

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES
ET SOCIALES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

L'HUMAIN CHEZ NIETZSCHE

Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de **Master en Philosophie**

Spécialité : Ontologie et Métaphysique

Par

Victor MENDANA NGA

13B989

Licencié en Philosophie

Membre du Jury

Président du Jury

Pr MOUCHILI NJIMOM Issoufou Soulé

Professeur Université de Yaoundé I

Directeur de Mémoire

Pr Amougou Jean Bertrand

Professeur Université de Yaoundé I



Examineur

Pr. MENYOMO Ernest

*Maître de Conférences
Université de Yaoundé I*

Octobre 2022

SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE	7
PHILOSOPHIQUE NIETZSCHEENNE	7
CHAPITRE I : SUR DES POSTURES ANTIQUES ET MODERNES.....	9
CHAPITRE II : DE LA DECADENCE EPISTEMIQUE ANTIQUE ET MODERNE	23
CHAPITRE III : PANORAMA DES APORIES DES SYSTEMES ISOLES.....	39
DEUXIEME PARTIE : DU DEVOILEMENT DU SENS DE L'HUMAIN NIETZSCHEEN	52
CHAPITRE IV: DU BIOLOGIQUE.....	54
CHAPITRE V : AU CŒUR DU PHYSIOLOGISME NIETZSCHEEN.....	67
CHAPITRE VI : L'HUMAIN PSYCHOLOGIQUE	82
TROISIEME PARTIE : PROBLEMES ET ENJEUX DES INTERPRETATIONS DE L'HUMAIN NIETZSCHEEN	95
CHAPITRE VII : SUR LES APORIES DU SURHOMME NIETZSCHEEN	97
CHAPITRE VIII : LES ENJEUX PRATIQUES DE LA THEORIE	108
NIETZSCHEENNE DE L'HUMAIN DANS LES SOCIETES AFRICAINES.....	108
CHAPITRE IX : DE L'ACTUALITE ET LA PORTEE DU DEBAT SUR L'HUMAIN	120
CONCLUSION GENERALE	134
BIBLIOGRAPHIE	135
TABLE DES MATIÈRES	135

A

Mon très regretté père, Jean Paul MEVOA.

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont à l'endroit de notre boussole épistémologique, le professeur Jean Bertrand AMOUGOU qui, malgré ses nombreuses occupations a accepté de guider nos premiers pas dans la production scientifique. Ce travail est donc marqué du sceau de son autorité épistémologique. Le grand collègue des enseignants du département de philosophie n'est pas en reste, car, tous ont contribué à notre façonnement intellectuel. Dans le même sens, nous adressons nos remerciements à notre mère qui, telle une lionne s'est toujours donnée à fond pour notre éducation, à travers son soutien financier et spirituel. De même, que notre fiancée, pour sa tendresse et ses encouragements, trouve ici l'expression de notre gratitude.

RESUME

Tout porte à croire que la curiosité humaine s'est toujours heurtée à une double interrogation dans le but de satisfaire son désir cognitif. En effet, prise dans les serres de l'espace et du temps, elle désire connaître l'humain de même que la cause ultime qui soutend le surgissement de l'exister. C'est dans ce sens que, en s'appuyant sur le substrat doctrinal de Nietzsche, la présente analyse oscille autour du problème de l'humain et des implications relatives au sens de l'existence. Seulement, parler de l'humain chez Nietzsche c'est prendre pour objet d'analyse le surhomme, tant dans son déploiement au monde des phénomènes que son assomption vers « l'autre monde ». C'est ce déploiement bidimensionnel de l'humain qui expose le sens de l'existence tant sur la légitimation de l'évocation de la puissance causale de l'univers que sur le retour de tout « étant » vers son fondement originel. Or la postmodernité, orchestrée par un envoutement techno-scientifique fondé sur les principes d'universalité et d'objectivité se borne malheureusement à réduire l'humain au corps et l'existence à la proximité, au ici et maintenant. Ainsi, notre dessein incisif dans cette réflexion est d'ouvrir les passerelles nouvelles de compréhension de l'humain dans son rapport au monde, son attachement à la terre et sa connexion au Créateur ultime.

Mots clés : Métaphysique, corps, âme, techno-science, positivisme, rationalité.

ABSTRACT

Everything suggests that human curiosity has always come up against a double questioning in order to satisfy its cognitive desire. Indeed, caught in the greenhouses of space and time, its desires to know the human as well as the ultimate cause that underlies the emergence of existence. It is in this sense that, relying on Nietzsche's doctrinal substrate, the present analysis oscillates around the problem of the human and the implications relating to meaning of existence. However, speaking of the human in Nietzsche is to take the superman as an object of analysis both in this deployment in the world of phenomenal and his assumption towards the other world. It is this two dimensional movement of the human that exposes the meaning of existence both on the legitimacy of evocating causal power of the universe and on the eternal return of all being to its original foundation. However, postmodernity, orchestrated by a techno-scientific bewitchment based on the principles of universality and objectivity, unfortunately limits itself to reducing the human to the body and existence to proximity, here and now. Thus, our incisive purpose in this reflection is to open new bridges of new understanding of the human in his relationship to the world, his attachment to the earth and his connection to the ultimate creator.

Key words: metaphysic, body, soul, techno-science, positivism, rationality.

INTRODUCTION GENERALE

L'évolution de l'axe anthropologico-philosophique intègre des ruptures épistémologiques fréquentes qui témoignent de sa dynamique principielle. Cette dynamique est l'expression de la recherche permanente d'un type de vérité qui transcende des supputations expérimentales et des abstractions routinières. C'est sans doute pour exprimer son essence que Heidegger déclare :

S'interroger sur l'essence de la vérité, ce n'est pas se soucier de savoir si la vérité est la vérité de l'expérience pratique ou celle de la conjecture dans le domaine économique, la vérité d'une réflexion technique ou d'une sagesse politique [...]. S'interroger sur l'essence, c'est s'écarter de tout cela et porter son regard vers ce qui uniquement caractérise toute vérité en tant que telle¹

Sous ce rapport, notre curiosité du moment est orientée vers l'anthropologie philosophique de Nietzsche et se fonde sur la constatation de la méprise qui galope à contre direction du substrat épistémologique de ce philosophe du soupçon. La méprise en évidence est imputée non seulement à certaines grandes religions de l'heure, mais aussi à certains travaux technoscientifiques d'aujourd'hui qui prennent leurs marques identitaires dans l'inventaire nietzschéen. C'est probablement ce qui explique le rapport entre le surhomme nietzschéen et l'humain augmenté transhumaniste, où le second semble être une pâle copie, sinon une récupération déformée du premier. Ainsi conçue, cette constatation constitue l'élément justificatif de cet effort réflexif qui nous amène par la même occasion à poser le problème de l'humain et les implications relatives au sens de l'existence chez Nietzsche.

Nous partons sur la base de l'idée première, celle soutenue jusqu'ici et qui tient lieu de réponse et donc de solution à ce problème soulevé. En effet, il est communément soutenu qu'en tant que philosophe existentialiste, Nietzsche fonde son composé humain sur une structure monopartite, c'est-à-dire que, pour ce philosophe allemand, l'humain se définit par son corps, ses sens et sa puissance destructrice qui se déploie de manière transvaluationniste. C'est donc un être dont le sens de l'existence ne mène à aucun Etre ultime. Ce dernier est attaché irréversiblement au temps et à l'espace. Par conséquent, il ignore l'invisible, le mystique, Dieu, l'âme, l'esprit. Par-là même, Nietzsche serait alors un héritier de Parménide qui dans la Grèce antique affirmait que, l'existence du non-être ou du devenir de l'être est problématique. Il semble être aussi un fidèle de Leucippe et de Démocrite pour qui, l'humain n'est qu'un amas d'atomes indivisible, non partitionnable. Il faut dire ici que, cette conception étriquée du sens de l'humain nietzschéen est l'apanage des religions de grandes renommées et

¹ Martin, HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, traduction d'Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Vrin, 1948, P.65.

des travaux scientifiques modernes et contemporains, tel que nous l'avons sus indiqué. Pour ces religions, Nietzsche n'est rien d'autre qu'un philosophe athée qui promeut le recul de l'influence religieuse et le développement de l'athéisme à travers sa proclamation de la mort de Dieu. Par conséquent, sa philosophie et tout son contenu épistémologique doivent être conçus comme un tissu de blasphèmes et strictement interdit d'enseignement dans les grands séminaires religieux. Cependant, l'humain et le sens de son existence sont-ils nécessairement réductibles au corps pour le premier et à l'espace et le temps pour le second chez Nietzsche? Là est question fondamentale de notre essai d'analyse. Joseph Vande Wiel semble répondre à cette assertion lorsqu'il déclare :

*Chez Nietzsche, le monde intelligible se résume à la valeur, qui elle ne peut être bien comprise qu'en fonction de la vie du devenir, de la volonté de puissance et de son augmentation. A la lumière de ce qui précède, deviennent évidentes l'aversion de Nietzsche pour Parménide et prédilection pour Héraclite*²

Telle une locomotive, cette interrogation traîne avec elle une série de questions secondaires qui tiennent lieu de wagons épistémologiques. C'est donc ainsi que l'on peut de nouveau se demander : ne faut-il pas entrevoir chez Nietzsche un rapport d'homogénéité entre le corps et l'esprit ? Aussi, n'existe-t-il pas un fait métaphysique faisant de la terre et du soleil des composants biologiques du surhomme ? Par ailleurs, le surhomme nietzschéen ne se pose-t-il pas comme un fidèle serviteur du Dieu par-delà le bien et le mal dont parle Nietzsche ? Si oui, la théorie nietzschéenne du surhomme n'induit-elle pas la complexité du sens de l'existence? Les réponses à ces interrogations secondaires constitueront l'ossature épistémique de notre préoccupation principale reposant sur la question de l'humain nietzschéen et les implications relatives au sens de l'existence. Ainsi, en se préoccupant de l'interrogation mère de ce questionnaire, nous déclarons hypothétiquement que, si Nietzsche laisse comprendre que, la compréhension de l'univers ne saurait se réduire au fait mécanique, statique et matériel, ou que l'univers ne peut être pensé en occultant le chaos primordial originel qui fait appel à l'unité des contraires, il voudrait probablement dans le même ordre d'idées reconnaître l'union du corps et de l'âme. Comme quoi, Nietzsche semble ne pas réduire l'humain à sa dimension biologique et matérielle.

Bien plus, l'invitation de Nietzsche à la fidélité à la terre est peut-être significative d'une pluralité de sens qu'il assigne à cet élément cosmique. Il écrit à ce

² Joseph, VANDE WIEL, « Heidegger et Nietzsche : le problème de la métaphysique », in *Revue philosophique de Louvain*, Volume 66, Numéro 91, 1968, P.439.

propos : « Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais, le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre ».³ En effet, outre l'approche qui fait d'elle un simple espace cultivable et où poussent les arbres et les montagnes, la terre est peut-être aussi pour Nietzsche une source de puissance mystique et ancestrale devant servir de fondement au surhomme. Cette plurivocité de sens ne se limite pas sur le concept de terre, car, le soleil aussi n'est pas en reste. Il semble aller selon Nietzsche au-delà de son sens commun, celui d'un simple astre, pour se poser comme une divinité éclairante qui réchauffe le corps et l'ensemble de ses organes, de l'extérieur vers l'intérieur, tout en gavant l'humain de sagesse, tel que l'exprime l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. De même, son attaque foudroyante contre la pratique actuelle du christianisme démontre peut-être qu'il porte un intérêt pour la spiritualité et la vie religieuse. Autrement dit, en exaltant le Dieu par-delà le bien et mal, Nietzsche se présente peut-être comme l'un des plus grands esprits philosophiques croyants que l'humanité ait connu.

Outre ces hypothèses, notre objectif général est de sortir le sens de l'humain nietzschéen des profondeurs obscures et des sentiers battus où l'ont plongé le dogmatisme religieux, les préjugés de la « connaissance générale » du vulgaire et des fanatiques de la techno-science moderne et contemporaine. Il s'agit plus exactement de dévoiler le sens de l'humain en le dépouillant des contre-sens, sinon des mésinterprétations dont il fait l'objet. Pour ce faire, nous nous proposons spécifiquement de démontrer le rapport de communion que le corps entretient avec l'esprit, tout en montrant aussi bien que Nietzsche assigne au biologique de nouveaux éléments que sont la terre et le soleil dans une connotation nouvelle. Dans la même voie spécifique, l'on s'engage à exposer la théodicée nietzschéenne et ses mésinterprétations. C'est dire que, nous défendrons l'idée selon laquelle, aussi athée qu'il paraisse, ce penseur allemand est fortement engagé dans la croyance en un Dieu.

Toutefois, si ces objectifs évoqués ci-dessus constituent la raison d'être de ce travail scientifique, il faut dire que, la structure logique argumentative de cette réflexion est indicatrice de la méthode d'emploi, du chemin d'exploration nous permettant d'atteindre à coup sûr, notre but visé. De ce fait, disons promptement que, nous empruntons une voie analytique qui nous ouvrira non seulement les angles de compréhension du contenu substantiel du sens de l'humain nietzschéen, mais aussi nous permettra de recourir à des éléments qui servent de passerelles explicatives de cette théorie nietzschéenne de l'humain. Il

³ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, traduction de Geneviève Bianquis, Paris, GF-Flammarion, 1996, P.48.

s'agit donc d'une analyse compartimentée en trois grandes parties : la première partie qui est prolégomènes à notre nœud réflexif, met en évidence les origines de l'anthropologie philosophique de Nietzsche. Elle repose donc sur un ensemble de considérations antiques et modernes de l'humain qui représentent le matériau ou les rayons épistémologiques de la grille anthropologico-philosophique nietzschéenne. Ce compartiment analytique se propose à cet effet de renseigner à priori sur les motifs ou les excitants qui impulsent la pensée révolutionnaire de Nietzsche. La seconde partie de cette analyse quant à elle, rappelons-le, renvoie au noyau épistémique de notre prise en charge réflexive du moment. Pour cela, elle repose par conséquent sur une lecture triviale de l'humain. Cette lecture sera effectuée sous un angle tripartite qui prend respectivement à son compte le biologique, le physiologique et le psychologique. Car comme l'affirme Edgar Morin : « comprendre l'humain c'est comprendre son unité dans la diversité, sa diversité dans l'unité. Il faut concevoir l'unité du multiple, la multiplicité de l'un »⁴

Sous ce rapport, précisons que, le biologique sera fondé sur le binôme corps-saint et sur la bivalence d'état du corps, sans oublier la terre et soleil pris dans leur sens nouveau. Le physiologique quant à lui, sera accompagné des idées du fond fonctionnel, de la reproduction et de l'alimentation bipartite, incluant ipso facto la sagesse du corps et les passions corporelles. Le psychologique pour sa part, va porter sur le contenu psychologique de l'humain nietzschéen, en mettant en avant la monstruosité et la liberté comme des états psychologiques du surhomme. A côté de ces deux états psychologiques, se tiendront certains produits psychologiques décadents, tels que, l'humain corrompu, le mal psychologique fondé sur l'idée du dieu faible et de la pseudo spiritualité. La troisième partie qui représente l'aboutissement de cette analyse se propose de s'appesantir sur les problèmes et enjeux des interprétations de la théorie nietzschéenne de l'humain. Ainsi, dans le même ordre d'importance que les deux premières parties, celle-ci expose les inconsistances théoriques et les enjeux pratiques de la théorie nietzschéenne de l'humain dans les sociétés africaines d'une part, et son actualité couplée de ses apories épistémologiques d'autre part. Les inconsistances théoriques seront meublées par l'amalgame conceptuel qui développe le sens étriqué du surhomme et la mauvaise interprétation de la théodicée nietzschéenne. On y retrouvera aussi de la vaine translation qui s'alimente sur la différence ontologique et l'antihumanisme du transhumanisme. Par ailleurs, les enjeux pratiques de la théorie de l'humain dans les sociétés africaines prendront en charge l'humain en négro-culture, où ce dernier est conçu comme un

⁴ Egard, MORIN, *Les sept savoirs Nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 1999, P.28.

être essentiellement mystique et spirituel. Une considération qui intègre le pluralisme ontique en négro-culture. Ces enjeux pratiques s'abriteront également sur l'autodétermination des africains et le rejet par ceux-ci, des valeurs endogènes et exogènes aliénantes. Pour ce qui est de l'actualité, elle mettra en relief le problème de la fragilité de l'humain postmoderne et le problème de l'approfondissement de la maîtrise de l'existence et de son sens. Ces deux éléments qui rendent actuelle la théorie de Nietzsche sur l'humain, feront suite aux apories épistémologiques soutenues par l'alliégation positiviste et ses conséquences, du style nietzschéen et de la possible contraction entre les idées de transvaluation, de destruction systématique et celle de l'éternel retour évoquée dans *La Volonté de puissance*.

Cependant, il est aussi important de faire comprendre que, notre intérêt sur la pensée de Nietzsche en rapport avec l'humain ne se réduit pas à l'unique fin épistémologique, ou comme on dirait, l'art pour l'art. Notre travail est plutôt l'expression de notre souci de renouvellement de connaissances académiques. C'est donc dire que, cet humble inventaire épistémologique ne saurait avoir pour finalité lui-même. En effet, il reste au service d'une autre fin supérieure qui est fluctuation et dynamique réflexive dans le milieu académique. Ainsi, dans cette logique d'enrichissement des connaissances académiques, nous voulons apporter à travers ce travail, notre part de pierre pour la construction de ce vaste empire scientifique. Le corps académique y trouvera certainement des éléments d'illumination nouvelle et sans doute aussi des insatisfactions. Toutefois, nous tenons à préciser que, nous n'avons pas pour prétention de faire une lecture exhaustive de la pensée nietzschéenne sur l'humain. Au contraire, cette production est marquée du sceau de notre subjectivité ayant pour ambition d'exposer ce qui, à notre sens semble être le sens véritable de l'anthropologie de Nietzsche. Il s'agit donc d'une production reposant sur l'humilité philosophique dont énonçait Descartes en ces mots au sujet de sa méthode :

*Ainsi, mon dessein n'est pas d'enseigner ici une méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. [...] mais ne proposant cet écrit que comme histoire, ou, si vous l'aimiez mieux, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre*⁵

⁵ René, DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris-Sorbonne, éditions Fernano Nathan, 1981, P.36.

PREMIERE PARTIE :
ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE
PHILOSOPHIQUE NIETZSCHEENNE

La compréhension d'une théorie scientifique semble passer par l'exploration tant des éléments biobibliographiques de l'auteur, que par des origines de ladite théorie. Cependant, l'extrême popularité de Nietzsche nous pousse à s'intéresser uniquement aux origines de sa pensée sur l'humain. De ce fait, commençons par reconnaître que, toute théorie scientifique, aussi originale qu'elle paraisse abrite sur son interstice les marques indélébiles d'une ancienne théorie avec laquelle elle entre en opposition ou en accord. C'est ce que Bachelard énonce en ces termes : « une psychanalyse de la connaissance objective doit examiner soigneusement toute les séductions de la facilité. C'est à cette condition qu'on aboutira à une théorie de l'abstraction scientifique vraiment saine »⁶. Pour le cas du philosophe allemand, son édifice anthropologique tire sa substance des postures épistémologiques antiques et modernes. En effet Socrate et Platon, de même que Dionysos et Apollon, constituent la matrice antique de l'anthropologie nietzschéenne. Ainsi, dans cette partie de notre inventaire, l'accent sera mis sur l'itinéraire axiologique socrato-platonicien couplé de l'opposition entre Dionysos et Apollon. Par ailleurs, Kant et Schopenhauer, deux figures emblématiques de la modernité philosophique seront interpellés dans cette exposition des motifs matriciels de la pensée révolutionnaire nietzschéenne. Cette analyse nous invitera du même fait à se prononcer sur la décadence épistémologique antique et moderne fondée aussi bien sur le renversement de paradigme explicatif qu'à la représentation artistique du monde. Pris sous cet angle, il sera question d'explorer l'horizon de la réorientation de la raison d'une part et de l'affirmation de « l'ombre » d'autre part.

Dans d'autres cieux analytiques, aux idées des postures antiques et modernes, se joint le panorama des systèmes isolés. C'est assurément ce troisième centre d'intérêt qui marquera la frontière de cette première partie. Pour cela, elle prendra à son compte des limites ou des apories scientifiques et de la pseudo magie, qui à leur tour mettront en exergue l'erreur des savants et celle de la méthode de la culture de la magie. Ces erreurs soulignées dans les systèmes isolés vont inéluctablement féconder le désir d'explorer la finalité des doctrines du néant avec pour contenu substantiel, la falsification de l'histoire qui exprime l'oubli du chaos primordial originel en amont et l'audace fantasmagorique en aval.

⁶ Gaston, BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, J. Vrin, 1980, P.55.

CHAPITRE I :

SUR DES POSTURES ANTIQUES ET MODERNES

I- LA SAISIE ANTIQUE DE L'HUMAIN : CAS DE SOCRATE ET DE PLATON

I-1. Vers l'itinéraire axiologique socratique

L'édifice anthropologico-nietzschéen, dans le flux spatio-temporel antique est bâti dans une source thermale mythologique orchestrée par l'aura dionysien qui sape systématiquement le conventionnel, l'arrêté pour vrai et même l'absolu désuet et corrompu. C'est donc en qualité d'héritier dionysien que Nietzsche se donne pour tâche de penser l'humain et son existence en les dépouillant de toute intrusion des considérations statiques, routinières qui selon lui, travestissent et pervertissent leur nature et font d'eux des simulacres. C'est à juste titre qu'il entreprend une considération nouvelle des valeurs telles que, le bien et le mal, le bon et le mauvais, le juste et le criminel. A cet effet, il écrit :

Se repentir d'une action ce n'est pas la réparer, pas plus que cette action ne s'efface lorsqu'elle est pardonnée ou expiée – [...]. Nous pensons que toutes les actions, de quelque espèce qu'elles soient, sont de valeur identique dans leur racine ; de même des actes qui se tournent contre nous peuvent être, par cela même, utiles au point de vue économique et désirable pour le bien public.⁷

Au regard de ces mots de Nietzsche inspirés de Dionysos et antipodiques à l'expression théologique habituelle, le bien et le mal se confondent en tant qu'ils sont identiques et visent la même fin. Outre cette impulsion mythique, il faut situer la saisie nietzschéenne de l'humain dans les arcanes de la philosophie antique. De ce fait, l'on se demande : qu'est-ce que l'humain Chez Socrate ?

La question de l'humain se pose comme la visée fondamentale dans l'édifice épistémologique socratique, laquelle question invite à un dévoilement clair et distinct, non seulement du fond ontologico-métaphysique de l'humain, mais aussi à une hiérarchisation des valeurs orchestrée par des données éthiques. Le vécu existentiel d'après le maître de Platon démontre à suffisance que, la réalité cosmique évolue dans un élan dualiste qui met ensemble

⁷ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, FB éditions (CreateSpace Independent publishing Platform), 2015, P.63.

l'être et l'avoir, l'âme et le corps, la vie et la mort. Toutefois, ces données plurielles et opposées existent selon lui dans une sorte de hiérarchisation qui impose que, certaines d'entre elles aient la primauté sur d'autres qui alors, sont reléguées au second plan. Ainsi, l'humain en tant qu'un être de l'histoire est aussi en proie à cette dualité. C'est dire que pour Socrate, l'humain est un tout organisé qui allie à son organisation une dialectique des contraires, celle du corps et de l'âme.

Parlant de cette cohabitation de l'âme et du corps, Socrate pense que, l'âme représente l'entité ontologique qui détermine la vie véritable de l'humain. Cette partie méta-corporelle regorge des valeurs telles que, la vertu, l'éthique, la bienveillance qui régissent l'agir de l'humain dans son quotidien et assurent sa connexion avec l'au-delà. Par conséquent, la culture de l'âme et des valeurs intrinsèques de l'humain doit être prioritaire au détriment des appétits physiologico-corporels qui au contraire, constituent non seulement une source de souffrance pour l'humain de par leur caractère insatiable, mais aussi une aliénation et une corruption de l'âme elle-même. L'humain doit donc être gouverné par des mobiles rationnels et spirituels qui conduisent au bien et à l'esprit d'examen critique. Ici, cet esprit d'analyse est pour l'humain ce que l'air est pour les oiseaux. C'est ce qu'il faut comprendre dans ces propos de Socrate rapportés par son disciple Platon dans *Apologie de Socrate*:

*et si je dis par ailleurs que c'est justement le plus grand des biens pour un homme de discuter chaque jour de la vertu et des autres sujets sur lesquels vous m'entendez m'entretenir et procéder à mon propre examen et à celui des autres qu'une vie sans examen n'est pas humainement vivable*⁸.

L'homme est donc d'après Socrate un esprit critique qui se déploie de façon vertueuse et au mépris des valeurs éphémères du corps et autres épiphénomènes qui constituent un obstacle à la vie de l'âme. Dans cet état de chose, la mort en tant que cessation de la vie du corps, change de tunique conceptuelle.

La mort pour notre auteur représente une passerelle qui conduit à un monde dépourvu de la tyrannie du corps et où règnent toutes les valeurs de l'esprit. La mort ici n'est donc plus à redouter car, elle constitue d'après Socrate une « aubaine », un « tremplin » qui vient arracher l'humain de la servitude et de la turpitude de l'existence, en le guérissant du même fait de la maladie qu'est la vie. C'est pourquoi, il ne manque pas de dire : « dans l'hypothèse où il n'y aurait plus aucune sensation, mais plutôt un de ces sommeils au cours desquels le dormeur ne voit rien, même en rêve, la mort serait une merveilleuse aubaine »⁹. Toutefois,

⁸ PLATON, *Apologie de Socrate*, traduction de Claude Chrétien, Paris, Hatier, 2007, P.40.

⁹ *Ibidem*, P. 45.

contrairement à la mort, la vie pour Socrate représente une maladie qui étouffe les aspirations métaphysico-rationnelles de l'humain de par ses diverses frustrations. Cette posture socratique est d'autant plus visible dans ces propos de l'auteur du *Crépuscule des idoles* lorsqu'il déclare :

De tout temps les sages ont porté le même jugement sur la vie : elle ne vaut rien... Toujours et partout on a entendu sortir de leur bouche la même parole, _ une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie. Socrate lui-même a dit en mourant : vivre c'est être longuement malade, je dois un coq à esculape libérateur¹⁰.

Au regard de ce qui précède, Socrate conçoit l'humain comme une âme immortelle dotée de la faculté de migration d'une vie malsaine à une autre plus saine, d'un monde tragique à un autre meilleur. Aussi, cette âme est le moteur du corps, car, c'est elle qui le met en mouvement. Comme quoi, sans âme, le corps serait alors opaque, dépourvu de toute mobilité. L'humain par conséquent, en tant qu'une âme immortelle transcende la mort et assure sa vie tant dans son unité avec ce corps, que dans son détachement de celui-ci. C'est ce qu'il déclare dans le *Phédon* en ces mots : « le non-mortel est, lui aussi, impérissable, il est impossible pour l'âme d'être anéantie, quand contre elle s'avance la mort : la mort en effet, d'après ce qui a été dit antérieurement, il est certain qu'elle ne la recevra en elle et qu'elle ne sera pas non plus une âme morte ». ¹¹

Ainsi, la négligence de l'âme n'est rien d'autre que l'expression de l'ignorance du fondement originel de l'humain qui entraîne inévitablement la perte de cette entité spirituelle dans les bifurcations de l'au-delà, en ce sens qu'une âme corrompue et impure ne peut être accueillie ni par les autres âmes encore moins par les divinités chargées de la conduire vers sa résidence. Il déclare à ce propos :

une fois que l'âme est parvenue là où justement sont les autres, alors si elle y arrive sans être purifiée de ce qu'elle a pu faire, comme s'être livrée à des meurtres contraires à la justice ou d'avoir commis tels autres forfaits analogue [...] cette âme-là chacun la fuit, chacun se détourne d'elle, nul n'accepte, ni de faire route avec elle, ni de la guider ¹².

Ainsi, l'humain d'après Socrate, doit s'activer foncièrement dans la purification de son âme. C'est plus exactement la vie ascétique qui d'après Socrate favorise l'accueille de l'âme par les divinités de l'au-delà. C'est pourquoi il ne se fera pas prier de dire : « l'âme donc la vie s'est écoulée pure et mesurée, celle-là ayant rencontrées les divinités pour faire route avec

¹⁰ Friedrich, NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, traduction de. Henri Albert, P.12.

¹¹ Platon, *Œuvres complètes*, traduction de Léon Robin et de Jacques Moreau, Gallimard, 1950, P. 838.

¹² *Ibidem*, P. 841.

elle et pour la guider, a trouvé sa résidence dans le lieu qui convient à ce qu'elle est individuellement »¹³.

Au demeurant, cette approche définitionnelle socratique de l'humain constitue un véritable levier de vitesse pour le décollage de la pensée nietzschéenne sur l'humain. Toutefois, l'homme de la maïeutique ne saurait représenter à lui tout seul, les causes anthropologiques traditionnelles de la conception nietzschéenne de l'humain, car Platon aussi représente un élément important dont il importe d'explorer le contenu doctrinal si l'on veut comprendre davantage l'élan nietzschéen sur la question du dévoilement du sens de l'humain.

I-2. L'humain dans les arcanes du platonisme

La pensée de Platon en rapport avec la définition de l'humain est tributaire de l'armature architecturale de son système épistémique. En effet, le platonisme pose la bipartition du monde et soutient l'idée selon laquelle, malgré les illusions du monde sensible, seul le monde intelligible, celui des « idées éternelles » et des « essences originelles » est dispensateur de la vérité, de la réalité pure et de l'intelligence, en ce sens que, dans cette dimension, les choses se présentent dans leur aspect uniforme et donc dépourvues de tout changement et de toute falsification. Elles sont par conséquent immobiles et immortelles en tant qu'elles sont gouvernées par le principe d'éternité. C'est ce qui pousse à Mouchili à déclarer au sujet de Platon : « en fait Platon croyait en la thèse selon laquelle le monde réel et sensible n'est qu'une apparence du monde éternel des idées ».¹⁴ Cependant, pour éviter des digressions inutiles, il convient pour nous de rappeler que, notre dessein analytique n'est pas de fondre ou de nous étendre foncièrement dans les méandres du platonisme, mais plutôt de procéder au dévoilement psychanalytique de la signifiance de l'humain en prenant en assaut le fond substanciel-doctrinal de ce philosophe. Sous ce rapport, il devient judicieux d'entrevoir dans le platonisme des traces indélébiles du socratisme.

En effet, au même titre que son maître, Platon dans sa soucoupe idéaliste et intelligible conçoit l'humain comme un être dualiste, c'est-à-dire doté d'une âme et d'un corps. D'après lui, l'humain dans sa constitution, présente une âme ayant pour vocation ultime l'élévation spirituelle qui la conduit vers les cieux intelligibles, où elle doit s'imprégner des réalités idéelles dans leurs véritables formes, et non plus telles qu'elles apparaissent déformées dans la caverne. Ce faisant, l'auteur de la *République* écrit :

¹³ *Ibidem*, p. 842.

¹⁴ Issoufou Soulé, MOUCHILI NJIMOM, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Préface de Lucien Ayissi, Paris, L'Harmattan, collection Ethique, politique et science, 2017, P.19.

*au séjour dans la prison, la région qui se présente à nous par l'entremise de la vue, et d'autre part, la lumière du feu à l'intérieur de la prison à l'action du soleil, puis en admettant que la montée vers le haut et la contemplation de ce qu'il y a en haut représente la route de l'âme pour la montée vers le lieu intelligible*¹⁵

Comme quoi, le monde de la connaissance véritable symbolisé par le soleil est celui qui débarrasse l'âme des illusions et des charges négatives que sont des ombres fantomatiques déformées. Déformation ici parce que, d'après Platon, la réalité ombreuse et brumeuse du monde sensible n'est qu'une récupération paresseuse, sinon une pâle copie de la réalité intelligible. C'est pour soutenir cette idée platonicienne que Duchet déclare : « Aucun progrès matériel n'est valable si aucun progrès spirituel ne lui donne un sens »¹⁶.

Outre cette aliénation de l'âme, le monde sensible est agi par la contingence historique et l'évanescence du temps qui implique inéluctablement le vieillissement, la corruption et donc un défaut d'uniformité. Ainsi, au même titre que les autres éléments phénoménologiques, ou matériels, la dimension corporelle de l'humain, à défaut d'être inutile, contingente et dangereuse parce que vouée au périssement ou « corruption », elle constitue aussi selon Platon, un obstacle à la liberté et à l'épanouissement de l'âme. C'est dire que, le disciple de Socrate reconnaît au corps, la propension à embrigader la liberté de l'âme à travers les désirs et les passions qui se conçoivent ici comme des énergies corporelles négatives qui plongent l'humain dans un état de manque et de quête de satisfaction permanente. C'est pour exprimer ce danger du corps qu'il déclare mordicus dans le *Phédon* :

*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 attendre la mort pour que l'âme séparée de lui, puisse atteindre pleinement la vérité*¹⁷.

L'humain gouvernant à titre d'exemple doit selon Platon faire montre du caractère bienséant de son âme, en adoptant des vertus telles que, la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, afin de permettre une vie sociale harmonieuse des membres de la cité. L'humain est donc habité par un idéal philosophique qui lui permet d'éviter que la cité toute entière périssent dans la tyrannie et l'injustice. L'idéal philosophique dont il est question renvoie à une sorte de conversion de l'âme qui l'ôte des bas-fonds de la prison du corps, pour la connecter à son fondement originel et spirituel. A juste titre, Platon écrit : « c'est une

¹⁵ Platon, *Œuvres Complètes*, P. 1105.

¹⁶ René, DUCHET, *L'Éthique*, Paris, Seuil, 1979, P.126.

¹⁷ PLATON, *Phédon*, traduction d'Emile Chambry, Bibliothèque électronique du Québec, collection, philosophie, volume 4, version 1.0.1. Garnier-Flammarion, 2009, P.9.

conversion de l'âme, passant d'une sorte de jour nocturne au jour authentique et qui est la voie pour monter au réel, voie dont nous dirons précisément qu'elle est philosophie véritable »¹⁸.

En somme, aussi expressives qu'elles puissent paraître, ces considérations antiques de l'humain ne peuvent se vanter d'être les seuls stimulants de la pensée nietzschéenne sur la définition de l'humain et du sens de l'existence. En effet, celles-ci font suite aux excitants pointus de la modernité philosophique et dont le contenu réflexif mérite d'être serré de près si l'on souhaite objectivement comprendre l'élan Anthropologique nietzschéen.

