitue cet effort qui nous pousse à vouloir toujours agir, à vouloir montrer notre puissance. Il n'y a pas possibilité d'imaginer une vie en dehors de cette volonté. Nietzsche déclare : « *la vie (...) tend à la sensation d'un maximum de puissance ; elle est essentiellement l'effort vers plus de puissance ; sa réalité la plus profonde, la plus intime, c'est le vouloir*¹²³. Et il ajoute « *l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance*¹²⁴ ». En d'autres termes, la volonté de puissance est le moteur du devenir plus, de l'accroissance. C'est également la structure intime du devenir comme déploiement d'une puissance, d'après Nietzsche est assimilée à ce qu'il nomme le *pathos* fondamental. Le *pathos* fondamental ne serait pas fixe, mais se caractérise par la fluidité, qui définit une direction de la puissance qui tend à la croissance ou à la décroissance. Ce *pathos* désigne la hiérarchie des instincts, des pulsions, qui composent la perspective d'interprétation où doit se déployer la puissance. Selon Jean Garnier « *la volonté de puissance n'est pas un concept métaphysique comme le pensait Heidegger, mais un instrument interprétatif* »¹²⁵. Et Gilles Deleuze, fait remarquer qu'à l'origine de la pensée de Nietzsche, il y a une affirmation de l'affirmation, dans l'ouvrage *Nietzsche et la philosophie*.

La volonté de puissance s'inscrit en également contre la morale et aux philosophes métaphysiciens qui font du bonheur le Bien suprême, de sa recherche comme étant la finalité

¹²¹ M. Onfray, *Traité d'athéologie*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 2005, p. 39.

¹²² F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, op.cit., p. 60.

¹²³ Idem, *Par-delà le bien et le mal*, op.cit., p. 37.

¹²⁴ Idem, *Par-delà le bien et le mal*, op.cit., p. 42.

¹²⁵ J. Garnier, *Le problème de la métaphysique dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1985, p. 136.

de toute vie. Cette remarque que fait Nietzsche concerne beaucoup plus, les philosophes eudémonistes de l'Antiquité qui n'arrivaient pas à donner une explication logique en tête. Nietzsche est alors bien placé quand il déclare :

Il n'est pas vrai que l'homme recherche le plaisir et fuit la douleur : on comprend à quel préjugé illustre je romps ici (...). Le plaisir et la douleur sont des conséquences, des phénomènes concomitants ; ce que veut l'homme, ce que le monde par celle d'un organisme vivant, c'est un accomplissement de puissance. Dans l'effort qu'il faut pour le réaliser, le plaisir et la douleur se succèdent ; à cause de cette volonté, il cherche la résistance, il a besoin de quelque chose qui s'oppose à lui...¹²⁶.

C'est dire que la volonté de puissance est manifestement la vie au contact de la résistance, de la difficulté, des problèmes, des obstacles. Elle se déploie, lorsque l'homme fait face aux difficultés, à la souffrance. C'est le socle sur lequel tout sujet s'appuie lorsqu'il fait face à l'adversité. Alors la volonté de puissance est sans doute la quête des résistances à la vie. Nietzsche écrit : « *la volonté de puissance ne peut se manifester qu'au contact de résistances ; elle recherche ce qui lui résiste* »¹²⁷. C'est dire que par la volonté de puissance, l'homme doit être à mesure de surmonter les difficultés, les entraves, les obstacles de la vie. Car les valeurs morales résultent entre autres le bien et le mal, le juste et l'injuste, du ressentiment, c'est-à-dire de cette attitude qui consiste à penser que la vie est une injustice et qu'elle ne valait pas la peine d'être vécue. Et delà, il va vouloir se venger, et en revanche compenser sa misère quotidienne en érigeant en norme le négatif de sa vie. Pour Nietzsche, de telles attitudes sont l'expression, le signe d'un esclave qui se borne à légitimer sa vie décadente et à valoriser des éléments psychologiques négatifs. En sa faiblesse, on aperçoit le manque de force physique et l'incapacité d'agir qu'il érige en vertus, en valeurs positives. Or il faut s'attacher à la terre, rejeter toute espérance de l'au-delà, car c'est dans ce monde qu'on retrouve la réalité. Il faut combattre cette attitude de paresse qui tend à nier le monde phénoménal et légitimer l'au-delà, mais également, il faut chercher à faire triompher les forces créatrices, celles qui s'opposent au développement de la vie. Les êtres humains sont invités à remettre en cause la morale et en plus leur propre existence, afin que les forces créatrices puissent s'affirmer. Nietzsche affirme : « *le*

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op.cit., p. 121.

