



LA question du corps: Nietzsche face à Platon

Mamadou Bakayoko

Département of Philosophie, Université Alassane Ouattara, Côte D'Ivoire

Abstract

Philosophical reflection has generally focused on subjects relating to the soul, on metaphysical questions and sometimes on social issues without giving the body a place of choice. Plato considers it a hindrance to knowledge because it is a defilement for existence. He is, therefore, the cause of our suffering on earth. Unlike Plato, Nietzsche put at the heart of his "philosopher" its valuation. For him, the body is the thread around which everything is constituted. This is the reality from which the true knowledge of man is possible.

Keywords: Soul knowledge body existence man metaphysics philosophy virtue

Introduction

Considéré comme la partie visible de notre être, le corps ne peut nullement être superflu et cette « question suscite aujourd'hui un intérêt renouvelé » (Hoffe, 1983, p. 3) ^[5]. C'est dire que le corps présente un intérêt dans l'existence humaine. En effet, des points de vue « multiples sur le corps jalonnent l'histoire de la pensée humaine » (Chirpaz, 1963, p. 1) ^[3].

Platon le considère comme une entrave à l'existence humaine. Pour lui, en effet, il est la cause des passions et des penchants de tous ordres. Il assimile ainsi le corps à la chair. Le corps étant charnel, c'est bien normal qu'il s'oppose à l'esprit. Cheronneix, (2006, p. 43) ^[2], s'inscrit dans la logique platonicienne: « Le corps (...) apparaît sans doute aucun le plus proche responsable et l'instrument du malheur d'être homme. À cause de lui, l'esprit dans l'âme est au supplice ». Il apparaît, ainsi, que le corps est le premier responsable de tous nos problèmes d'ordre métaphysique et ontologique.

À l'inverse, se situe une autre conception qui prône le culte du corps. C'est avec Nietzsche que commence "cette révolution" qui accorde au corps un intérêt réel. Il écrit: « Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître, un inconnu montreur de route – qui se nomme soi. En ton corps il habite, il est corps » (Nietzsche, 1971, p. 49) ^[14]. Ici, Nietzsche fait disparaître la dualité corps-âme en privilégiant le corps au détriment l'âme. Cela se comprend par le fait que, désormais, le corps est le guide psychique de l'homme. Avec ce philosophe, la corporalité va retrouver toute son hégémonie.

Le problème qui se dégage à travers ce sujet est le suivant: les critiques de Nietzsche adressées contre Platon sur la question du corps sont-elles fondées? En d'autres termes, quel intérêt tire-t-on de la philosophie du corps chez Nietzsche que Platon rejette? Il s'agit, à partir de la philosophie nietzschéenne, d'opérer une rupture avec une certaine tradition qui considère le corps comme la source de nos malheurs. L'intention capitale de cette démarche est de mettre fin, en nous inspirant de la méthode analytique et critique, à l'humiliation et à la

condamnation dont est victime le corps. Ainsi, pour la défense de notre thèse, trois questions s'avèrent nécessaires: comment Platon conçoit-il l'idée du corps dans sa philosophie? Qu'est-ce qui fonde sa haine du corps? Dans cette perspective, en quoi le nietzschéisme se présente-t-il comme l'adversaire du platonisme? À travers ces différentes préoccupations, nous montrerons dans un premier temps, comment le platonisme conçoit l'idée du corps. Ensuite, le deuxième mouvement consistera à expliquer pourquoi le corps est méprisé dans le socratisme à partir de sa morale. Enfin, nous démontrerons comment, la philosophie nietzschéenne, à partir de sa valorisation du corps, va déconstruire la philosophie de Platon.

1. L'idée du corps chez Platon

Depuis l'époque présocratique, une tradition de méfiance s'est répandue dans le monde philosophique relativement à la question du corps. En effet, pour Platon, le corps se présente comme un tombeau de l'âme. Les gnostiques ne disent pas autre chose car, pour eux, « le monde souffre d'une indignité radicale, il est mauvais par essence » (Le Breton, 1999, p. 7) ^[8]. On pourrait dire avec ces philosophes que le monde sensible est l'œuvre d'une création imparfaite. Mieux, il faut se défaire de sa partie sensible pour espérer goûter au bonheur intelligible. C'est pourquoi, ils voient de la répugnance en la partie charnelle qui est le corps physique et leur souhait est de l'annihiler de manière absolue.