II- L'HUMAIN CHEZ LES MODERNES : CAS DE SCHOPENHAUER ET KANT

II-1. Vers l'humain kantien

Tout porte à croire que, si l'évanescence du temps représente le mobile qui sépare la tradition philosophique sus évoquée de la modernité philosophique, il n'en demeure pas moins que, ces périodes historiques sont mues par un vecteur épistémologique commun qui repose sur la quête inlassable de la compréhension de l'humain, tant dans son composé que dans sa fin ultime. En effet, au même titre que Socrate oriente la philosophie vers la compréhension de l'humain, Kant se propose à son tour de quêter sur la question de la définition de cet être. Cette initiative du philosophe allemand se trouve marquée dans sa « trichotomie interrogative » qui se donne pour but de rechercher dans un premier temps le connaissable par l'homme. Ainsi répondant à cette difficulté, l'auteur de la *Critique de la raison pure* pose que, le connaissable est une donnée spatio-temporelle. Autrement dit, l'humain ne peut connaître que ce qui est donné dans le temps et dans l'espace. Commentant cette posture kantienne, Paul Clavier affirme : « les connaissances a priori, quoique non dérivées de l'expérience, seront néanmoins applicables à l'expérience. La métaphysique n'a donc pas le droit de dépasser les limites de l'expérience possible. Notre connaissance d'expérience n'atteint que des phénomènes », ¹⁹s'inscrivant en fait contre Brochard pour qui : « personne, peut-être parmi les philosophes anciens n'a eu plus que Platon l'idée nette de ce que doit être la science ».²⁰

Dans un second moment, la préoccupation de ce philosophe en rapport avec l'humain est de jeter les bases morales de son agir. Il s'agit pour Kant de déterminer le permis et le

¹⁸ PLATON, *Œuvres complètes*, P. 1111.

¹⁹ Paul, CLAVIER, *Premières leçons sur Critique de la raison pure*, Paris, PUF, collection Major Bac, 1996, P.56.

²⁰ Victor, BROCHARD, cité par Simon Pierre Tonye dans *Le Progrès de l'homme dans la République de Platon*, Mémoire de master II dirigé par Hubert Mono Ndjana, Septembre, 1990, P.16.

défendu dans l'action morale de l'humain. En définitive, l'ultime préoccupation de l'auteur de la *Critique de la faculté de juger* est de jeter l'humain dans les projections futuristes, dans l'espérance. Ces trois préoccupations constituent des canaux dévoilement du sens de l'humain.

Dans cette optique définitionnelle, Kant laisse comprendre que, le dévoilement et la démystification de l'humain passe inévitablement par sa situation dans le temps et dans l'espace. Il opère par là une rupture systématique avec les enseignements de Christian Wolff et de la métaphysique de Leibniz issue de la scolastique. Goddard et Maesschalck diront à ce sujet : « Nietzsche fait crédit à Kant d'avoir instauré l'homme en législateur de la nature, rendant ainsi possible la réévaluation du statut qu'il faut accorder au phénomène »²¹. Ainsi, pour comprendre la posture kantienne, il est nécessaire d'ébaucher succinctement, mais précisément, le système de pensée de ce philosophe afin de dépister dans sa teneur épistémique, des vaisseaux d'informations sur l'humain.

L'humain pour notre auteur est un être de l'espace et du temps. Ces deux réalités représentent des cadres d'expression pratique de toute connaissance humaine. Ainsi vu, l'humain se trouve dans cette unité spatio-temporelle, il est dépourvu de toute capacité de la transcender pour cueillir objectivement des connaissances méta-expérimentales. Il se nourrit essentiellement des données de l'expérience sensible. A juste titre Kant déclare : « par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens et qui d'un côté, produisent d'eux-mêmes des représentations, et de l'autre excitent notre activité intellectuelle à les comparer »²². C'est dire ici que, la connaissance prend naissance dès que l'humain entre en contact direct avec les objets de son espace et son temps. Toutefois, il faut comprendre que chez Kant, si l'expérience sensible est génératrice de la matière à penser, cette dernière a besoin de l'entendement pour transformer cette matière en connaissance. L'entendement est ce qui donne sens à la matière produite par l'expérience sensible. Se faisant, il déclare : « il faut à la connaissance une matière : c'est la sensibilité qui la lui fournit ; mais il faut aussi que cette matière, pour devenir une connaissance digne de ce nom, soit ramenée à certains concepts et par là rendue intelligible, et c'est l'œuvre de l'entendement »²³. En fin de compte, pour Kant, la connaissance dans laquelle s'abreuve l'humain est la résultante de l'unité de la diversité de la matière et de l'entendement. C'est dans le même sens qu'il ajoute :

²¹ Jean-Christophe, GODDARD et MAESSCHALCK, *Fichte. La philosophie de la maturité*, Tome III, Paris, J.Vrin, 2003, P.35.

²² Emmanuel, KANT, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules BARNI, Tome premier, Paris, Librairie-Editeur, 1869, P.4.

²³ *Ibidem*, P. 15.

*l'entendement et la sensibilité ne peuvent chez nous déterminer d'objets qu'en s'unissant. Si nous les séparons, nous avons alors des intuitions sans concepts ou des concepts sans intuitions, et dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons rapporter à un objet déterminé.*²⁴

Après avoir ébauché l'essentiel du système kantien et son implication dans la culture de l'humain en mettant en avant le rapport d'union et surtout de complémentarité entre les objets de l'espace et du temps et de l'entendement, il ne nous reste plus qu'à questionner la portée des mobiles qui poussent l'humain à l'action. Ainsi contrairement à Rousseau qui reconnaît qu'« une des erreurs de notre âge est d'employer la raison trop nue, comme si l'homme n'était qu'esprit »²⁵, Kant fait de l'humain un être rationnel et donc raisonnable, en ceci qu'il porte en lui une raison. Laquelle raison se pose comme unique guide de l'action morale. L'humain se présente alors comme un être qui se soucie dans son comportement des notions du bien et du mal. Il est donc un être moral, capable de justifier le pourquoi et le comment de ses actes. Sous ce rapport, l'humain est soumis à une morale du devoir par excellence dont la plus haute expression repose sur l'impératif catégorique qui reconnaît qu'une action est dite morale ou bonne si celle-ci se situe en marge de tout motif de calcul ou d'intérêt personnel. Il écrit alors :

*une action dit-elle accomplie par devoir tire sa valeur morale non pas du but qui doit être atteint par elle, mais de la maxime d'après laquelle elle est décidée ; elle ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais uniquement du principe du vouloir d'après lequel l'action est produite sans égard à aucun des objets de la faculté de désirer.*²⁶

Par ailleurs, pour ce penseur rationaliste, le bien qui découle de l'action morale doit être marqué du sceau de l'universalité. Par conséquent, l'humain dans cet élan de pensée se veut d'être un être sociable, c'est-à-dire qu'il vit entouré de ses semblables dans un climat de coexistence pacifique.

Par ailleurs, l'humain se pose comme volonté, c'est-à-dire un être dont les actions découlent de son bon vouloir et donc, de sa liberté et non des forces déterministes et fatalistes qui lui sont extérieures ou intérieures. De ce fait, l'humain chez Kant diffère des autres êtres de la nature, en tant qu'il est pourvu d'une « autonomie de la volonté », qui est un corolaire de la moralité. Il explicite ce rapport d'implication en ces termes : « l'autonomie de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et de tous les devoirs qui y sont conformes : toute

²⁴ *Ibidem*, P. 324.

²⁵ Jean, Jacques, ROUSSEAU, *Emile ou l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, P.420.

²⁶ Emmanuel, KANT, *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Québec, édition électronique, Avril 2006, à partir de l'édition de 1792. P. 14.

hétéronomie de la volonté au contraire non-seulement ne fonde aucune obligation, mais est même opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté ». ²⁷ Seulement, Kant n'est pas le seul support Nietzscheen dans la modernité philosophique. En réalité, le génie nietzscheen s'est fortement illuminé par l'éclairage schopenhauerien qui a constitué un tournant décisif aussi bien dans la refonte de la métaphysique que dans les axes anthropologiques du promoteur du nihilisme et de la transvaluation des valeurs.

II-2. Schopenhauer : pessimisme tragique de la vie de l'humain.

Le pessimisme tragique de Schopenhauer, renvoie à sa doctrine fataliste qui affirme le périssement ou l'anéantissement naturel de l'homme. Il déclare : « la vie de chaque homme vue de loin et de haut, dans son ensemble et dans ses traits les plus saillants, nous présente toujours un spectacle tragique » ²⁸. Par ailleurs, en proie au cynisme hérité de l'antiquité, notamment avec l'école philosophique de Diogène le cynique, Schopenhauer opte pour une vie solitaire. Nous pouvons donc dire promptement sans crainte d'erreur que, Schopenhauer a mené une vie ardue dans la solitude et c'est justement cette vie d'enchaînement de difficultés qui constitue le fondement de sa pensée pessimiste à l'égard de l'existence et de son sens. Toutefois, pour rester fidèle à notre quête des frontières épistémologiques séparant, ou des liens logiques unissant Schopenhauer à Nietzsche, nous prenons pour cible le *Monde comme volonté et comme représentation*, œuvre principale de Schopenhauer qui, selon nous semble exprimer son ontologie et même sa métaphysique.

S'il est vrai que les titres orientent les œuvres comme le pensait Jacques Scherer, nous pouvons dire que, la pensée de Schopenhauer dans cette œuvre choisie ci-dessus, se résume en deux mots tel que renseigne le titre de ladite œuvre. Il s'agit de la « volonté » et de la « représentation ».

La représentation est une expression déterminante située dans le premier livre de cette œuvre dense, lequel livre alimente d'une explication claire de la représentation. En effet pour Schopenhauer, l'humain saisit le monde par le contact direct avec celui-ci. Comme quoi, le monde et son arsenal de réalités ne constituent pas en soi une connaissance. De ce fait, le cosmos ou matière n'est objet de connaissance que par rapport à un sujet connaissant capable de l'appréhender, de le percevoir dans son « champ phénoménal » selon l'expression de Merleau-Ponty. Dans cet état de chose, Schopenhauer semble rejoindre Kant pour qui, sans

²⁷ Emmanuel, KANT, *Critique de la raison pratique*, traduction de Jules BARNI, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1848, P.179.

²⁸ Arthur, SCHOPENHAUER, *Pensées et fragments*, traduction de Bourdeau, Paris, 1900, P.72.

l'apport de l'entendement, la matière demeurerait dépourvue de tout sens, les intuitions resteraient sans concepts. C'est donc en célébrant la pensée et son pouvoir de donation de sens que Schopenhauer a pu écrire : « aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe, existe pour la pensée. C'est-à-dire, l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation »²⁹. Autrement dit, le monde n'a de sens que par rapport à l'humain qui le modèle dans une perception singulière, d'où cette conclusion partielle de ce philosophe :

*au paravent sans cet œil, c'est-à-dire en dehors de toute pensée, aucun temps, aucune antériorité n'était possible. Il n'en résulte pas que le temps ait commencé, puisqu'au contraire tout commencement est en lui ; mais il est comme on le sait, la forme la plus générale de la connaissance, forme dans laquelle viennent se grouper, suivant la loi de causalité, tous les phénomènes*³⁰.

Au total, Schopenhauer soutient que, la représentation du monde nécessite une harmonisation, une union entre l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique. Il s'agit en termes plus simples d'un conditionnement mutuel entre le phénomène perçu et le sujet percevant. Tout semble montrer davantage ici que, l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* s'est abreuvé lourdement dans la mamelle nourricière kantienne, car au même titre que l'auteur de la *Critique de raison pure*, le Penseur pessimiste reconnaît que, la représentation du monde ne peut être effective dans un rapport de séparabilité entre le sujet et l'objet. Voilà pourquoi il s'inscrit en faux contre les systèmes isolés tels que, le matérialisme empirique et l'idéalisme radical de Fichte. Pour le premier, Schopenhauer affirme que, le matérialisme est confiné dans les carcans du déterminisme des sciences classiques qui soutient la non implication du sujet pensant dans la production de la connaissance. Dans ce cas précis, le sujet n'est qu'un simple observateur qui subit l'objet.

Pour le second, l'auteur lance une attaque virulente contre l'idéalisme radical de Fichte en voyant en celui-ci un pseudo philosophe, en ce sens que, selon lui, Fichte a formé son système philosophique non pas en étroite relation avec la réalité mais plutôt en communion avec le système Kantien fondé sur la réalité en soi. Ainsi, non seulement Fichte émerge dans un copiage vermoulu en marge de toute innovation, mais aussi son système philosophique est enfouit dans les décombres de la pensée scolastique gouvernée par des

²⁹ Arthur, SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction d'Auguste Burdeau, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, P.30.

³⁰ *Ibidem*, P.71.

« veritas aeteras » qui renvoient aux vérités éternelles d'essence métaphysique, mathématique et donc indépendantes du monde. Pour conclure avec le concept de représentation, il faut comprendre en tout état de cause que, pour Schopenhauer, le sujet et l'objet sont liés et se donnent au même moment. Ils sont en proie au rapport d'interdépendance. Ce penseur allemand ajoute en ce sens :

Fichte n'a pas pris garde qu'avec le sujet, (de quelque nom qu'il l'appelât) était posé l'objet, sans lequel le sujet est inconnaissable; de plus, toute déduction a priori et en général, toute démonstration, repose sur une nécessité, et toute nécessité sur le principe de raison : exister nécessairement ou résulter d'une cause donnée sont deux notions équivalentes³¹.

Toutefois, loin d'être réductible à une donnée représentative, le monde est aussi volonté. La volonté selon Schopenhauer régit tant le corps que les autres non-moi, et objets de l'univers. Tout débute par la liquidation du contenu « étiologique » dans la compréhension de l'essence des phénomènes. La volonté s'affirme alors comme la réalité intrinsèque de tous les phénomènes. Cependant, cette nouvelle perspective schopenhauerienne, rappelons-le, constitue une suite logique de la première qui exposait déjà le monde comme représentation de l'action combinée du sujet et de l'objet. Dans ce nouveau cas, il est question pour le philosophe allemand de faire remarquer que, les sciences naturelles ne peuvent en réalité révéler le « fond intime » des phénomènes, car toutes ces sciences d'après lui, sont fondées sur le principe de raison suffisante et se bornent par conséquent à élaborer des lois de cause à effet, à fournir des explications sur les mouvements des phénomènes dans le temps et dans l'espace. Il écrit en ce sens :

l'explication étiologique n'est qu'un inventaire ou une démonstration exacte des lois qui règlent les phénomènes dans le temps et dans l'espace. Mais l'essence intime des forces ainsi démontrées devrait toujours rester inconnue parce que, la loi à laquelle la science obéit n'y conduit pas.³²

Pour Schopenhauer, l'essence des phénomènes ne s'aurait se dévoiler dans le champ expérimental des sciences naturelles. Cette essence doit être cherchée dans la chose en soi, dans la volonté. Ici, notre auteur est convaincu que, loin d'être déterminé par le dictat du

³¹ *Ibidem*, P. 75.

³² *Ibidem*, P.163.

cerveau, les actions du corps sont l'expression de la volonté, laquelle volonté se présente comme une réalité matricielle du corps qui est son réceptacle. Elle le régit et se fond en lui tel un comprimé effervescent dans un verre d'eau. Ainsi, chercher à comprendre l'être des actions du corps, c'est quêter sur la volonté.

Toutefois, rappelons-le, l'extension de la volonté n'est pas réductible à son inhérence au corps. En effet, elle le transcende pour régir du même fait les autres objets du cosmos. Les autres phénomènes, analogiquement ne diffèrent pas du corps, ils présentent tous un dénominateur commun, une nature qui les expose non seulement comme des représentations vouées au périssement, mais aussi les assigne une existence tragique orchestrée par la souffrance. Il affirme à juste titre :

*selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ; c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu a la vue plus claire ; qu'il est plus intelligent ; c'est celui en qui réside le génie, qui souffre le plus.*³³

Le concept de souffrance évoqué ici, permet d'introduire une autre préoccupation majeure. Il s'agit de la vie pratique et tragique de l'humain dans la pensée philosophico-pessimiste de Schopenhauer. En effet, après avoir exposé la volonté comme la chose en soi ou l'être de tous les phénomènes, il ne reste plus qu'à établir le rapport que celle-ci entretient avec la vie de l'humain.

Schopenhauer part du postulat selon lequel, le comportement de l'humain ne saurait être la résultante des systèmes moraux donnant lieu à la vertu, car selon lui, toutes ces morales sont dotées d'une instabilité qui les conduit à la diversité et à l'opposition. Ainsi, la vertu ne se transmet pas d'un humain à un autre, elle ne s'enseigne pas. Aussi, les notions telles que, l'absolu, le suprasensible, l'infini, prises comme la chaîne expressive de la vertu, ne sont qu'un avatar des expressions qui prêtent à équivoque, en ce sens que, ces mots ne représentent rien en eux-mêmes, ce sont des tigres de papiers qui se volatilisent au premier coup de vent. La volonté une fois de plus se présente comme la clef de voute dans ce rapport que nous voulons établir entre la vie de l'humain et la souffrance. C'est la volonté qui désire la vie. C'est d'ailleurs pourquoi il est légitime d'après notre auteur de parler de la « volonté de vivre » et non simplement de la volonté. Du coup, l'on comprend que, cette expression de volonté de vivre fait appel à une forme de coalition qui lie la vie à la volonté. Cette union

³³ *Ibidem*, P. 462.

constitue une arme redoutable contre les craintes irraisonnées de l'existence humaine, à l'instar de la mort. Il écrit à ce sujet :

vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour aussi notre existence, même à l'heure de la mort. Sans doute l'individu sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante³⁴.

Une autre expression aussi forte que celles sus mentionnées, ressort dans cette pensée : c'est la mort connotant alors le tragique. De ce fait, l'on s'interroge aussi sur son double rapport avec la vie et la volonté de vivre. Les éléments de réponse que nous extrayons du filtra Schopenhauerien démontrent que, la vie se présente comme un grand ensemble à l'intérieur duquel baignent la mort et la naissance. Pour Schopenhauer, la mort et la naissance sont des données constitutives de la vie ayant pour fonction première de se neutraliser de par leur nature opposée : « naissance et mort, deux accidents qui au même titre appartiennent à la vie ; elles se font équilibre ; elles sont mutuellement la condition l'une de l'autre, ou, si l'on préfère cette image, elles sont des pôles de ce phénomène, la vie prise comme ensemble ». ³⁵Affirme-t-il.

Au regard de ce qui précède, Schopenhauer pense que l'humain est un être voué sinon condamné à mourir. La mort s'appréhende ici non plus comme un tremplin comme le pensait Socrate, mais comme une nécessité tragique qui vient saper les apparences issues de l'intellect et replonge l'humain dans son néant originel. Seulement, il faut comprendre ici que, la mort n'a de pouvoir que face à l'humain qui se présente non pas comme la volonté de vivre elle-même, mais comme l'une de ses manifestations ou reflet périssable. L'humain dans cet état de chose est donc un être vulnérable dans la nature toute puissante, car, sa disparition n'affecte en rien la nature, encore moins la volonté de vivre. La nature considère l'humain comme un phénomène passager et dont l'utilité est réductible à la reproduction et à la conservation de son espèce. Une fois reproduit, la nature laisse libre court à la mort qui reconduit l'humain dans le néant.

C'est en cela que repose le pessimisme tragique de ce philosophe allemand qu'il exprime en ces termes : « ce ne sont pas seulement les milles périls de la vie courante, les

³⁴ *Ibidem*, P.415.

³⁵ *Idem*.

accidents les plus minimes, qui le menacent de mort ; il est voué dès l'origine et la nature l'y conduit elle-même, dès qu'il a servi à la conservation de l'espèce ».³⁶

Arrivé au terme de cette présentation des motifs, des excitants ou des réactifs épistémologiques qui ont impulsé l'anthropologie nietzschéenne, qu'il nous soit accordé de rechercher avec acuité, les griefs que Nietzsche agresse à ses prédécesseurs et les orientations qu'il apporte.

³⁶ *Ibidem*, P.417.

CHAPITRE II : DE LA DECADENCE EPISTEMIQUE ANTIQUE ET MODERNE

I-VERS UN RENVERSEMENT DE PARADIGME EXPLICATIF

I-1. De la réorientation de la raison.

Nietzsche n'est pas le premier à parler de la raison, c'est-à-dire à exprimer son impact ou sa valeur tant dans la production philosophique que dans les entreprises technoscientifiques. En effet, la raison depuis l'antiquité constituait déjà le support pratique et logique par excellence des règles de conduite et des théories explicatives en rapport avec la survenance ou le surgissement de l'exister. C'est le cas de Socrate et de Platon qui, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, procédaient par l'absolutisation de la raison et la logicisation des phénomènes de l'existence tel que Heidegger l'affirme : « c'est-à-dire suivant Platon, de ce par quoi l'étant se montre dans son « é-vidence ». Cette « é-vidence » pour Platon n'est pas un simple « aspect ». L'« é-vidence » a encore pour lui quelque chose d'une sortie, par laquelle une chose se présente »³⁷. Cependant, anéantie à l'ère médiévale, la dite raison ressurgit à la renaissance et atteint son point paroxysmique dans la modernité philosophique avec le cartésianisme ambiant. Ainsi, jouant le même rôle qu'à l'antiquité, cette pratique antique de la raison se propage telle une pieuvre aux milles tentacules dans les domaines de la philosophie et de la techno-science moderne et contemporaine. Cette confiscation des plages de la connaissance par la raison et son parc axiologico-positiviste va irriter Nietzsche qui opère alors en conséquence, une révolution brutale ayant pour but de détrôner la raison gangrèneuse de son pouvoir absolutiste.

Prenant le siège d'héritier dionysien, Nietzsche pense que, la raison, telle qu'elle est perçue, conçue et pratiquée jusque-là, constitue un élément de la « décadence ». En effet, pour ce philosophe, la raison antique et moderne est aspergée de l'aura apollinienne qui se borne malheureusement dans l'entreprise de dictature, de prescription des normes morales, des maximes et autres visées ratiocinantes, tout en repoussant du même fait le « trop humain »

³⁷ Martin, HEIDEGGER, « La doctrine platonicienne de la Vérité », dans *Questions II, Qu'est-ce que la philosophie Hegel et les grecs. La thèse de Kant sur l'être. La doctrine de Platon sur la vérité. Ce qu'est et comment se détermine la physis*, nerf, Gallimard, 1955. P.131.

qui, renvoie d'après Nietzsche à la réalité humaine estompée, parce que refoulée par la morale du « troupeau ». C'est ce qui pousse sans doute Goddard et Maeschalck à dire : « Au chapitre 8 de la Naissance de la tragédie, Nietzsche rend hommage à Kant et à Schopenhauer pour avoir contribué à vaincre l'optimisme socratique ». ³⁸ De fait, pour l'auteur du *Crépuscule des Idoles*, la raison produit un effet chimérique et nocif dans le psychisme humain en ce sens qu'elle est productrice d'illusions des « arrières-mondes » qui plongent l'humain dans les erreurs. A juste titre, le philosophe de Roken dira que, la raison constitue une « idiosyncrasie » chez les philosophes. C'est probablement dans le même sens que Jacques Monod déclare : « l'intelligence rationnelle est un instrument de connaissance spécialement adapté à la connaissance de la matière inerte, mais totalement incapable d'appréhender les phénomènes de la vie » ³⁹.

La philosophie dans cet état de chose est en proie à l'obscurantisme, car, elle promeut des valeurs singulières et donc isolées, des « idées momies » c'est-à-dire mortes et qui s'inscrivent aux antipodes de la puissance, du devenir et de l'innovation. Dans ce cas précis, Nietzsche fait référence à Platon qui, dans sa bipartition du monde disqualifiait le monde sensible et du devenir de l'être au profit d'un monde intelligible gouverné par des idées immuables et éternelles. En ce sens, il reproche à Platon de procéder à une sorte de fixation de l'être en général et de l'humain en particulier. Comme quoi, la métaphysique platonicienne aux yeux de Nietzsche paraît incongrue, fixiste, idéaliste et donc dépourvue de consistance épistémologique. Nietzsche va par conséquent démolir cette métaphysique socrato-platonicienne en faisant de Socrate et de Platon, des instruments de la décadence grecque. Il déclare :

cette irrévérence de considérer les grands sages comme des types de décadence naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de la décadence, des instruments de la décomposition grecque, des pseudo-grecs ⁴⁰.

Vu sous ce prisme, la philosophie apparaît chez Nietzsche comme une ontologie métaphysique qui pense l'être dans l'idéalité. Elle éloigne ce dernier du fait réel de la nature, et donc de la sensibilité, de la douleur, de la mobilité et du devenir. C'est donc une ontologie génératrice des arrières-mondes. Elle est embastillée sous le toit du déterminisme apollinien et celui de « l'harmonie préétablie » dont parle Leibniz dans la *Monadologie*. Ici, tout est fait et

³⁸ Jean-Christophe, GODDARD, et MAESSCHALCK, Op.cit., P.35.

³⁹ Jacques, MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, édition du Seuil, Paris, 1970, P.40.

⁴⁰ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, PP.12-13.

arrêté d'avance, rien ne se refait et l'humain est privé du devenir. Toutefois, Nietzsche admet mordicus qu'une telle appréhension de l'être n'est ni plus ni moins qu'une falsification défectueuse qui survole les coins et les recoins essentiels de l'être et de son rapport au monde infernal. Aussi, Platon en ce sens est conçu comme un « halluciné des arrières-mondes », sinon un promoteur mal habile du rêve apollinien. Dès lors, on comprend pourquoi Nietzsche prend du recul avec l'affirmation parménidienne de l'être au profit du pan mobilisme héraclitéen qui présente l'être dans son mouvement et son changement.

Au regard de ce qui précède, l'on comprend que, pour ce philosophe allemand, il faut nécessairement réorienter la raison en la détournant de l'empire idéaliste et positiviste, afin de la ramener dans le monde réel de l'humain, où elle pourra alors se situer au-delà des notions de bien et du mal, de normes et de déviance, de morale et d'immorale. C'est donc cette nouvelle orientation de la raison en marge de l'envoutement apollinien, qui conduit d'après Nietzsche au renversement de l'idée obscure et très peu pertinente que la philosophie, en ce sens se fait des sens. Par là même, il entre en opposition avec Descartes pour qui les sens sont trompeurs, car de l'avis de Nietzsche, les sens sont aussi vitaux au même titre que la respiration et c'est cette idée qui le pousse indéfiniment à soutenir que, les sens constituent le médiateur indispensable entre l'humain et le monde.

La raison doit donc se dissoudre dans l'instinct pour des fins d'homogénéisation, au lieu de s'affirmer dans l'ignorance de sa propre solitude. Prise dans son autarcie, la malade raison positivo-scientifique confisque la liberté de l'humain de par son dictat des exigences scientifiques et morales. C'est pourquoi Nietzsche ne manquera pas de voir en Kant, un philosophe médiocre en ce sens que, la morale kantienne, en tant qu'elle tire son fondement de la raison, se pose comme une morale du devoir par excellence, au mépris de tout motif de calcul et d'intérêt. C'est donc une morale en marge des valeurs essentielles et de l'essence des valeurs. Pour exprimer clairement ce handicap kantien, l'auteur de *La Volonté de puissance* écrit : « Kant : un piètre connaisseur des hommes et un psychologue médiocre ; se trompant grossièrement en ce qui concerne les grandes valeurs historiques (révolution française) ; fanatique moral à la Rousseau ; avec un courant souterrain des valeurs chrétienne ; dogmatique de pied en cap »⁴¹.

L'humain, pour éviter cette colonisation intellectuelle issue de la morale, se doit d'après Nietzsche d'être animé des mobiles instinctifs qui le conduiront à la « transvaluation »

⁴¹ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.31.

de toutes les valeurs positivistes et objectivistes périmées et absolutisées. Nietzsche déclare par conséquent :

ce qu'il aimait naguère comme son bien le plus sacré, c'est le « tu dois ». il lui faut à présent découvrir l'illusion et l'arbitraire au fond même de ce qu'il y a de plus sacré au monde, et conquérir ainsi de haute lutte le droit de s'affranchir de cet attachement. Pour exercer une pareille violence, il faut être un lion.⁴²

Cette puissante raison qui mène à l'autosuffisance et à l'élévation de soi semble être évolutive et novatrice, c'est sur elle que se fonde la constellation tripartite, le trinôme salvateur nietzschéen de construction- déconstruction- reconstruction. C'est certainement dans le même dynamisme pratique que Bachelard, emboitant le pas à Nietzsche avait tôt fait de déclarer :

le réel n'est jamais ce qu'on pourrait croire, mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, après coup, quand l'appareil des raisons a été mis au point. En revanche sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même fait obstacle à la spiritualisation⁴³

Dans cette lourde critique nietzschéenne, Socrate est de nouveau interpellé. En effet, promoteur du premier ordre de la rationalité et de la vertu, Socrate pense le vrai, le juste, le bon à partir de l'éclairage de la raison. Nietzsche en ce sens va fustiger le penseur traditionnel, en le taxant de décadent car, d'après lui, il n'y a pas d'adéquation visible entre la vie ascétique prêchée par Socrate et la réalité pulsionnelle tapie en lui. Le Discours de Socrate est donc erroné et paradoxal. Nietzsche se prononce à juste titre sur le cas de Socrate en déclarant : « un étranger qui se connaissait en physionomie dit en pleine figure à Socrate qu'il était un monstre, qu'il cachait en lui tous les mauvais vices et désirs. Et Socrate répondit : vous me connaissez monsieur ! Tous les instincts des anciens Hellènes ». ⁴⁴

En définitive, la réflexion nietzschéenne sur la raison et sa réorientation incite à un questionnement double qui interpelle tant le sens de la vie de l'humain que l'espace granitique et infernal dans lequel cet être se meut et s'épanouit. Il s'agit de ce fait de ressortir le lien unificateur entre la vie et la représentation artistique du monde.

⁴² Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P. 65.

⁴³ Gaston, BACHELARD, *La Formation de l'Esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1980, PP. 13-14.

⁴⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles*, P. 13.

I-2. De la représentation artistique du monde.

La saisie du rapport entre l'art et la vie chez Nietzsche impose a priori la quête du sens de la vie. L'essence de cette quête nous invite à poser que, la vie chez Nietzsche repose sur la conservation de l'espèce. Il rejoint par là-même son maître Schopenhauer qui affirmait en amont cette conservation de l'espèce humaine par la nature. Seulement, Nietzsche dans son itinéraire iconoclaste ajoute à la conservation de l'espèce humaine, l'instinct de survie et l'élévation qui apparaissent alors comme dessein essentiel de la vie. C'est dire que, pour ce philosophe, l'humain est permanemment emporté par le désir d'éternité et donc de la conservation de sa vie par les voies de la puissance. Cette conservation implique nécessairement des pratiques technico-physiologiques et spirituelles qui favorisent la continuité sinon la pérennité de l'espèce humaine. Vue sous cet angle, la vie d'après le philosophe allemand, se fonde sur les propriétés physiques et spirituelles de l'humain qui vont des pulsions physiologiques à l'élévation instinctive ou spirituelle. L'être humain en ce sens, manifeste sa vie en se métamorphosant, en se reproduisant et en croissant spirituellement. C'est cette thèse nietzschéenne que défend Daniel Pimbé dans ce passage :

à la différence d'une chose inerte, l'être vivant se nourrit, croît et se reproduit, il va puiser lui-même hors de lui ce qui lui convient pour en faire sa propre substance, il est à lui seul une petite société unit et hiérarchise, assurant en lui-même l'adéquation de ce qui commande et de ce qui obéit, il entretient avec tout ce qui lui est extérieur une constance inimitié.⁴⁵

La vie de l'humain dans cet ordre d'idées est fondée tant sur les propriétés biologiques que sur l'élévation instinctivo-spirituelle et s'abrite dans les mobiles de la volonté de puissance, et de la puissance novatrice. Dit autrement, la vie d'après Nietzsche consiste au rejet continu et systématique des vieilles valeurs à la peau dure, et aux « écailles brillantes », qui sont des difficultés tourmenteuses et aliénantes qui surchargent, de par leur extrême lourdeur, l'esprit de l'humain en le transformant en « chameau », sinon en esclave condamné à subir irréversiblement les déterminismes et le poids des turpitudes quotidiennes et existentielles. De ce fait, l'humain se doit d'opérer un renversement radical ou une mutation transcendante de ce statut d'être vulnérable et asservit, pour revêtir la tunique d'un humain libre, autonome et puissant, en se soustrayant du dictat des forces aliénantes et des craintes irraisonnées engendrées par des déterminismes qui essayent l'âme. Il s'agit en clair, selon le

⁴⁵ Daniel, PIMBE, *Nietzsche*, Paris, édition numérique : Pierre Hidalgo, Collection les philosophes dirigée par Laurence Hansen-Love, 1997, P. 14.

langage nietzschéen, de la « métamorphose du chameau en lion féroce » en quête de liberté, de puissance et d'élévation. Tel est le sens de la vie selon le philosophe du marteau. Il affirme de ce fait :

vivre, cela signifie : repousser sans cesse quelque chose qui veut mourir. Vivre, cela signifie : être cruel et implacable contre tout ce qui, en nous, devient faible et vieux, et pas seulement en nous. Vivre cela signifie donc : être sans pitié pour les agonisants, les misérables, les vieillards ? Etre sans cesse assassin ? – Et pourtant le vieux moïse a dit : Tu ne tueras point⁴⁶ .

L'auteur de la *Naissance de la tragédie* affirme que, l'art n'est pas un simple passe-temps inutile, mais plutôt une représentation de la vie et du monde. Pour Nietzsche, le vrai artiste doit puiser dans la sensibilité, laquelle sensibilité ouvre au surplomb des images du monde apollinien. De ce fait, l'art comme représentation du monde doit exprimer le tragique, la douleur, la souffrance du vécu existentiel, l'élévation. C'est dans ce sens que se conçoit son idée de « l'art tragique ». Dans ce volet tragique, l'art est perçu comme le « médium », une passerelle dans laquelle la réalité tragique de la vie s'exprime. Cette conception de la représentation de la vie et du monde, rappelons-le encore, constitue un dépassement de la vision antique de la vie, car d'après Nietzsche, l'art apollinien est un art de formes qui, non seulement tire sa substance du rêve illusoire et coupé de la vie, mais aussi se fonde sur des principes logico-rationnels qui transportent désespérément l'artiste dans les « arrières-mondes ». Ainsi, le rêve comme phénomène physiologique est d'après Nietzsche détaché de toute réalité du monde. Du coup l'art des formes qui prend appui sur le rêve, apparaît alors comme illusion, un mensonge qui se fonde dans la spéculation apollinienne du monde de l'olympes, siège mousseux d'Apollon lui-même.