¹²⁷F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, op.cit., p. 117.

surhomme est le sens de la terre (...) restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrrestres ! Ce sont des empoisonneurs »¹²⁸.

Contre la métaphysique et la religion, la volonté de puissance affirme son dynamisme. La métaphysique, également la morale inventent un monde suprasensible à cause de la souffrance et de leur lassitude. Il y a là une réelle volonté de dépréciation de la vie voire de l'existence sensible, du corps. L'idée de l'au-delà résulte ici de la souffrance et de l'impuissance de l'homme. L'homme va donc abandonner son destin entre les mains d'une transcendance. Platon déjà dans le *mythe de la caverne* invite l'humanité à se tourner vers l'univers des idées, des essences, de la substance, de l'être, au détriment du corps et des apparences phénoménales. Or pour Nietzsche, ceci n'est qu'une erreur, une fiction métaphysique : « *nous avons aboli le monde vrai : quel monde reste-t-il ? Peut-être celui de l'apparence ? Mais non ! En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences !*¹²⁹ ». C'est dire qu'il y a urgence de créer un monde, un univers neuf, qui donne libre cours aux esprits libres. C'est la pensée de l'affirmation. Il faut désormais s'affirmer au travers de la vie, afin d'aboutir à l'affirmer créatrice. Il faut désormais être soumis au dynamisme de la volonté de puissance, voire aussi du corps, qui doit servir de point de départ. Nietzsche voudrait réhabiliter le corps et le sensible longtemps, tant dévalorisés par la métaphysique et la morale. Dès lors que la métaphysique est réfutée, il ressort l'idée selon laquelle nous pouvons penser à une histoire de la connaissance sans faire appel aux catégories de nos facultés cognitives. Ces catégories cognitives sont le résultat des habitudes grammaticales devenues instinctives.

II- La vie et la pensée de l'*Eternel retour* chez Nietzsche

Par l'*Eternel retour*, on entend toute doctrine selon laquelle toutes les choses reviennent un nombre infini de fois à l'identité et se reproduira une infinité de fois. C'est l'aspiration la plus profonde dans l'existence humaine. L'*Eternel retour* doit aboutir à ne plus vouloir autre chose, que celle que nous avons déjà vécu. C'est le reflet de l'*Amour fati*, c'est-à-dire, cette invitation d'aimer, d'accepter son destin. La réflexion qui porte sur l'*Amour fati*, sort l'homme du ressentiment, c'est-à-dire cette volonté constante qui habite les moralistes à vouloir créer un

¹²⁸*Id*, Ainsi parlait Zarathoustra, *op.cit.*, p. 31.

¹²⁹*Id*, Crépuscule des idoles, *op.cit.*, p. 42.

autre monde, monde des valeurs au détriment du monde sensible. L'*Eternel retour* est donc l'un des aspects les plus importants de la philosophie de la vie de Nietzsche. Cette philosophie de l'*Eternel retour* conduit à la transformation des valeurs anciennes, voire à l'essence la plus intime de l'être qui est la volonté de puissance. La transvaluation qui est un phénomène qui consiste à penser par-delà bien et mal, et s'inscrit en faux contre l'idée faussement répandue par les philosophes anciens que l'homme devant penser dans les limites de la morale idéaliste.

La pensée de l'*Eternel retour* est tout simplement une méthode pratique sélective. Sélective parce que c'est le critère de choix qui le conduit à éliminer tout ce qui n'est pas purement affirmatif dans la morphologie de notre volonté. C'est-à-dire tout ce que l'homme fait avec arrière-pensée ; avec réserve, avec crainte. C'est dire que l'idée de l'*Eternel retour* s'inscrit en faux contre toute volonté de dire que, c'est la dernière fois que je pose un tel acte, j'arrête tout ceci. Or la réflexion sur l'*Eternel retour*, nous amène à remplacer l'impératif éthique, par un impératif de la volonté. C'est dire que nous devons désirer la même chose autant de fois que la possibilité nous est offerte d'en choisir. Gilles Deleuze parle d'un filtre mental qui élimine tout ce qu'il y a de destructif. Le processus d'intégration des volontés de puissance. Nietzsche est bien fondé lorsqu'il affirme : « *je reviendrai éternellement pour cette même vie, identiquement pareil (...) afin d'enseigner de nouveau l'Eternel retour de toutes choses* »¹³⁰. Autrement dit, l'*Eternel retour* conduit à l'acceptation, à l'adhésion de la volonté telle qu'elle est, identique à toutes les forces composantes, sans toutefois espérer un autre monde, voire une seconde chance, d'une vie après la mort. Cette conception nietzschéenne de la vie semble être opposée avec la conception chrétienne.