Dans l'allégorie de la caverne, nous pouvons distinguer trois phases explicatives de la libération de notre condition d'homme au monde. D'abord, pour Platon, la sortie de la caverne ne signifie rien d'autre que la mise en exergue du rejet de la corporalité en générale. En clair, cela explique que le rapport que nous entretenons vis-à-vis avec le monde est purement sensible. Pour ce faire, il nous faut nous détacher de notre rapport de sensibilité au monde par les Idées. Ensuite, la caverne se présente comme l'expression de nos illusions, de nos opinions et de nos besoins inutiles. Mieux, étant dans le

monde de la fausseté et des illusions, nous serons toujours dépendants et tributaires des choses sensibles selon Platon. Enfin, la caverne platonicienne est belle et bien le corps. C'est la source principale de notre dépendance aux désirs et aux passions. En somme, le corps contribue à maintenir l'homme dans l'ombre de la caverne.

Commentant la philosophie platonicienne, Huisman et Ribes nous enseignent que le corps est corruptible dans la mesure où il ne sait pas se priver des plaisirs concupiscentiels, il manque de perception, de discernement, il est cupide et égoïste par essence. C'est pourquoi, il est important de se méfier à son égard. À cause du corps, nous sommes permanemment habités par la douleur, la peur et l'angoisse existentielle. Dans *Les philosophes et le corps*, Huisman et Ribes (1992, p. 219) ^[6] écrivent : « Le corps lui-même ne fait problème qu'au moment où il est le lieu où s'incarne une âme ». Pour eux, le corps est une imperfection radicale pour l'âme. Son incarnation en l'homme pose le problème de la morale, de la vertu et même de notre relation vis-à-vis de Dieu. Aussi longtemps que l'âme sera-t-elle-rattachée au corps, il ne sera pas possible au philosophe de se rapprocher vers la vérité nous dit Platon. Pour lui, le désir alourdi notre quête de la vérité. Mieux, c'est la part charnelle qui gêne l'âme dans sa recherche du souverain Bien.

La philosophie platonicienne voit donc dans le corps des sources de désirs malsains et impurs qu'il faut satisfaire, entretenir, conserver, nourrir et guérir. Cela revient à dire que les besoins matériels du corps sont insignifiants dans notre vie et dans notre existence. Cette attitude est vaine et sans avantage moral car, il n'y a pas de mérite à s'occuper de sa corporalité. Le corps nous impose, donc, une attention régulière à travers ses pathologies; sa nourriture journalière et quotidienne nous contraint à la contemplation de la vérité. Ainsi, on pourrait expliquer ces maux par le fait que la recherche de l'âme est ce qui conduit vers le Bien et le Vrai. Par conséquent, le refus de se soumettre à cette recommandation crée les belligérances et les déséquilibres dans la société, car en voulant toujours commander aux autres, on aiguise de plus en plus les désirs et les appétits du corps. Les intérêts matériels et corporels vont souvent de pair avec la mise à mort de la morale, des conventions sociales et de l'éthique religieuse. Cette remarque nous amène à une certaine forme de sagesse morale, dans la mesure où le corps qui est une enveloppe vide de forme et de sens nous tient loin de la contemplation des Idées et cela nous réduit à notre condition de finitude humaine.

Pour Platon, « tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai » (Platon, 2008, *Phédon*, 66b) ^[17]. On peut expliquer cela par le fait que la cohabitation entre le corps et l'âme est une incompatibilité ontologique, c'est-à-dire une faute originelle. Mieux, le siège du désir qu'est le corps empêche efficacement l'homme vers ses projets de connaissances, c'est pourquoi Platon recommande de le fuir dans la mesure de nos possibilités. Dans la même veine, l'Islam, par l'entremise de son Livre Saint, est méfiant à son sujet : « Écarte-toi de celui qui refuse de nous prier et ne recherche que les plaisirs du siècle » (*Le Saint Coran*, S. 53,

V. 29). Cette maxime musulmane est une mise en garde à l'égard de la posture du corps. Les plaisirs dont il s'agit, sont en réalité les attributs du corps, car l'âme ne saurait s'accommoder à la chaire.