Au regard de ce qui précède, Nietzsche arrive à la conclusion selon laquelle, l'art plastique ou l'art des formes, n'est qu'un illustre mensonge. A cet effet, les artistes classiques et modernes sont des décadents, en ce sens qu'ils se détournent de la douleur et de la terreur du monde réel pour se réduire et se fixer abstraitement sur des mirages et des apparences issus du monde fictif. C'est pourquoi, en fin de compte, il a pu dire que, ces artistes vendeurs d'illusions et d'apparences détournent leur attention de l'essentiel, c'est-à-dire : « des puissances titaniques de la nature, cette Moire trônant sans pitié au-dessus de toute

⁴⁶ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Gai-Savoir*, traduction de « Die Frohliche wissenschaft (La Gaya Scienza) » (édition 1887) par Henri Albert, édition électronique (ePub) V.. 1,0 : Les Echos du Maquis, 2011, P. 68.

connaissance, ce vautour du grand ami de l'humanité, Prométhée, cet horrible destin du sage d'Œdipe ».⁴⁷

En opposition avec l'artiste apollinien, l'artiste dionysien d'après Nietzsche est celui qui s'alimente du « pessimisme de la force » qui fait naître en lui l'irrésistible désir de destruction et de transvaluation. Cependant, il ne s'agit pas d'une destruction au sens anarchique et chaotique du terme, mais dans l'optique du changement, de la révolution et de l'innovation. L'artiste nietzschéen par conséquent, s'insurge contre toutes les formes de déterminismes et toutes les conventions fixistes de la vie humaine.

Par ailleurs, au même titre que l'esprit humain est mu par le désir d'éternité, Nietzsche retrace une parallèle qui présente l'artiste dithyrambique animé par le besoin permanent d'immortalité. Ce dernier est attaché au monde qu'il veut transformer. De ce fait, par sa considération de l'artiste dithyrambique, notre penseur allemand s'oppose une fois de plus au pessimisme tragique de Schopenhauer. En effet, le besoin de permanence et d'éternité chez le maître de Nietzsche ne sont pas fondés sur l'amour de la vie. Car d'après lui, la vie est essentiellement angoissante et, malgré ses efforts, l'humain est toujours en proie à la mort suspendue au-dessus de sa tête comme l'épée de Damoclès. Il écrit donc à ce propos : « la vie elle-même est une mer pleine d'écueils et de gouffres. L'homme à force de prudence et de soins, les évite et sait pourtant que [...] il ne fait ainsi que s'avancer peu à peu vers le grand, le total, l'inévitable et l'irréparable naufrage ; qu'il a le cap sur le lieu de sa perte, sur sa mort »⁴⁸.

La pensée artistique nietzschéenne présente une caution supplémentaire avec le concept de « l'ivresse dionysiaque ». En effet, il faut comprendre dans cette expression de Nietzsche, une structure de la volonté de puissance. Il s'agit plus exactement de la force vivifiante de l'instinct d'art. L'ivresse dionysiaque permet à l'artiste de se surpasser et d'atteindre l'extase ou la béatitude. Cette ivresse procède pour l'oubli de soi dans lequel l'artiste s'identifie à son objet d'art en s'élevant dans le but, non pas de reproduire de façon paresseuse et superficielle le fait social, mais plutôt de le contempler et de procéder à la rectification des erreurs du monde sensible. Il s'agit d'une élévation qui surplombe toute sensibilité. Dans *L'Origine de la tragédie*, Nietzsche écrit les mots suivants au sujet de l'ivresse dionysiaque : « l'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art : la puissance esthétique de la nature entière, pour la plus haute béatitude et la plus noble satisfaction de

⁴⁷ Friedrich, NIETZSCHE, *L'Origine de la tragédie*, traduction de Jean Marnold et Johannes Morland, édition électronique V... ' 1,0 : Les Echos du Maquis, 2011, P. 23.

⁴⁸ Arthur, SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PP. 466-467.

l'Un primordial se révèle ici sous le frémissement de l'ivresse »⁴⁹. C'est donc dans ce type de mouvement artistique dionysien que la vie humaine se dévoile contre le conformisme de la modernité artistique. La représentation du monde et de la vie chez les modernes, pense Nietzsche, est décadente. En effet, l'art moderne confisque la liberté de l'artiste lui-même dans la mesure où, l'artiste moderne, au lieu de représenter le monde et sa réalité tels qu'ils sont réellement ou tel qu'il désire, sa production artistique répond aux exigences de l'époque moderne. C'est donc un art de commande ou de recette qui renvoie à une vision particulière et relative à une époque ou à un groupuscule d'hommes, au lieu d'être une exposition délibérée de l'artiste au-dessus de toute influence aliénante. Dans cet état de chose, Nietzsche pense que, l'art moderne est dépourvu de talent et se noie dans les eaux profondes du conformisme ambiant de la modernité : « Le moderne faux monnayage dans les arts entendu comme nécessaire, c'est-à-dire comme conforme aux plus intimes besoins de l'âme moderne. Il faut remplir les lacunes du talent, plus encore les lacunes de l'éducation, de la tradition, de la discipline ». ⁵⁰

Par ailleurs, outre le conformisme dépisté dans cet art de la modernité, s'ajoute aussi, la fourberie et la ruse. Ici, l'artiste moderne se sert de l'ignorance des contemplateurs aveugle d'objets d'art afin de donner naissance à des représentations qui endorment les puissances contenues dans l'humain, en nourrissant le public des idées utopiques. Par conséquent, à défaut d'être conformiste et dépourvu de talent, l'artiste moderne est aussi un vendeur d'illusions sinon un charlatan du grand jour. C'est d'ailleurs pourquoi Nietzsche, s'en prenant à cet art moderne écrit :

*on se cherche un public moins artistique, qui est plus absolu dans son amour (-et qui aussitôt s'agenouille devant la personne). On profite ainsi de la superstition de notre siècle, la croyance au génie... en deuxième lieu, on harangue les sombres instincts des insatisfaits, des ambitieux, des inconscients d'une époque démocratique*⁵¹.

Somme toute, la réflexion sur la représentation artistique du monde s'est avérée d'être non pas une simple entreprise de démonstration servile, mais une véritable passerelle permettant de serrer de près et de tenir fermement la connotation du sens de la vie dans l'édifice doctrinal nietzschéen. Ainsi, dans une réflexion d'ensemble, vivre d'après Nietzsche c'est affronter l'hostilité naturelle, c'est se défaire des déterminismes sociopolitiques et scientifiques, de même que des valeurs des arrières-mondes. Pour se faire, il est nécessaire de procéder par la transvaluation et la par transcendance des illusions apolliniennes au profit des

⁴⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *L'Origine de la tragédie*, P. 19.

⁵⁰ Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, P.39.

⁵¹ *Idem*.

mobiles instinctifs qui débouchent inéluctablement sur l'affirmation de l'ombre. Ici, le concept d'ombre est dépositaire d'une teneur épistémologique importante dans l'armature nietzschéenne.

II-SUR LES CORRELATIONS AXIOLOGIQUES ET METHODOLOGIQUES.

II-1. De l'affirmation de l'ombre

Notre intrusion jusqu'ici dans la pensée labyrinthique nietzschéenne nous plonge considérablement dans une marée conceptuelle qui semble indiquer que, les ressources philosophiques de ce penseur allemand allient à l'organisation de son système épistémique des concepts qui, manifestement sont porteurs de sa rigidité incisive et de sa quintessence doctrinale. Toutefois, nous pouvons conjecturer en supposant que son concept d'ombre s'inscrit dans l'essence de sa philosophie en général fondée sur l'horrible, la guerre tel que l'exprime Jean Pierre Faye : « toute philosophie qui assigne à la paix une place plus élevée que la guerre autorise à se demander si la maladie n'était pas ce qui inspirait le philosophe ». ⁵²

De prime à bord, Nietzsche n'est pas le premier encore moins le dernier philosophe à tabler sur le concept d'ombre, Car Platon et Hebra furent là des éléments importants. En effet, dans le mythe de la caverne, Platon posait déjà l'ombre comme une illusion, l'irréalité ou un simple reflet déformé de la réalité intelligible. Par ailleurs, plus proche de nous, le philosophe camerounais, le révérent père Pierre Meinrad Hebra, parlant du composé humain triadique, faisait de l'ombre la troisième entité qui exprime la mobilité et l'agilité de l'humain. C'est dire que, pour ce penseur camerounais, l'ombre, en tant qu'élément du composite, présente le même degré de vitalité que le corps et le souffle.

Dans son vaisseau iconoclaste et innovateur, Nietzsche change le vecteur ontique antique qui faisait de l'ombre l'irréalité. En effet, l'ombre chez Nietzsche renvoie à la réalité interne de l'humain. C'est précisément une sorte de voix intérieure, estompée mais inhérente à l'humain. D'après lui, cette ombre se confond à l'humain lui-même en tant qu'elle est collée à son être et s'exprime en lui. Nietzsche expose cette confusion, mieux cette unicité de l'humain et son ombre à travers ces mots de son personnage, le voyageur : « On parle : où cela ? Et qui ? Il me semble presque que je m'entends parler moi-même, seulement avec une voix plus faible que n'est la mienne » ⁵³. Cette ombre qui reste cachée et étouffée se trouve

⁵² Jean-Pierre, FAYE, *Nietzsche et Salomé, La philosophie dangereuse*, Editions Grasset et Fasquelle, 2000, PP.24-25.

⁵³ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Voyageur et son Ombre*, traduction de. Henri Albert, Paris, Société DV Mercvre de France, Edition numérique : Pierre Hidalgo. La Gaya Scienza, Janvier 2012, P.2.

dans un rapport antipodique avec le conventionnel, les mœurs et toutes « les morales closes » selon l'heureuse formule bergsonienne. Ainsi l'ombre renvoie d'après Nietzsche au pôle instinctif, à la partie obscure de l'humain que ce philosophe appelle « le trop humain » de l'humain, rejeté par la société. L'ombre regorge de ce fait tous les interdits, il jouit de sa totale liberté et foule à terre les appétits de la raison et de la morale sociale. De ce fait, Nietzsche fait d'elle une réalité fantomatique qui inspire la peur et la crainte, à la masse sociale moulée et réduite dans la morale positiviste et déterministe endormante. Il écrit dans cet état de chose : « il s'arrêta et fit vivement demi-tour et faillit renverser son Ombre et son Double, tant elle le serrait de près et tant elle était débile. En effet, quand il la toisa, il eut peur comme à l'apparition soudaine d'un fantôme, tant elle apparaissait mince, noirâtre, creuse et extenuée ». ⁵⁴

Bien plus, l'inventaire nietzschéen sur l'ombre constitue une interpellation sur les valeurs. En effet, il est question de réinterroger les vertus de la raison, de questionner le sens du bien et du mal. En réalité, comme nous l'avons déjà démontré dans cette prise en charge réflexive, le but de Nietzsche n'est pas de sonner le glas ou le tocsin du patrimoine rationnel, mais plutôt de procéder à la reconversion de la raison impliquant inévitablement l'alliance de cette dernière avec les voies spirituelle et instinctive. C'est dans ce même état d'esprit qu'il affirme que, la lumière rationnelle et les voies obscures de l'ombre ne sont pas antipodiques.

Cela nous amène de nouveau à nous interroger sur le type de rationalité que doit adopter l'humain en particulier et les sciences modernes et contemporaines en général. Il déclare à juste titre : « De l'arbre de la science.- vrais semblance, mais point de vérité : apparence de liberté, mais point de liberté. C'est à cause de ces deux fruits que l'arbre de la science ne risque pas d'être confondu avec l'arbre de vie ». ⁵⁵.

Le réel cosmique d'après Nietzsche est complexe et ne se laisse pas saisir par la rationalité scientifique limitée et gouvernée par le matérialisme, l'empirisme et surtout le positivisme. Le questionnement sur les origines de l'univers à titre d'exemple, ne saurait trouver des réponses fiables dans les manuels scientifiques. Il faut donc, pense l'homme allemand, s'abreuver dans la sagesse de l'ombre afin de donner un véritable sens à l'exister et à l'existence elle-même : « Je veux dire que notre raison humaine n'est pas trop raisonnable. Et si elle n'est en tous temps et complètement sage, et rationnelle, le reste du monde ne le sera pas non plus » ⁵⁶, affirme-t-il. Pour Nietzsche, le monde est fondé sur un commencement situé

⁵⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.330.

⁵⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Voyageur et son Ombre*, P. 6.

⁵⁶ *Idem*.

en marge des considérations scientifiques, car, au commencement de tout, dit-il, existe l'Être ultime, la toute-puissance qui génère l'exister. Il écrit : « Exalter les origines, c'est le surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception de l'histoire et fait penser absolument qu'au commencement de toute chose se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel ». ⁵⁷

Ainsi, suite à ce qui précède, la rationalité scientifique se présente comme une donnée dépourvue des éléments d'ombre. Elle est donc diminuée et très peu crédible. Elle se veut d'être à l'origine de la vulnérabilité et de l'ignorance humaine. L'humain par là-même trouve son imperfection dans son abandon aux choses empiriques et premières qui se donnent à lui par l'offrande sensorielle. C'est surtout son endormissement profond et routinier dans les conventions aliénantes au mépris de la bilatéralité de l'existence de l'être qui marque cette imperfection humaine d'après Nietzsche. Il déclare en ce sens : « que l'on considère enfin que de ce manque dérivent presque tous les vices corporels et moraux des individus ». ⁵⁸.

Dans la même perspective élogieuse de l'ombre, Nietzsche fait de l'art, un espace d'expression de l'ombre. Pour le philosophe de Roken, la production artistique ne saurait s'alimenter exclusivement de la lumière. La beauté d'une œuvre d'art doit également communiquer le gout effroyable des interdits, du refoulé et de l'invisible. Ainsi, la lumière combinée à l'obscurité de l'ombre constitue le fondement de la sublimité esthétique « tu sauras que j'aime l'ombre comme j'aime la lumière. Pour qu'il y ait beauté du visage, clarté de la parole, bonté et fermeté du caractère, l'ombre est nécessaire autant que la lumière » ⁵⁹. Dira-t-il. De ces mots du philosophe allemand, il devient pertinent de réorienter le regard, et de procéder à une réinterprétation du mal afin d'en extirper le sens véritable. Pour Nietzsche le mal et le bien se confondent, c'est pourquoi trouve-t-il décadent l'expression du remord à la suite d'un acte posé.

Le remord apparaît Chez le disciple de Schopenhauer comme une bêtise, dans la mesure où il s'agit selon lui, d'un sentiment défectueux qui maintient l'humain dans un élan de cœur et de faiblesse. Le remord sous cet angle empêche l'individu de s'actionner dans la remédiation et la génération du bien. Le mal posé peut être salutaire pour l'ensemble de la société. C'est dire que, dans son surgissement, le mal s'accompagne de la sanction qui est son corollaire. Ainsi vu, le malfaiteur en proie à la sanction est désormais habité par une sagesse qui renforce son discernement par rapport à son éloignement ou son rapprochement au bien.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibidem*, PP. 8-9.

⁵⁹ *Ibidem*, P. 3.

Nietzsche semble emboîter le pas aux considérations bibliques qui exposent la personne de Saul, le grand prêtre sacrificateur, puni par le Christ et ensuite convertit en Paul de Tarse, humble serviteur de Dieu. Ainsi, le mal se pose comme la mère du bien en tant que, le premier engendre le second. Le mal est donc une école du bien qui se déploie dans un renversement dialectique, dans la formation de l'humain. Sous ce rapport, Nietzsche écrit: « ne jamais donner libre cours au remords [...] si l'on est puni à cause de sa mauvaise action, il faut subir sa peine avec le sentiment que par-là, on fait une chose bonne : on empêche par l'exemple, les autres de tomber dans la même folie »⁶⁰. C'est en cela que repose le bien et le bonheur de l'humain. Cependant, intéressons-nous à cette notion du bonheur et voir ce qu'elle en est chez Nietzsche. Il semble que le bonheur chez notre auteur prend son appui sur l'ombre. C'est dire que, l'humain vie sa plénitude existentielle par la libre satisfaction des besoins personnels les plus obscures et les plus dédaigneux. Nietzsche en ce sens reconnaît que, cette satisfaction sans limites, n'est ni plus ni moins que la manifestation de la liberté pure et authentique de l'humain. Il l'affirme en ces termes : « satisfaire soi-même autant que possible ses besoins les plus impérieux fût-ce même d'une façon imparfaite, c'est la façon d'arriver à la liberté de l'esprit et de la personne ».⁶¹

En somme, la suspension provisoire de l'analyse de l'idée nietzschéenne de l'ombre est indicatrice de la continuité évolutive de cet effort réflexif. De ce fait, l'on peut affirmer qu'à côté de la raison, près de la morale et des mœurs socioculturels qui guident et orientent les actions et les besoins humains, il existe également en l'humain, une réalité assujettie, parce que, antipodique au voulu et au permis de la société, laquelle réalité regorge les envies et les désirs les plus naturels qui dévoilent l'humain dans sa liberté originelle, c'est-à-dire dans ses aspirations naturelles en l'absence des « fers » de la société moralisée et compromettante. C'est ce qui peut justifier l'entreprise nihiliste de Nietzsche qui consiste pour ce penseur à néantiser le déjà là, l'arrêté pour vrai et pour faux, le juste et l'injuste, l'ancien désuet, pour un monde nouveau constitué d'un principe d'homogénéité des valeurs contraires. Toutefois, que faut-il substantiellement comprendre sur le nihilisme nietzschéen et quel est son rapport avec le pessimisme ?

II-2. Nihilisme au pessimisme

L'idée cartésienne du changement des désirs, plutôt que l'ordre du monde n'est pas partagée par Nietzsche. Après constatation des dérives de la civilisation, du dictat de la

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 198-199.

⁶¹ *Ibidem*, p. 196.

morale et de l'oubli de l'ombre, le but de la machine architectonique nietzschéenne est, rappelons-le de créer un monde nouveau à travers la transvaluation de toutes les valeurs supérieures. Pour cette initiative, Nietzsche, tel que le présente Guillaume Métayer, semble poursuivre les pas iconoclastes de Voltaire qui, tout comme Nietzsche avait pour objectif de laisser libre court au déploiement de l'esprit, en marge des conventions sociales. C'est d'ailleurs pourquoi, *Humain trop humain* constitue une dédicace de Nietzsche à Voltaire. Ainsi, Métayer écrit : « Voltaire a été l'un des écrivains et philosophes capitaux pour Nietzsche, à côté de Stendhal, La Rochefoucauld, Pascal. Voltaire a donné à Nietzsche l'exemple d'une performance littéraire exceptionnelle au service d'une réforme globale de la civilisation ».⁶² Dans ce cadre d'action, le nihilisme se saisit comme l'effondrement ou la dépréciation des icônes, des valeurs tenues pour absolues. C'est en ce sens que se comprennent les dits de Ilya Prigogine ci-après : « la fin des certitudes dont-il s'agit, c'est la fin des certitudes de la physique classique qui a partie liée dans la réversibilité et l'équilibre »⁶³. De ce fait, il se charge de détrôner la civilisation, de la dépouiller de son complexe de supériorité, en voyant en elle des éléments défectueux qui expriment son état de décadence d'une part et un frein à l'expression du trop humain d'autre part. Par conséquent, le nihilisme comme négation de l'ancien, se pose comme une puissance destructrice qui impulse le bouleversement de l'ordre établi et son recommencement radical et systématique.

Cependant, le nihilisme d'après Nietzsche ne pousse pas des champs comme des champignons, et ne s'identifie pas comme un legs transgénérationnel. En effet, cette activité de l'esprit, bien qu'elle se confonde au pessimisme, se veut aussi et surtout être un engagement, un usage libre de la puissance destructrice et révolutionnaire sur les absolus. Seulement nous ne pouvons nier le fait que, la confusion du nihilisme au pessimisme nous impose nécessairement et légitimement à nous questionner sur le sens du rapport entre ces deux états de l'esprit humain d'une part et sur les éléments excitateurs du nihilisme d'autre part.

Pour ce qui est de la première interrogation fondée sur le rapport entre pessimisme et nihilisme, Nietzsche, répondant à cette question démontre que, la curiosité intellectuelle qui s'applique dans les faits pratiques et des contours théoriques, parvient au discrédit des valeurs isolées et idéalisées, parce que dépourvues de consistance et génératrices d'impasses, de contradictions et de zones d'ombres. Il devient difficile de penser l'exister sous l'angle unique

⁶² Guillaume, METAYER, *Nietzsche et Voltaire*, Paris, Flammarion, 2011, P.68.

⁶³ Ilya, PRIGOGINE, *La fin des certitudes*, Odile Jacob, Horizons philosophiques, Vol. 7, N°1, Paris, Automne 1996, P.129.

de l'idéalité comme le faisait Platon, ou de la spiritualité telle que laisse entrevoir l'exaltation scolastique du déterminisme divin. De ce fait, Nietzsche pense que, la résignation de l'humain ou le pessimisme semble prendre son envol du fait que, l'humain se trouve submergé dans une nature constituée essentiellement des symboles abritant des passerelles qui assurent la connexion au divin, au « plus précieux », mais l'obstination impertinente de l'idéalisme et du spiritualisme desséché se borne à liquider le symbole lui-même au profit de la seule réalité à laquelle il conduit. L'on rejette ainsi le corps qui abrite l'âme, l'on adopte une morale qui fait des fixations sur des règles de conduite et qui condamne le mal qui est pourtant producteur de bien. Pour cette raison, le pessimisme d'après l'auteur de *la volonté de puissance* va déboucher au nihilisme qui se présente alors comme négation et renversement de ces valeurs issues des systèmes isolés, tout en construisant de nouvelles valeurs où s'expriment communément le symbole et sa réalité représentative :

*Evolution du pessimisme au nihilisme. Dénaturation des valeurs. Scolastique des valeurs. Les valeurs isolées et idéalisées, au lieu de conduire et de dominer l'action, se détournent contre l'action qu'elles reprochent. Des contradictions au lieu de degrés et d'ordre naturels. Haine de la hiérarchie. Les contradictions correspondent à une époque populacière parce qu'on les saisit plus facilement*⁶⁴

Le monde nihiliste renvoie d'après notre philosophe du moment, à l'anéantissement de la faiblesse et à la promotion de l'humain supérieur aguerrit par la puissance et la force, passant aussi inéluctablement par la dissolution de l'opinion populaire qui maintient en captivité les êtres exceptionnels, c'est-à-dire ceux qui manifestent l'éthique du trop humain, en tuant leur esprit d'initiative personnelle et leur pleine confiance en eux. En résumé, la soumission, l'asservissement esclavageant de l'humain par la civilisation constituent le motif déclencheur du nihilisme. Nietzsche le fait savoir en ces termes : « le rapetissement, la faculté de souffrir, l'inquiétude, la hâte, le grouillement, augmentent, -l'actualisation de tout ce mouvement, ce que l'on appelle "civilisation" devient de plus en plus facile et l'individu désespère et se soumet, en face de cette énorme machinerie »⁶⁵.

Le nihilisme est dévoilement, parce qu'il, montre en effet, la prétention qu'a l'être humain de se situer au-dessus de toute chose, de se prendre comme la mesure de toute chose d'après Protagoras. Nietzsche voit en cette prétention humaine, un tissu de niaiseries donc le but final est de promouvoir la domination humaine sur le reste des êtres. Dans la pensée nietzschéenne en rapport avec l'essence des êtres, il apparaît que, l'existence des choses en

⁶⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.21.

⁶⁵ *Idem*.

soi est problématique sinon illusoire. Le réel dans ce cas se confond à une coulée incessante et fugitive. Par conséquent, la capture du réel fugitif nécessite une prise du recul de la fixité méthodologique et processuelle. Le réel doit s'appréhender sous l'angle méthodologique adoptant la constellation, construction-déconstruction-reconstruction. C'est là, la trilogie nietzschéenne qui épouse le changement et l'innovation dans l'histoire. Ce changement va de l'humain pour s'étendre aux autres êtres de la nature. La métamorphose nietzschéenne qui se déroule en trois étapes constitue une illustration patente de la thèse du devenir de l'être défendue par Nietzsche et bien avant lui Héraclite.

Dans la logique d'anéantissement et de dépréciation des articles de foi et autres valeurs prétendument supérieures, l'esprit humain, d'après Nietzsche se doit de nier, et d'opérer une transcendance, un renversement de ce statut d'esclave, à celui d'humain libre. Il s'agit en clair, selon la terminologie de ce penseur allemand, de la métamorphose du chameau en lion féroce en quête de liberté, de puissance et de domination. Tel est le sens et le but du nihilisme dans son élan révolutionnaire. Il déclare alors :

qu'il n'y a point de vérité ; qu'il n'y a point de modalité absolue des choses, pas de "chose en soi" ...cela même n'est que du nihilisme et le nihilisme le plus extrême. Il fait consister la valeur des choses précisément en ceci qu'aucune réalité ne correspond et n'a correspondu à ces valeurs, mais qu'elles ne sont qu'un symptôme de force du côté des taxateurs, une simplification en vue de la vie.⁶⁶

En tout état de cause, soutenant la vacuité de l'être, la pensée nihiliste constitue un procédé qui purifie l'humain de toute focalisation et de toute cristallisation, en lui ouvrant les voies de la mobilité mentale qui conduisent à la puissance, au plein épanouissement et à l'élévation spirituelle. La fixité et l'immobilité apparaissent alors comme des éléments chimériques générés par la morale et la civilisation ayant pour dessein premier de taire l'autonomie et l'agilité de l'esprit humain, en lui imposant un rythme, un pas de course lui permettant de patauger et d'émarger dans le pédantisme, c'est-à-dire une illusion du mouvement qui situe à l'arrivée fictive, pourtant l'on est encore bloqué au point de départ. Cette immobilité enlève à l'humain sa puissance et fait naître en lui la nonchalance. Ainsi, Nietzsche pose que, le nihilisme se défait radicalement des souvenirs, de l'esthétique des formes et se fond dans le présent, embrassant du même fait l'horrible, le laid, le craint, bref, le refoulé. En ce sens il déclare dans le cadre du nihilisme parfait :

L'œil du nihilisme idéalise dans le sens de la laideur, il est infidèle à ce qu'il retient dans sa mémoire- ; il permet à ses souvenirs de tomber et de s'effeuiller ; il ne les

⁶⁶ *Ibidem*, P.9.

*garantit de ces pâles décolorations que la faiblesse étend sur les choses lointaines et passées. Et ce qu'il ne fait pas à l'égard de lui-même, il ne le fait pas non plus à l'égard de tout le passé des hommes.*⁶⁷

Par ailleurs, Nietzsche affirme que, la morale se trouve aujourd'hui dans de multiples impasses pratiques, en ce sens qu'elle correspond à des besoins dépassés et élémentaires. Elle est donc inapte à pouvoir aider l'humain dans son décollage vers les cieux de la puissance. Au contraire elle se présente comme une anti-puissance qui craque et tente désespérément de détruire le fait puissant et autoritaire contenu dans l'humain. Il faut par conséquent déconstruire cette morale vectrice de la civilisation en déroute qui, à son tour, façonne des êtres faibles et décadents. Pour Nietzsche, il faut nier en cette morale toute valeur de vie et y voir en revanche, une voie de déclin ou du périssement. Seul le nihilisme embaumé de l'aura de la volonté de puissance communique à l'humain le sens de son existence. La volonté morale doit ainsi être substituée par la volonté de puissance, la faiblesse par la force : « Tout trait de caractère fondamental, formant la base de tous les faits, s'exprimant dans tous les faits, chaque fois qu'il serait considéré par un individu comme son trait fondamental à lui, devrait pousser cet individu à approuver triomphalement chaque moment de l'existence ». ⁶⁸ dira-t-il.

En conclusion, l'intérêt porté au nihilisme et au pessimisme marque la fin globale de la réflexion portant sur la décadence épistémique antique et moderne. Laquelle réflexion nous a permis de marquer un temps d'arrêt sur les griefs ayant poussé Nietzsche à balayer d'un revers de la main, l'héritage philosophique antique et moderne. Toutefois, la mise en application de l'idée nietzschéenne du changement nous contraint de clôturer ce chapitre, au profit d'un autre horizon nous rapprochant davantage de notre objectif.

⁶⁷ *Ibidem*, P.23.

⁶⁸ *Ibidem*, P.16.

CHAPITRE III :

PANORAMA DES APORIES DES SYSTEMES ISOLES

I- DES APORIES SCIENTIFIQUES

I-1. L'erreur des savants

Partant derechef du sens des apories qui les pose comme des limites de la science comme l'explique Ndebi Biya : « De même que l'homme ordinaire ou le paysan ne peut pas comprendre le raisonnement du savant, s'il n'est pas initié à la science, de même non plus les savants ne peuvent toujours pas comprendre le mystique en usant seulement des moyens scientifiques de l'intellect »⁶⁹, il sera question de tableur avec Nietzsche sur la complexité et l'ambigüité cosmique en général et de l'humain en particulier, afin de brandir le caractère chimérique de l'idée de l'autosuffisance dans ce contexte de flux, et en mettant un accent profond sur l'hypostase du préjugé hâtif et déterministe des savants, en rapport avec les problèmes supérieurs de l'existence.

Le problème de Nietzsche avec la science repose essentiellement sur le sophisme dont font preuve des savants, c'est-à-dire, leur propension à croire distinctement ou à absolutiser leurs différentes théories scientifiques, comme le fait Mouchili lorsqu'il écrit : « Aujourd'hui, les sciences expérimentales réussissent à nous situer sur ce qu'est la matrice du cosmos et à nous montrer que Descartes et toute la tradition idéaliste et spiritualiste se seraient trompés sur la nature humaine et la signification de l'ensemble de l'univers »⁷⁰, faisant ainsi l'éloge des sciences expérimentales au détriment de toute autre vision du monde. Nietzsche pour sa part déclare que, le savant se doit de reconnaître les limites de son savoir et présenter par la même occasion le caractère provisoire de ses conclusions, car, malgré la flamme de la recherche qui brule en lui, son courage et son enthousiasme scientifique, le savant demeure limité et donc incapable de saisir avec objectivité le flux de l'existence qui demeure énigmatique. Pour dénoncer cette limite des savants, leur incapacité à se saisir du réel dans sa totalité et démystifier l'existence, l'auteur du *Gai Savoir* écrit à ce sujet :

⁶⁹ Robert, NDEBI BIYA, « « Qu'est-ce que Dieu ? » Vecteur de toute question métaphysique constitutrice de l'homme », In Jean Bertrand Amougou (dir), *Existence et sens, Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, P.8.

⁷⁰ Issoufou Soulé, MOUCHILI NJIMOM, Op.cit., P.12.

*c'est une conséquence des lois de la hiérarchie que les savants, en tant qu'ils appartiennent à la classe intellectuelle moyenne, n'ont pas du tout le droit d'apercevoir les questions et les problèmes supérieurs [...] d'ailleurs leur courage et aussi leur regard ne suffisent pas pour aller jusque-là.*⁷¹

L'assomption du savant de la modernité et de la contemporanéité passe principalement et indubitablement par la prise de conscience de ses limites épistémologiques et son adoption des principes de relativité et de complémentarité disciplinaire, qui expriment respectivement la liberté, pour le premier et l'interdisciplinarité, pour le second. Ici, il faut comprendre que, d'après notre auteur, les vérités absolues, couplées du sentiment du monopole du savoir constituent une illusion dangereuse pour le savant, car, cette fixation tue le goût de la recherche, le savant en ce sens ne désire plus rien chercher car, il estime tout connaître. C'est pourquoi, critiquant la science, Alvin Toffler écrit : « La science occidentale a conçu le monde comme une horloge ou une machinerie géante où des causes connues provoquent des effets attendus »⁷². Or comme disait déjà Platon, le Savoir est l'apanage des dieux, car, ils ne désirent plus rien connaître, ils savent tout. Ainsi, le Savant serait-il un dieu ? Nietzsche répond par la négative en faisant du savant, un être originellement fini et donc en proie à l'erreur. Cependant, de par son attachement au pédantisme, le savant de la modernité réduit paradoxalement son champ d'exploration pour se maintenir maladroitement dans les prétentions issues de l'objectivité.

Pour ce philosophe du soupçon, la vérité est variable, sinon subjective, d'un savant à un autre. Elle n'est donc pas objective et fixiste. La considérer sous l'angle de l'objectivité, c'est fondre dans les erreurs des préjugés. De ce fait, s'adressant à Spencer Hubert au sujet de sa fixation déroutante, Nietzsche déclare : « Le seul fait que quelque chose qu'il est forcé de considérer comme espérance supérieure, n'apparaît et ne peut apparaître à d'autres que comme une répugnante possibilité, ce fait présente un problème que Spencer n'aurait pas pu prévoir »⁷³. Il n'existe donc pas de vérité absolue, car la vérité repose sur un principe variant qui la prédispose à se saisir subjectivement. Cette variation de même que cette subjectivité se trouvent oubliées, dans les considérations scientifiques modernes et contemporaines. C'est le cas de la cosmologie Scientifique.

La réalité de l'univers, dans l'optique nietzschéenne ne saurait se saisir dans les pratiques de l'expérience scientifique, C'est certainement pour exposer cette idiotie qui

⁷¹ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Gai-Savoir*, P. 213.

⁷² Alvin, TOFFLER, *Les nouveaux pouvoirs*, traduction d'André Charpentier, Librairie Arthème, Fayard, 1991, P.538.

⁷³ . Friedrich, NIETZSCHE, *Le Gai-Savoir*, P. 213.

consiste à réduire la compréhension de l'univers par des mobiles Scientifiques de mesure et de quantification que Nietzsche a pu écrire : « une interprétation qui admet que l'on compte, que l'on calcule, que l'on pèse, que l'on regarde, que l'on touche, et pas autre chose, c'est là une balourdise et une naïveté, en admettant que ce ne soit pas de la démence ou l'idiotie »⁷⁴. C'est dire que pour Nietzsche, la compréhension du monde exige que l'on transcende le donné physique qui nous captive et nous plonge dans l'illusion, afin de procéder à une élévation spirituelle qui permettra de querir les semences de divination transcendantes.

Cependant, il faut se garder de croire au rejet de la sensibilité par ce philosophe, car alors on tomberait dans un leurre. En effet, malgré que Nietzsche se présente dans un mode iconoclaste et révolutionnaire, tout porte à croire néanmoins qu'il est surtout un penseur de l'éclectisme, de la conciliation et de la réconciliation du bien avec le mal, de la spiritualité avec la sensibilité, de la morale avec l'immorale, du visible avec l'invisible, du lointain avec la proximité, de la créature avec son créateur. Il n'est donc pas par conséquent pertinent, selon Nietzsche, de préjuger ou de suspendre la vérité sur un fil disciplinaire exclusif comme le font les savants de la modernité, envoutés par le parfum positiviste et objectiviste. C'est la raison pour laquelle Nietzsche ajoute : « toute existence doit être édifiée. Cependant, un monde essentiellement mécanique serait essentiellement dépourvu de sens »⁷⁵.

La science aujourd'hui, doit se soustraire de l'objectivité et du positivisme, car, ce sont là, deux principes qui aboutissent non seulement à de multiples impasses théoriques, mais aussi, ils semblent tous deux constituer une véritable régression épistémologique, en ce sens qu'ils ne répondent plus aux exigences méthodologiques qui accompagnent la complexité du réel cosmique et la mutation du savoir qui fait appel à la « multidimensionalité », « l'interdisciplinarité » et « l'inter spiritualité ». C'est certainement la raison de cette auto-interrogation de Nietzsche : « La science comme un moyen de s'étourdir. Connaissez-vous cela ? On les blesse parfois au vif, tous ceux qui sont en rapport avec les savants savent cela ».⁷⁶ Il invite le savant à se détourner des principes désuets de la science, pour une réorientation profonde vers les voies tendanciellement évolutives et révolutionnaires, mettant subséquentement en évidence l'indissociation du visible et de l'invisible, du corps et de l'esprit. Ce n'est qu'à partir d'une telle conciliation que l'interprétation scientifique du monde en

⁷⁴ *Ibidem*, P.55.