En effet, la conception chrétienne de la vie se déroule sur un programme linéaire de la temporalité. Par conception linéaire de la temporalité, on entend un ensemble composé de la création de la chute, jugement dernier. Pour le chrétien, l'homme est une créature de Dieu, qui par le péché originel a connu une dégradation, une chute de considération de la part de son créateur. Tourmenté par la loi du péché, Dieu va envoyer son fils qui viendra sauver l'homme de la souffrance à lui imposée par le péché originel. Après donc cette vie, il y a une autre possibilité de songer à une autre vie, au prorata de notre première aventure terrestre. Nietzsche a raison de dire : « *l'invention de Paul, son moyen d'asseoir la tyrannie des prêtres, de former des troupeaux : la croyance en l'immortalité c'est-à-dire la doctrine du jugement*¹³¹ ». Or,

¹³⁰F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Op. cit., p. 204.

¹³¹Id., *L'Antéchrist suivi d'Ecce Homo*, op.cit., p. 57.

Nietzsche est partisan d'une temporalité cyclique qui inclue les mêmes êtres et les mêmes événements.

En effet, l'idée d'une nouvelle vie après la mort, n'est certes pas fausse. Mais le penseur de la volonté de puissance n'admet pas l'idée d'une seconde chance qui permettra à l'homme de corriger ce qu'il a mal fait dans sa vie. Pour Nietzsche avec l'idée d'*Eternel retour*, nous devons être à même de revivre notre vie passée, sans songer à modifier un quelconque aspect de cette dernière. Il va s'agir d'affirmer le retour éternel et de vouloir revenir éternellement. Nietzsche écrit à propos : « *je reviendrais éternellement pour cette même vie, identiquement pareil (...) afin d'enseigner de nouveau l'éternel retour de toutes choses*¹³² ». C'est dire que le retour éternel, est le principe directeur de toute vie. La vie en général n'est pas la reprise des événements pendant une infinité de fois. Par le principe de l'*Eternel retour*, nous sommes amenés à mener notre existence avec le plus grand sérieux. Car il n'y aura pas de possibilité d'avoir une seconde chance. Nietzsche invite la communauté des hommes à poser des actes conformes afin que s'il nous revenait à revivre le même instant, nous n'hésiterions pas à faire le même geste. Notre auteur apparaît comme celui-là qui conscientise les hommes, les invite à prendre e compte leur existence et la mener avec sérieux.

CONCLUSION GENERALE

¹³²*Ibid., op.cit., p. 204.*

De l'analyse précédente, le problème philosophique qui a sous-tendu la présente recherche portait sur la critique nietzschéenne de la culture grecque initiée par Platon et son maître Socrate, considérés comme étant les figures principales de la décadence culture grecque. À la question de savoir quel est le véritable monde qui doit fonder la réflexion philosophique, Platon et Socrate notamment dans le livre VII de *La République* démontrent qu'il vaut la peine de ne considérer pour véritable que le monde des Idées qui serait le lieu même des réalités en soi et de tous les archétypes dont la pâle copie ou la représentation imparfaite constitue le monde sensible. L'homme pour Platon est une tension vers le bien au détriment de la vie biologique, insensible à ses instincts. Ainsi le sujet éthique platonicien apparaît-il, aux yeux de Nietzsche, comme étant un sujet rationnel ne vivant que dans l'Idée ou l'Esprit. Etant entendu que l'idée chez Platon renvoie à une réalité spirituelle évidente, une évidence rationnelle et non matérielle. C'est justement là le point de démarcation de Nietzsche qui, dans la deuxième partie oriente sa critique vers les fondements de la culture grecque, réfute cette orientation ascétique/métaphysique de la vie initiée par Platon et Socrate, car celle-ci constitue une véritable erreur. Selon Nietzsche : « *c'est 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 »¹³³. De manière plus précise, Nietzsche reproche à Platon de vouloir fuir les problèmes de la vie concrète, pour aller construire un sujet abstrait déconnecté de la réalité. A en croire Emile Bréhier, le problème unique qui préoccupe ce philosophe allemand :