La relation entre la métaphysique traditionnelle et le corps est essentiellement incompatible. Celle-ci voit en lui, la raison de la continuité de la souffrance de l'âme et l'objet de sa perturbation ontologique. Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons devant une scène où le corps est accusé de souillure morale, de dégradation des valeurs éducatives et de déshonore pour le porteur, c'est-à-dire l'homme. Il convient alors de faire remarquer avec Platon que la dénégation du corps se nourrit à partir d'un processus de connaissance qui se présente comme suit : « Si la connaissance doit être sans mélange, c'est que l'être est lui-même sans mélange » (Platon, 1993, p. 26). Ici, Platon considère l'Être comme le *substratum* de la connaissance, en d'autres termes, la connaissance vraie. Par contre, s'il est mélangé par une quelconque substance extérieure, cela pourrait le dénaturer. Pour maintenir cette originalité et cette "propriété", il va falloir qu'elle puisse se démarquer évidemment du corps. Dire cela, signifie qu'il faut se mettre en conformité avec ce qui est. Ce qui veut dire que la connaissance est l'expression de ce que Platon appelle "askèsis", un entraînement qui consiste à se détacher du corps. Par cet acte, on se délivre de tout ce qui est apparence sensible, illusion et vérité approximative. En clair, la philosophie platonicienne veut nous dire, en substance, que la connaissance n'est rien d'autre que déliaison immédiate.

Lorsqu'on se réfère au *Timée*, l'auteur met en évidence l'argument de l'hétérogénéité radicale de l'être et du devenir. Il déduit une démarcation entre les deux réalités : ce qui devient constamment autre doit être pensé comme objet de perception et d'opinion. Par contre, ce qui demeure toujours identique à soi se conçoit la *noësis*, c'est-à-dire l'intellection. Pour Platon (1969, p. 410), le corps « trouble l'âme et ne lui permet pas d'acquiescer la vérité ». Cela revient à dire que le corps émane du sensible, du changement et même du devenir; et pris comme tel, il ne peut donner forme à la sensibilité, voire, à l'opinion. Mieux, par sa nature sensible et corruptible, le corps s'éloigne de la science et ne peut nullement être le fondement d'une connaissance réelle. Nietzsche se met en porte-à-faux avec les principes moraux de la pensée platonicienne lorsqu'il écrit :

Ramenez, comme moi, la vertu égarée sur la terre – oui, ramenez-la vers le corps et vers la vie; afin qu'elle donne sens à la terre, un sens humain ! L'esprit et la vertu se sont égarés et épris de mille façons différentes. Hélas ! (...) L'esprit et la vertu se sont essayés et égarés de mille façons différentes. (...) Hélas ! Combien d'ignorances et d'erreurs se sont incorporés en nous (Nietzsche, 1993, p. 342).

Ici, Nietzsche pense que le corps est la norme qui détermine la vie en société. Pour lui, les choses émanant de l'esprit, de l'âme et des idées des arrières-mondes ne peuvent rencontrer l'assentiment des humains. Sa philosophie est la manifestation et la valorisation de la vie terrestre et des valeurs corporelles. Cela signifie qu'il est insensé de croire, selon lui, aux choses intelligibles, à la contemplation du Bien.

Cependant, ce qui fonde la philosophie socratique, ce sont les concepts d'ordre moral. C'est pourquoi, sa dialectique se donne pour mission d'éliminer les opinions fausses en vue de parvenir à l'essence des choses elles-mêmes comprises comme Idées. Chez Socrate, la raison mène aussi bien à la vertu qu'au bonheur. En clair, la rationalité est la lumière qui guide l'homme vers le souverain Bien. *Dans le Gorgias*, il est écrit: « à mon avis, oui, Polos, je le soutiens. J'affirme que l'être (homme ou femme) doté d'une bonne nature morale est heureux, mais que l'être injuste et méchant est malheureux » (Platon, 2008, 470e) ^[17]. Cela signifie qu'en luttant contre ses instincts, on devient vertueux et heureux. Ainsi, selon Descartes, la raison étant la mesure de toute chose, il est nécessaire de se désolidariser de toute tradition qui fait le lit des plaisirs charnels comme mode d'emploi de la moralité. Tout ce qui est associé au corps devient, pour ce faire, un défaut moral dans la mesure où « partout où manque la connaissance claire, est le mal (*kakon*) ». (Nietzsche, 1938, pp. 145-146).