⁷⁵ *Ibidem*, P. 214.

⁷⁶ Friedrich, NIETZSCHE, "La morale de la science expérimentale : Nietzsche, la généalogie de la morale." Extrait de Friedrich, Nietzsche, la généalogie de la morale, Leibzig, 1887, III, aphorismes 23-25, traduction d'Henri Albert, Paris, réédition Nathan, 1985) *Version numérique, collection "les classiques des sciences sociales,"* site web : <http://classiques.ugac.ca/>, 2007, P.8.

générale et de l'humain en particulier pourra se défaire de son aveuglement et regagner ainsi sa crédibilité perdue. Autrement, le monde et l'humain demeureraient inconnus, car les autres interprétations, aux yeux Nietzsche ne sont que de « bêtises » dépourvues de sens et donc de fiabilité. C'est pourquoi il écrit : « Hélas, il y a trop de possibilités non divines d'interprétation qui font partie de cet inconnu, trop de diableries, de bêtises, de folies d'interprétation, - sans compter la nôtre, cette interprétation humaine »⁷⁷.

I-2. Sur la culture magique

L'humain en tant qu'un être de culture comme le pense Melville Herskovith, dans *les Bases de l'anthropologie culturelle*, est soumis aussi bien aux cultures scientifiques, artistiques, technologiques, religieuses que magiques. Toutefois, après avoir exposé l'erreur des savants tout en montrant en ce sens les limites de la science, l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* ouvre une brèche dans l'orbite de la culture magique, afin de recueillir et d'exposer sa méthode décadente et les arrières-mondes auxquels elle aboutit. Ainsi, au cours de cette analyse, que notre intérêt à la magie ne soit pas conçu par certains comme une simple faribole et par d'autres comme un détachement relationnel avec la pensée nietzschéenne sur l'humain, car la magie, en tant que forme de culture, touche l'humain tant dans son environnement que dans son être même.

De prime abord, Nietzsche accuse la magie d'être une culture obscure et enfermée dans les abstractions des arrières-mondes. En effet, certes la magie, pense le philosophe allemand emprunte certaines voies artistiques telles que, la musique, le cinéma, cependant l'on ne peut lui nier sa ruse. Elle se sert de ces canaux sociaux pour injecter ses illusions et ses mensonges. En ce sens, le magicien d'après Nietzsche n'est ni plus ni moins qu'un charlatan sinon un imposteur à redouter. C'est pour dénoncer cette ruse artistique du magicien que Nietzsche déclare ouvertement : « Ainsi chantait le magicien ; et comme autant d'oiseaux, tous ceux qui étaient assemblés là se laissaient prendre à leur insu au rets de sa volupté perfide et mélancolique. Seul le scrupuleux de l'esprit ne s'était pas laissé capturer ; il arracha vivement la harpe aux mains de l'enchanteur ».⁷⁸ C'est dire au regard de ce qui précède que, la magie plonge l'humain dans un état hypnotique qui le détourne de sa lucidité, au profit des illusions endormantes, ensorcelantes. Son procédé épouse l'irrationalité et réduit l'existence humaine à l'immédiateté, à la surprise. Par conséquent elle aboutit à des vérités obscures, c'est-à-dire, à un ensemble de données excluant tout processus de construction intellectuelle.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, P.360.

C'est pour mieux exprimer cette décadence de la méthode de la culture de la magie que, dans le même sens que Nietzsche, le philosophe camerounais Jean Bertrand Amougou fonde la méthode sur les exigences logiques et donc sur la rationalité. Il écrit dans *la Méthode philosophique de Hebga* : « il y a donc méthode à partir du moment où on met en avant des matrices directionnelles et relationnelles de l'intelligibilité et des successions cohérentes en souscrivant absolument à la rigueur logique qui exige de mettre l'accent aussi bien sur la signification que sur la nécessité. »⁷⁹ Seulement, tout comme la religion, la magie est fondée sur des mystères et des secrets dont la connaissance et la maîtrise entraîneraient une augmentation de puissance chez l'humain. C'est le cas du « grand arcane magique » qui fait dire à Eliphas Lévi : « il dépend d'un axiome incommunicable et d'un instrument qui est le grand et l'unique athanor des hermétiques du plus haut grade ». ⁸⁰ Cependant, l'on se méprendrait si l'on venait à penser que, Nietzsche soumet la magie à une condamnation sans appel. Au contraire, l'ambition de ce philosophe semble être de donner une réorientation à la culture magique. De ce fait, il déclare que, loin de maintenir l'humain dans le statu quo, l'incertitude constitue un excitant qui le pousse permanemment à la quête, cultive en lui le gout de la découverte et surtout de l'exploration des horizons lointains. C'est dans la même circonstance que le courage, pense-t-il s'empare de l'esprit humain lui permettant de se surpasser sur le plan de la réalisation historique. Il écrit à juste titre :

la peur, en effet, est l'exception chez nous. Mais le courage et l'esprit d'aventure, le gout de l'incertain et des prouesses inédits, le courage en un mot me semble résumer toute la préhistoire de l'homme. Aux animaux les plus sauvages et les plus courageux il a enlevé et dérobé toutes leurs vertus ; c'est ainsi qu'il est devenu homme. ⁸¹

Emboitant le pas à Nietzsche, Jean Marie Minyem rapporte ces propos de Howells qui définissent la magie comme : « Toute formule ou action destinée à accomplir les choses qui dépassent la portée des moyens de bord. Elle est l'ensemble du système scientifique et technique valable dans le domaine qui est au-delà des moyens physiques, et l'on pourrait appeler le domaine parapsychique ». ⁸² Ainsi pour Nietzsche, le magicien véritable doit s'armer du courage dans son entreprise d'exploration du lointain, il doit par ailleurs s'abreuver dans la

⁷⁹ Jean Bertrand, AMOUGOU, « La méthode philosophique de Hebga », in *Nokoko, Institute of African studies*, Charleston University (Ottawa, Canada), 2007(6), P.109.

⁸⁰ Eliphas, LEVY, *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, deuxième édition très augmentée, Tome premier, 1861, P.154.

⁸¹ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, P. 363.

⁸² William White, HOWELLS, cité par Jean Marie, MINYEM, in Jean Bertrand Amougou (dir), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, PP.153-154.

source de la logique et de la rationalité. On comprend de ce fait que, le philosophe du soupçon voudrait sortir la magie de son enfermement et de son étouffement, pour faire d'elle une culture rentable pour l'humanité, un domaine qui emprunte les voies de la science véritable, celles de l'art, de la technologie et de la religion. Par conséquent cette rationalisation de la magie doit s'accompagner, semble-t-il de son adoption par des systèmes éducatifs mondiaux. C'est-à-dire que, les écoles, les grandes universités doivent ouvrir leurs portes à l'enseignement de cette culture, afin qu'elle puisse prendre un nouveau départ et surtout une nouvelle forme à travers son changement de méthode.

II-VERS LA FINALITE DES DOCTRINES DU NEANT.

II-1. L'oubli du chaos primordial

La falsification de la réalité qui exprime l'oubli du chaos primordial s'inscrit dans la même logique critique que la pseudo spiritualité exposée dans le chapitre précédent car, elle constitue une instance qui porte l'unité des contraires vers des hauteurs épistémiques, tant dans la sphère cosmique en général que dans l'humain en particulier. En effet, en exprimant la réalité humaine, Nietzsche opère une transposition du théâtre accablant de la nature sur l'humain, c'est-à-dire une translation parallèle qui présente le commencement de l'univers avec ses semences contraires, opposées, multiples et unies d'une part, et l'humain dans sa constitution mêlée des contraires d'autre part. En clair, Nietzsche part de l'idée d'Anaxagore selon laquelle, au commencement de l'univers, le chaos primordial était une donnée réelle et s'affirmait de lui-même. Il faut comprendre de cette expression du chaos, non pas un simple débordement malsain et déroutant, ou encore des éventuels écarts de conduite, mais une combinaison des parties pour le tout, une éradication de la fragmentation pour la totalité, une harmonisation des contraires qui donne naissance à « l'Un » véritable. C'est dans le même sens qu'il faut comprendre ces propos d'Eliphas Lévy : « L'unité pour devenir active doit se multiplier. Un principe indivisible, immobile et infécond serait l'unité morte et incompréhensible ». ⁸³ Ainsi, le corps et l'esprit s'unissent pour donner l'individu qui selon Nietzsche doit être conçu dans sa complexité et son harmonie originelle.

La réalité naît donc de l'harmonie des différences et des contraires. C'est ce que disait déjà Parménide à travers la mise en évidence du rapport humain ci-après : « quand la femme et l'homme se mêlent les semences d'amour issues de leurs veines, une puissance

⁸³ Eliphas, LEVY, Op.cit., P.138.

formatrice façonne, à partir des sangs contraires, des corps bien constitués »⁸⁴. Ainsi, tout comme Parménide et Anaxagore, Nietzsche, fait de l'existence une plage des parités régie du principe de transformation des réactifs en produits et où le produit, malgré son apparition et son éclat nouveau est condamné à conserver en lui la teneur des réactifs consommés. Tout est donc mêlé dans la nature et chaque élément de l'univers est lié aux autres dans une relation d'homogénéité qui assure l'équilibre de l'univers. De ce fait, Nietzsche trouve scandaleux de se détourner de cette harmonie des contraires pour se réfugier dans l'ordre instauré et dicté par l'entendement. C'est donc dire que, l'oubli du chaos primordial constitue dans la pensée nietzschéenne une falsification de la réalité qui prend en compte, non pas l'être en tant qu'être, c'est-à-dire pris dans sa totalité, mais qui se borne à penser les portions de l'être. Il écrit à juste titre :

*la falsification par principe de l'histoire, pour lui faire donner la preuve de l'évaluation morale : a) la décadence d'un peuple et la corruption ; b) l'essor d'un peuple et la vertu ; c) apogée d'un peuple (de sa culture), conséquence de son évaluation morale. La falsification par principe des grands hommes, des grands créateurs, des grandes époques.*⁸⁵

Une fois de plus, la métaphysique socrato-platonicienne en paye le prix fort. Elle est interpellée de nouveau par Nietzsche qui voit en elle une voie de décadence, car, à travers la dialectique qui se pose comme sa méthode, cette métaphysique unilatéralise l'être au lieu d'épouser la plurivocité et la complexité des sens de ce dernier. Le socratisme d'après le philosophe allemand apparaît comme un jeu et dont le souci principal est loin d'être la saisie de la réalité cosmique telle qu'elle soit. C'est un jeu distrayant ayant pour fin ultime le façonnement de la capacité de persuasion. Il s'agit plus exactement du renforcement des capacités de soutenance ou de rejet d'une idée ou d'une thèse. C'est pour soutenir davantage cette harmonie des contraires qu'Eliphas Lévy dans l'œuvre sus citée déclare de nouveau : « Aussi l'univers est-il balancé par deux forces qui le maintiennent en équilibre : la force qui attire et celle qui repousse [...].Elles produisent en physique l'équilibre, en philosophie la critique, en religion la révélation progressive ».⁸⁶

Pour Nietzsche, il est nécessaire d'appréhender l'être en tant qu'être, non pas au sens Socratique et platonicien, mais dans l'approche aristotélicien qui unit la forme à la matière, l'âme au corps. C'est certainement pour exprimer son adhésion à l'idée du chaos primordial et celle de la totalité de l'être ou de l'Un comme constituant ontologique de l'exister, qu'il a pu

⁸⁴ PARMENIDE, *Le poème : Fragments*, traduction de Marcel Conche, Paris, PUF, 1996, P.261.

⁸⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *volonté de puissance*, PP. 106-107.

⁸⁶ Eliphas, LEVY, *Op.cit.*, P.129.

convoquer ces mots d'Anaxagore : « *Au commencement tout était mêlé ; ensuite vint l'entendement, qui instaura l'ordre* »⁸⁷. Cette conception de l'univers par Anaxagore démontre à suffisance que, le réel cosmique est antérieur à l'humain et dépasse son entendement qui s'efforce alors désespérément à le réduire à sa compréhension, en détruisant son harmonie et son homogénéité.

Ainsi, à partir des mots d'Anaxagore, Nietzsche expose la décadence de l'imparité en la posant comme une virtualité. Il s'insurge du même fait contre la métaphysique platonicienne et moderne dans leur initiative de dissociation et de dissolution des éléments chaotiques, leur prise du recul de l'homogénéité originelle du réel, voire la légitimation de la différence des valeurs dans les concepts de bien et de mal, de morale et d'immorale, de justice et d'injuste, de vrai et de faux. Seulement, cette monimie apparaît aux yeux de Nietzsche comme un obstacle épistémologique dont il faut transcender, d'où l'idée de « par de-là le bien et le mal », qui constitue un appel à la quête du réel supérieur, lui-même constitué du bien et du mal qui apparaissent comme ses prémisses logiques : « Satan est donc nécessaire à Michaël comme le piédestal à la statue et Michaël est nécessaire à Satan comme frein à la locomotive »⁸⁸

Au regard de cet inventaire nietzschéen sur le réel mêlé, qu'il nous soit accordé de dire que, Nietzsche, à travers la transposition déjà sus-mentionnée, fait de l'humain un univers second dans lequel se déroule ou se vit cette réalité cosmique. L'humain en ce sens devient un espace dans lequel cohabitent des éléments contraires et opposés, mais qui pourtant sont agis par le principe d'harmonisation qui fait que, l'humain soit ce qu'il est. De façon explicite, l'idée platonicienne d'après laquelle le corps constitue le tombeau de l'âme n'est qu'une expression qui révèle de façon ostentatoire des appétits idéalistes dépourvus de consistance pratique. L'humain chez Nietzsche est fondé aussi bien sur des éléments physiques que métaphysiques, des données opposées qui sont liées nécessairement. Cela dit, concevoir l'humain en mettant uniquement en avant son âme ou son esprit au mépris du corps, c'est ni plus ni moins qu'une falsification de son être authentique et originel, c'est jeter délibérément dans l'oubli, le chaos primordial qui se vit en lui. Nietzsche en ce sens pense que, l'âme est le rayonnement du corps et que c'est la pureté du corps couplée de l'âme qui confère et qui projette en l'humain l'image du divin : « tu as un idéal noble en vue, mais es-tu fait d'une pierre assez noble pour que l'on puisse former de toi une telle image divine »⁸⁹. Dira-t-il.

⁸⁷ Friedrich, NIETZSCHE, *L'AntéChrist*, éditions FV, 2013, P.3.

⁸⁸ Eliphas, LEVY, Op.cit., P.128.

⁸⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Gai-Savoir*, P.138.

Tout compte fait, la réalité humaine, sous le règne du chaos primordial doit se fonder tant sur le corps pur que sur l'âme éternelle. Ce sont là, les prémisses de l'humain, les éléments contraires du composé humain qui assurent son unité, sa totalité et sa complexité que la falsification s'efforce de détruire en empruntant des voies politiques, artistiques et psychologiques. Nietzsche déclare alors à ce sujet : « la falsification par principe de l'histoire, pour lui faire donner la preuve de l'élévation morale : a) la décadence d'un peuple et la corruption ; b) l'essor d'un peuple et la vertu [...]. La falsification par principe des grands hommes, des grands créateurs, des grandes époques ». ⁹⁰

Toutefois, l'idée du chaos primordial ne saurait à elle seule constituer l'unique piste menant à notre objectif, d'où l'urgence et la nécessité de recourir aussi à l'idée d'audace fantasmagorique qui semble aussi être porteuse de lumière dans notre itinéraire escarpé et obscure. De ce fait, en quoi est-ce que l'audace fantasmagorique peut être salutaire pour notre quête du sens de l'humain?

II-2. De l'audace fantasmagorique

L'obstination de la négation de l'indubitable, de ce qui est, au profit des illusions spectrales sorties de l'imaginaire, dans l'unique but de satisfaire des appétits scientifiques insatiables et déroutants, constitue une « fantasmagorie de l'imagination ». C'est dire que, le doute, la remise en cause présente des limites lorsqu'il ou elle se heurte à une réalité apodictique. L'audace quant à elle n'est que mépris et rabaissement de la puissance, de la grandeur. Cependant, la curiosité intellectuelle se demande le pourquoi de ces deux concepts dans ce contexte analytique. En réalité, leur mise en commun ici nous permettra de mettre en évidence l'oubli de la puissance ultime de l'univers et le rejet maladroit sinon audacieux de l'âme par les sciences modernes et contemporaines et leur ridicule entreprise de réduction et de compréhension de l'humain dans sa totalité, en empruntant les voies de l'expérience et de la mécanique.

Le philosophe du soupçon, dans son inventaire ne se limite pas à la critique de l'oubli du chaos primordial originel par des savants. En effet, sa masse critique pointe également un doigt accusateur sur « l'ethnocentrisme » scientifico-expérimental qui réduit la saisie de l'humain au corps en niant toute possibilité d'existence d'âme ou d'esprit. De ce fait, de même que le monde et sa réalité semblent être démystifiés par des lois mécaniques, la science, pense l'auteur du *Gai-Savoir*, a pour finalité la mécanisation de l'humain. Les mécanistes font

⁹⁰ Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, P.106.

de la raison humaine, celle fondée sur l'expérience sensible, la seule voie pouvant rendre compte de l'humain dans sa totalité, dans son être à l'existence.

Cependant, Nietzsche bat en brèche cet avis mécaniciste. C'est en ce sens qu'il laisse comprendre que, la raison humaine et expérimentale est hermétiquement fermée, tel un atome. Elle est donc densément limitée de par son inaptitude à explorer tous les horizons de l'être. C'est sans doute pour exposer cette seconde erreur des savants et cette limitation de la raison expérimentale des sciences mécaniques que le philosophe allemand reconnaît :

il en est de même de cette croyance dont se contentent maintenant tant de savants matérialistes, la croyance en un monde qui doit avoir son équivalent et sa mesure dans la pensée humaine, à un monde de vérité dont on pourrait approcher en dernière analyse à l'aide de notre raison humaine petite et carrée⁹¹.

Ces mots du philosophe s'adosent sur un sous-entendu qui rend légitime l'évocation de la « raison suffisante »⁹², ouverte, puissante et dynamique régulant ainsi tout l'univers et présentant ses semences spirituelles dans l'humain. De façon distincte, la raison humaine limitée et carrée selon Nietzsche, indique qu'il en existe une supérieure, capable de rendre compte de « l'exister ». Il s'agit sans doute de la puissance ultime du monde responsable de l'homogénéité du bien et du mal, du corps et de l'esprit. Ainsi pour Nietzsche, la négation de l'âme et de Dieu par les savants constitue une audace, une rébellion contre la puissance. Ce qui a pour conséquence, la limitation et l'incrédibilité des sciences et des technologies modernes. C'est pour exprimer ce dessein malsain de réduire l'humain en particulier et l'existence en général aux procédés de mesuration et de quantification que Nietzsche pose cette interrogation :

Voulez-vous vraiment laisser abaisser l'existence à un exercice de calcul, à une étude pour mathématiciens casaniers ? Qu'on se garde avant tout de vouloir débarrasser l'existence de son caractère ambigu : c'est ce qu'exige le bon goût, Mes-sieurs, le goût du respect avant tout, ce qui dépasse votre horizon⁹³

Au regard de ce qui précède, Nietzsche voudrait probablement inviter les savants matérialistes et mécanicistes au respect non seulement du flux de l'existence, mais aussi du

⁹¹ Friedrich, NIETZSCHE, *Gai-Savoir*, P.213.

⁹² La raison suffisante est prise ici au sens leibnizien qui la présente comme une donnée sans limite. Il s'agit en réalité de Dieu, de la monade des monades responsable du fonctionnement de l'univers. C'est l'architecte par excellence ayant choisi le meilleur des mondes possibles ou chaque chose est disposée à sa place, de telle sorte que, le monde ne soit pas un accident mais le fruit d'une volonté qui permet la cohabitation des éléments mêlés, du visible et de l'invisible, du bien et du mal, du corps et l'esprit. Cette raison suffisance s'oppose donc en tous points de la raison humaine carrée, limitée et donc insuffisante. Sous rapport, Nietzsche, au même titre que Leibniz vénère de façon sous-entendu ou latente cette raison suffisante. Gottfried, Wilhelm, LEIBNIZ, *Monadologie*, Les classiques des sciences sociales, philosophie, Janvier 2011, P.25.

⁹³ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Gai-Savoir*, P.213.

composé humain véritable qui prend en compte le corps et l'esprit. Ce qui poussera Bergson plus tard à soutenir l'homogénéité entre le corps et l'esprit : « Nous saisissons quelque chose qui demande et impose au corps des mouvements non plus automatiques et prévus, mais imprévisibles et libres. Cette chose qui déborde le corps de tous côtés [...] c'est le « moi », c'est « l'âme », c'est l'esprit ».⁹⁴

Toutefois, pour éviter l'amalgame, précisons de nouveau que, Nietzsche n'est pas un détracteur ou un ennemi de la science et de la technologie. Au contraire, il chante leurs louanges et clame leur grandeur et leur primauté sur des domaines tels que, l'astrologie, la sorcellerie, le pseudo magie. Pour notre philosophe, contrairement à la science véritable, les domaines de connaissances sus évoqués constituent un tissu de niaiseries, un ramassis de vendeurs d'illusions qui s'identifient par leur infidélité et leur incapacité éclatante dans le respect de leurs promesses liées à la production des connaissances susceptibles d'apporter une ère nouvelle, tant dans le processus de métamorphose de l'homme lui-même que dans son milieu d'épanouissement.

C'est donc ce manquement qu'accusent l'alchimie, l'astrologie et qui les rend semblables à une saison qui n'a pas tenu la promesse des fleurs. C'est cette inefficacité qui selon Nietzsche rend légitime la grandeur scientifique. Il déclare à ce propos :

*Croyez-vous donc que les sciences se seraient formées et seraient devenues grandes si les magiciens, les alchimistes, les astrologues et les sorciers ne l'avaient pas précédés, eux qui durent créer tout d'abord, par leurs promesses et leurs engagements trompeurs, la soif, la faim et le goût des puissances cachées et défendues ?*⁹⁵

Ainsi, la science d'après Nietzsche doit réussir là où ses prédécesseurs ont échoué. Pour cela, elle se doit de sortir de son narcissisme expérimental pour se poser comme un domaine anti frontalier qui brise toutes les barrières épistémologiques qui séparent la proximité du lointain, l'esprit et du corps. Telle est la voie que doit emprunter la technologie moderne et contemporaine, si elle voudrait gagner en crédibilité dans la compréhension de l'univers pris dans son ambiguïté et l'humain dans sa « multi-dimensionnalité ». Autrement, elle se noierait dans une explication délirante de l'humain dépourvue de consistance épistémologique d'une part et de l'univers d'autre part. Dans ce cas précis, elle se verra marquer du sceau de la décadence. C'est ce qui amène Nietzsche à

⁹⁴ Henri, BERGSON, *L'énergie spirituelle. Essais et conférence*, Paris, PUF, Version numérique par Gamma Paquet, collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1967, P.22.

⁹⁵ *Le Gai-Savoir*, P.158.

dire : « une interprétation scientifique du monde comme vous l'entendez, pourrait être par conséquent encore une des interprétations du monde les plus stupides, c'est-à-dire les plus pauvres de sens ». ⁹⁶

La science doit donc d'après cet auteur se débarrasser de cette méthode d'enquête qui aboutit à de nombreuses impasses théoriques. Elle doit se détacher des préjugés et chercher l'être dans sa matérialité et son immatérialité, tout en mettant en avant la question de cause ultime ou du « pourquoi l'être et non plutôt rien ? », dans le sens heideggérien du terme. Une science qui n'émarge pas dans la pluri-dimensionnalité de l'être conduit au néant, car sa finalité est de travestir l'être en le dénaturant, sinon en le jetant des abîmes obscurs de l'objectivité et du positivisme et donc de l'ensemble. Ainsi, le savant d'après Nietzsche devient un être obscur et superficiel qui s'abrite derrière une carapace sémantique solide afin de couvrir ses limites et ses craintes. C'est en cela que, faisant la distinction entre « être profond et sembler profond », Nietzsche affirme clairement : « celui qui se sait profond s'efforce d'être clair ; celui qui voudrait sembler profond à la foule s'efforce d'être obscur. Car la foule tient pour profond tout ce dont elle ne peut voir le fond, elle est si craintive, elle a si peur de se noyer ». ⁹⁷

⁹⁶ *Ibidem*, P.213.

⁹⁷ *Ibidem*, P.133.

En définitive, l'audace fantasmagorique constitue notre dernier centre d'intérêt, elle ferme les dernières pages de la phase prémonitoire et est annonciatrice de la toile de fond de notre effort réflexif. Pour cela, rappelons tout de même que, cette partie, loin d'être inutile nous a été d'un grand apport, elle constitue notre armature holistique nous permettant d'asseoir de manière prolégomènes les prémisses de l'anthropologie nietzschéenne. En tant que tel, elle s'est donnée pour tâche à cette occasion de mettre en relief l'origine fondatrice de la pensée de Nietzsche sur l'humain en particulier et sur la compréhension de l'univers en général. Pour se faire, les idées telles que, la saisie antique et moderne de l'humain ont été développées, en scrutant du même fait l'itinéraire axiologique socratique, l'humain dans les arcanes du platonisme, la saisie spatio-temporelle kantienne couplée du pessimisme tragique de Schopenhauer, détruit par Jean Bertrand Amougou à travers ce questionnement double : « la conscience de soi est-elle la condition efficiente de l'existence du monde extérieur ? La conscience de soi n'est-elle pas immanente à la conscience universelle qui seule comporte l'intériorité et l'extériorité ? ». ⁹⁸ Par ailleurs, la décadence des postures antiques et modernes a fait l'objet d'une donnée additive, notamment son contenu épistémologique fondé sur l'idée de renversement de paradigme explicatif qui, à son tour interpelle aussi bien le dépassement des idéaux positivo-apoliniens, que de la représentation artistique du monde.

Dans le même ordre d'idées, l'affirmation de l'ombre mentionnée dans les corrélations axiologique et méthodologique n'est pas en reste, dans la mesure où elle nous a permis non seulement de réévaluer la notion de valeur elle-même, mais aussi d'embrayer vers le panorama des systèmes isolés, un autre sillon analytique aussi nécessaire pour nous que les autres déjà sus rappelés et où nous avons examiné sous l'optique nietzschéenne les apories scientifiques. Ce qui nous a permis enfin de poser un regard incisif sur la finalité des doctrines du néant et leurs implications. Toutefois, comme nous l'avons déjà énoncé, cette analyse holistique nous permet d'aborder avec lucidité l'anthropologie nietzschéenne proprement dit, l'épicentre de cette humble réflexion.

⁹⁸ Jean Bertrand, AMOUGOU (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris L'Harmattan, 2021, P.225.

DEUXIEME PARTIE :
DU DEVOILEMENT DU SENS DE
L'HUMAIN NIETZSCHEEN

Ce second mouvement de cette dynamique réflexive met en saillie la quintessence de l'anthropologie nietzschéenne. De ce fait, c'est lui qui constitue le nœud analytique, sinon l'épicentre de cet essai, en tant qu'il vise le dévoilement l'humain dans les considérations nietzschéennes. Ainsi, pour atteindre cet objectif, nous prendrons dans cette partie la résolution d'asseoir notre attention sur la triple dimension de l'humain tel qu'énoncé, afin de recueillir un substrat informationnel nous permettant d'éclairer les zones obscures de l'anthropologie philosophique de ce philosophe allemand qui continue de générer des sens et des contre-sens, en marge du sens nietzschéen véritable. Pour se faire, puisque l'humain semble se saisir à première vue par sa masse corporelle, nous tableons par conséquent en première analyse sur l'humain biologique. Ici, il sera certainement question de comprendre le biologique chez Nietzsche, non pas sous l'angle habituel rencontré dans les sciences modernes et contemporaines, mais sous l'interstice du binôme corps-saint comme le souligne Ndébi Biya en ces mots : « ce qui constitue le propre de l'homme seraient à la fois et intrinsèquement corps et esprit [...] le propre de l'homme serait un esprit corporel ou un corps spirituel ». ⁹⁹Notons aussi la bivalence d'état du corps. Dans le même ordre d'idée, nous présenterons la terre et le soleil comme des constituants biologiques du corps humain. Outre cette dimension anthropologico-biologique, l'esprit analytique sera également orienté vers le fond fonctionnel de l'organisme.

Cette entreprise physiologique prendra à son compte, la sagesse du corps créateur et les passions corporelles dans leur rôle catalyseurs de puissance. Par ailleurs, ce fonctionnement de l'organisme sera exposé distinctement par le phénomène de reproduction humaine qui interpellera sans doute, tant la perpétuation de l'espèce humaine, que la vie de couple ou du mariage. A cette reproduction va s'ajouter l'alimentation bipartite qui sera fondée à son tour sur la complexité du corps-saint, dans son interpellation des aliments ordinaires et ceux méta-ordinaires. Tout compte fait, nous parviendrons à coup sûr à notre objectif de dévoilement de l'humain nietzschéen en se prononçant en dernier lieu sur le volet psychologique de cet être pluridimensionnel. En ce sens, nous accentuerons certes notre analyse sur les exigences d'une psychologie saine fondée sur la monstruosité et la liberté psychologique, mais nous n'aurons pas d'empêchement à mettre également l'accent sur la pathologie psychologique orchestrée par les idées de l'humain corrompu et du Dieu faible rencontré dans la pratique actuelle du christianisme.

⁹⁹ Robert, NDEBI BIYA, Op.cit., P.14.

CHAPITRE IV: DU BIOLOGIQUE

I-VERS LE COMPOSE HUMAIN

I-1. Du corps-saint

Tout d'abord, qu'il nous soit permis de clarifier ce qui à notre sens, nous semble constituer une zone d'ombre dans le composé sémantique corps-saint. En effet, pour lever toute confusion, il est important de relever a priori que, la sainteté dont il s'agit ici ne connote pas directement un état de pureté de l'humain dépourvu de tout péché ou de toute souillure comme le conçoivent bon nombres de religions. La sainteté dont nous parlons dans notre binôme corps-saint n'est rien d'autre que l'éclat qui découle de l'indissociation sinon de l'homogénéité du corps et de l'âme. En effet, Nietzsche fait du corps humain non pas une simple donnée inerte et opaque comme le sont les autres êtres de la nature, mais un organisme vivant et régit d'une harmonie bien structurée et équilibrée qui témoigne de la rectitude architecturo-spirituelle de Dieu : « L'unité humaine se complète par la droite et la gauche. L'homme primitif est androgyne. Tous les organes du corps humains sont disposés par deux excepté le nez, la langue »¹⁰⁰. Fait remarquer Eliphas Lévy, emboitant le pas à Nietzsche. Le corps qui se donne en communion avec l'esprit ou l'âme représente l'humain lui-même d'après Nietzsche car, pense-t-il, l'humain ne peut se défaire de son corps dans la mesure où, il est son propre corps. C'est dans ce sens qu'il exprime cette impossibilité à distinguer l'humain de son corps à travers ces mots : « j'ai un mot à dire à ceux qui méprisent le corps. Je ne leur demande pas de changer d'avis ni de doctrine, mais de se défaire de leur corps. Ce qui les rendra muet [...] le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger ».¹⁰¹

Pour Nietzsche, le corps est révélateur de l'identité intime de l'humain en ce sens qu'à travers les traits morphologiques, l'on peut remonter au fond intérieur de l'être humain, à sa personnalité. Le biologisme nietzschéen laisse comprendre ici que, l'humain prend conscience de sa stature d'homme, de son rapport avec l'extérieur à partir de son corps qui présente une harmonie, une unicité et une singularité. Le corps et l'ensemble de sa structure

¹⁰⁰ Eliphas, LEVY, Op.cit., P.127.

¹⁰¹ Friedrich, NIETZSCHE, Ainsi *Parlait Zarathoustra*, PP.71-72.

biologique font de l'humain un être unique et donc différent en tous points des autres êtres de la nature. Et à Edgard morin de dire : « l'humain est un être à la fois pleinement biologique et pleinement culturel, il porte en lui cette unidualité originaire ».¹⁰² De ce fait, conscient de la nécessité de son corps, du lien d'inséparabilité ou d'indissociabilité qui le lie à ce dernier, l'humain le chérie, le soigne, c'est-à-dire, le revitalise en l'embellissant et en l'exposant. C'est certainement ce qui explique l'entreprise de l'esthétique corporelle qui n'est pas autre chose qu'une saisie de l'humain comme personne physique ou biologique d'une part, et son embellissement d'autre part. Leibniz dans la *Monadologie* soutenait déjà bien avant Nietzsche que, l'unité et la beauté du corps humain sont l'expression du génie créateur qui a ainsi disposé toute chose de façon harmonieuse, de sorte que, l'homme ne soit ni un accident de l'histoire ni un monstre, mais la créature la plus sublime. Cette thèse nietzschéenne fondée sur le biologisme n'est donc pas nouvelle.

A titre illustratif, cette idée d'esthétique corporelle ou du fondement de l'humain sur sa teneur biologique trouve l'une de ses parfaites expressions dans le narcissisme qui renvoie à la propension de s'abandonner à son corps en tombant sur son charme en le contemplant, tel qu'enseigne le mythe de Narcisse. Tout homme en ce sens serait donc un narcissisme en tant qu'il soit attaché à son corps, se confond à lui et s'identifie à lui.

Toutefois, Nietzsche déclare que, l'âme qui se dilue dans le corps est en réalité une partie du corps, laquelle partie est responsable de l'activité spirituelle de l'humain, d'où notre binôme corps-saint qui exprime l'union entre le corps et l'esprit. Owono Zambo, en exposant le mystère de la « transsubstantialité » semble soutenir cette union du corps et de l'âme lorsqu'il déclare : « l'union de l'âme et du corps est l'exemple qui permet de percer le mystère de la transsubstantialité tout en restant fidèle au paradigme monadologique ».¹⁰³

Bien avant Nietzsche, le biologisme était déjà défendu au dix-septième siècle avec Descartes qui, en marge de sa « substance pensante », faisait de l'humain un être corporel et donc biologique. En effet, la sixième méditation des *Méditations métaphysiques* de Descartes développe l'idée de la corporéité comme fondement de l'humain, en effet, le philosophe français reconnaît que, la surestimation du corps n'est pas une entreprise servile et déroutante, mais une exaltation de la puissance permettant à l'humain de se sentir comme un être unique et singulier. Ainsi donc, Descartes affirme mordicus que, l'humain entretient une forte affinité avec son corps, laquelle affinité génère une attraction anéantissant la distance et dissipant

¹⁰² Egard, MORIN, Op.cit., P.26.