*C'est celui de la culture moderne ; une culture [qui] vit de croyances à des valeurs ; or les valeurs dont vit l'homme moderne : christianisme, pessimisme, science, rationalisme, morale du devoir, démocratie, socialisme, sont toutes des symptômes d'une décadence, d'une vie qui s'appauvrit et qui s'éteint.*¹³⁴

Pour Nietzsche, la philosophie est le prolongement des sciences de la nature basées sur les représentations du monde sensible. Au fondement des sciences de la nature, il y a la volonté de puissance. Rappelons ici que la volonté de puissance ne traduit pas une volonté qui émane du sujet à l'exemple du sujet cartésien. Elle n'est ni une puissance extérieure à cette volonté. Par contre, la volonté de puissance désigne en effet, d'une part un dynamisme immanent à la matière ; d'autre part, une tension interne qui pousse toutes les choses à une expansion permanente. Autrement dit, elle ne saurait donc être un concept métaphysique d'après certaines analyses des auteurs de la philosophie. Elle est un concept fondamental à la vie, c'est-à-dire une loi physique qui conduit à l'évolution d'un état plus grand. Concevoir un sujet sans appui sensible comme le fait Socrate et Platon, c'est véritablement jeter l'anathème sur la vie, signe prémonitoire d'une vie appauvrie et déclinante, symptôme de la décadence. Bernard Dantier est bien fondé lorsqu'il affirme :

*L'art sanctifiant précisément le mensonge en mettant de côté de la volonté de tromper la bonne conscience, est, par principe, bien plus opposé à l'idéal ascétique que la science : voilà ce que ressent l'instinct de Platon, cet ennemi de l'art, le plus grand que l'Europe ait produit jusqu'à ce jour*¹³⁵.

Autrement dit, la philosophie de Nietzsche s'inscrit en faux contre cet idéal ascétique, initié par Socrate et Platon depuis l'antiquité. L'homme pour Nietzsche est d'abord un être charnel qui doit satisfaire ses désirs contrairement à l'homme pessimiste de Platon qui fuit la réalité pour se réfugier dans le monde des Idées. La vie selon Nietzsche n'obéit pas au perspectivisme, puisqu'elle doit se détourner de la course du temps. Car, seule compte la

¹³³ F. Nietzsche, *Par de là le bien et le mal*, op.cit., p.14.

¹³⁴É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, op.cit., p. 677.

¹³⁵ B.Dantier, *La morale de la science expérimentale : Nietzsche, la généalogie de la morale*, Leipzig, 1887, III, aphorisme 23-25, trad. H. Albert, Paris, 1900, réédition Nathan, 1985, p. 8.

jouissance que nous procure l'instant présent. C'est sans doute la raison pour laquelle Søren Kierkegaard affirme :

Le surhomme est celui qui vit sa vie comme s'il s'agissait d'un éternel retour du même, sans remords ni regrets, prêt à revivre à l'infini chaque événement de son existence. Par opposition, le faible, sans cesse pencher entre nostalgie et ressentiment ne manifeste aucune volonté ni aucune moralité¹³⁶.

En d'autres termes, le basculement de la métaphysique occidentale de la question de l'être à celle de la valeur de la vie trouve son fondement dans la pensée de Platon et Socrate. En fondant une considération dualiste du monde avec l'affirmation de la supériorité l'Intelligible sur le sensible, ces deux penseurs vont infiltrer dans toute la rationalité grecque une méprise drastique et discriminatoire à l'égard de tous les instincts et tous les élans du corps ou de la réalité sensible. C'est la genèse de la théorie de séparation métaphysique en ligne qui sera le moteur du christianisme et des morales philosophiques occidentale.

BIBLIOGRAPHIE

¹³⁶ S.Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, 1846, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, Coll. « tel », 1949, p. 87.