Grâce aux enseignements et à la morale de Socrate, Platon découvre que les choses sensibles proviennent de la *doxa* et que l'*epistemè* est la morale de la rationalité, de la connaissance et de la science. Parlant de Platon, Nietzsche (1991, II, §6) ^[13] écrit:

Le mépris et la haine de Socrate envers la réalité effective était avant tout un combat contre la réalité la plus immédiate, celle qui importune le penseur, contre la chair et le sang, la colère, la passion, la volupté, la haine. (...) Il transmet cette haine du sensible à Platon: se libérer autant que possible des sens devient un devoir moral.

C'est que pour être véritablement en parfaite harmonie avec la philosophie socratique-platonicienne, il faut aller en guerre contre les instincts et le corps. Cela explique que la rationalité n'obéit pas au changement et à l'instabilité, aux instincts et à la loi du cosmos sensible. Mieux, celui qui mène une vie en marge de la rationalité se fourvoie. En considérant les apparences comme le mal de la vie, Socrate se situe dans une perspective moraliste, moralisante de la vie et de l'existence.

2. La haine du corps chez Platon

Pour Platon, est apparence tout ce qui est illusoire ou invraisemblable. C'est pourquoi, le sensible comme imitation est la copie étiolée des choses intelligibles. En tant que telle l'apparence est imparfaite, fautive, irréaliste. Elle s'oppose au vrai comme discernement. Sur le plan moral, l'imitation qui s'éloigne de l'être des choses est moins importante que la chose elle-même. Autrement dit, l'imitation s'écarte de la chose originelle, elle ne peut prétendre au vrai. Le vrai, découlant des choses immatérielles, est exclusivement logé à la même enseigne que l'intellection. Comme nous pouvons le constater, la philosophie platonicienne déteste le fait que rien ne soit stable et que tout bouge. Le fait que « rien ne peut subsister définitivement », (Nietzsche, 1991, p.76) ^[13], signifie que le mouvement héraclitéen s'oppose à la stabilité platonicienne de l'Être. Pour faire corps avec cette idée, Platon se sentira obligé d'élaborer une maxime qui renvoie à l'ontologie de la stabilité et de la permanence.

En ce qui concerne le concept philosophique de Platon, il faut

se référer à la mort de son maître Socrate. En effet, si celui-ci a bu hâtivement la ciguë après sa condamnation à mort, c'est parce qu'il était persuadé de l'immortalité de son âme comme le stipule le *Phédon*. En clair, pour Platon l'âme qui habite le corps est ce qui est réel par opposition au *soma*. Cela explique que l'attitude de Socrate est morale, donc normale, devant la mort. Ainsi, se soustraire à l'exercice de la ciguë, serait pour lui, un défaut moral lié à son trop grand attachement à sa corporalité.

Pour Nietzsche, c'est la haine envers le monde sensible, et non une certaine forme de bravoure, qui a conduit Socrate à boire le poison. Lisons ses phrases bien avant sa mort: « Ces "dernières paroles" ridicules et terribles, signifient pour celui qui a des oreilles: "oh ! Criton, la vie est une maladie !" (...) Socrate a souffert de la vie ! Et il s'en est vengé – avec ses paroles voilées, épouvantables, pieuses et blasphématoires ! » (Nietzsche, p. 319). Cela signifie que Socrate déprécie la vie terrestre (le monde sensible) au profit du monde des Idées. Cette conduite insensible devant sa propre mort, témoigne que c'est la vie de l'esprit qui compte pour Socrate. Commentant la philosophie de Platon, Walter (2001, pp. 108-109) ^[19] écrit:

Dans le *Phédon*, la condition dans laquelle nous nous trouvons après l'incarnation de l'âme dans un corps est considérée comme une sorte de maladie, qui ne trouve son traitement définitif que dans la mort, de sorte que c'est pour célébrer sa guérison que Socrate, au moment de sa mort, exhorte Criton à sacrifier un coq à Asclepios. (...) Il nous faut nous exercer à la mort (...), afin d'atteindre la séparation complète de l'âme et du corps.