¹⁰³ Nathanaël Noël, OWONO ZAMBO, « La question des formes substantielles chez Leibniz et l'idée de transsubstantialité dans l'ancestro-thanatologie de l'ontophénoménologie negroafricaine », In Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, P.56.

toute dissociation entre l'humain et son corps. De ce fait, l'auteur des *Méditations métaphysiques* déclare que, l'humain et son corps ne font qu'un. Il écrit à ce propos : « ce corps est tellement à nous qu'il est presque nous-même, nous ne pouvons prendre par rapport à lui la distance et le détachement qui sont possibles à l'égard des autres corps. La douleur, le plaisir, la faim sont des sentiments irréductiblement nôtre ». ¹⁰⁴ C'est cette thèse que perpétue le philosophe camerounais Pierre Meinrad Hebga en ces mots : « Le corps (en bassa nyuu, en duala nyulo et en ewondo nyol), désigne avant tout l'apparence, la couleur, opposée à la chose même, ensuite le corps vivant, surtout le corps humain. Dans cette dernière acceptation nyuu et ses équivalents ewondo et duala peuvent servir à exprimer la personne toute entière en tant qu'elle tombe sous les sens : nyuu yèm = corps mien = moi » ¹⁰⁵

D'autre part, Nietzsche reconnaît au corps-saint la capacité de génération des mobiles rationnels. Comme quoi, le corps en lui-même est une raison, dit-il. Dans cette veine de pensée, c'est le corps qui produit les matériaux de la conscience, dans la mesure où, d'après Nietzsche, le corps humain subit des « mortifications » qui donnent naissance à la douleur, au plaisir, à la faim. C'est dire que, ces dérivés biologiques ne sont pas des impressions pures qui découleraient de l'activité de la conscience. Ils émanent plutôt des sens, mieux dans la sensibilité du corps qui dévoile alors leur viscosité et les communique à la conscience. De manière explicite, la conscience se nourrit des matériaux biologiques. Le vécu de la conscience et autres éléments prétendument rationnels sont dans un rapport d'intentionnalité au corps. Nietzsche déclare à ce sujet :

cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison. Tu dis « moi », et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison ; il ne dit pas mot mais il agit comme un Moi. ¹⁰⁶

Le corps suscite en l'humain le sentiment d'être une personne, un être de puissance non affilié à la ligue des modules moraux décadents, car l'humain acquiert sa dignité à partir de son corps qui présente alors une valeur ascendante reconnue et défendue. C'est cette idée nietzschéenne de dignité de l'humain biologique ou personne physique, que semblent soutenir et défendre les textes fondamentaux tels que, la déclaration universelle des droits de l'homme, une résolution prise à Paris en 1948 mettant l'accent sur la personne physique et disposant que,

¹⁰⁴ René, DESCARTES, *Les Méditations métaphysiques*, traduction de Jean-Louis Poirier, Paris, Bordas, 1987, P.177.

¹⁰⁵ Pierre Meinrad, HEBGA, cité par Jean Marie MINYEM, In Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et sens. Peut-on Exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, P.135.

¹⁰⁶ Friedrich, Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.72.

l'humain en tant qu'être biologiquement constitué, doit être traité avec respect. Elle interdit par la même occasion toutes formes d'atteintes à sa dignité et à son intégrité physique ou biologique. Il s'agit des pratiques telles que : les tortures, les sévices corporelles et les autres traitements dégradant et humiliant du même ordre. Du coup, reléguer le corps-saint au second plan, pense Nietzsche, c'est s'éloigner à grande vitesse de la mutation de l'humain en surhumain. Sous ce rapport, le philosophe allemand dit se détourner des voies des contempteurs du corps lorsqu'il déclare :

*voire soi veut périr et pour cette raison vous êtes devenus les contempteurs du corps, car vous n'êtes plus aptes à créer ce qui vous dépasse. Et c'est pourquoi vous vous irritez contre la vie et la terre. Il y a une jalousie inconsciente dans le regard louche de votre mépris. Je ne suivrai pas vos voies, contempteurs du corps, vous n'êtes pas les ponts qui mènent au surhumain.*¹⁰⁷

Au demeurant, le biologisme nietzschéen nous présente l'humain corporel, physique ou biologique qui se saisie comme un tout organisé harmonieusement, une sorte d'organisme vivant qui est la résultante de la fusion du corps et de l'âme, donnant ainsi lieu au corps-saint. Toutefois, le biologisme nietzschéen ne saurait se limiter uniquement au corps-saint sus expliqué, d'où l'urgence de réfléchir également sur la bivalence d'état du corps.

I-2. Le corps : de la bivalence d'état.

Conformément au référent substantiel du concept de biologie qui n'est rien d'autre que la vie et ayant pour corrélation, la santé corporelle ou physique, nous ne pouvons sonner le tocsin de cette partie sans toutefois nous prononcer sur le rapport double que l'humain, en tant que corps entretient avec la maladie d'une part et la santé d'autre part. En effet, dans ce volet qui fait appel à l'état bivalent du corps humain, nous voulons montrer dans les ressources du biologisme nietzschéen que, l'humain est bousculé permanentement par deux états du corps qui sont inscrits dans sa nature biologique et qui sont nécessaires à la vie. De fait, cette analyse nous contraint inévitablement à penser l'humain dans son milieu de vie.

D'après Nietzsche, l'humain dans sa constitution biologique présente un corps qui le met en relation directe avec l'extérieur, un environnement hostile où s'exprime la puissance des agents pathogènes ou des antigènes provoquant l'état maladif du corps. Cependant, cet état pathogène n'est ni permanente encore moins une fatalité, car conçu comme un organisme vivant, l'humain enregistre des anticorps qui réagissent à toute intrusion et combattent

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.73.

violemment la présence étrangère nuisible au corps. Par-là, il s'opère un renversement dialectique qui donne lieu à la substitution de la maladie à la santé.

Pour mieux exposer ces deux états du corps chez ce penseur allemand, il est nécessaire de marquer un temps d'arrêt sur la considération nietzschéenne de la maladie tout en la mettant en rapport avec les approches idéalistes antiques et modernes. En effet, Nietzsche déclare que, pour l'unique raison que l'idéalisme pose le corps comme un espace maladif et incurable, et l'âme comme une entité pure et saine, l'idéalisme constitue un mensonge, sinon une illusion à redouter. Pour cela, le premier grief adressé à l'idéalisme par Nietzsche repose sur cette conception étriquée de la maladie qui apparaît dans les écrans analytico-idéalistes, faisant de la maladie non seulement une propriété du corps, mais aussi une perversion de l'âme. Laquelle maladie présente des élans symptomatiques tels que le besoin, le désir, les passions. En ce sens, l'auteur du *Phédon* tel que le présente Emile Chambry affirme : « Partie de l'âme universelle, l'âme humaine est comme elle, non seulement immortelle, mais éternelle [...] l'âme est simple et cette simplicité est un argument qui milite pour son immortalité. En outre, les amours, les désirs et les craintes qui gênent la contemplation de l'âme sont rapportés au corps ». ¹⁰⁸ Seulement pour Nietzsche, contrairement à Platon, l'âme se donne en communion avec le corps dans leur homogénéité tel que nous l'avons déjà déclaré antérieurement.

Sous ce rapport, l'humain dans son alimentation double se donne pour ambition de renforcer systématiquement ces deux entités. Par conséquent, la non alimentation de l'une ou de l'autre entraînerait un déséquilibre de tout le système. Il faut donc comprendre que pour Nietzsche, le corps et l'âme sont tous deux en proie au désir d'alimentation. Ce désir les secoue permanemment à travers son caractère insatiable qui fait suite à un état de souffrance et donc de maladie. Cette idée en cache une autre. En effet, l'idée platonicienne qui pose le corps comme une prison de l'âme, de par ses désirs et passions, semble perdre en crédibilité, car chez Nietzsche, le désir n'est pas une exclusivité ou le propre du corps, l'âme en tant que partie intégrante du corps éprouve également cet état de manque. A juste titre, tout porte à croire que, l'idéalisme platonicien se contredit en affirmant que, l'âme retenue en captivité sinon entre les « fers » du corps, éprouve le besoin d'élévation vers le monde intelligible. Si donc le désir s'appréhende comme une maladie, l'âme serait aussi malade que le corps dans ce cas, en tant qu'elle présenterait des symptômes. Cette contraction est d'autant plus expressive chez Emile chambry qui présente le caractère ambigu et contradictoire de la nature

¹⁰⁸ PLATON, *Le Phédon*, PP. 31-32.

de l'âme chez Platon. Pour ce traducteur et commentateur du *Phédon*, l'idée que Platon se fait de l'âme n'est pas fixe et définitive comme la réalité qu'elle exprime. En effet, sous l'éclairage de Chambry, pendant que, le *Phédon* conçoit l'âme dans sa simplicité et son indivisibilité, la *République* bien avant et le *Phèdre*, la partitionnent : « une partie raisonnable, une partie irascible, une appétitive ». Ainsi pour Nietzsche, la maladie et la santé sont inhérentes au biologique et sont dépourvues de la permanence chez l'humain. Ces deux états du corps sont liés par un rapport de permutation naturel et nécessaire qui révèle la vie biologique de l'homme. C'est dire que, saisi comme corps, l'humain ne peut se défaire une bonne fois pour toute de la maladie, car sa constitution biologique et le caractère évanescent du temps qui impliquent le vieillissement des cellules sont l'expression même de la dégénérescence et de la corruption naturelle du corps. C'est d'ailleurs pourquoi Nietzsche invite l'humain à éliminer en lui ce qui devient infectieux et vieux.

Par ailleurs, la maladie chez Nietzsche, en dehors qu'elle soit inscrite dans le patrimoine biologique de l'humain, présente aussi des atouts de renforcement du corps humain. Il s'agit d'un bouleversement pointu des analyses quotidiennes portant sur le statut de la maladie. Il apparaît donc pour l'auteur d'*Ecce Homo* que, la maladie ne constitue pas seulement un mal biologique, elle peut aussi, dans une certaine mesure générer un développement des aptitudes physiques et même mentales de l'humain. Cette posture du philosophe allemand résulte de son expérience personnelle qu'il partage à travers ces mots : « Au milieu des tortures provoquées par un mal de tête qui dura trois jours sans répit, - accompagné de vomissements de bile, je conservais pour la dialectique une lucidité parfaite et j'approfondissais posément des problèmes pour lesquels en période normale, je manque de finesse, de sang-froid ». ¹⁰⁹ Ainsi, la maladie pour Nietzsche permet à l'humain de se surpasser, de transcender la douleur et de s'élever vers les cieux du silence. Cet état maladif s'accompagne d'une augmentation d'énergie et un accroissement des facultés biologiques. A juste titre, il ajoute au sujet de la croissance de la puissance chez l'humain :

Tout ce qui ne le tue pas le rend fort. Il fait instinctivement son miel et tout ce qu'il voit, entend et vit, il est un principe de sélection, il laisse tomber bien des choses. Les hommes, les livres, les paysages ne l'empêchent pas de rester toujours en sa propre société : il honore en choisissant, en acceptant, en faisant confiance. ¹¹⁰

Vu autrement, l'état maladif permet au regard de ce qui précède d'opérer un saut du corps et de l'âme dans la seconde dimension de la vie, où la réalité est plus visible, où les sens

¹⁰⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *Ecce Homo*, traduction de Henri Albert, Paris, Fayard, 2011, P.9.

¹¹⁰ *Ibidem*, PP.11-12.

sont plus affinés et l'âme plus éclairée, permettant alors une lisibilité parfaite du monde et de l'autre monde. La maladie semble donc représenter une sorte de troisième œil qui balaie aussi bien l'espace phénoménal que la dimension nouménale de l'être. Cette vision de Nietzsche semble trouver une caution patente dans le cas des états graves de maladies, où la victime peut désormais voir et communiquer avec les êtres de l'au-delà et parfois à travers des langues surhumaines. La faculté de compréhension s'accroît, l'activité cérébrale devient souple avec l'activation maximale des neurones qui favorisent une vue et une lecture panoramique de l'existence. La maladie est donc aussi nécessaire à la vie du corps humain au même titre que la santé. C'est pour mettre en évidence cette nécessité de l'état maladif du corps que l'auteur d'*Ainsi Parlait Zarathoustra* déclare à l'égard des socialistes : « c'est une honte pour tous les théoriciens du socialisme d'admettre qu'il puisse y avoir des circonstances, des combinaisons, sociales où le vice, la maladie, le crime, la prostitution, la misère ne se développent plus...c'est là condamner la vie ». ¹¹¹ C'est dire qu'il ne peut y avoir de vie biologique sans maladie. La maladie est une conséquence de la vie et existe en tant que nécessité.

Au total, l'essai de compréhension de l'humain dans sa dimension biologique nous a permis tour à tour de l'exprimer tant dans son corps que dans son habitat ou son milieu de vie, en indiquant à chaque fois quel impact la maladie et la santé ont sur la vie biologique. Toutefois, la complexité de cet être nous amène davantage à réfléchir sur lui, tout en se fondant cette fois sur les éléments qui alimentent sa dimension biologique.

II-DE LA TERRE ET DU SOLEIL : DES COMPOSANTS DE LA SURHUMANITE

II-1. De la terre

Le concept de terre chez Nietzsche transcende les simples significations et considérations géographiques et astrophysiques qui d'habitude conçoivent la terre comme un vaste étendu de matière sur lequel surgissent les montagnes, les vallées, les forêts et savanes et sur lequel cohabitent les hommes et autres animaux d'espèces différentes. Toutefois, prise par le philosophe allemand, la terre devient un élément primordial dans la vie biologique de l'humain. C'est dire dans cette optique que, le surhomme dont parle notre auteur tire sa vitalité de la terre qui se présente comme son principal fondement. Ici, tout porte à croire que, la terre d'après Nietzsche regorge un sens plurivoque qu'il importe de comprendre. En effet, le premier sens dans cet état de chose s'unie à l'idée de la création originelle de l'humain par

¹¹¹ Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, P.47.

l'Être ultime, tel que développe le livre de la *Genèse*. Ces écrits bibliques démontrent que, le tout premier matériau constitutif de l'humain renvoie à la terre, mieux à la boue.

Cette approche religieuse présente un fond commun avec la conception nietzschéenne du surhomme. En effet, Nietzsche ne dit pas autre chose que ce qui vient d'être dit religieusement lorsqu'il déclare : « le surhomme est le sens de la terre. Que votre vouloir dise : puisse le surhomme devenir le sens de la terre. Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérance supraterrrestre. Sciemment ou non, ce sont des empoisonneurs ».¹¹² De ces mots du philosophe de Rocken, le surhumain est terre et doit être conçu comme tel.

Au regard de ce qui précède, le Surhomme n'est pas seulement corps-saint, il est aussi terre. Nietzsche balaie d'un revers de la main toute la médecine traditionnelle antique et moderne qui semble réduire l'humain aux atomes, au corps cellulaire. De fait, bornée par l'appareillage, les techno-sciences et leurs corrélations médicinales sont inaptées à entrevoir le cordon ombilical qui lie le surhumain à la terre. C'est cette inaptitude de la science que décline Abbé Paul : « les savants peuvent déchiffrer quelques lettres de l'alphabet divin, mais ils s'arrêtent devant des mystères qu'ils constatent sans pouvoir les expliquer ».¹¹³ Il apparaît donc que, le rapport entre l'humain biologique et la terre s'opère au-delà de l'horizon expérimental et dont de la sensibilité, car, l'on ne peut, par curiosité scientifique opérer l'humain et trouver au-dedans de lui de la terre dans sa forme visible. A première vue, cela paraît insensé dans les laboratoires scientifiques, seulement, le phénomène de décomposition du corps après l'arrêt total et définitif de ses fonctions vitales apporte plus de lumière sur le rapport entre corps humain et terre, lequel rapport trouve son fondement dans l'œuvre créatrice de Dieu.

Par ailleurs, l'idée de dépassement de soi qui exprime celle du surhumain présente encore des zones d'ombres dont-il faut éclairer. Pour se faire, nous sommes tenus de nous questionner de la manière ci-après : quels sont les éléments de la terre qui concourent au dépassement de soi ? Cette question dans la logique méta-expérimentale impose que l'on néantise temporairement les éléments minéraux, végétaux, animaux, de la terre, car ceux-ci maintiennent l'humain dans son état de « singe » et de « plante ». Le dépassement dont parlent Nietzsche semble à tout point évoquer une réalité supérieure tapie dans les entrailles de la terre : les puissances ancestrales. Comme quoi, en dehors de sa puissance originelle qui

¹¹² Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.48.

¹¹³ Abbé, Paul, *Le dessein de Dieu et les merveilles de son amour miséricordieux. Exposé de la doctrine chrétienne*, 14^e édition, Paris, Téqui, 1976, P.14.

fait d'elle un être vivant faisant pousser les plantes et les montagnes, la terre se pose comme un immense cimetière, sinon un reposoir qui accueille des êtres puissants après leur déconnexion du visible. Bien avant Nietzsche, Socrate par le billet de Platon dans le Phédon reconnaissait déjà : « Parmi les abîmes de la terre il y en a un qui se distingue précisément par son extrême profondeur étant percé de part en part au travers de la terre entière, celui dont a parlé Homère [...] chez lui aussi bien chez d'autres poètes, s'appelle le Tartare »¹¹⁴ Cette existence des puissances souterraines et métaphysiques est parfois manifestée dans la sagesse et la littérature africaine. C'est à titre d'exemple que nous citons de l'écrivain et poète sénégalais Birago Diop qui, dans son poème : *les morts ne sont pas morts*, laisse comprendre que, ceux qui sont morts restent à proximité, ils « ne sont jamais partis », c'est dire que, les ancêtres sont dans tous les éléments de la terre, les arbres, les roches, l'eau coulante, le vent. Une fois de plus Socrate déclarait cette présence des défunts dans les eaux coulantes en ces termes :

*Les défunts une fois parvenus au lieu où chacun d'eux est amené par son démon, y sont d'abord jugés, [...] ceux dont il aurait été reconnu qu'il ont une vie moyenne sont mis en route vers l'Achéron, montés sur des barques affectées bien entendu à leur transport et sur lesquelles il parviennent au lac ; là est leur résidence.*¹¹⁵

Sous ce rapport, la terre est capable de fournir à l'humain tous les éléments nécessaires à sa métamorphose biologique. Toutefois, comment les ancêtres participent-ils à la vie biologique de l'humain ?

Soulignons d'abord que Nietzsche ne se prononce pas de façon explicite sur les puissances ancestrales. Cependant il nous paraît clair que, son invite à se fonder, à s'enraciner dans la terre est indicatrice de son intention centrée sur l'exploitation de toutes les substances physiques et métaphysiques que regorge la terre. De ce fait, en tant que siège de toutes cultures ancestrales, la terre porte dans son espace externe et interne des puissances physiques et métaphysiques développées par les ancêtres tant de leur présence à notre monde qu'à l'autre monde. En clair, il s'agit de l'aura culturel ou l'énergie spirituelle de chaque peuple qui alimente aussi bien le corps que l'âme humaine. Ainsi, les puissances ancestrales sont un élément essentiel pour la métamorphose de l'humain biologique et son assomption vers les cieux du surhomme.

Toutefois, il apparaît à revers que, l'humain déconnecté de son bassin culturel, et donc sevré des puissances métaphysiques de son patrimoine culturel originel, est selon Nietzsche

¹¹⁴ PLATON, *Œuvres complètes*, P.847.

¹¹⁵ *Ibidem*, P.849.

un singe, un « fantôme », une plante dépourvue des racines ravitaillantes en éléments nutritionnels. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il écrit à ce propos :

*vous avez fait le chemin qui va du ver à l'homme, et vous avez encore beaucoup du ver en vous. Jadis vous avez été singes et même à présent l'homme est plus singe qu'aucun singe. Même le plus sage d'entre vous n'est encore qu'un être hybride et disparate, mi-plante, mi-fantôme ».*¹¹⁶

Ces mots de Nietzsche amènent à comprendre que, l'humain doit se défaire de sa carapace d'homme primitif qui fait de lui un être vulnérable dépourvu de puissance et de spiritualité pour revêtir la toge des êtres puissants à travers lesquels se manifestent la terre et toutes ses laves énergétiques et spirituelles.

Par ailleurs, elle est génératrice dans la mesure où, elle est productrice des aliments vitaux sans lesquels la vie biologique ne serait possible. Au demeurant, il semble que pour Nietzsche, au même titre que « la flamme de feu tend vers le haut et le caillou vers le bas » et dans une altitude bien déterminée, l'humain ne peut se départir de la terre. Elle est donc régie par le principe de génération et de corruption des corps. En elle, tout corps naît et en elle tout corps y retourne

En définitive, le concept de terre chez ce philosophe allemand, en tant que réactif biologique du surhomme, nous a présenté un sens double : en effet, en sa qualité de lieu de génération et de corruption du biologique, la terre est puissance vivifiante et métaphysique. En tant que source des aliments nutritifs de l'humain, la terre est siège d'alimentation biologique de l'humain. Toutefois, l'on ne saurait se limiter à la terre, car, notre essai de compréhension de l'humain biologique chez Nietzsche nous oblige à marquer un arrêt analytique sur le soleil qui, au même titre que la terre, regorge un ensemble des données biologiques dont il importe de comprendre.

II-2. Du soleil : vers l'être de feu

Tout comme la terre, le soleil se pose comme un astre trainant une pluralité de sens dans l'histoire de l'humanité. En effet, depuis l'Égypte antique, le soleil tel que nous démontre Théophile Obenga dans *Philosophie africaine de la période pharaonique*, renvoie non pas à un simple astre éclairant, ou à une vulgaire boule de feu, mais plutôt à une divinité constitutive de « l'Enéade » c'est-à-dire, un ensemble constitué de neuf divinités représentant les différentes forces agissantes sur la nature. Ainsi, le soleil en tant que l'une des neuf

¹¹⁶ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.14.

divinités porte le nom d' « Atoum-Re ». De ce fait, Obenga écrit : « Ainsi furent créés (enfantés) tous les dieux, Atoum et son ennéades, car toute parole divine advint par ce que le cœur a pensé et ce que la langue a ordonné (commandé) ». ¹¹⁷De ces mots de l'égyptologue, il en ressort que, le soleil est un dieu, une divinité créée par une autre supérieure qui porte le nom de « ptah ». Par ailleurs dans la Grèce antique, Platon dans sa bipartition du monde affirmait que, le soleil symbolise le monde intelligible, celui de la connaissance véritable. Le prisonnier sortant de la caverne sous l'élan de la dialectique ascendante est en proie à l'éblouissement du soleil qui provoque en lui l'étonnement.

En tout état de cause, ces différentes connotations du soleil nous permettent dans notre itinéraire analytique d'exposer la place qu'occupe cet astre dans les controverses épistémologiques en général et chez Nietzsche en particulier.

A priori, retenons que le prologue d'*Ainsi Parlait Zarathoustra* livre à notre lisibilité une connotation double du soleil. En effet, dans un premier temps, le soleil est pour Nietzsche une source de vie qui nourrit l'humain ainsi que les autres êtres du biotope, de sa luminosité et de son énergie. C'est dire que, le soleil à travers la lumière qu'il libère est une nécessité tant pour l'habitat, que pour l'humain lui-même. Nietzsche semble dire ici que, le soleil dans son rayonnement lumineux libère en matinée une puissance énergétique sur l'humain et les autres êtres vivants de la nature. Laquelle énergie réchauffe considérablement le corps biologique et renforce ses os de même que son système immunitaire. Ainsi donc, si le philosophe à coup de marteau évoque cette action du soleil à ce moment précis, ce n'est certainement pas sans raison, il faut comprendre que, le soleil matinal revitalise l'ensemble du corps biologique de l'humain à travers la vitamine D qu'il génère et qui constitue un atout favorable à la synthèse de la mélanine et de la croissance de la puissance du système immunitaire de l'humain en général.

Dans un autre pan analytique, Nietzsche fait du soleil le sens de l'humain. Il établit un rapport d'indissociation entre le soleil et l'homme. C'est pourquoi, il déclare sans ambages que, le soleil n'a de sens que s'il est porté vers l'humain et le reste des êtres vivants pour les éclairer, les réchauffer, allumer en eux le feu intérieur qui brule et fait de l'organisme humain une véritable zone de cratère ambulante. Les organes et le sang sont donc alimentés par cette chaleur du soleil et présentent une température conséquente favorable à la vie. Autrement dit, le soleil serait inutile et par conséquent un épiphénomène s'il était coupé de la vie biologique de l'humain. Réciproquement, la vie biologique serait invivable sans l'action du soleil, dans la

¹¹⁷ Théophile, OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'harmattan, 1990, P.330.

mesure où, l'absence du réchauffement solaire entraîne une baisse exponentielle de la température, soit dix-huit degré Celsius, en créant de ce fait un espace invivable pour l'humain biologique : « ô grand astre ! Que serait ton bonheur, si tu n'avais pas ceux que tu éclaires ? Voici dix ans que tu montes jusqu'à ma caverne ; tu te serais dégoûté de ta lumière et de ce trajet, si nous étions là, moi, mon aigle et mon serpent ». ¹¹⁸ S'exclame-t-il. Le soleil a donc tout son sens et son bonheur par le fait de l'existence humaine et l'humain n'a de vie biologique que grâce à la lumière du soleil. Tel est le premier sens que regorge le soleil chez Nietzsche. Toutefois, le soleil n'est pas seulement un astre vital et donc nécessaire à la vie biologique de l'humain, il est aussi conçu par Nietzsche comme une divinité dispensatrice de sagesse et de pouvoir de bénédiction. .

La remarque plausible que nous faisons dans cette connotation deuxième du soleil chez Nietzsche est que, le penseur allemand semble puiser dans la mamelle nourricière de l'Égypte antique en faisant du soleil à son tour une divinité. En effet, tel que nous l'avons déjà expliqué, le soleil ou Atoum-Rè dans l'Égypte antique renvoyait à une divinité, un dieu créateur qui arrive à l'existence et illumine les êtres, comme l'affirme Claire Lalouette dans *Au royaume d'Égypte : les temps des rois dieux*. Se disant, le soleil manifeste et exprime son être divin. Nietzsche dans cette logique de divination de l'être soleil fait comprendre que, le soleil doit constituer le guide par excellence de l'humain, en ce sens que, les actes pleins de sagesse de cette divinité éclairante sont dépositaires d'un modèle de vie louable et donc à suivre. En effet, l'humain doit avoir pour mission première l'évangélisation de la masse en proie à l'ignorance et à l'obscurantisme généré par les arrières-mondes. Ainsi, faisant parler Zarathoustra, il affirme Nietzsche déclare :

il me faut pour cela descendre dans les profondeurs, comme tu le fais chaque soir, quand tu plonges au-dessus de la mer pour aller porter ta lumière au monde souterrain, astre débordant de richesses. Il me faudra comme toi décliné, ainsi que disent les hommes vers lesquels je veux descendre. ¹¹⁹

Il faut certainement comprendre par richesse, le salut et bonheur que le soleil en tant que divinité apporte au corps-saint et donc à la vie biologique de l'humain, car, si les rayons solaires constituent un atout pour le renforcement des os et du système immunitaire, la sagesse du soleil est bénéfique à l'âme tapie dans profondeurs du corps. Bien plus, la lumière du soleil constitue l'œil divin qui est source de bénédiction et de sagesse pour l'humain biologique. Il déclare à ce propos : « Bénis moi donc, œil paisible qui peut voir sans envie

¹¹⁸ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.45.

¹¹⁹ *Ibidem*, PP.45-46.

même l'excès du bonheur ! Bénis la coupe qui va débordée, et que son or ruisselant aille porter partout le reflet de ta félicité. Vois : cette coupe aspire à se vider de nouveau et Zarathoustra aspire à redevenir homme ». ¹²⁰L'humain est donc éclairé d'après Nietzsche, il est surtout un être de feu car il porte en lui la semence divine du soleil. C'est le même sens qu'Eliphas Lévy soutient encore : « Le soleil du monde divin est la lumière infinie, spirituelle et incréée ; cette lumière se verbalise, si l'on peut parler ainsi dans le monde philosophique, et devient le foyer des âmes et de la vérité, puis elle s'incorpore et devient lumière visible ». ¹²¹

En définitive, le soleil chez Nietzsche est tout comme la terre, un composant biologique qui se donne pour tâche d'alimenter le corps humain en chaleur pour réchauffement et en sagesse pour l'éveil spirituel de l'âme. Cependant, quand n'est-il de l'humain physiologique ?

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Eliphas, LEVY, Op.cit., P.147.

CHAPITRE V :

AU CŒUR DU PHYSIOLOGISME NIETZSCHEEN

I-SUR LE FOND FONCTIONNEL

I-1. Le Soi corporel

Il importe de comprendre une fois de plus que, Nietzsche, face à la « symptomatologie de la dégénérescence » de la tradition hellénique, qui posait jadis que, l'activité réflexive de l'humain découle nécessairement de sa raison, le penseur allemand pour sa part fonde l'entreprise de la création humaine sur le corps. L'Égypte antique bien avant Nietzsche avait assigné au corps cette fonction de siège de toute connaissance. Dit autrement, c'est le cœur qui pense, jouant ainsi le rôle de la conscience tel que nous le présente Théophile Obenga dans son ouvrage cité antérieurement. Nietzsche serait donc un héritier de la tradition égyptienne du fait qu'il rationalise le corps en faisant de lui une « grande raison ». La raison hellénique irréfléchie pense Nietzsche n'est qu'un simple jouet pour le « Soi ».

L'explicitation nietzschéenne de ce qui vient d'être dit est lisible dans les propos ci-après : « cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de la grande raison. Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison ». ¹²² C'est dire au regard de ces propos de Nietzsche que, la raison traditionnelle et moderne n'a pas pour finalité elle-même, elle est mise au service d'une réalité plus grande responsable des efforts cognitifs de l'humain. Ainsi dit, la première entreprise de Nietzsche dans ce volet physiologique semble être la substitution de la raison antique et moderne par le Soi de l'humain qui désigne inéluctablement son corps et qui se pose comme la grande raison. Cette substitution voudrait démontrer davantage que, les approches physiologiques antiques et modernes ne sont pas équilibrées dans la mesure où, elles privilégient certains aspects en occultant d'autres.

Conséquemment à ce qui précède, la subordination de la raison, implique un rapport de supériorité et de transmission d'ordres. Pour Nietzsche, le corps se pose comme maître

¹²² Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.72.

absolu et fait subir à la conscience son dictat en lui imposant ses désirs, ses exigences. En ce sens, le « je » qui désigne l'expression de la conscience devient alors comme l'affirmait Sigmund Freud, une « fiction grammaticale ». Le Moi perd toute son autorité jadis clamée, au profit du Soi qui désormais se charge du pan réflexif et donc intellectuel. Il s'agit d'un Soi rationnel. Ce qui pousse le penseur du soupçon à déclarer : « Intelligence et esprit ne sont qu'instruments et jouets ; le Soi se situe au-delà. Le Soi s'informe aussi par les yeux de l'intelligence, il écoute aussi par les oreilles de l'esprit. Le Soi est sans cesse à l'affût, aux aguets ; il compare, il soumet, il conquiert, il détruit. Il est aussi maître du moi ». ¹²³

Cette puissance du Soi face au Moi dont parle Nietzsche trouve l'une de ses expressions dans la pensée freudienne à travers la théorie de l'inconscient. En effet, rappelons-le, Freud semble avoir été un disciple fidèle de Nietzsche. C'est pourquoi nous partirons de l'exploration du médecin autrichien pour mieux cerner le rapport entre le Soi et Moi dont parle Nietzsche. Il s'agit en termes clairs de partir de la partie dont constitue Freud pour le tout nietzschéen.

Les traces indélébiles de la physiologie nietzschéenne apparaissent dans la grille épistémologique freudienne dans la mesure où, au même titre que l'homme de Rocken, Freud nie au Moi tout pouvoir « dans sa propre maison » car, il est soumis à un chapelet d'exigences. En fait, il se déroule une sorte de « dialectique du maître et de l'esclave » au sens hégélien du terme. Pour Freud, l'affrontement qui oppose le pôle pulsionnel appelé le ça, à l'instance nourrie par les interdits de la société, c'est-à-dire le surmoi, s'achève par un triomphe définitif du ça sur le Moi. Le ça freudien et le Soi nietzschéen constituent deux faces d'une même réalité. En effet, il s'agit tout simplement d'une monnaie présentant la prise en otage de la raison, de la conscience par le corps. De cette analyse freudienne, la posture nietzschéenne est éclairée, la partie a conduit à la saisie du tout. On peut donc comprendre que pour Nietzsche, le soi soumet le moi et lui dicte toutes ses sensations. A juste titre, Nietzsche déclare : « Le soi dit au moi : jouis à présent, et le moi ressent de la joie et se demande comment faire pour goûter souvent encore de la joie c'est à cela que doit lui servir la pensée. Je vais dire leur fait à ceux qui méprisent le corps. Leur mépris est la substance de leur respect. ». ¹²⁴

Dans une optique, précisons que, le Soi ne se contente pas de dominer, de commander et de dicter au Moi son vouloir. Il se découvre aussi dans cette odyssée nietzschéenne comme étant le siège de la sagesse humaine. En effet, c'est le corps qui, de par sa grande raison

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Ibidem.*, P.73.

oriente les actions de l'humain. C'est dire que, tout ce que l'humain ressent, éprouve, pense et fait, tire son origine du Soi. Tel un sage, le Soi à travers son expérience couplé de son alimentation fondée sur les événements de l'histoire et l'action du soleil, est l'instance qui montre le chemin à suivre, il est le seul à avoir mis l'humain en contact direct avec le monde, tandis que la conscience d'après Nietzsche reste enfermée dans son insularité et maintient par conséquent l'humain dans l'illusion. Laquelle illusion se manifeste dans la propension de l'humain à penser que, ses actes et ses pensées sont le fruit de sa volonté et de sa conscience. Pour Nietzsche, ceux-ci sont l'aveu du Soi posé comme le grand sage. Nietzsche écrit à ce propos :

*Par-delà tes pensées et tes sentiments, mon frère, il y a un maître puissant, un sage inconnu qui s'appelle le Soi. Il habite ton corps, il est ton corps. Il y a plus de raison dans ton corps que dans l'essence même de ta sagesse. Et qui sait pourquoi ton corps a besoin de l'essence et de ta sagesse ? Ton Soi rit de ton Moi et ses bonds prétentieux.*¹²⁵

À travers ces mots, Nietzsche reconnaît au Soi les attributs multiples à savoir : un élément de puissance et donc capable de pousser à l'action, de faire faire, ou de faire ne pas faire. Cependant, outre la puissance, cet élément est inconnu car, ses actions et ses manifestations échappent à la saisie de la conscience. De façon claire, Nietzsche fait comprendre que, l'humain en tant qu'un être conscient a la prétention de maîtriser la totalité de ses actes. Seulement, lorsqu'on interroge les actes tels que, les lapsi, les tics, et autres attitudes du même ordre, il apparaît que ceux-ci lui échappent considérablement et il ne lui reste plus qu'une seule voie, celle du remord. Or le remord d'après Nietzsche est un sentiment décadent, qui conduit à l'inaction et constitue un obstacle au dépassement de soi. Selon Nietzsche, le lapsus n'est pas une erreur de langage, il est l'expression du dictat du Soi sur le Moi.