A- OUVRAGES DE PLATON

- *Apologie de Socrate*, traduction par Claude Chrétien, Hatier, Paris, 1999.
- *Critias*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, collection philo, Librairie électronique du Québec, volume 12, 2009.
- *La République*, introduction et notes par R. Bacou, Paris, Garnier Frères, 1906.
- *Phédon*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, collection philo, Librairie électronique du Québec, volume 8, 2009.
- *Théétète*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, collection philo, Librairie électronique du Québec, volume 9, 2009.

B- OUVRAGES DE NIETZSCHE

- *Antéchrist*, suivi d'*Ecce Homo*, traduction de Jean Claude Hemery, Paris, Editions Folio-Essais, 2006.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduction de Jean-Claude Hémery NRF – Gallimard, 1883 – 1885
- *Crépuscule des idoles*, Paris, Editions Folio Essais, Traduction de Jean-Claude Hémery, 1988.
- *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, traduction de Jean Louis Backes, Paris Michel Haar et Marc B. de Launer, Editions Folio-Essais, 1995.
- *Par de là le bien et le mal*, traduction par Jean Claude Hemry, Paris, Gallimard, 1963.
- *La naissance de la tragédie*, in œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1869.
- *La volonté de puissance*, traduit par Jean Claude Hemry, Paris, Editions Gallimard, 1968.
- *Par de là le bien et le mal*, traduction par Jean Claude Hemry, Paris, Gallimard, 1963.

C- OUVRAGES SUR NIETZSCHE

- CHAMPEAUX (Jeanne), « *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche* » in *Lecture de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche, 2000.
- DANTIER (Bernard), *La morale de la science expérimentale : Nietzsche, la généalogie de la morale*, Leipzig, 1887, III, aphorisme 23-25, trad. H. Albert, Paris, 1900, réédition Nathan, 1985.

- GARNIER (Jean), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966.
- HEIDEGGER (Martin), *Nietzsche, I*, Paris, Gallimard, 1972.
- SIMHA (André), *Pour connaître Nietzsche*, Editions Bordas, 1988.

D- AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

- ARISTOTE, *La Métaphysique*, Paris, vrin, A, Gallimard, 1876.
- CAMUS (Albert), *L'homme révolté*, Actuelles II, paris, Ed. du Minuit, Gallimard, coll. « Folio », 1951.
- DESCARTES (René), *Les Méditations métaphysiques*, œuvres lettre, PL Gal, 1956
- HEGEL (Friedrich), *Principe de la philosophie du droit*, traduit par André kaa et préface par Jean Hyppolite, Paris, Editions Gallimard, 1940.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Traduction de Georges Pascal, Les grands textes de la philosophie, Paris, Bordas, 1966.
- KIERKEGAARD (Sören), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, 1846, traduction de Paul Petit, Paris, Gallimard, 1846.
- MONDOUE (Roger), NGUEMETA(Philippe), *Vérificationisme et falsificationnisme, Wittgenstein vainqueur de Popper*, Harmattan, Yaoundé, 2014.
- ONFRAY (Michel), *Traité d'athéologie*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 2005.

USUELS

- BARAQUIN (Noëlla) et alt., *Dictionnaire de philosophie*, 3eme édition, Paris, 1995, 2000, 2007.

- DUROZOI (Gérard) et ROUSSEL (André), *Dictionnaire de philosophie*, 1ere édition, Nathan, 1987.
- LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3eme édition PUF, Paris, 1926.
- RUSSE (Jacqueline), *Philosophie: les auteurs*, Paris, Editions Bordas, 1996.

WEBOGRAPHIE

- Barbaza, Y., 1983, Approche philosophique et thématique , in *Norois*, N°120, Octobre – décembre 1983, p. 481-490. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/noroi_0029182X_1983_num_120_1_4142, (consulté le 13/01/2012).
- Herz, R., 1996, Nietzsche et Platon, in *Flux*, n°23, p. 21-36. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geoca_0035113X_1984_num_59_1_4016, (consulté le 13/01/2012).