Ici, Platon se situe dans une sorte d'aversion et de violente répulsion vis-à-vis des choses sensibles. Pour lui, un corps qui s'entremêle à une âme est une forme d'inconfort dont il faut s'en débarrasser; même au prix de la mort. Cela veut dire que la vie se trouve diminuée, marginalisée avec Socrate au profit des essences qu'il juge comme source Bien et du Vrai. En clair, pour Socrate ce que les sens saisissent proviennent de l'apparence; car elles relèvent de l'aspect interprétatif du réel. Mbemba-Mpandzou (2017, p.20) ^[9] qui ne partage pas la philosophie de Platon pense que « par ce ravalement et ce déni du corps, cette morale procède essentiellement à la dévalorisation de la vie ».

Le combat moral de Platon contre tout ce qui est apparence, instinct et corps, touche également les arts. Pour lui, les poètes tragiques qui s'écartent des normes morales dans la cité grecque doivent être bannis. Il considère que les arts tragiques sont le fruit de la flatterie et de la non-utilité. Cette forme d'art qu'est la tragédie, est une entrave, selon Platon, à la manifestation de la dialectique et de l'image de la morale. La critique du philosophe qui vise le refus de l'art tragique est lié au problème du désir encore appelé *éros* et il en existe deux sortes. Dans le *Timée*, il nous fait part de ceci:

Il y a naturellement deux types de désirs chez l'homme, l'un qui vient du corps et a pour objet la nourriture, l'autre qui vient de la plus divine des parties qui sont en nous et a pour objet la pensée, étant donné que les mouvements de la partie la plus forte l'emportent et agrandissent leur domaine, ils rendent l'âme stupide, difficile à instruire et

prompte à l'oubli, et ils y produisent la maladie la plus grave, l'ignorance (Platon, *Timée*, 2008, 88a-b) ^[17].

Étant fidèle à sa ligne de défense de l'âme, Platon reconnaît l'existence de deux types de désirs. Le premier qui provient du corps, est celui qui induit l'homme en erreur. C'est lui qui alimente la nourriture du corps et il est le corps même. Ce type de désir charnel, impur et abêtissant pour l'âme est celui qu'il faut fuir selon Platon, car c'est lui qui inspire les poètes tragiques. Cependant, l'autre désir voulu par Socrate est celui qui donne à l'âme toute sa vigueur et sa noblesse. En clair, c'est le bon désir, c'est lui qui rend vertueux nos actes et nos propos, il est le désir de la rationalité. C'est dire que le vrai *éros* seul s'élève à l'idée de la non-contingence et des contre-vérités.

Selon Platon, l'immoralité pousse les poètes grecs à une certaine forme d'anthropologisation des dieux. Cela revient à dire qu'ils donnent des formes et des comportements humains aux dieux; or ceux-ci sont en réalité des êtres de perfection, d'excellence et d'une conduite irréprochable. Cette forme de flatterie et d'escroquerie morale est le fait des apparences liées au corps et de l'existence de l'eros erroné. Nietzsche, dans ce sens, croit avoir compris la question de l'exigence morale dans le philosophe Platonicien: « Se libérer autant que possible des sens devient un devoir moral. Les sens comme facteur troublant la paix de l'homme moral, les sens comme facteur troublant la paix du penseur. Autant que possible s'en affranchir: alors la connaissance vraie pourra être possible » (Nietzsche, 1994). Cela signifie que Platon et Socrate accusent les arts traditionnels de créer le désordre social et l'injustice morale. Mieux, ce qu'il faut relever, c'est que les poètes sont au service des appétits corruptibles du faux *éros* qui dévalorise la vertu. C'est lui, le faux *éros*, qui encourage les imitations dans la tragédie grecque.

Toujours dans sa volonté de mise à mort des concepts qui valorisent le devenir, le mouvement, et le changement, Platon s'attaque également aux sophistes et à leur science. En effet, le sophisme ou la sophistique est un discours faux, qui se sait faux et qui veut se faire passer pour le vrai. Dans la Grèce antique, les sophistes étaient fortement rémunérés pour leur savoir et leurs enseignements. Les domaines qu'ils enseignaient étaient entre autre la dialectique, la morale, la rhétorique et à la relativité du discours contre l'immutabilité de l'être proposée par Platon. À preuve, lisons ces propos de Protagoras:

De toutes choses, la mesure est l'homme: de celles qui sont, qu'elles sont; de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas''. Il disait que l'âme n'est rien en dehors des sensations, comme le dit Platon dans le *théétète*, et que toutes choses sont vraies. Il commença un autre livre de la façon suivante: ''De dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas: car beaucoup d'obstacles empêchent de le savoir, l'obscurité (de la question) et la brièveté de la vie de l'homme. (Laërce, 1999, pp.1088-1089) ^[7].