La sagesse du Soi est d'autant plus visible dans la ruse de la « sublimation ». En effet, le Soi célèbre ses appétits libidinaux interdits par la conscience et donc par la société, en les faisant emprunter les voies sociales où ils sont tolérés sinon acceptés. Parmi ces voies, on note l'art, le cinéma, la littérature. C'est le cas du sexe et de sa pratique qui, au moyen de la music, se purifient en se débarrassant de leur caractère tabou, pour se donner à un public, un auditoire en furie exaltant alors le corps. Ainsi, certaines productions musicales constituent une ruse du Soi qui se joue des normes et des interdits de la société afin de faire passer les désirs sensuels et pulsionnels. On peut citer quelques productions musicales camerounaises

¹²⁵ *Ibidem*, p.72.

ayant pour titre : « fort aux fesses », « le vendre et le bas ventre ». Il s'agit des productions musicales qui militent et exposent la pratique sexuelle, en la sortant de son tabou. Celles-ci influencent par conséquent à plus d'un titre et constituent une preuve du jeu du Soi, mieux de son détour face au Moi. En tout état de cause, la société dans sa totalité s'alimente des messages issus du Soi, au moyen de la sublimation.

Au total, le Soi, en sa qualité de sage tapis derrière les actes de l'humain, manœuvre la conscience, se joue d'elle pour s'exprimer et guider les actions de l'humain. Bien plus, d'après Nietzsche, le Soi présente une autre faculté aussi importante que celles présentées : il est créateur. De ce fait, comment comprendre cette faculté qui, au même titre que les autres, captive notre attention ?

Il est légitime de penser qu'assigner au Soi la fonction de créateur, c'est lui affecter une qualité divine. Cette idée nietzschéenne était déjà présagée dans celle d'homogénéité du corps et de l'esprit qui donne naissance au corps-saint. Tel un dieu, le Soi a créé toutes ses valeurs qui sont les éléments de son échiquier qu'il manipule à sa guise. C'est pourquoi le penseur allemand ne manquera pas de dire que, le Moi ne peut rien ressentir de son bon vouloir, car les valeurs, les émotions et les sentiments lui sont dictés par leur créateur. Nietzsche écrit alors : « Le Soi créateur a créé à son usage le respect et le mépris, il a créé à son usage la joie et la peine. Le corps a formé l'esprit à son usage pour être la main de son pouvoir. Jusque dans votre folie et dans votre mépris, contempteurs du corps, vous servez votre soi ».¹²⁶ Toutefois, si le Soi est conçu ici comme un élément physiologique, il faut dire que, les passions ne seront pas oubliées, car, elles aussi renseignent sur la question. Ainsi comment comprendre les passions dans cette dimension physiologique de l'humain ?

I-2. Les passions corporelles

L'humain dans ce cadre physiologique présente un mode de fonctionnement organique qui va de l'intérieur vers l'extérieur, de l'envie, du besoin, du manque vers la quête de la satisfaction. C'est donc un être de passions et de désirs. A juste titre, Gaël Jeanmart affirme : « il faut commencer par supposer que nous ne sommes rien d'autres que nos passions et nos désirs et que nous ne pouvons-nous élever à une autre réalité car la pensée n'est qu'un comportement des instincts les uns par rapport aux autres »¹²⁷ Les passions dans leur identité, mieux dans leur étymologie viennent du grec « Pathos » qui signifie souffrance

¹²⁶ *Ibidem*, p.73.

¹²⁷ Gaël, JEANMART, « Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche », In Annales littéraires de l'université de Franche -c- Comté, 2007, P.

issue d'un sentiment débordant chez l'homme. Le passionné se confond dans ce cas au philosophe voué à une quête permanente du savoir tel que l'explique Karl Jaspers : « Faire de la philosophie c'est être en route. Les questions en philosophie sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question ». ¹²⁸ Toutefois comment comprendre leur impact physiologique ?

L'hédonisme auquel Nietzsche appartient est antipodique à l'ascétisme socrato-platonicien. En effet, l'hédonisme renvoie à l'éloge des désirs et des passions. C'est donc une approche doctrinale qui appréhende l'humain comme un être naturellement passionné et qui fait de la satisfaction des passions et des désirs, le but même de sa vie. C'est d'ailleurs pourquoi Fukuyama laisse comprendre : « si l'on ne comprend pas comment les désirs, les projets, les traits et les comportements composent ensemble un tout humain, on ne peut ni comprendre les finalités humaines, ni émettre les jugements sur le vrai et le faux, le bon et mauvais » ¹²⁹. Pour bien expliquer cette appartenance doctrinale nietzschéenne, faisons a priori savoir que, Spinoza à travers son sens du « conatus » faisait de la passion un élément d'amplification, sinon d'accroissement de la puissance. C'est dans ce sens qu'il déclare au sujet du désir : « le désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire un effort par lequel l'homme s'efforce à persévérer dans son être ». ¹³⁰ Plus proche de Nietzsche, Hegel reconnaissait à la passion la caractéristique principale des grands hommes, c'est-à-dire ceux qui accomplissent des grandes réalisations dans l'histoire.

Le point de vue de Nietzsche au sujet des passions est clair et sans brume. En effet, en tant que promoteur du « trop humain », le philosophe allemand fait des passions le sens de la vie. De ce fait, il affirme son adhésion aux passions à travers la dénonciation des doctrines religieuses faisant de ces dernières des forces vectrices de « bêtises ». La méthode choisie par l'auteur du *Crépuscule des Idoles* pour défendre les passions s'assimile à une entreprise thérapeutique ayant pour but d'identifier a priori les obstacles au déploiement des passions et ensuite trouver une médication efficace. Du coup, l'église et plus précisément la pratique du christianisme moderne paraît représenter ce sur quoi viennent se choquer les tranchants architectoniques nietzschéens. L'héritier dionysien accuse l'église d'être nocive à la vie, dans la mesure où elle se donne pour occupation de traquer et d'éradiquer toutes les passions. Or,

¹²⁸ Karl, JASPERS, *Introduction à la philosophie*, traduction de Jeanne HERSCH, Paris, les grands textes philosophiques, 2021, P.11.

¹²⁹ Francis, FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de révolution biotechnique*, traduction de Denis Armand Canal, table ronde, Paris, Gallimard, 2002, P.23.

¹³⁰ Baruch, de SPINOZA, *L'Ethique*, traduction de Charles Appuhn, Flammarion, PP. 235-236.

les passions, loin d'être un danger pour l'humain constituent au contraire selon Nietzsche, l'essence même de l'humain. Voilà pourquoi, en exposant ce qu'il dénonce, Nietzsche écrit :

Autrefois, à cause de la bêtise dans la passion, on faisait la guerre à la passion elle-même : on se la conjurait pour l'anéantir, - tous les jugements moraux sont d'accord à ce point, il faut tuer les passions. La plus célèbre formule qui en ait été donnée se trouve dans le Nouveau Testament, dans ce Sermon sur la montagne.¹³¹

Par ailleurs, le second grief que le penseur allemand adresse à l'église est celui de la carence en possibilités, c'est-à-dire, un défaut de créativité et une absence défectueuse d'inspiration dans le sens de la canalisation des passions ou de la spiritualisation de celles-ci. Ainsi, au lieu de prôner l'éradication des passions, l'église devrait chercher des voies de purification de ces dernières et les disposer pour des fins utilitaires de l'humain. Il déclare : « on avouera d'autre part, avec quelque raison que, sur le terrain où s'est développé le christianisme, l'idée d'une spiritualisation de la passion ne pouvait du tout être conçue, car l'Eglise primitive luttait, comme on sait, contre les intelligents, au bénéfice des pauvres d'esprit ». ¹³² On comprend au regard de ces mots nietzschéens que, l'église fond dans l'optimisme béat à travers sa prétention à vouloir séparer l'humain des passions qui pourtant sont collées et enfouies dans son être. L'action de l'église de ce fait constitue une course contre le vent, une initiative qui consiste à transformer l'humain sur la terre en un corps angélique céleste. Cette morale de l'église n'est donc d'aucune utilité d'après Nietzsche, ni pour les chrétiens eux-mêmes, encore moins pour les païens. Il exprime cette dérive du christianisme moderne dans les termes suivants :

Heureusement qu'aucun chrétien n'agit selon ce précepte. Détruire les passions et les désirs, seulement à cause de leur bêtise, et pour prévenir les suites désagréables de leur bêtise, cela ne nous paraît être aujourd'hui qu'une forme aigüe de la bêtise. Nous n'admirons plus les dentistes qui arrachent les dents pour qu'elles ne fassent plus mal.¹³³

L'humain est être naturellement passionné, c'est-à-dire que, son état passionnel ne découle pas de son bon vouloir, il est passionné parce qu'il est ontologiquement fait pour être passionné. Et s'il est fait pour être passionné, ce n'est certainement pas parce qu'il trouve les passions bonnes, mais parce que les passions sont bonnes en elles-mêmes. Dit autrement, l'humain ne saurait tendre naturellement vers la satisfaction des excitants décadents et accidentels. Il faut donc comprendre que pour Nietzsche, sans les passions qui sont des

¹³¹ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles*, P.27.

¹³² *Ibidem*, PP.27-28.

¹³³ *Idem*.

éléments physiologiques, l'humain mènerait une vie insipide, monotone et fade. Comme quoi, ce sont les passions qui déclenchent chez l'humain la dynamique de recherche et de conquête. La passion ouvre donc à la volonté de puissance.

L'humain nietzschéen éprouve le désir d'augmentation de la puissance, afin de s'auto-affirmer au milieu de ses semblables. Par conséquent, les passions deviennent sous cet angle, des armes permettant à l'humain de se défendre contre les déterminismes, le stress et la solitude d'une part et de mener une vie d'action d'autre part. C'est pour exposer cet état de vulnérabilité de l'humain dépourvu des passions que l'auteur de *La Volonté de Puissance* pose ces interrogations rhétoriques :

*Qu'on observe des yeux les bienfaiteurs ! On y verra toute autre chose que l'abnégation, la haine du moi, le pascalisme.- Qu'advient-il de l'homme qui n'a plus de raison de se défendre et d'attaquer ? Que lui reste-t-il de ses passions s'il perd celles qui sont armes défensives et offensives ?*¹³⁴

Les passions d'après Nietzsche jouent donc physiologiquement deux rôles principaux chez l'humain : premièrement, elles sont des moyens de défense, car elles favorisent l'accroissement de la puissance, un véritable bouclier contre les attaques chimériques des arrières-mondes, contre la théologie pervertie. Les passions par ailleurs constituent une arme offensive, car, elles activent l'humain à se jeter dans la nature pour combler son état de manque, à travers la quête continue de l'objet de passion. Ainsi donc, pour Nietzsche, la passion est une voie qui mène au dépassement de soi et donc à la surhumanité.

Au demeurant, l'humain chez Nietzsche, est un être qui fonde son bonheur sur la satisfaction de ses passions qui lui procurent du plaisir. Seulement, le philosophe allemand manifeste un utilitarisme radical qu'il emporte de comprendre. En effet, en tant qu'être de passion, l'humain doit accorder une importance capitale à toutes les passions, c'est-à-dire qu'il doit toutes les satisfaire parce qu'elles sont toutes vitales et bonnes en elles-mêmes. Il est donc clair que, malgré son appel à l'hédonisme, Nietzsche opère une démarcation de l'hédonisme épicurienne antique qui procède par la classification des désirs en fonction de leurs caractères naturel nécessaire, naturel non nécessaire et non naturel non nécessaire. Il déclare à juste titre :

Toutes les passions sont utiles, les unes directement, les autres indirectement ; par rapport à leur utilité, il est absolument impossible de les fixer une gradation de valeur.- bien qu'il soit certain qu'au point de vue économique toutes les forces de la nature sont bonnes, c'est-à-dire utiles, quelle que soit la part de fatalité terrible et irrévocable qui découle d'elles. Tout au plus pourrait-on dire que les passions les

¹³⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.207.

*plus puissantes sont les plus précieuses : en ce sens qu'il n'existe pas de plus grande source de force.*¹³⁵

II-SUR LES HORIZONS PHYSIOLOGIQUES PRIMAIRES

II-1. De la reproduction

Tout semble démontrer une fois de plus que, le concept de « libido » ou de pulsion sexuelle dont parle Freud n'est pas le produit d'une révélation divine ou d'un conte imaginaire, car Nietzsche semble avoir laissé des germes conceptuels qui ont eu une influence importante dans la pensée du père de la « Psychanalyse ». Cependant Freud se pose comme héritier infidèle de Nietzsche dans la légitimation de l'homosexualité tel que nous le livre la préface des trois essais sur la théorie sexuelle :

*La plupart des gens sont hétérosexuels et de ce fait contribuent à la reproduction de l'espèce mais, dit Freud, les homosexuels ne sont pas hors nature. Ils le sont d'autant moins que la logique darwinienne de Freud implique à son principe que la pulsion joue dans toutes les directions et que c'est là quelque chose de biologiquement normal.*¹³⁶

L'idée de reproduction humaine dans la pensée nietzschéenne évoque et convoque celle de la satisfaction sexuelle. En fait, le sexe, mieux la pratique sexuelle est inscrite dans la nature humaine, c'est dire que, l'humain en tant qu'un être physiologique ne peut s'en débarrasser. On comprend dès lors que, la sexualité est aussi vitale au même titre que la respiration et la nutrition, elle transcende le physiologique dont elle est issue et envahit la totalité de l'être humain, en secouant du même fait son esprit. En ce sens, l'auteur de *par-delà le bien et le mal* ne se fait pas prier d'écrire : « le degré et la nature de la sexualité chez l'homme pénètre jusqu'au plus haut sommet de son esprit [...]. Avec des principes, on voudrait tyranniser ses habitudes, les justifier, les honorer, les maudire ou les cacher ».¹³⁷

Toutefois, malgré son manque d'épanouissement sexuel tel que nous le présente Jean Monterot, Nietzsche a toujours porté son intérêt à la sexualité de l'humain. Cette précision est capitale dans le besoin de compréhension, car, elle montre que, la sexualité chez l'humain va au-delà des simples rapports physiologiques pour interpeler l'esprit de l'humain. Le rapport sexuel devient donc une pratique physiologique et lorsqu'elle augmente de degré, elle se

¹³⁵ *Ibidem*, p.208.

¹³⁶ Sigmund, FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduction de Cédric Cohen Skalli, Aline Weill et Olivier, Mannoni, Préface de Sarah Chiche, petite Bibliothèque, Paris, Payot, 2014, p.22.

¹³⁷ Friedrich, NIETZSCHE, *Par-delà le Bien et le Mal*, traduction d'Henri Albert, Paris, édition la bibliothèque digitale, 2012, p.119.

libère de la matière et devient essentiellement spirituelle à travers le transfère réciproque des énergies. En cela, la sexualité chez l'humain se distingue de la pratique sexuelle animale qui est réductible au corps, au physiologique. Ainsi la reproduction, au-delà de la satisfaction sexuelle ou libidinale qui vient d'être exposée, légitime l'intervention de l'idée de création qui selon l'auteur d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, trouve une caution dans la vie de couple, c'est-à-dire dans le mariage.

En effet, pour Nietzsche, l'acte sexuel dans le lit conjugal ne doit pas avoir pour finalité supérieure le simple plaisir jouissant. Il doit intégrer la nécessité de créer. Il est question de donner naissance à un être supérieur, un enfant qui découlerait de l'accouplement des corps opposés, des entrailles de l'homme et de la femme. Cette idée de création fait suite à une autre, celle de la finalité du mariage. Pour Nietzsche, le mariage ne saurait être réductible au plaisir d'être ensemble ressenti par les deux conjoints. La finalité de tout bon mariage doit être de donner vie aux êtres humains, aux enfants et les conduire vers les voies de la puissance. Voilà pourquoi il affirme : « Mariage : j'appelle ainsi la volonté de créer à deux l'être unique qui devra dépasser ceux qui l'ont mis au monde. Respect mutuel, voilà ce qui constitue à mon sens le mariage, le respect de ceux qu'anime une telle volonté. Tel doit être le sens et la vérité de ton mariage ». ¹³⁸

A travers l'acte sexuel, l'humain se pose comme un créateur qui fait entrer à l'existence des êtres qui lui sont semblables et issus de sa chaire. La physiologie nietzschéenne dans cet état de chose semble être antipodique avec l'idée de stérilité, d'infécondité et d'impuissance sexuelle. En effet, l'humain dans ce volet physiologique doit manifester sa « capacité » de féconder, sa virilité et donc sa puissance. Par conséquent, l'humain faible et décadent d'après Nietzsche est celui qui dénature l'acte sexuel en voyant en lui un péché, une souillure de l'âme et en promouvant l'abstinence. C'est le reproche adressé à la chasteté religieuse d'une part et à l'homosexualité d'autre part, en tant qu'obstacle à reproduction, à la création et donc à la perpétuation et la conservation de l'espèce humaine. Priver l'humain de la satisfaction sexuelle, c'est le plonger dans une crise, c'est créer en lui un dysfonctionnement physiologique qui fera vivre à son être des effroyables peines. Nietzsche dit à ce sujet :

si la chasteté vous pèse, il faut vous la déconseiller, de peur que la chasteté ne devienne pour vous la route de l'enfer, je veux dire fange et lubricité de l'âme. Vous parlé-je là des choses immondes ? Ce n'est pas le pire à mon gré. Ce n'est pas

¹³⁸ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.110.

*quand la vérité est immonde, c'est quand elle est une eau sans profondeur que le héros de la connaissance répugne à s'y enfoncer.*¹³⁹

La chasteté est donc conçue par Nietzsche comme une folie, l'humain pratiquant l'abstinence sexuelle est un désorienté mental, un déséquilibré physiologique coupé du plaisir vital qui génère l'harmonie intérieure. Aussi, ce dernier pense marcher vers « les voies du créateur », alors qu'il rame à contrecourant de la volonté divine. Cette critique semble plus s'adresser aux prêtres en générales et aux adeptes du catholicisme en particuliers qui conçoivent la pratique sexuelle comme une perversion et une souillure du corps et de l'âme, leur dépossédant du même fait de leur pouvoir pastoral, tout en jetant du brouillard sur le chemin qui les conduit vers Jésus Christ. Cette vision religieuse de l'acte sexuel est donc erronée et étriquée selon Nietzsche.

Au demeurant, la chasteté religieuse dans cette entreprise de reproduction et de création humaine apparaît d'après le penseur allemand, comme une pratique contre nature, une déviance vis-à-vis de la planification originelle. En effet, tel qu'il a déjà été expliqué antérieurement, le corps et l'esprit font un dans l'acte de reproduction. Ainsi, la création devient hautement une prescription non médicale ou religieuse, mais divine, exprimant le vœu du créateur suprême en nous, le vœu fondé sur la multiplication des êtres humains, le remplissage et la soumission de la terre par le billet de l'acte sexuel, tel que nous le livre la production de la *Genèse*. Vu sous cet angle, l'abstinence à la reproduction constitue un péché d'après Nietzsche. La chasteté religieuse devient un obstacle au remplissage de la terre, une opposition directe sinon frontale avec le Créateur suprême. Elle renvoie donc à une maladie dangereuse, une folie à redouter, d'autant plus qu'elle se veut d'être étrangère à l'humain. C'est dire que pour Nietzsche, aucun humain ne naît chaste, il accepte le devenir à la suite de sa corruption mentale issue de la pseudo spiritualité. Notre philosophe déclare à ce propos :

*En vérité, il y a des hommes foncièrement chastes ; ils ont plus de douceur de cœur, ils rient plus volontiers et plus souvent que vous. Ils rient même de la chasteté ; ils se demandent : qu'est-ce que la chasteté ? N'est-ce point une folie ? Mais cette folie est venue à nous, plutôt que nous ne sommes allés vers elle. Nous avons offert à cette étrangère l'hospitalité de notre cœur, elle est venue habiter chez nous, qu'elle y reste tant qu'il lui plaira.*¹⁴⁰

Bien plus, Contrairement à Freud dont les analyses psychanalytiques sont rapportés de la manière ci-après par Cédric Cohen : « si l'on prend la peine de lire ce que Freud dit dans les trois essais, à aucun endroit on ne trouve la moindre phrase qui pathologise ou stigmatise

¹³⁹ *Ibidem.*, P.94.

¹⁴⁰ *Ibidem.*, PP. 94-95.

l'homosexualité », ¹⁴¹ Nietzsche place l'humain dans son aptitude bisexuelle, c'est-à-dire que, l'humain est un être porté vers la quête d'un sexe opposé pour des fins d'accouplement et de reproduction. Par-là même, Nietzsche se pose comme un opposant, un résistant farouche contre la pratique malsaine de l'homosexualité. En effet la désapprobation de cette pratique sexuelle est effective chez Nietzsche en ce sens que, au même titre que la chasteté religieuse, l'homosexualité à défaut d'être une « sottise » est un obstacle à la reproduction et à la création. Elle se saisit comme une pratique décadente et défectueuse qui enferme l'humain dans la prison de la stérilité et de l'infécondité qui sont des éléments de l'anti vie. De ce fait, l'humain perd sa semence de créateur et ne peut accéder aux voies de la puissance véritable. Le mariage homo sexuel devient donc pour Nietzsche une union handicapée qui se borne à l'unique plaisir de vivre ensemble des deux partenaires, sans embrasser pour autant la nécessité d'amener à l'existence des êtres semblables à soi-même. L'homosexualité est donc aussi une route conduisant l'humain vers le néant, l'enfer.

En rapport avec ce qui précède, le physiologisme nietzschéen reconnaît l'humain dans sa pratique sexuelle et son entreprise de reproduction. Pour Nietzsche, cette saisie de l'humain se conçoit comme une considération trans-générationnelle qui sature les consciences à travers la glorification et l'exaltation de l'appétit sexuel. Bien plus, l'appétit sexuel se pose aussi comme fondement de l'amour ordinaire qui, à son tour est conçu par Nietzsche comme la version perversifiée et dénaturée de « l'instinct sexuel », où l'amour devient idéal, la propriété et la pratique des pieux. Seulement, une telle conversion de l'amour sexuel en amour érotique idéalisé n'est rien d'autre qu'une déroute sinon un égarement inconscient de l'instinct sexuel sus mentionné. Nietzsche écrit alors à juste titre :

Les grands érotiques de l'idéal, les saints de la sensualité, transfigurée et incomprise, ces apôtres-type de l'amour (comme Jésus de Nazareth, saint François d'Assise, saint François de Paule), c'est chez eux que l'instinct sexuel qui se méprend s'égare en quelque sorte par ignorance, jusqu'à ce qu'il soit forcé de se satisfaire au moyen des fantômes. ¹⁴²

Toutefois, le physiologisme nietzschéen ne saurait être enfermé dans sa totalité dans les « fers » de la sexualité et de la reproduction. En effet, l'humain est un être qui se nourrit afin de maintenir son corps-saint en activité. Ainsi, la nutrition devient aussi un élément physiologique important à explorer chez Nietzsche si l'on veut mieux comprendre les contours et les recoins physiologiques de ce philosophe du marteau.

¹⁴¹ Sigmund, FREUD, Op.cit., P.22.

¹⁴² Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, P.61.

II-2. De l'alimentation bipartite

L'humain dans sa dimension physiologique présente une organisation fonctionnelle complexe. En effet, sa compréhension dans cette perspective physiologique, ajoute à sa fonction de reproduction, celle de nutrition. C'est dire que, l'on ne peut définir l'humain dans ce cas en occultant le fait nutritif qui se présente comme une nécessité physiologique dans la vie de cet être. Toutefois, afin de rester fidèle à l'idée d'homogénéité entre le corps et l'âme, il est judicieux de fonder cette nutrition dans un principe fonctionnel bipartite qui alimente aussi bien le corps que l'âme. En termes explicites, il n'est pas nietzschéen de réduire la nutrition physiologique aux simples aliments qui participent à la production d'énergie corporelle et à la croissance des organes, car, cela entrainerait certainement un oubli des appétits instinctifs de l'âme qui demandent d'être satisfaits. C'est sans doute ces deux modes de nutrition ou d'alimentation de l'humain qui garantissent, sinon assurent l'équilibre et la croissance dynamique des organes anatomiques du corps et de l'âme. Pour cela, portons tout d'abord notre intérêt sur la nutrition de l'âme et voyons ce qu'il en est.

D'après Nietzsche, l'on ne peut nier à l'âme humaine sa faculté de se mouvoir. De ce fait, puisqu'elle se meut, bien qu'elle soit immortelle tel que le déclare Nietzsche, elle reste tout de même en proie à la lassitude, à la faim. Cependant, malgré que cette âme se donne en communion avec le corps, la recette alimentaire de l'âme semble différer en tout point de celle du corps pris comme matière visible. En effet, Freud analysant l'origine de l'inconscient fait savoir que, ce dernier présente une double origine : la première est liée à la nature pulsionnelle de l'humain et la seconde découle dans l'histoire. C'est cette deuxième origine de l'inconscient qui semble être le modèle par excellence de la nutrition de l'âme donc parle Nietzsche. Il conçoit que l'âme humaine croît et se développe par sa confrontation avec les mobiles terrestres ou les événements du vécu quotidiens de l'humain. A ce propos, il déclare avec conviction :

pour parler plus exactement : en admettant qu'un instinct se trouve au point où il demande à être satisfait- ou à exercer sa force, ou la satisfaire, ou remplir un vide (tout cela dit au figuré) : il examinera chaque événement du jour pour savoir comment il peut l'utiliser en vue de remplir son but : quelle que soit la condition où se trouve l'homme, qu'il marche ou qu'il se repose, qu'il lise ou qu'il parle, qu'il se fâche ou qu'il lutte, ou qu'il jubile, l'instinct altéré tâte en quelque sorte chacune de ces conditions .¹⁴³

¹⁴³ Friedrich, NIETZSCHE, *Aurore, Réflexions sur les préjugés moraux*, traduction de Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901, P.651.

Par ailleurs, l'âme instinctive présente la même faiblesse que la masse de matière avec laquelle elle se donne dans le rapport d'homogénéité, en ce sens que, lorsqu'elle reste en marge de son alimentation ou que la quête des événements nutritionnels ne porte pas de fruits satisfaisants, l'âme tombe dans la fatigue, la faiblesse. Nietzsche expose cet épuisement de l'âme à travers son personnage Zarathoustra lorsqu'il affirme :

Telle une barque qui accoste dans la baie la plus calme qui soit au monde, elle s'adosse maintenant à la terre, lasse des longs voyages et des mers incertaines. Telle cette barque qui recherche l'appui, la caresse de la terre : il suffit alors qu'une araignée tisse son fil entre la terre et elle ; point n'est besoin d'un câble plus fort.¹⁴⁴

Cependant, il faut comprendre que, malgré les efforts fournis par l'âme pour rechercher ses éléments nutritifs, elle reste et demeure diminuée et impuissante face à la puissance causale et génératrice des événements historique car, elle ignore non seulement leur origine, mais aussi le principe qui sous-tend leur apparition chronologique dans l'histoire. C'est pourquoi Nietzsche dira que, les événements historiques qui constituent les aliments de l'âme se produisent mystérieusement et surtout en décalage des mobiles rationnels. La puissance causale génère ces aliments et les distribue selon son gré, sans tenir compte des principes d'équilibre et de proportionnalité. Nietzsche parle alors d'une distribution aveugle lorsqu'il écrit :

cette nutrition devient donc une œuvre du hasard : les événements historiques jettent leur proie tantôt à tel instinct, tantôt à tel autre ; il les saisit évidemment, mais le-va-et-vient de ces événements se trouve en dehors de toute corrélation raisonnable avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts ».¹⁴⁵

De ces mots de Nietzsche, il semble se dégager une contradiction entre le mot « hasard » et celui « d'une main aveugle » en ce sens que, il est logiquement admis que, si le hasard existe en tant que siège des événements non préétablis et non commandés par une force ou une puissance matricielle, la main aveugle dont il évoque n'existe pas. Toutefois les traces du paradoxe se dissipent dès que l'on décide de quêter sur la connotation profonde de ces expressions.

Pour dévoiler cette parabole nietzschéenne, il est nécessaire de rechercher a priori, si possible, la distinction entre la distribution hasardeuse et l'idée religieuse d'après laquelle Dieu donne sa grâce à qui il veut, ou que, l'on ajoutera à celui qui en possède déjà et l'on retirera à celui qui n'en possède presque rien. C'est dire qu'en tant que « Raison suffisante », l'Être mystérieux, le Créateur ultime n'est pas saisissable dans sa répartition. Son agir dépasse

¹⁴⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, PP.34-35.

¹⁴⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *Aurore*, P.648.

l'entendement humain et du coup, les événements historiques et leur enchaînement apparaissent alors à l'entendement humain comme des données désordonnées, hasardeuses. Ainsi, Nietzsche semble fonder la distribution des événements historiques qui alimentent l'âme humaine sur Dieu, qu'il désigne doublement par les mots « hasard » et « main aveugle ».

Cependant, le second type de nutrition fait appel à des éléments ordinaires. De ce fait, il nous paraît judicieux d'entrevoir un rapport entre le fond culturel allemand et la prescription alimentaire que donne Nietzsche pour des fins de croissance et de régulation fonctionnelle du corps. En effet, les sources historiques de l'Allemagne indiquent l'intérêt que ce peuple a toujours porté sur des aptitudes physiques qui vont de la race à la morphologie. Point n'est besoin de rappeler qu'avant Nietzsche, Hitler avait déjà lancé l'entreprise de purification de l'arien, c'est-à-dire les critères de distinction du vrai allemand fondés sur les aptitudes physiques au détriment de toute infirmité considérée comme un signe d'impureté. Dès lors, les allemands se sont livrés à une alimentation qui développe leurs qualités physiques leur distinguant des autres hommes. C'est certainement ce qui explique leurs grandes tailles et leur robustesse. Tout est donc fonction de l'alimentation qui affecte des traits morphologiques, tout en émergeant dans le principe généalogique de trans-générationnalité. Plus proche de nous, la région de l'Ouest au Cameroun enregistre des hommes présentant non seulement une masse corporelle importante et imposante mais aussi, ceux-ci sont habités par une aisance, une aptitude pointue et aigüe aux sciences hypothético-déductives et expérimentales. Cette aptitude trouve probablement son fondement dans les aliments, les épices consommées dans cette partie du pays. Ainsi, la culture alimentaire et ses exigences peuvent avoir une parfaite influence sur le développement des neurones, en boostant du même fait le coefficient intellectuel.

Au regard de ce qui précède, on peut dire que, Nietzsche est fortement centré sur la réalité de son temps et de son espace culturel. De ce fait, pour sa croissance physique et son augmentation de puissance destructrice, l'humain nietzschéen doit consommer des aliments énergétiques et d'entretien sans omettre ceux riches en sels minéraux. C'est pourquoi, en indiquant les effets fonctionnels des aliments sur l'humain, l'auteur du *Gai-Savoir* écrit :

*l'énorme prédominance du riz comme nourriture pousse à l'usage de l'opium et des narcotiques, de même que l'énorme prédominance des pommes de terre comme nourriture pousse à l'alcool :- mais par un contrecoup plus subtil, cette nourriture pousse aussi à des façons de penser et de sentir.*¹⁴⁶

¹⁴⁶ Friedrich, NIETZSCHE, *Le Gai-Savoir*, P.127.

Tous ces aliments sont nécessaires pour la vitalisation et l'activation du corps humain. Ainsi pensé, le corps humain à travers ses organes de sens développe un mécanisme d'implication dans la nutrition : les yeux qui voient les aliments, les mains qui les touchent et les assaisonnent, les oreilles qui captent leur bruit tant des recoins des marmites, que dans leur contact avec les dents, le nez qui hume leur odeur appétissante et la langue qui évalue leur goût. Chacun de ces organes de sens communiquent avec les autres et font de l'alimentation du corps un processus fonctionnel complet.

En somme, le corps humain+ chez Nietzsche, en tant qu'organisme vivant et en proie au rapport d'homogénéité avec l'âme, a besoin des aliments de deux ordres correspondant aux réalités en communion : les événements de l'histoire pour l'âme instinctive et les aliments ordinaires pour la croissance physique. Cependant, une interrogation ou une zone d'ombre demeure, celle de savoir si le biologique et le physiologique peuvent à eux tous seuls dévoiler l'essence de l'humain nietzschéen. Sinon n'est-il pas aussi important d'examiner la dimension psychologique de cet être afin d'avoir une vue panoramique sur la presque totalité de l'humain? Si oui, comment comprendre l'humain dans les cendres psychologiques nietzschéennes?

CHAPITRE VI : L'HUMAIN PSYCHOLOGIQUE

I-DU CONTENU PSYCHOLOGIQUE

I-1. La monstruosité

Notre quête continue du sens de l'humain chez Nietzsche nous a entraînés dans les profondeurs du psychisme, où nous avons pour ambition première d'extraire le substrat psychologique de l'humain, afin de comprendre et d'expliquer ses motivations et répondre à la question du pourquoi de ses actes. Pour parvenir à cet exploit, notre élan psychanalytique nous offre la possibilité de tenir en première analyse la monstruosité psychologique de l'humain. En effet, contrairement à Métayer pour qui « celui qui fait du mal est un imbécile qui ne sait pas raisonner, c'est un impulsif qui n'a pas réfléchi ou c'est un dogmatique ou un sectaire dépourvu d'arguments valides pour justifier ses préjugés »¹⁴⁷ la monstruosité chez Nietzsche, en tant que trait de caractère, renvoie à la principale caractéristique d'un type d'homme que le philosophe allemand appelle « l'homme supérieur », plus connu sur le nom de « surhomme ». La monstruosité se comprend ici comme l'immoralité, la transgression, la déviation. L'humain revêt la tunique du monstre en ce sens qu'il se situe en marge des normes et des valeurs sociales communes. Il est donc craint, rejeté et combattu de par sa différence et surtout de par sa puissance infernale et destructrice. Sous ce rapport, imputer la cruauté à l'humain revient à affirmer que, le surhumain, le monstre nietzschéen est celui qui fonde son agir sur une matrice rigide qui lui communique le goût de la transvaluation, lui permettant de renforcer sa lucidité analytique et son discernement.

Le type d'homme supérieur est donc gouverné par un instinct bestial qui l'immunise contre les assauts de l'aliénation morale, religieuse, contre les déterminismes sociopolitiques et culturels. Dans sa monstruosité, le surhumain, pense Nietzsche doit détruire systématiquement l'ordre social établi fondé sur les valeurs morales qui font la promotion des arrières-mondes. Aussi, animé par cette volonté destructrice, le surhomme doit ouvrir la voie à un monde nouveau où s'exprime la force, la puissance, la terreur, la destruction et où sont enterrées toutes les faiblesses aliénantes issues de la vertu. Pour exposer ce moment de désaliénation psychologique, l'auteur de *La Volonté de Puissance* écrit qu'il s'agit d' :

¹⁴⁷ Michel, METAYER, *La morale et le monde vécu. Pour une éthique concrète*, Montréal, Editions Liber, C.P.1475, Succursale B, 2021, P.35.