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.....	..1
PREMIERE PARTIE : PRESENTATION DU LIVRE VII DE LA REPUBLIQUE DE PLATON.....	6
INTRODUCTION PARTIELLE.....	.7
CHAPITRE I : PROLEGOMENES ET STRUCTURE GENERALE DU LIVRE VII DE LA REPUBLIQUE DE PLATON.....	.8
I CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE ATHENIEN A L'EPOQUE DE PLATON8
1- Notice sur Platon8
2- Notice sur <i>la République</i>9
II PRESENTATION DU LIVRE VII DE LA REPUBLIQUE : L'ALLEGORIE DE LA CAVERNE...	... 9
1- Le mythe de la caverne ou la théorie platonicienne de la connaissance.....	... 9
2- Analyse des deux topiques ou lieux gnoséologiques et interprétation des quatre états de connaissances y afférentes	10
3- Interprétation de la dialectique de Socrate dans le mythe de la caverne	11
CONCLUSION PARTIELLE.....	.16
CHAPITRE II : ANALYSE THEMATIQUE DU MYTHE DE LA CAVERNE.....	.17
I PARTICIPATION DE TOUTES LES IDEES A L'IDEE DU BIEN.....	17

1- Le concept platonicien de l'idée comme modèle parfait de toute réalité.....	.18
2- L'idée du bien en soi comme principe éthique.....	.18
II LA DIALECTIQUE ET LES IMPLICATIONS METAPHYSIQUE.....	.19
A HERMENEUTIQUE DU CONCEPT DE DIALECTIQUE.....	..19
1- Sens et formation du concept de dialectique.....	.19
2- Objet ultime de la philosophie selon la dialectique de Platon.....	..21
B SEPARATION METAPHYSIQUE EN LIGNE.....	.23
1- De la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible.....	..23
2- Catégorisation platonicienne des êtres dans la sphère sensible.....	..26
III IMPLICATIONS PEDAGOGIQUES DE LA THEORIE PLATONICIENNE.....	.27
1- Education du philosophe-roi.....	.27
2- De l'éducation du futur roi aux arts mécaniques : gymnastique et musique.....	.28
3- De la formation des jeunes aux sciences théoriques : mathématiques, arithmétique, géométrie et astronomie.....	.29
CONCLUSION PARTIELLE.....	.31
DEUXIEME PARTIE : LECTURE NIETZSCHENNE DU LIVRE VII DE <i>LA REPUBLIQUE</i> ET CRITIQUE DE L'IDEAL THEORIQUE.....	.32
CHAPITRE III : ANALYSE NIETSCHEENNE DU LIVRE VII DE <i>LA REPUBLIQUE</i>34
I NIETZSCHE ET LES APPARENCES.....	.34
1- Interprétations nietzschéenne des apparences.....	.34
2- Le vrai monde selon Nietzsche : le monde apparent.....	.38
3- La morale : une contre-nature.....	.40
II L'IDEE DE RAISON EN PHILOSOPHIE ET SES CONSEQUENCES.....	.41
1- La première idiosyncrasie.....	.41
2- Deuxième idiosyncrasie.....	.45
CHAPITRE IV : CRITIQUE DE L'IDEAL THEORIQUE.....	.47
I PLATON ET SOCRATE : FIGURES DE PROUE DE LA DECADENCE.....	.47
1- Origine sociale de Socrate.....	.47
2- Socrate en déphasage avec le concept grec du <i>Kalos Agathos</i>49

II INTERPRETATION NIETZSCHENNE DE LA METHODE DIALECTQUE.....	51
1- La dialectique socratique comme marque de la décomposition grecque.....	51
2- Dialectique comme moyen d'expression de la frustration des lâches.....	52
III L'ENTREPRISE DE NIETZSCHE : RENVERSER LES IDOLES.....	53
1- Les raisons de la fascination de Socrate pour les Grecs.....	53
2- Les vraies raisons de la philosophie platonicienne.....	56
3- Finalité de l'entreprise nietzschéenne.....	60
TROISIEME PARTIE : LA PHILOSOPHIE DE LA VIE CHEZ NIETZSCHE COMME ALTERNATIVE A L'IDEAL THEORIQUE.....	62
CHAPITRE V : NIETZSCHE ET LE SENS DE LA VIE.....	65
I LA VIE CONTRE LE RESENTIMENT.....	66
II LA VIE ET L'HOMME TRAGIQUE.....	68
CHAPITRE VI : NIETZSCHE, LE PHILOSOPHE DE LA VOLONTE.....	72
I LA VIE ET LA VOLONTE DE PUISSANCE CHEZ NIETZSCHE.....	72
II LA VIE ET LA PENSEE DE L'ETERNEL RETOUR CHEZ NIETZSCHE.....	76
CONCLUSION GENERALE.....	78
BIBLIOGRAPHIE.....	81