L'homme est la mesure de toutes choses signifie, selon Protagoras, que tout est relatif. Mieux, à partir d'un tel raisonnement on pourrait comprendre que la vérité est du domaine sensible, elle n'est pas absolue et ne provient point

des Idées. Une telle déclaration s'oppose au penser philosophique de Platon, d'autant plus que les sophistes pervertissent le discours éducatifs des athéniens. Leur faux monnayage de la connaissance implique qu'il existe une pluralité de vérité et que la réalité de l'être est une apparence. Cette pluralité de vérité et d'apparence ontologique est un coup mortel porté contre la morale absolue platonicienne. C'est contre cette vision essentiellement pessimiste du corps que Nietzsche va se donner pour mission de déconstruire le platonisme.

3. La philosophie nietzschéenne du corps comme déconstruction du platonisme

Au regard des réalités qui fondent notre existence, l'une des plus évidentes est que nous demeurons dans notre corps et nous sommes absolument notre corps. Contrairement à la métaphysique socratique, le corps est diabolisé, défiguré, humilié et condamné au détrimement de la raison qui est signe de stabilité ontologique. En d'autres termes, dans la métaphysique traditionnelle, on assiste à l'hégémonie grandissante de la raison qui dirige tout, apprécie tout et juge de tout. Ce qui motive la critique de Nietzsche contre les philosophes traditionnels, c'est qu'ils pensent que le « corps est un "clou" qui rive l'ici-bas, le déstabilise puis l'éloigne de ce qui, seul, pourrait durablement l'apaiser » (Baudart, 1993, p. 36) ^[1]. En d'autres termes, le corps est le symptôme de la lourdeur de l'âme, car il empêche celle-ci de monter vers les dimensions ontologiques du Bien. Mieux, il conduit l'âme vers les profondeurs abyssales du péché.

Contre une telle façon de penser, Nietzsche (1997, II, v. I, 21[11]) ^[15] écrit: « Tout est faux chez Socrate – les concepts ne sont pas stables, ni importants, le savoir n'est pas source de justice, il ne produit rien du tout ». C'est dire que Nietzsche conçoit l'idée du corps comme l'instance qui pourrait procéder aux différentes interprétations qui ne sont rien d'autres que la relativité dans des valeurs et dans la vérité. À cause du couple vérité-morale, Platon rejette la sensibilité comme ce qui est l'expression du Mal. Mieux, il prêche l'unicité de la vérité comme ce qui pourrait nous ouvrir au Bonheur. Or, condamner le corps, c'est condamner simplement tout ce qui relève de la vie en société. C'est pourquoi, Nietzsche pense que l'influence philosophique de Socrate sur la culture moderne a été nuisible pour toute l'Europe. L'esprit de Platon a fait fondre en l'individu tout son instinct au profit de l'action morale et de la recherche de la dialectique.

L'autre raison qui motive Platon dans sa visée métaphysique (unité, vérité, permanence, identité), c'est qu'il ressent un profond malaise pour l'instabilité du monde sensible et, cela indique son comportement décadent. Pour Nietzsche, cette décadence s'est exprimée par la volonté de Socrate de se donner la mort en buvant délibérément la ciguë. Avec lui, la vie n'a plus de sens. En d'autres termes, Socrate manifeste une vengeance réelle pour le monde de la sensibilité apparente. C'est dans cet ordre d'idée qu'Alexis Philonenko (1997, p. 250) ^[16] dénonce son attitude:

La vie terrestre est dévalorisée, et c'est par l'effet de cette négation que le christianisme et le platonisme se trouvèrent ouverts l'un à l'autre. C'est cette rencontre qui

est l'essence vicieuse de la métaphysique, et le beau et noble tableau de la mort de Socrate, s'endormant en paix, est une insulte à tous ceux qui agonissent dans d'inexprimables souffrances. La vraie mort n'est pas celle que Socrate trouve à point nommé pour éviter de souffrir, mais celle au-devant de laquelle on est allé en vivant jusqu'au bout tous ses jours pour goûter les vrais fruits bénis par les dieux: l'air, la chaleur, le pain, le vin et jusqu'à la délivrance d'une souffrance, en un mot l'existence. Avec Socrate, déréalisée, la mort cesse d'être un absolu misérable; elle devient un passage.