*une période où la vieille mascarade et les apprêts moraux des passions inspirent de la répugnance ; où l'on recherche la nature nue ; où les quantités de forces sont simplement reconnues comme décisives (comme déterminant le rang) ; où le grand style se présente de nouveau comme conséquence de la grande passion.*¹⁴⁸

Ainsi, Nietzsche à travers ces propos projette un état psychologique libre, allergique à des refrains de vie et à la répétition continue des égarements moraux, politiques et culturels. Le surhomme est donc un être de puissance dont la croissance est pluripartite. En effet, son développement psychologique, abrite une puissance qui le situe au-dessus des autres hommes. C'est la raison pour laquelle, en établissant le rapport de similitude entre l'humain et la bête monstrueuse, ce penseur allemand pose : « l'homme est le monstre et le suranimal ; l'homme supérieur est le monstre humain, le surhomme : et il doit être ainsi. A chaque croissance de l'homme qui augmente sa grandeur et sa hauteur, il augmente aussi sa profondeur et son caractère redoutable ». ¹⁴⁹ Toutefois, il est important de reconnaître et de préciser qu'il n'est pas pertinent de réduire la monstruosité du surhomme à un simple état psychologique qui laisse libre court au déploiement de toutes les perversités, car, l'humain supérieur nietzschéen est habité d'un discernement qui le situe au-delà des deux extrémités de la vie que sont, le bien et le mal. Il est donc moulé par une morale fluctueuse et dynamique dans laquelle le bien et le mal se rencontrent sans toutefois s'exclurent, en cheminant ensemble dans une coexistence harmonieuse.

La monstruosité est donc synthèse, un mélange des différences, où sont noyées les valeurs morales antiques et modernes et où se dégage la puissance. Pour exemplifier cette idée d'inclusion des contraires, des différences et de la promotion de la totalité, Nietzsche fait des passions un mal nécessaires, une nuit qui enfante le jour, la mort qui génère la vie. Il déclare à juste titre :

*Le grand homme est grand par le jeu qu'il laisse à ses désirs et par la puissance plus grande encore que les superbes monstres que sont les désirs savent prendre à leur service. L'homme bon, sur tous les degrés de la civilisation, est en même temps bénin et utile : une sorte de moyen terme grand homme est grand par le jeu qu'il laisse à ses désirs et par la puissance moyen terme.*¹⁵⁰

Sous d'autres cieux, la monstruosité psychologique du surhumain se pose comme la manifestation de sa grandeur. C'est dire en effet que, pour Nietzsche, la grandeur d'un homme se mesure à sa volonté de se surpasser, à rechercher plus de possibilité d'être et plus de puissance. De ce fait, ce philosophe semble une fois de plus épouser le panmobilisme

¹⁴⁸ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.267.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibidem.*, P.268.

héraclitéen qui exprime le flux ou le devenir de l'être. Seulement, ce changement d'état chez Nietzsche est couronné par un accroissement de puissance psychologique qui génère une satisfaction temporaire du type d'homme supérieur. A ce propos, Nietzsche fait comprendre :

aspérer à la puissance, à un surcroît de puissance ; la joie n'est symptôme du sentiment que la puissance est atteinte. C'est la perception d'une différence (- on aspire point à la joie : la joie se produit lorsque l'on a atteint ce à quoi l'on aspirait, la joie accompagne, elle ne met pas en mouvement).¹⁵¹

Nietzsche veut faire savoir dans ses termes ci-dessus que, la psychologie du surhomme ne le dispose pas à un état de quiétude, de calme. Il est dans une recherche permanente de ce à quoi il aspire, c'est-à-dire la puissance. Par conséquent, le surhomme vit dans un état de guerre double : premièrement avec lui-même, dans son combat contre ses faiblesses, contre ce qui devient vieux en lui, afin de le remplacer par de nouvelles données. Voilà pourquoi, il est permanemment ouvert à la recherche inlassable de la puissance dans le but de tuer les causes internes de son éventuelle vulnérabilité. Car au même titre que Rousseau qui affirmait déjà que, le plus fort n'est jamais assez fort pour le rester indéfiniment, Nietzsche reconnaît dans les trois métamorphoses d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, la possible vulnérabilité du « lion » et déclare que, l'augmentation de sa puissance ne peut découler que dans les affrontements farouches permanents avec de nouveaux adversaires. Ce qui le conduira non seulement à son auto-évaluation, mais aussi au renouvellement permanent, à l'oubli et au recommencement, d'où sa métamorphose en « enfant ».

Cependant, l'idéal chez Nietzsche, n'est certainement pas l'accumulation de la puissance, le plus important est de l'appliquer bien. Il faut en ce sens trouver une bonne méthode pour pouvoir exercer sa puissance. La méthode est comprise ici comme le chemin ou la voie qu'emprunte la puissance pour accomplir son œuvre de transvaluation. De ce fait, l'exercice de la puissance d'après ce philosophe ne saurait emprunter une seule voie, c'est-à-dire que, son application ne peut être orientée uniquement vers l'extérieur pour la destruction et la domination des icônes aux vieilles peaux écaillées. En effet, la puissance doit également s'exercer dans l'activation de soi, transformant l'humain de l'intérieur et en le rendant psychologiquement implacable et rigide. Pour cela, tout acte humain doit être imprimé de la marque de la puissance monstrueuse et de la volonté de puissance qui se manifestent à travers des initiatives individuelles, des actes de bravoures, d'audace et de courage. Dans cette logique, Nietzsche avance des termes ci-après :

¹⁵¹ *Ibidem*, P.184.

*Toute conquête, tout progrès de la- connaissance est un fruit du courage, de la sévérité pour soi-même, de la propreté envers soi...Je ne réfute pas les idéals, je me contente de mettre les gants quand je les approche [...] c'est sous signe que ma philosophie vaincra un jour, car jusqu'à présent on n'a jamais interdit systématiquement, que la vérité.*¹⁵²

Il est à comprendre ici que, rien de révolutionnaire ne s'accompli par le surhomme sans l'exercice de la puissance psychologique. Se disant, l'auteur d'*Ecce Homo* converge avec son prédécesseur Hegel qui réduisait jadis les grandes réalisations de l'existence humaine à l'action des passions. C'est dire que « le grand homme » selon la terminologie hégélienne est animé par la puissance que lui procurent les passions et qui le poussent à de grandes œuvres. Le grand homme hégélien tend donc à se confondre au surhomme nietzschéen en raison de leur dénominateur commun qu'est la puissance monstrueuse ou psychologique. Il faut davantage pour solidifier cette similitude préciser que, la puissance du surhomme s'enracine aussi dans les passions. Nietzsche le montre lorsqu'il écrit : « j'admets la théorie que la volonté de puissance est la forme primitive des passions, que toutes les autres passions ne sont que la transformation de cette volonté, qu'il y aurait clarté plus grande à placer, au lieu de l'idée de bonheur eudémonistique [...] l'idée de puissance ». ¹⁵³

Ainsi bâti sous le modèle hégélien, le surhomme de par sa monstruosité constitue une invite à la métamorphose psychologique, à l'hégémonie, sinon à la suprématie de l'humain vis-à-vis de l'hostilité et même des turpitudes de l'existence. Dans ce cas, la paix apparaît pour Nietzsche comme un obstacle à la manifestation de la puissance. La guerre par contre bénéficie aux yeux de l'homme allemand, d'une multitude de grâces, car elle est le moment par excellence d'expression de la puissance monstrueuse, une occasion pour les plus puissants d'écraser les faibles et les plus faibles ; un moment de prise de conscience des faibles de leur vulnérabilité afin de ménager des efforts conséquents, dans le but de se défaire de leurs faces d'anges au profit de la monstruosité vectrice de terreur, de l'horrible, du terrifiant et donc de la puissance. Le surhomme est habité par un complexe de supériorité qui se manifeste dans sa volonté d'assujettir, d'asservir, de conquérir tel un lion à la recherche de nouveaux horizons de puissance, de nouveaux adversaires à dominer et à écraser.

En définitive, il apparaît que, la monstruosité renvoie à la chambre obscure où reste tapis le « trop humain ». De ce fait, le surhomme a pour mission première de s'écarter radicalement des normes sociales qui font l'objet des cultes et des prescriptions morales aliénantes, au profit de la normalisation du trop humain, considéré jusque-là comme

¹⁵² Friedrich, NIETZSCHE, *Ecce Homo*, P.4.

¹⁵³ Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, P.184.

« l'écart » dont parle Hubert Mono Ndzana. Cette transvaluation s'opère sur un chemin escarpé, jonché d'obstacles, mais salubre. Toutefois, en tant qu'être psychologique, les actions de l'humain ne sauraient être uniquement l'aveu de la monstruosité, d'où la nécessité de se prononcer également sur la notion de liberté psychologique.

I-2. De la liberté psychologique

La monstruosité psychologique dans cet essai d'analyse présente pour corolaire logique, la liberté psychologique. En effet, l'humain dans sa dimension psychologique a pour exigence fondamentale la liberté qui s'exprime dans sa volonté de puissance, son auto-affirmation et son autodétermination. L'expression de la volonté de puissance qui implique la liberté psychologique de l'humain laisse penser que, l'humain ne doit subir aucune influence d'ordre psychologique, ni autour de lui, parlant de l'Etat et de son arsenal de lois et de pratiques décadentes, ni au-dessus de lui, évoquant par-là la pseudo spiritualité, le Dieu faible ou mort. C'est pourquoi Nietzsche dira nettement :

*Devant Dieu ! Mais ce Dieu est mort ! Hommes supérieurs, ce Dieu était votre pire danger. C'est depuis qu'il git au sépulcre que vous êtes ressuscités. C'est maintenant enfin que va luire le grand Midi que l'homme supérieur va être- le maître. Comprenez-vous cette parole, ô mes frères ? ».*¹⁵⁴

La question de la définition de la liberté psychologique chez ce philosophe nous amène à entrevoir une affinité très peu apparente, mais totale avec certaines religions. En effet, au même titre que le christianisme reconnaît la liberté de l'homme tout en admettant l'existence de Dieu tout puissant et éternel, Nietzsche également semble abonder dans la même veine de pensée lorsqu'il reconnaît au surhomme son auto-affirmation d'une part, et l'existence d'un Dieu par-delà le bien et le mal d'autre part. Ainsi, le surhomme est dépositaire d'une liberté en tant qu'il est doté du pouvoir de choisir et de justifier ses actes, lequel pouvoir constitue le fondement de sa responsabilité. Toutefois, cette entreprise de définition de la liberté psychologique prendrait plus de poids en la suspendant temporairement, au profit de l'exposition nécessaire des obstacles conceptuels contre lesquels Nietzsche se bat à surplomb.

De prime à bord, il est important de souligner à l'entame que, la réfutation de l'idée de liberté n'est pas une initiative nouvelle. C'est dire en effet que, si la liberté renvoie à la manifestation de la volonté humaine, c'est-à-dire à la capacité de l'humain à agir à l'abri de tout fatalisme et de tout déterminisme, son effectivité, mieux sa pratique reste problématique

¹⁵⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.345.

tant pour les sciences antiques et modernes que pour certaines considérations spiritualo-déterministes. Pour les premiers, l'humain est dépourvu de toute liberté dans la mesure où, ce dernier est en proie à la puissance génétique et héréditaire qui lui attribue les traits morphologiques et les caractères de ses géniteurs ou de ses parentés ancestrales. Il apparaît dans ce cas que, pour les sciences modernes, le caractère d'un homme est inchangeable et existe dans une unité parfaite. Il est inné et se transmet d'un individu à un autre par le billet des gènes. C'est pour exprimer cette puissance de l'hérédité que A.F. Bilquez a pu soutenir : « chaque caractère parentaux subsiste dans toute son intégralité chez l'hybride de la 1ère génération, même s'il ne s'y manifeste pas de façon apparente, il réapparaît absolument identique à lui-même au cours de la F2 et des générations suivantes ». ¹⁵⁵

Outre cette approche scientifique de la négation de la liberté psychologique, l'on enregistre par la même occasion des positions philosophiques fondées sur l'idée de déterminisme. Pour mieux expliquer ce pan nihiliste, prenons pour cible le déterminisme spinoziste. En effet, à la suite du stoïcisme qui s'identifie comme une philosophie de soumission et de promotion de la faiblesse d'après Nietzsche, Spinoza dans sa houlette panthéiste reconnaît à la nature son essence divine. Ainsi, dire que la nature est divine, c'est affirmer qu'elle est l'affirmation de la volonté de Dieu. Par conséquent, l'humain qui est perçu comme un simple élément du grand « empire » qu'est la nature, subit de plein fouet son influence qui embrigade sa liberté. Se faisant, le déterminisme spinoziste n'est rien d'autre qu'une forme de fatalisme qui conçoit que, le phénomène humain est déterminé par des lois auxquelles il n'échappe point. C'est pour certifier cette emprise des lois de la nature sur la psychologie de l'humain que l'auteur du *Traité théologico-politique* déclare : « il faut croire sans restriction que la puissance de la nature est infinie et que ses lois sont assez larges pour s'étendre à tout ce qui est conçu par l'entendement divin ». ¹⁵⁶

En somme, si l'antériorité nietzschéenne à travers les raisons qui viennent d'être évoquées rend l'existence et l'application de la liberté psychologique un sujet qui prête à équivoque, Nietzsche pour sa part, comme nous l'avons ébauché plus haut affirme cette liberté et la pose comme exigence psychologique pour l'humain supérieur dans sa bataille contre l'hostilité qui se dégage de l'aura infernale de la vie. C'est ainsi que nous replongeons profondément dans la quête du sens et de la signification de la liberté psychologique

¹⁵⁵ André-François, BILQUEZ, *Cours de Génétique*, Institut d'enseignants et de recherches tropicales, 1ère partie, Mécanisme de l'hérédité, Paris VII, 1954, P.15.

¹⁵⁶ Baruch, de SPINOZA, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Œuvres de Spinoza, nouvelle édition, in revue corrigée d'après l'édition de Heidelberg, Paris, Garnier, 1928, P.70.

temporairement suspendue. En effet, le philosophe allemand soutient que la liberté psychologique renvoie à un état mental transcendant le dictat de la raison et des morales décadentes au profit du déchainement du « trop humain » ou de « l'ombre » longuement asservit et retenu en captivité par des barrières morales alimentées par des interdits et les mœurs de la société. Est libre psychologiquement, celui qui agit avec lucidité instinctive, qui submerge des montagnes des déterminismes politique, socioculturel et spirituel. La liberté psychologique s'oppose donc radicalement à l'obscurantisme moral sécrété par la rationalité aveuglante et limitée, l'objectivité illusoire défendue par les sciences expérimentales.

Nietzsche a pour dessein vif de dépouiller la psychologie humaine de toute intrusion des obligations morales et vertueuses. Comme quoi, dès qu'une action humaine se fonde sur une règle prescrite, une maxime du troupeau, il n'y a plus de liberté, car celle-ci a été embrigadée par la malade raison dont le parc symptomatique fait basculer l'humain dans les rêveries utopiques. Nietzsche présente cet aspect chimérique des moralistes en exemplifiant ces propos sur la personne de Socrate : « le cas de Socrate fut un malentendu...La vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instinct, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu'une maladie ». ¹⁵⁷La maladie dont parle l'auteur du *Crépuscule des idoles* dans ses mots précédents renvoie à une désorientation mentale ou psychologique qui falsifie le sens de la vie, afin de noyer l'humain dans les singeries des arrières-mondes. Toutefois, quels sont les effets psychologiques découlant de ce contre sens de la vie ?

II-VERS LES PRODUITS PSYCHOLOGIQUES DECADENTS

II-1. L'humain corrompu

Dans les considérations antiques, et notamment chez les présocratiques, le terme corruption était utilisé pour exprimer le périt, la mort, s'opposant ainsi, à la génération ou la naissance, c'est-à-dire, l'arrivée des choses à l'existence, à la vie. Aussi, cette notion présente la même connotation chez Nietzsche. En effet, la corruption pour l'auteur du *Gai-Savoir* renvoie en effet à la colonisation morale, à la dépendance intellectuelle déroutante. Elle donne naissance à un type d'homme que Nietzsche conçoit comme l'humain inférieur, détourné de la voie de la puissance au profit de la morale vertueuse. La caractéristique principal de l'humain corrompu est d'après notre philosophe, le défaut ou l'absence de liberté dans l'agir. En effet, l'humain est inférieur sinon corrompu par son renoncement à lui-même au profit des valeurs morales et de la vertu religieuse aliénante. Nietzsche écrit à ce sujet :

¹⁵⁷ Friedrich, NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, P.18.

*L'homme est justement attiré par la nudité, la pureté, par l'appel du grand vide, du néant, de Dieu, de l'Être, concepts les plus creux de tous ce que l'homme situe au sommet ou à la base de son architecture [...]. En mettant Dieu au commencement et à la fin, ces esprits anti-artistiques déprécient la vie, l'enlaidissent*¹⁵⁸.

Il est agi par l'esprit de groupe ou l'esprit de « troupeau » selon la terminologie de l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Il s'agit d'un esprit nocif à toute entreprise personnelle et initiative individuelle. A ce propos, Nietzsche, pour dévoiler le non adhésion de cet esprit borné et situé en marge de l'initiative personnelle, écrit : « Quiconque cherche s'égarer aisément. Toute solitude est un péché. Ainsi parle la foule, le troupeau ».¹⁵⁹ Ces mots de Nietzsche laissent paraître que, l'humain inférieur, en tant que constituant somnolent du troupeau, est gouverné par la morale de l'ensemble, laquelle morale fait naître en lui un sentiment fataliste. Il faut comprendre par fatalisme ici, la doctrine de la résignation ou de l'abandon qui reconnaît à l'existence humaine une détermination a priori. De façon explicite, le fatalisme pose que, les efforts d'autodétermination de soi sont vains et illusoire car, tout est arrêté d'avance par une force sur-dimensionnelle, et nul ne peut par conséquent changer son destin en s'autodéterminant. Dans un tel contexte, la liberté devient un mirage brumeux sinon un mythe dangereux. C'est donc une telle mentalité, cette façon déséquilibrée de concevoir la vie par l'humain qui conduit à sa corruption d'après Nietzsche. Cette morale du groupe le corrompt et le place au même diapason qu'Œdipe fatalement condamné d'avance à commettre un parricide en tuant son père d'une part et l'inceste, en épousant sa mère d'autre part.

Il faut dire que l'humain inférieur d'après Nietzsche, est un être faible et décadent. Il présente une personnalité douteuse sinon fictive. Il perd le sens du « Je » qui affirme sa singularité, son unicité et son identité. On assiste alors au ramollissement de l'humain, à la transformation du lion féroce en un animal domestique vulnérable. Cette domestication est l'œuvre de la morale et de la vertu aphrodisiaque. Pour ainsi dénoncer l'hypnotisation mentale que vit l'humain corrompu, Nietzsche à travers le personnage de Zarathoustra affirme : « Je passe parmi ce peuple, les yeux bien ouverts : ils sont tous devenus plus petits et deviennent de plus en plus petits : c'est la conséquence de leur doctrine du bonheur et de la vertu. »¹⁶⁰.

L'humain inférieur dans la logique nietzschéenne s'apparente aussi, à un être stoïque. Seulement, le stoïcisme qui est une acceptation de son sort semble être décadent car, tout comme le fatalisme déjà exposé, le stoïcisme apparaît comme une philosophie de soumission

¹⁵⁸ Sarah, KOFMAN, *Nietzsche et la Métaphore*, Paris, Payot, 1972, P.99.

¹⁵⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.102.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, P.219.

qui invite l'humain à subir son sort sans opposer aucune résistance. Cette morale stoïque fait de l'humain un être inférieur en le rendant inoffensif et donc vulnérable à l'hostilité, aux turpitudes de l'existence. Cet être est contraint de souffrir et de mourir sans ménager des efforts pour améliorer sa condition comme l'affirmait si bien Alfred de Vigny : « prier, pleurer, gémir c'est également lâche. Fais énergiquement la longue et lourde tâche dans laquelle le sort a voulu t'appeler, puis comme moi souffre et meurt sans parler »¹⁶¹.

En dépit de l'absence de liberté comme caractéristique principale de l'humain corrompu, le diagnostic nietzschéen semble présenter la « misère » dans le comportement du type d'homme inférieur. Cet être inférieur paraît misérable aux yeux du philosophe allemand car il est victime de la misère spirituelle qui le frappe dans son en-dedans, c'est-à-dire en lui-même. Elle se caractérise par un défaut d'entreprise révolutionnaire ou iconoclaste. Aussi, tout comme l'absence de liberté, la misère prise comme handicap spirituel est principalement causée par la rationalisation antique et moderne des comportements humains, au détriment du « trop humain ». C'est donc ce renoncement de soi qui pousse l'auteur du moment à s'interroger de la manière ci-après : « comment est-il possible que quelqu'un n'est de respect devant lui-même que par rapport aux valeurs morales, qu'il subordonne toute autre chose à ces valeurs en fasse peu de cas, en comparaison du bien, du mal, de l'amendement du salut de l'âme ? »¹⁶².

Par ailleurs, en affirmant que l'humain inférieur est un être psychologiquement instable, à cause de sa cristallisation à son idéal et sa focalisation sur celui-ci. Il faut comprendre par-là que, le type inférieur est en proie à la crise. Et la crise au sens obvie désigne un désordre qui déstabilise l'harmonie et le fonctionnement de quelque chose. Comme quoi, l'humain inférieur ou corrompu vit un mal être ontologique et existentiel car, son être est phagocyté par la morale du groupe et déchiré par conséquent par des valeurs contradictoires. Cette perte des repères n'est rien d'autre qu'une désorientation mentale qui ouvre les portes à la dépersonnalisation de l'humain. Pour Nietzsche, la vertu doit servir les intérêts personnels au lieu d'être marquée du sceau du troupeau ou de l'universalité conduisant l'humain au déclin, à la chute. C'est pour cette raison qu'il va s'en prendre de nouveau à Kant, en lui exprimant le caractère défectueux et aliénant de sa morale du devoir : « Qu'est qui détruit plus vite que de travailler, de penser, de sentir sans nécessité

¹⁶¹ Alfred, de VIGNY, *Les Destinées : La Mort du Loup*, recueil numérisé et mis en ligne par Jacques Lemaire pour poète. Com, 10 Mars, 1863, P.47.

¹⁶² Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, P.106.

intérieure, sans profonde élection personnelle, sans plaisirs, tel un automate du devoir ? C'est en quelque sorte de la recette pour la décadence et même pour l'idiotie ».¹⁶³

En tout état de cause, l'humain corrompu ne fait pas ce qu'il veut, il fait ce qui est contraire à sa volonté. Du coup, sa responsabilité devient un leurre, une tromperie de cette morale défectueuse qui fait croire à l'humain que ses actions et même son insertion sociale sont les produits de son bon vouloir. Pourtant, les motivations et les actes de cet être inférieur sont imprimés de la marque de cette morale malsaine qui émerge dans les principes d'objectivité, d'universalité et positivistes. Ce type d'homme mène ainsi une existence simulacre et dépourvue du libre arbitre qui est l'expression de son autodétermination et son auto-affirmation. Il est donc un être soumis au même titre que les animaux et les objets.

En définitive, ce diagnostic sur le type d'homme inférieur nous offre une vue panoramique sur des données psychologiques nous permettant de distinguer l'humain inférieur de celui dit supérieur au sens nietzschéen. Toutefois reconnaissons-le, la pratique étriquée du Christianisme constitue pour Nietzsche un véritable obstacle à l'éveil psychologique de l'humain, à travers la pseudo spiritualité endormante qui se pose en s'imposant comme un mal psychologique : comment comprendre Nietzsche dans cette critique de la spiritualité ?

II-2. Le mal psychologique : le Dieu faible

A première approximation, la notion du Dieu faible apparaît dans les esprits, comme un véritable paradoxe, en ce sens que, le concept de Dieu depuis l'antiquité grecque s'accompagne d'un chapelet d'attributs antipodiques à la faiblesse. Il faut comprendre par-là que, Dieu se présente comme l'Être suprême et tout puissant. Cependant, le Dieu faible dont nous évoquons ici, fait référence à la pseudo-spiritualité, celle qui procède par un enferment radical dans le spirituel au mépris du corps ou du phénomène. Il s'agit plus exactement de la dénaturation délibérée de l'Être Dieu par des mobiles de la modernité qui se fondent sur des mots tels que, la pitié, la sympathie, la paix endormante et somnifère, au détriment de l'essence première de Dieu qui est la puissance ou la toute-puissance. Ainsi pour Nietzsche, concevoir l'Être Dieu en dehors de la puissance, c'est le jeter ni plus ni moins dans une crise d'identité.

Le rêveur Apollinien et le « rêveur contestataire passif » de Njoh-Mouellè sont des êtres qui se noient dans le monde idéal et idéal, dans sa constitution suprasensible et dépourvu du fait concret de la société. Ces arrières-monde sont promoteurs de la passivité et surtout de

¹⁶³ Friedrich, NIETZSCHE, *AntéChrist*, P.13.

l'inaction. Une telle spiritualité selon Nietzsche est non seulement perverse et dénaturante, mais aussi faible et mauvaise. Expriment ce rapport d'inséparabilité entre le mauvais et faible, Nietzsche s'interroge dans le monologue ci-après : « Qu'est-ce qui est bon ?-Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. Qu'est qui est mauvais ?- tout ce qui a sa racine dans la faiblesse »¹⁶⁴. Comme quoi, le Dieu faible est aussi mauvais car, la faiblesse constitue un obstacle à la manifestation de la puissance et au plein épanouissement du surhomme. Cette Pseudo spiritualité, pense Nietzsche, est issue de l'acharnement contre la puissance qui est enfouie dans l'humain. Cet acharnement malsain et chimérique est la caractéristique principale du « troupeau » ou de la masse populaire. C'est aussi dire que, les « singes » du troupeau victimes de leur incapacité couplée de leur crainte, face à la réalité terrifiante et infernale du flux de l'existence, s'abritent désespérément avec fermeté dans des considérations spirituelles de la modernité ayant pour but de satisfaire les attentes psychologiques de l'homme moderne. C'est pour exposer ce type d'homme travestit et domestiqué que notre philosophe écrit : « cette crainte engendra le type contraire, voulu, dressé, atteint : la bête domestique, la bête du troupeau, la bête malade qu'est l'homme,-le Chrétien »¹⁶⁵. A côté de cette crainte et son pouvoir de conversion de l'homme en bête domestique, se situe la pitié.

Contrairement à Schopenhauer pour qui « quand une action s'écarte de la pitié, elle porte comme stigmaté le caractère d'une chose moralement condamnable, méprisable »,¹⁶⁶La pitié chez Nietzsche apparaît comme une caution supplémentaire, un autre élément de la pseudo spiritualité. En effet, d'après Nietzsche, la pitié est un sentiment qui présente un effet double. Elle semble dévoiler dans ce cas, la faiblesse de celui qui l'éprouve et aussi celui pour qui ce sentiment est éprouvé. Tout comme la crainte, la pitié est un agent de la perte et de la décadence, car, elle est responsable des troubles psychiques dans les deux cas sus évoqués. Ainsi, pour le premier cas, c'est-à-dire celui de l'être éprouvant, la pitié le ôte de son état de quiétude et de sa stabilité psychologique, pour le jeter dans l'angoisse, la compassion et l'inquiétude pour autrui ; d'où la sympathie qui est le corollaire de la pitié et qui consiste à partager les mêmes sentiments avec autrui, c'est-à-dire, de la tristesse quand il a de la peine. Dans cet état de chose, la sympathie selon Nietzsche transmet la souffrance d'un individu à un autre. Elle est donc antipodique à l'épanouissement de l'humain et à la plénitude de la vie. La souffrance elle-même, telle une peste, devient contagieuse par la pitié. C'est dans ce sens que

¹⁶⁴ *Ibidem*, P.4.

¹⁶⁵ *Ibidem*, P.5.

¹⁶⁶ Arthur, SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale*, Paris, Librairie générale de France, 1991, P.187.

nous pouvons comprendre ces mots du penseur allemand : « par la pitié s'augmente et se multiplie la perte de force que la souffrance déjà apporte à la vie. La souffrance elle-même devient contagieuse par la pitié ». ¹⁶⁷

Par ailleurs, dans le second cas, l'humain inspirant de la pitié s'écarte de son statut d'homme fort et puissant, pour se réduire à un être diminué, mendiant, décadent et dépourvu de dignité. De ce fait, l'œil de la pitié le chosifie, le paralyse et le rend handicapé. Sous cet angle d'analyse, la pitié enlève à la vie sa saveur originelle, elle l'assombrit en la rendant douteuse. L'isoppe pure de la spiritualité est changée en un liquide hideux et nauséabond dans lequel sont contenues toutes les « déshérités » de la vie. Ainsi, loin d'être une vertu vitale et spirituelle, la pitié se pose comme négation de la spiritualité et donc de la vie. Nietzsche écrit à juste titre :

on a eu courage d'appeler la pitié une vertu [...] on est allé plus loin, on a fait d'elle la vertu, le terrain et l'origine de toutes les vertus. Mais il ne faut jamais oublier que c'était du point de vue d'une philosophie qui était nihiliste, qui inscrivait sur son bouclier la négation de la vie. ¹⁶⁸

L'humain en tant que victime des morales religieuses décadentes, manifeste une incohérence de la pensée, une détérioration de l'intellect. Nietzsche ajoute à ce sujet : « Que les fortes races du nord de l'Europe n'aient pas repoussé le Dieu chrétien, cela ne fait vraiment pas honneur à leur don religieux [...] ils auraient dû en finir avec ce produit de la décadence, maladif, et débile » ¹⁶⁹. Cependant, il est important de comprendre que Nietzsche, de par ses mots précédents, ne fait pas la promotion de l'athéisme, au contraire, sa critique sévère est fortement orientée vers les pratiques et les conceptions de Dieu dans les religions telles que, le christianisme et le bouddhisme qui, selon lui sont des religions du néant et donc de la décadence.

Au demeurant, la notion du Dieu faible se présente comme un sujet holistique. Ceci dit, la spiritualité est un mélange homogène, une dissolution du bien dans le mal. C'est pourquoi, Nietzsche affirme : « on a besoin du Dieu méchant autant que du Dieu bon. On ne doit pas précisément sa propre existence à la tolérance, à la philanthropie » ¹⁷⁰. Ces mots de Nietzsche posent Dieu comme la totalité et l'unité des contraires. La spiritualité de l'humain doit par conséquent se fonder sur cette nature bivalente de Dieu : l'Être doux et violent ; compatissant et châtiant. C'est donc un Être tout puissant qui manifeste sa puissance tant

¹⁶⁷ *Ibidem*, P.8.

¹⁶⁸ *Idem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*, P.23.

¹⁷⁰ *Ibidem*, P.20.

dans la compassion, avec le cas du réveil et de la sortie de Lazare de sa tombe, que dans la destruction de Sodome et Gomor. C'est cette unité des contraires qui caractérise Dieu, qui constitue l'essence de l'univers. C'est pourquoi Aristote avait tôt fait de dire : « les contraires se ramènent à des principes : l'être et le non-être, l'un et le multiple ».¹⁷¹

Arrivé au terme de cette partie qui portait sur le développement de l'humain nietzschéen, il convient de retenir brièvement que, l'anthropologie nietzschéenne pose l'humain sur trois axes principaux qui vont du biologique au psychologique en passant inévitablement par le physiologique. Sous ce rapport, chacun de ces grands axes est porteur d'un ensemble d'informations lumières et dont l'harmonisation offre une connaissance profonde du surhomme nietzschéen. Sur l'axe biologique, par exemple, nous avons mis en relief le composé humain en s'appuyant sur le corps-saint et la bivalence d'état du corps d'une part et le contenu biologique qui présente les éléments terre et soleil comme des constituants biologiques essentiels de l'humain d'autre part. Par ailleurs, en rapport avec le pan fonctionnel du grand tout organique, l'axe physiologique de l'anthropologie nietzschéenne nous a amené à tabler non seulement sur la sagesse du corps créateur mais aussi sur les passions corporelles. Ici, il a été dit que, le corps à travers le Soi s'affirme comme un sage qui dicte sa volonté au Moi. Aussi, cet axe anthropologique s'est fondé aussi bien sur la reproduction et l'alimentation bipartite, comme des données supplémentaires aussi importantes que les premières, car elles sont révélatrices également du fonctionnement de l'organisme. C'est dire que, l'humain en tant qu'être physiologique s'alimente doublement en fonction de la complexité du corps-saint. Il se reproduit du même fait aux moyens des rapports sexuels qui témoignent de sa santé et de son équilibre physiologique. Cette partie nous a présenté en dernier ressort l'humain nietzschéen dans son socle psychologique qui offrait entre et autre les exigences d'une psychologie saine et de la pathologie psychologique fondée sur l'idée du Dieu faible.

Ces trois axes de l'anthropologie nietzschéenne nous ont paru pertinents à bien des égards et nous ont par la même occasion permis d'ouvrir les pages réflexives du dernier mouvement de notre essai d'analyse. Lequel mouvement met en évidence les problèmes et les enjeux des mésinterprétations de l'anthropologie nietzschéenne tant dans les techno-sciences contemporaines qu'en négro-cultures.

¹⁷¹ ARISTOTE, *Œuvres complètes*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, P.1784.

TROISIEME PARTIE :
PROBLEMES ET ENJEUX DES
INTERPRETATIONS DE L'HUMAIN
NIETZSCHEEN

Dans cette ultime partie d'analyse, nous voulons parodier l'heureuse formule hégélienne qui assigne à la philosophie une essence temporelle en soutenant que, « toute philosophie est fille de son temps ». Pour notre part, il nous semble clair que, toute philosophie est fille de son espace. En effet, reposant sur le principe d'universalité, la philosophie aujourd'hui doit s'appliquer sur des particularités, des spécificités liées aux différentes aires culturelles. Cette orientation est d'autant plus visible dans cette critique de Jean Bertrand Amougou à l'égard de Lucien Ayissi :

il est urgent d'exorciser Lucien Ayissi qui à la suite de Towa (dans son Essai...) ose encore réduire la lecture de la condition actuelle de l'Afrique à la celle arriération technoscientifique (...) Car le paradigme de l'identité culturelle occupe aujourd'hui une place centrale dans la formulation et la geste des problèmes scientifiques.¹⁷²

C'est donc en ce sens qu'après avoir présenté la théorie nietzschéenne dans une approche générale, nous tenons ici à démontrer son applicabilité dans l'espace culturel africain. Ainsi donc, malgré que le centre d'intérêt principal de cette fin d'analyse porte sur les problèmes et enjeux des mésinterprétations de l'humain nietzschéen, il faut tout de même se prononcer un tant soit peu sur les enjeux pratiques de la théorie de Nietzsche sur l'humain en négro-culture, afin de répondre présent à l'appel du principe d'applicabilité spécifique énoncé ci-dessus, qui s'opère entre la philosophie et son espace d'application spécifique.