Nous voyons, à travers cette citation, l'irrévérence de Socrate vis-à-vis de la vie. Cette attitude, visiblement plaisante, qui amène le philosophe à mettre fin à ses jours est un acte de ressentiment à l'égard du corps. La voie que Socrate emprunte en vue de se procurer le Bonheur conduit malheureusement au malheur de l'homme. Pour Nietzsche, le monde authentique dont parle Platon ne se trouve pas par-delà les arrières monde et les choses en soi. Selon lui, les choses doivent retourner à la terre et doivent s'identifier à elle. Cela revient à dire que la glorification de l'intelligible demeure à ses yeux comme le symbole de la déchéance du platonisme et de l'idéalisme.

L'idéal ascétique, qui est une forme de persécution du corps, est aussi encouragé par Platon. Sous l'influence de l'ascèse, l'homme devient malade, il a un goût fade de la vie, car il vivote. En voulant imposer ces valeurs aux hommes, le platonisme et son allié le christianisme ont fini par les dompter. Cette domestication se conçoit par la mauvaise conscience que l'homme ressent, en ayant honte de lui-même, c'est-à-dire en refoulant ses instincts. À partir d'une telle interprétation de la vie, Nietzsche considère le socratisme et la chrétienté comme deux sources essentielles qui réduisent à néant la vie des hommes. Dans *le Crépuscule des idoles*, il écrit:

Toute morale du perfectionnement, y compris la chrétienne, repose sur un malentendu (...) La lumière la plus aveuglante, la rationalité à tout prix, la vie lumineuse, froide, avisée, conscience, sans instincts, résistants aux instincts, n'était elle-même qu'une maladie, une autre maladie, et nullement un retour à la "vertu", à la "santé", au bonheur (Nietzsche, 2005, §11) ^[11].

C'est dire que par le dogme religieux et la philosophie socratique, l'homme doit s'efforcer pour donner une signification rationnelle et claire à son existence. En d'autres termes, le christianisme et le socratisme admettent l'homme comme le fruit de la lumière consciente et de la raison éclairée. Or, pour Nietzsche, le corps est cette réalité à partir de laquelle toute connaissance est possible. Cette volonté de vérité rationnelle est le produit de la haine que ces deux modes de pensées réservent à l'homme. Pour dire mieux, c'est en extériorisant ses instincts que l'homme acquiert sa toute puissance.

Le socratisme, par son interprétation de la vie, apporte le dégoût, la fatigue et le néant. Cela dit, l'idéalisme platonicien a ôté au monde sensible tout ce qui faisait sa grandeur et sa beauté. Par ce renversement des valeurs, l'ici-bas se présente comme l'expression de la souffrance qu'il faut désormais fuir.

L'illusion idéaliste a conduit l'individu à se renier au profit des Idées du Bien, du Bonheur et du Paradis pour le chrétien. Selon Feuerbach (1960, p.87) ^[60], « pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre; pour que dieu soit tout, l'homme doit n'être rien. (...) Tout ce que l'homme distrait de soi, tout ce dont il se prive, il en a la possession en Dieu, et une jouissance incomparablement plus haute et plus riche ». C'est dire que Feuerbach voit dans la religion un instrument d'asservissement de l'homme. Pour lui, la religion nous donne l'illusion qu'il faut bannir tout ce qui est valeurs matérielles et plaisirs de sens pour espérer vivre dans les grâces du Seigneur. Pour Nietzsche, toutes ces valeurs que le platonisme et le christianisme donnent à Dieu sont que des valeurs humaines et par conséquent, elle relève d'un pur mensonge.

Par l'entremise donc du socratisme, les faibles ont accédé au pouvoir et avec les valeurs d'égalité, dévolues à la démocratie, de prudence et de paix. Les conséquences d'une telle situation se comprennent comme la déchéance globale de l'humain. En clair, par la volonté de l'idéal moral, le troupeau a réussi à immerger le fort dans la plèbe. C'est qui revient à dire que l'idéalisme est une forme d'extinction de l'élan vital pour ceux qui ont la volonté de puissance. Cette volonté rigide de vouloir réprimer les sens, comme lieu des apparences, est une forme de déraison, car elle est ennemie de la vie. Sous cet aspect, Nietzsche veut rendre à l'homme toute sa dignité pour qu'il puisse donner libre cours à son idéal de vie. C'est pourquoi, il estime que, seule, la mort de Dieu pourra contribuer à sauver l'homme de ce bas-monde. Cette mort du dieu des idoles, que nous appelons de nos tous vœux, permettra de redonner vie aux sens pour le bonheur de l'homme.

Conclusion

Rappelons que la métaphysique traditionnelle, en l'occurrence Platon, a accusé le corps comme facteur d'égarement pour l'âme dans la mesure où, il empêche l'homme de connaître le bonheur véritable. Pour s'en convaincre, Marc Sautet (1995, pp. 271-272) ^[18] écrit: « La plupart des hommes ne se rendent pas compte qu'ils vivent dans le royaume des ombres du seul fait qu'ils se subordonnent au besoin de leur corps. Il est une autre pratique, un autre mode de vie, qui indique que la vie vient du ciel ». Nietzsche, cependant, s'oppose à une telle conception négative de la corporalité. Mieux, sa philosophie se donne pour mission de déconstruire tout reproche socratico-platonicien à l'égard du corps. Pour ce faire, le philosophe écrit:

Lorsqu'on a besoin de faire de la *raison* un tyran, comme fit Socrate, il faut que le danger ne soit pas mince de voir tout autre chose jouer les tyrans. (...) L'équation "raison=vertu=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'abîme (Nietzsche, 2005, §10) ^[11].

La philosophie de Nietzsche nous renvoie clairement à la valorisation du corps. Ce qui revient à dire que le corps n'est plus diabolisé, il est pensé favorablement par Nietzsche. Pour

lui, il faut arrêter de mépriser le corps. Par la valorisation du corps, Nietzsche conseille à ses compatriotes de ne pas se mettre dans la posture de Thalès qui s'est retrouvé "dans un puits" à force de dénier le corps et les choses terrestres. Grâce à la philosophie nietzschéenne, le corps n'est plus stigmatisé par un quelconque défaut ontologique.

References

1. Baudart Anne. Histoire de la Philosophie, Paris, Armand Colin, 1993.
2. Cherlonneix Jean-Louis. L'esprit matériel: nouvelle anatomie où l'on profane et décrit par le menu les derniers secrets de Platon, Paris, Harmattan, 2006.
3. Chirpaz François. Le Corps, Paris, Klincksiek, 1963.
4. Feuerbach Ludwig, Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845), trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960.
5. Hoffe ofried. Dictionnaire de Morale, Paris, Cerf, 1983.
6. Huisman Bruno et Ribes François, Les Philosophes et le corps, Paris, Dunod, 1992.
7. Laërce Diogène. Vies et doctrines des philosophes illustres, trad. JF. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, *et al*, Paris, Le livre de poche, 1999.
8. Le Breton David. L'adieu au corps, Paris, Métailié, 1999.
9. Mbemba-Mpandzou. Nietzsche et la question de la morale, Paris, Harmattan, 2017.
10. Nietzsche Friedrich. Ainsi Parlait Zarathoustra, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.
11. Nietzsche Friedrich. Crépuscule des idoles, trad. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2005.
12. Nietzsche Friedrich. La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1939.
13. Nietzsche Friedrich. Introduction à l'étude des dialogues de Platon, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Éclat, 1991.
14. Nietzsche Friedrich. œuvres philosophiques complètes, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.
15. Nietzsche Friedrich. œuvres philosophiques complètes, trad. Anne-Sophie Astrup, Paris, Gallimard, 1997.
16. Philonenko Alexis. Leçons platoniciennes, Paris, Belles lettres, 1997.
17. Platon. Œuvres Complètes, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
18. Sautet Marc. Un café pour Socrate, Paris, Robert Laffont, 1995.
19. Walter Gabriel-Leszl. Pourquoi les formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles », in J-F. Pradeau: Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens, Paris, P.U.F, 2001.