De ce fait, en revenant sur les mésinterprétations de l'anthropologie du philosophe allemand, nous allons à cette occasion prendre sur nous la lourde charge qui consistera à scruter les profondeurs des inconsistances théoriques qui se fondent sur l'amalgame conceptuel et qui, à son tour expose le sens étriqué du surhomme. Cette partie enregistrera certainement aussi l'humain en négro-culture, c'est-à-dire, dans une appréhension mystique et spirituelle. Une telle démonstration nous conduira inévitablement à une mise en saillis ostentatoire de l'autodétermination de l'Afrique et l'aliénation positiviste en terme d'actualisation, alors que le style et la contradiction seront tenus pour le compte des apories épistémiques.

¹⁷² Jean Bertrand, AMOUGOU, « Existence et sens : plaidoyer pour une philosophie interculturelle et intercritique ». *Annales de la FALSH, UYI. Vol 1, N°5, Vol 1. N°5. Nouvelle série. 2006. Deuxième semestre, P.103.*

CHAPITRE VII :

SUR LES APORIES DU SURHOMME NIETZSCHEEN

I- VERS LES MESINTERPRETATIONS

I-1. Le sens étriqué du surhomme

Le concept de surhomme prononcé par Nietzsche a connu de nombreuses interprétations et de sens multiples qui parfois semblent être porteurs des contre-sens du sens véritable de ce concept mère et fondamental dans la philosophie de Nietzsche.

Partant des considérations d'ordre général, aux subjectivités philosophiques et religieuses, le concept du surhomme apparaît malheureusement comme une simple expression de la puissance infernale, du chaos, de la démesure et de la destruction. En clair, le surhomme est nettement conçu dans cet état d'esprit comme une bête instinctive, un être psychologiquement instable et déséquilibré, une brute « sans foi ni loi » qui, dans ses rêveries charlatanesques prétend se hisser au-dessus de toute l'humanité et au-dessus de Dieu. Il peut s'agir d'un antéChrist ou d'un satanique tel que le définit le dictionnaire du christianisme moderne : « dans la tradition chrétienne, l'Antéchrist a été assimilé à l'Homme impie, l'adversaire et à l'adversaire par excellence : Satan ».¹⁷³ Par conséquent, le surhomme devient alors paradoxalement un dieu dépourvu de toute vie spirituelle. Toutefois, tout porte à penser que, se sont ces conceptions malhabiles et très peu pertinentes, qui ont collé à Nietzsche l'étiquette d'un penseur athée détourné des convictions religieuses du moment, un promoteur du recul de l'influence religieuse sur les hauts sommets des monts sociaux et donc, un destructeur engagé du sentiment de foi chez l'humain.

Or à en croire Ndébi Biya : « l'athéisme relève d'un abus de langage qui dispose de la fantaisie de créer les êtres chimériques ».¹⁷⁴ Pour certains de ses contemporains, à l'instar de Schelling et de Schlegel, tel que présenté par Large Ducan dans son article « Hermès contre Dionysos (Serres et Nietzsche) », la philosophie de Nietzsche n'est qu'un tissu d'utopies enfantines et que, Nietzsche lui-même en réalité n'est pas un philosophe en ce sens que sa prétendue philosophie constitue un ramassis mythologique qui corrompre les consciences et

¹⁷³ Dictionnaire culturel du christianisme, édition du Cerf et Nathan, 1994, P.31.

¹⁷⁴ Robert, NDEBI BIYA, Op.cit., P.7.

les esprits des lecteurs. L'article de Large Ducan sus-cité expose cette nature mythologique de la pensée nietzschéenne à travers ces mots :

Selon Serres, la technique d'analyse de Nietzsche-Symbolique et archétypique comme celles de Hegel et de Freud [...] demeure toutefois elle-même une nouvelle mythologie, et de ce fait, elle constitue une réponse aux appels de Schlegel et de Schelling lancés au début du dix-neuvième siècle : la philosophie de Nietzsche n'est pas une philosophie au sens ordinaire, elle est construite dans son ensemble selon l'ordre du mythe.¹⁷⁵

Ainsi, pour ses contemporains sus nommés, le surhomme Nietzschéen n'est qu'un mythe, une rêverie servile qui plonge l'humanité dans une illusion dangereuse qui, à son tour captive les consciences en les soumettant à l'hypnotisation. L'idée du surhomme, pour ceux-ci est humainement irréalisable, non seulement parce qu'elle relève d'un avatar mythologique de l'antiquité, mais aussi parce que Nietzsche lui-même assigne paradoxalement à son être supérieur des qualités divines et le pose comme ultime puissance.

L'amalgame apparaît dans ces approches ci-dessus, lorsqu'on se propose de quêter sur la plage linguistique du concept en question, en mettant en avant son étymologie. A juste titre Jean Bertrand Amougou déclare mordicus : « il faut comprendre le terme *Übermensch* (surhomme nietzschéen), dans le sens de l'homme qui n'est plus encre dans son humanité, mais en est désormais dessouché ». ¹⁷⁶ En effet, le surhomme tel que présenté par Nietzsche, est un être connecté à la terre. Tel un arbre, le surhomme nietzschéen tire sa puissance nutritive de la terre, et par là, il s'identifie comme un être présentant une existence spatiotemporelle bien qu'il ne s'en limite pas. De ce fait, puisqu'il se fonde sur la terre considérée comme l'un des quatre éléments de l'univers, il devient judicieux de saper toutes ces considérations superficielles développées à l'égard du surhomme et lui reconnaître sa certitude d'être qui le sort des carcans mythiques dans lesquels l'ont noyés Schelling, Schlegel et autres contempteurs de la philosophie de ce penseur révolutionnaire.

Tout compte fait, la conception étriquée du surhomme qui le saisit comme un être mythique ne peut en elle toute seule prendre en otage cet amalgame qui gravite autour de l'être de puissance de Nietzsche. Ainsi à cette conception, s'allie la déification. En effet, pour certains, le surhomme est conçu comme Dieu, sinon un être contenant des attributs divins que lui assigne Nietzsche lui-même. Ce contre-sens du surhomme nietzschéen nous invite à la théodicée de Nietzsche ébauchée ci-dessus.

¹⁷⁵ Large, DUCAN, « Hermès contre Dionysos (Michel Serre et Nietzsche) », *Montréal, édition du collège Edouard Montpetit, Horizons philosophiques*, 8(1), 1997, P.26.

¹⁷⁶ Jean Bertrand, AMOUGOU (dir), *Existence et sens*, P.232.

I-2. Théodicée nietzschéenne et mauvaise interprétation

L'entendement du troupeau conçoit la philosophie de Nietzsche comme un discours fondé sur le rejet inconditionné de Dieu. Cette conception erronée de la pensée de Nietzsche trouve une caution supplémentaire avec la mort de Dieu proclamée par Nietzsche lui-même au profit de la vie du surhomme. Comme quoi, les interprétations insoucieuses du dévoilement de la nature ou de l'identité du Dieu mort, ont été mises au point en niant au penseur allemand toute affinité avec la religion et avec Dieu. Cependant, notre analyse sur la question en question nous permet de réorienter le regard sur ce philosophe en voyant en lui, non pas un agent de l'athéisme comme le pensent certains, mais plutôt un messager de Dieu qui, à coup de marteau vient foudroyer des inconsistances théologiques qui ont pour but la dénaturation de Dieu. En effet, dans l'*Antéchrist*, l'acharnement de Nietzsche contre la pratique du christianisme peut pousser à plus d'un titre à penser que, Nietzsche se pose comme philosophe athée. Toutefois, comprendre ce philosophe sous l'angle de l'athéisme, c'est mal le cerner dans la mesure où, la critique nietzschéenne de la pratique du christianisme tant dans la *Volonté de Puissance* que dans l'*Antéchrist* s'accompagne d'une réorientation de la théologie moderne et contemporaine. De fait, tel un philosophe à rôle dénonciateur et projeteur, Nietzsche dans sa critique se donne pour tâche de présenter a priori le dessein déroutant de la pratique du christianisme actuelle et ensuite de poser une nouvelle conception de l'Être Dieu.

Parlant de la seconde préoccupation, Nietzsche reconnaît l'existence d'un Dieu toutefois différents de celui clamé et loué par le christianisme naïf et les autres religions du même ordre. Il déclare à ce sujet :

*s'ils sont sains, ils créent pour exprimer et stimuler leur propre force vitale un Dieu englobe tout, un Dieu bienveillant et destructeur, bon et cruel, divin et diabolique, un Dieu qui vaut pour la réalité toute entière, un Dieu qui n'a pas été déformé par les décadents [...] le surhomme fait de ce Dieu sa mesure et son but et s'efforce de devenir son égale, de devenir identique à lui.*¹⁷⁷

Comme quoi, Nietzsche n'a pas pour ambition première de se lancer dans une critique servile du divin en général et du christianisme en particulier. Sa critique est fortement orientée vers le changement chimérique que connaît le christianisme. En effet, d'après l'auteur de la *Volonté de Puissance*, la pratique actuelle du christianisme dénature aussi bien Dieu que le christianisme lui-même. Et comme nous avons déjà expliqué en quoi cette pratique dénature Dieu selon Nietzsche, explorons de suite la dénaturation du chrétien.

¹⁷⁷ Friedrich, NIETZSCHE, *Antéchrist*, P.1037.

Pour Nietzsche, le christianisme dans son évolution historique a connu de profondes transformations qui le situent en décalage de son orientation originale où le chrétien était tenu de prendre du recul avec la politique. Cette posture nietzschéenne semble trouver tout son sens dans cette transmission de l'apôtre Luc, à travers un dialogue mettant en scène Jésus Christ et les grands prêtres : « Montrez-moi un denier. De qui porte-t-il l'effigie et l'inscription ? De César, répondirent-ils. Alors il leur dit : rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». ¹⁷⁸ Jésus laisse comprendre au regard de ce qui précède que, la religion et la politique sont deux domaines différents et que, le véritable chrétien doit s'interdire de violer les limites frontalières qui les séparent et les exigences qui les distinguent. Toutefois, Nietzsche pense que, le chrétien de la modernité théologique va dans tous les sens et le christianisme actuel a fait disparaître cette frontière que le Christ a lui-même tracé et qui le séparait jadis des affaires de l'Etat. Cette nouvelle pratique du christianisme adopte des valeurs jadis rejetées par le christianisme primitif ou original. De ce fait, le christianisme devient au service de l'Etat, des prêtres, des pasteurs, des évêques se transforment de plus en plus en acteurs politiques. A juste titre, Nietzsche écrit : « la vie du chrétien finit par être toute entière la vie dont le Christ enseignait qu'il fallait se séparer. L'Eglise appartient au triomphe de l'Antéchrist, tout aussi que l'Etat moderne que le nationalisme moderne ». ¹⁷⁹

Au demeurant, la critique nietzschéenne se présente comme un rappel à l'ordre, un retour aux sources primitives et originales du christianisme dépourvues de saturations dénaturantes de la modernité. Aussi, l'orientation théologique nietzschéenne invite le chrétien à la substitution du Dieu faible, corrompu, décadent et mort, par le Dieu ancien redoutable, tout puissant et responsable à la fois du bien et du mal, de la paix et de la guerre. Il s'agit de ce Dieu qui envoya Moïse en Egypte délivrer son peuple des griffes pharaoniques, ce Dieu qui, de par sa puissance destructrice a anéanti Sodome et Gomor d'une part et engloutit Pharaon et son armée dans les eaux profondes de la mer d'autre part. Sous ce rapport, il devient très peu pertinent de réduire la théologie de ce philosophe allemand à un schéma doctrinal conduisant l'humain dans les abîmes de l'athéisme. Se faisant, on fondrait dans la superficialité analytique qui est gage de la parfaite ignorance, une compréhension dramatique

¹⁷⁸ Au même titre que les autres apôtres de Jésus Christ, Saint Luc se pose comme un apôtre évangéliste synoptique de la miséricorde de Dieu. De ce fait il aborde plusieurs thèmes tels que : la tempête, les guérisons. Sa particularité ou sa distinction par rapport aux autres apôtres est qu'il était médecin. C'est donc un être habité par un véritable fond rationnel qui se charge d'écrire les évangiles de Jésus Christ. C'est la raison pour laquelle il présente Jésus Christ comme un médecin, qui opère une psychanalyse objective en établissant une frontière qui marque la distanciation entre la pratique religieuse et la vie politique. *Sainte Bible*, Traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, version Louis Second, 1910, P.1017.

¹⁷⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, P.81.

du sens et de la quintessence doctrinale de Nietzsche en rapport avec Dieu. Cette mauvaise interprétation de la pensée théologique de ce philosophe a donné naissance à une mauvaise analyse de sa théorie du surhomme qui à son tour a ouvert les portes de l'humain « augmenté » transhumaniste.

Cependant, le surhomme nietzschéen conserve tout son contenu humanisant, il se comporte non pas comme un outil programmable, mais comme un être puissant qui a pour modèle de vie le Dieu par-delà le bien et le mal. C'est donc un être spirituel et physique qui jouit de toutes ses facultés biologiques, physiologiques, psychologiques et spirituelles. La théologie de Nietzsche s'applique sur le surhomme qui, tel le Dieu impitoyable, rejette le sentiment de pitié qui pourtant constitue l'une des pierres angulaires de la tour du christianisme moderne. C'est aussi l'un des principaux motifs qui légitime l'attaque nietzschéenne contre cette pratique religieuse. Nietzsche dira donc à cet effet : « Rien n'est plus malsain, au milieu de notre modernité malsaine, que la pitié chrétienne. Etre médecin dans ce cas, implacable ici, diriger le scalpel ici, cela fait partie de nous, cela est notre façon d'aimer les hommes ». ¹⁸⁰ Pour Nietzsche, l'amour du prochain ne doit pas reposer sur le sentiment de pitié, mais sur le châtement afin de le rendre implacable : on l'aime bien et on le châtie bien. Toutefois, le surhumain nietzschéen semble être la source d'inspiration du transhumanisme aujourd'hui.

II-DE LA VAINES TRANSLATION

II-1. Vers la différence ontologique

L'idée de translation, entre le surhomme nietzschéen et l'humain augmenté transhumaniste découle de la constatation d'un défaut d'innovation idéologique de la part du transhumanisme. C'est dire que, cette entreprise technoscientifique semble avoir puisé considérablement dans la pensée nietzschéenne du surhomme, qui se fonde essentiellement sur une augmentation de la puissance : « l'augmentation de la force, malgré l'abaissement momentané de l'individu : créer un nouveau niveau ; une méthode pour assembler les forces [...] asservir provisoirement la nature destructrice, pour en faire l'instrument de cette économie de l'avenir ». ¹⁸¹ Déclare Nietzsche. Ce rapprochement était déjà présagé dans les mots de Xavier La porte, à travers un questionnement tel que nous l'indique l'auteur de *L'Humain Augmenté*. En effet, Edouard Kleinpeter dans son ouvrage cité ci-avant, expose

¹⁸⁰ Friedrich, NIETZSCHE, *Antéchrist*, P.1045.

¹⁸¹ Friedrich, NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, P. 240.

l'inquiétude du journaliste français Xavier Laporte, sur le but ultime du transhumanisme : « Les technologies vont-elles faire de nous des surhommes immortels ou des légumes assistés par l'ordinateur ? ». ¹⁸² Il est donc clair pour ce journaliste que, l'entreprise transhumaniste présente une ambiguïté marquante qui ballote entre deux extrémités : soit elle donnera naissance à de nouveaux surhommes immortels, soit elle réduira l'humain à un simulacre d'existence commandé par la technologie de pointe. Toutefois, le rapprochement est pensé et les couleurs s'annoncent.

Cependant, malgré les similitudes dépitées, notre propos se propose de démontrer et de dénoncer la dénaturation et la perversion du surhomme nietzschéen par le transhumanisme. Laquelle dénaturation nous incite à faire état de la différence ontologique qui sépare le surhomme de l'homme machine transhumaniste.

S'il est vrai que le surhomme et l'humain augmenté constituent tous deux la version développée de l'humain primitif, il n'en demeure pas moins certain que, ces deux types d'hommes présentent des composants différents. Nietzsche fait du surhomme un être de puissance, de volonté, présentant des aptitudes aussi bien physiques que spirituelles. Sa métamorphose est due à sa prise de conscience du caractère impitoyable de la vie et sa propre vulnérabilité en tant qu'un être faible face la nature hostile qu'il faut bien dominer et domestiquer. Soulignons ici que, le surhomme nietzschéen n'est pas le fruit des manipulations technologiques qui lui apporteraient une éventuelle « réparation », une « transformation » encore moins une « augmentation » comme nous pouvons le constater chez l'humain augmenté transhumaniste. En effet, le processus d'augmentation chez l'humain transhumaniste est tributaire des considérations liées au composé humain chez ces techniciens des laboratoires tel qu'explique Perriault : « les scientifiques se penchent sur le cerveau et l'articulation entre fibre musculaires et effecteurs numériques pour des prothèses performantes ». ¹⁸³ Ainsi, la techno-science ou encore les « nanotechnologies », la biotechnologie sans omettre les sciences cognitives réduisent l'humain à son corps uni-partite et ne prennent en considération que des données physiques et psychologiques perceptibles et expérimentables de cet être divers. Elles font du même fait l'oubli de l'âme ou de l'esprit qui pourtant renvoie à la dimension spirituelle de l'humain et qui meut le corps et le traverse de toute part. L'augmentation transhumaniste se fonde sur cette réduction et procède par l'amplification des capacités physiques et psychologiques de l'humain. C'est pour exprimer

¹⁸² Edouard, KLEINPETER (dir), *L'humain augmenté*, Paris, CNRS éditions, 2013, P.14.

¹⁸³ Jacques, PERRIAULT, « Le corps artefact. Archéologie de l'hybridation et de l'augmentation », In Edouard Kleinpeter, *L'humain augmenté*, Paris, CNRS Editions, 2013, P.37.

ce rapport qui lie les techniques d'augmentation à la masse corporelle que Jacques Periault déclare en ces termes :

*elle peut concerner le corps, son physique, son mentale. L'augmentation n'a de réalité que si elle résulte d'une vérification expérimentale par celui ou celle qui la préconise. Le second maître mot est l'hybridation. Elle suggère que des mixages et des métissages opèrent au sein de l'être humain entre les capacités physiques et mentales innées ou acquises, et des fonctions exogènes fournies la technologie.*¹⁸⁴

L'humain augmenté transhumaniste diffère ontologiquement du surhomme nietzschéen. Toutefois, cette perversion du surhomme par la techno-science contemporaine nous invite à nous questionner sur la crédibilité, l'effectivité et l'éthique d'une telle entreprise de modification du donné originel de l'humain.

II-2. Transhumanisme : un antihumanisme qui s'ignore

Le transhumanisme animé d'un optimisme béat, avoue imprudemment avoir apporté des réponses objectives à la question de la compréhension du sens et de la nature de l'humain. En effet, à la suite de Nietzsche, les techno-sciences contemporaines expriment leur saisie objective de l'humain dans sa totalité. Ce qui conduit à leur entreprise de réparation, de transformation et d'augmentation de l'homme. Seulement, cette initiative prête à équivoque car, elle va à contre sens de son modèle d'humanisme développé dans les lumières. Ce qui pousse Olivier Rey à déclarer :

*Assurément, la perfectibilité dont il est question à cette époque ne vise pas une transformation physique de l'homme. L'accomplissement de l'être humain est d'abord un projet politique qui vise à faire advenir une société nouvelle conforme aux prescriptions de l'entement et propice au libre usage de celui-ci. A ce titre, le transhumanisme se distinguerait radicalement de l'humanisme des lumières, voire en serait la négation.*¹⁸⁵

Aussi, cette objectivité est problématique dans la mesure où, l'humain en tant que sujet peut avoir le pouvoir de modifier les objets de la nature et leur donner sens, en ce sens qu'ils sont à sa possession et il demeure leur maître selon le vœu cartésien. En effet, le mécanicien concepteur d'un véhicule, d'un avion ou d'un train, découvre le mécanisme de fonctionnement de ces différents moyens de locomotion et prend en compte aussi bien leur efficacité, en terme de vitesse et de résistance, que leurs limites fondées sur la réduction de

¹⁸⁴ *Ibidem*, P.41.

¹⁸⁵ Olivier, REY, *Leurre et Malheur du Transhumanisme*, Paris, Editions Desclée de Brouwer, 2018, P.162.

puissance et sur les pannes continues. Le concepteur peut donc réparer ces pannes et même plus encore, améliorer la puissance dans les nouvelles versions.

C'est ainsi que les traineaux furent remplacés par des véhicules à grande puissance. Dans cet état de chose, il est facile de s'accorder avec cette entreprise de réparation, de transformation et d'augmentation de puissance dans les objets, car, ils sont l'œuvre de l'homme lui-même et ce dernier peut les modifier à sa guise. Toutefois, l'on se demande si l'humain pris dans ses origines mystérieuses et insaisissables par la techno-science peut véritablement faire l'objet d'une quelconque augmentation venant de son semblable présentant lui aussi la finitude originelle. Et à J. Michel Besnier de dire par le billet de Jean Bertrand Amougou : « Héritiers sans toujours le savoir, du surréalisme, les utopistes du post-humain entendent faire prévaloir la cause de l'imaginaire et orchestrer systématiquement la subversion en mobilisant les forces de la science et de la technologie ». ¹⁸⁶ Descartes dans les *Méditations Métaphysiques* reconnaît déjà que, l'humain dans son imperfection regorge en lui l'idée de perfection et que cette idée ne saurait être le fruit du néant, du monde extérieur ou de l'homme lui-même. Dans cet ouvrage cité ci-dessus, le philosophe français déclare qu' :

il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe ; car, encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée de substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie. ¹⁸⁷

Ainsi, l'idée de perfection ne relève pas de l'humain, mais de Dieu, l'Être créateur de toute chose. De ces mots de Descartes, l'augmentation transhumaniste est une imposture technoscientifique, sinon un athéisme voilé, pour ainsi dire un antihumanisme inavoué.

Au regard de ce qui précède, il faut croire qu'habités par la folie de grandeur, les « bio- progressistes » se noient dans une confusion qui prend l'humain pour une machine ordinaire réparable par le simple technicien du laboratoire. Leur désir d'augmentation et de perfectionnement de l'humain à travers des manipulations génétiques et technologiques fait naître en eux le sentiment d'être des dieux au mépris de Dieu lui-même. Car, dire que l'humain est gâté et donc il faut le réparer, qu'il est déformé et donc il faut le transformer ou qu'il est diminué et donc il faut l'augmenter, c'est se sentir supérieur ou plus habile que « l'architecte universel » qui a su disposer chaque chose à sa place, c'est se sentir au-dessus de Dieu créateur de l'humain. Il est donc clair que, en tant que l'humain ne soit pas une

¹⁸⁶ Jean-Michel, BESNIER, cité par Jean Bertrand AMOUGOU, *In Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, P.233.

¹⁸⁷ René, DESCARTES, *Les Méditations Métaphysiques*, PP.41-42.

création originellement humaine, mais de Dieu, toute tentative de modification ou de perfectionnement de l'humain par l'humain et pour l'humain n'est ni plus ni moins qu'une imposture technoscientifique, une forte illusion bio-progressiste pour les fins d'athéisme et de domination, tel que le démontre Olivier Rey dans *Leurre et Malheur du transhumanisme* :

on mesure aussi le mélange d'erreur et de mensonge qui imprègne le discours transhumaniste. Les avancées technologiques sont censées permettre à l'homme de dépasser sa condition biologique, de prendre en main son devenir. Des faits essentiels ne sont jamais précisés : en fait de domination de l'homme sur sa propre condition, il s'agirait, en réalité, de la domination de certains hommes sur beaucoup d'autres ; et les dominants se trouveraient eux-mêmes ravalés au fil du processus, au rang d'esclaves de pulsions primitives.¹⁸⁸

Par ailleurs, le transhumanisme se borne à servir des intérêts économiques, que ceux derrière lesquels il se cache. En effet, à travers sa propagande, il constitue un mal psychologique qui détourne les consciences des aspirations véritables de cette idéologie décadente, pour brandir des promesses illusoires. Il s'agit d'une ruse qui cache la domination technologique future des Etats du Nord sur ceux du Sud ne pouvant pas réunir les atouts économiques et technoscientifiques nécessaires pour s'arrimer au nouvel ordre mondial. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces propos d'Olivier Rey :

c'est à cela que sert, entre autres, la rhétorique de l'augmentation. Elle doit accompagner et dissimuler la terrible soustraction en cours : l'exercice totale des facultés politiques, pour que rien ne vienne contester ou troubler le règne de l'économie. L'homme comme vivant politique doit laisser place à l'homme comme animal monitoré.¹⁸⁹

Outre cette fin économique, le transhumanisme nous apparaît davantage comme un danger écologique à travers sa prétendue suppression de la mort. La mort se livre à nous comme une donnée inscrite ou inhérente à la nature humaine. Elle se pose comme une nécessité à l'existence, car elle permet la régulation permanente de l'espace vital, favorise la circulation des hommes dans l'espace et assure le cycle de la vie. Ainsi, « tuer la mort » c'est jeter l'espace vital dans une saturation qui, à long terme finira par le faire craquer. Bien plus la mort de l'humain tel que nous l'indique Owono Zambo, n'est pas la cessation de la vie, mais une continuité par d'autres modalités d'existence. Il déclare à ce propos : « la mort devient de ce fait le moment critique et ultime de cette transsubstantialisation qui doit définitivement être comprise comme le passage d'une forme de vie à une autre ».¹⁹⁰ L'humain

¹⁸⁸ Olivier, REY, Op.cit., P.83.

¹⁸⁹ *Ibidem*, P.40.

¹⁹⁰ Nathanaël Noël, OWONO ZAMBO, Op.cit., P.61.

est donc un être voué à la mort. C'est elle qui exprime son humanité. Du coup, tuer la mort comme le prétendent les transhumanistes de l'heure, c'est avoir peur d'elle. Or Anatole France dans *Le jardin d'Epicure* soutient mordicus : « Que la mort nous fasse périr tout entiers, je n'y contredis point. Cela est fort possible. En ce cas, il ne faut pas la craindre : je suis, elle n'est pas ; elle est, je ne suis pas ». ¹⁹¹ Toutes ces ambitions sont fondées sur des manipulations scientifiques et technologiques qui réduisent l'humain à une simple masse de matière. Laurent Alexandre dans *La Mort de la Mort* affirme cette ambition technologique en déclarant :

les nanotechnologie nous permettrons aussi de fabriquer et de remplacer n'importe quelle partie du corps. Chacun pourra peu à peu se faire remplacer les membres ou les organes jugés défectueux. Ces pièces détachées seront plus performantes, plus solides, plus durables que notre peau, nos veines, hanches ou jambes d'origine. Il est par exemple tout à fait probable que nous pourrions un jour remplacer notre squelette par un nano-squelette aussi solide que léger. Même chose pour le cœur, les poumons, et l'essentiel de nos organes. ¹⁹²

On comprend à partir de ces promesses du chirurgien-urologue que, la mort n'est qu'une dégradation corporelle qui peut être anéantie par les nouvelles technologies. Pour cet homme de science, l'humain n'est qu'un assemblage de « pièces » remplaçables et dépourvu d'âme, ou d'esprit. Il ne présente aucune vie spirituelle d'autant plus que, l'existence de Dieu est problématique. Dans le même ouvrage cité ci-dessus le docteur Alexandre ajoute :

dans cette perspective, la mort survient à un âge différent selon les espèces, mais elle n'a rien d'obligatoire ni d'inévitable [...]. Une révolution médicale et philosophique est en marche. Le combat contre la mort va s'intensifier, tout en respectant les dimensions utiles du suicide cellulaire. La mort deviendrait un choix et non plus notre destin. ¹⁹³

De ce projet transhumaniste, notamment celui portant sur l'éradication de la mort de l'humain, se profile l'une des plus grandes illusions que l'humanité ait connu jusqu'ici. En effet, tout comme la vie, la mort de l'humain demeure un mystère, elle ne saurait se réduire à la défection du corps. Elle repose sur des fondements méta-corporels bien plus considérables qui battent à plate couture l'expérience des laboratoires scientifiques et les manipulations d'ordre médical. C'est ce qui justifie l'échec des tentatives médicales depuis d'illustre, de trouver un remède à la mort, à travers des vaccins, des sérums et autres méthodes préventives sinon curatives. Le transhumanisme aujourd'hui, dans sa conception

¹⁹¹ Anatole, France, *Le Jardin d'Epicure*, Paris, édition revue et corrigée, Calmann-Levy, 1923, P.18.

¹⁹² Laurent, ALEXANDRE, *La Mort de la Mort*, Paris, édition de Jean-Claude Lattès, première édition, 2011, PP.65-66.

¹⁹³ *Ibidem*, P.53.

étriquée du surhumain nietzschéen fonce droit vers la même erreur qui consiste à confondre la maladie à la mort. En effet, si la maladie peut être anéantie par quelques comprimés pharmaceutiques, il est clair par contre que, la mort jouis de sa souveraineté, elle ne peut être arrêtée par l'humain dans la mesure où, ce dernier ignore ce qu'elle est. En réalité c'est l'attachement aveugle à la vie qui pousse les transhumanistes à redouter la mort, pourtant celle-ci semble être un plus grand bien tant pour l'humain que pour son espace. A juste titre, Socrate faisait comprendre :

*assurément, messieurs, craindre la mort, ce n'est rien d'autre que se donner pour savant sans l'être ; c'est donner l'impression qu'on sait ce qu'on ne sait pas. Nul en effet ne sait ce qu'est la mort, ni si par hasard elle n'est pas pour l'homme le plus grand des biens ; mais on la redoute comme si on savait pertinemment qu'elle est le plus grand des maux.*¹⁹⁴

En définitive, l'entreprise transhumaniste se présente non seulement comme une profanation du sacré, mais aussi et surtout comme un charlatanisme technoscientifique. Cependant, dans un dessein utilitaire, l'on se pose la question de savoir si la saisie nietzschéenne de l'humain peut être louable sinon utile en négro-culture.

¹⁹⁴ PLATON, *Apologie de Socrate*, P.26.

CHAPITRE VIII :

LES ENJEUX PRATIQUES DE LA THEORIE NIETZSCHEENNE DE L'HUMAIN DANS LES SOCIETES AFRICAINES

I-L'HUMAIN EN NEGRO-CULTURE

I-1. De l'être mystique et spirituel

La question des enjeux de la théorie nietzschéenne de l'humain présente à notre sens des réponses qui mettent en scène des atouts révolutionnaires considérables et une tonification indubitable dans le plérome culturel africain. C'est en ce sens que, Nietzsche déclare dans *La Volonté de Puissance* : « Ma philosophie apporte la grande pensée victorieuse qui finit par faire sombrer toute autre méthode. C'est la grande pensée sélectrice : les races qui ne la supportent pas sont condamnées ; celles qui la considèrent comme le plus grand des bienfaits sont choisies pour la domination ». ¹⁹⁵

Dans ce contexte d'invite au suicide culturel africain et au règne de l'afro-pessimisme, la théorie de Nietzsche sur l'humain présente un enjeu majeur indéniable, car, les africains gagneraient tel le surhomme, à se redéfinir et à revaloriser leur patrimoine culturel. En effet, la pensée de Nietzsche faisant de l'humain un être de terre est une invite salutaire du négro-africain à renouer les liens fraternels et spirituels avec la terre de ses ancêtres. C'est certainement pourquoi Jean Marie Minyem déclare : « La magie comme la sorcellerie sont aussi des sources d'inspirations, de savoirs et de pouvoirs chez l'africain ». ¹⁹⁶ Laquelle terre sont enfouies des puissances et les forces titaniques ancestrales pouvant permettre aux négro-africains de révéler au monde leur véritable stature d'hommes puissants, des hommes forts capables de s'assumer eux-mêmes. Il les invite à la métamorphose, au passage d'un état de vulnérabilité, d'esclavage, de chameau à un état implacable du lion féroce.

¹⁹⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.227.

¹⁹⁶ Charles Jean Marie, MINYEM, « Le temps de la Métaphysique : de la Mâat à la philosophie africaine actuelle », In Jean Bertrand Amougou (dir), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, P.154.

La théorie nietzschéenne constitue véritablement un levier de vitesse pour l'éveil des consciences des peuples africains. Nietzsche rappelle ici, la dimension mystique et spirituelle de l'humain et par là même, ouvre les portes spirituelles de la culture africaine. C'est dire que, les africains tous autant qu'ils sont, doivent se réapproprier leurs pratiques originelles de cultes observées dans l'Égypte antique. C'est en ce sens que ces propos de Thot-Abone trouvent tout leur sens lorsqu'il écrit : « Quant à nous, nous parlons d'une Afrique noire baignant dans la tradition, la culture et particulièrement, dans la vision du monde essentiellement basée sur les principes ontologiques du sacré qui s'est répandue vers les autres continents en perdant sa source pure des origines ».¹⁹⁷ Nietzsche les invite à crier à mort au Dieu des étrangers et aux pratiques occidentales de culte. Ainsi, le négro africain doit manifester sa spiritualité à travers sa connexion aux forces spirituelles et mystiques de son espace culturel afin de bénéficier de la solidification totale de son être dans le monde actuel.

De fait, les pratiques telles que, le culte des cranes deviennent des pratiques nécessaires et louables qui assurent la connexion entre les dimensions d'ici et de l'au-delà. Nietzsche en ce sens, vient rehausser le blason de ces pratiques africaines lorsqu'il invite l'humain à rester fidèle à la terre, et donc aux ancêtres. Aussi, soulignons que, l'Afrique n'est pas le seul continent qui pratique cette spiritualité ancestrale. La pratique du culte des ancêtres est présente en Inde, au Japon à travers le shintoïsme. Nietzsche invite donc les africains à prendre conscience de leur dérapage culturel, en voulant se départir de leur cultures ancestrales qui pourtant constituent ailleurs une nécessité. Bien plus, certaines grandes religions à l'instar du catholicisme et l'islam pratiquent le culte des ancêtres en vénérant les personnages bibliques qui sont conçus aujourd'hui comme des saints pouvant intercéder pour les vivants auprès de Dieu. Cette pratique dans l'église catholique est encore plus accentuée de par la conservation des dépouilles des papes, dans le but de rester connecté à eux et bénéficier de leur éclairage. Pour cela, l'africain noir sous l'impulsion nietzschéenne gagnerait en puissance s'il restait fidèle à sa terre ancestrale, à sa culture originale, car, d'après Nietzsche, l'on ne peut s'affirmer énergétiquement dans le monde extérieur si l'on n'a pas jeté en avance les bases spirituelles intérieures.

L'appel du philosophe allemand à l'affirmation de soi, à la désaliénation spirituelle et psychologique doit constituer un enjeu indéniable pour les négro-africains si ceux-ci ont pour ambition de se défaire de leur tunique d'esclave et de leur mentalité de chameau ou de la bête

¹⁹⁷ THOT-ABONE, « Le rapport entre le culte de la nubo-Égypte et les cultes traditionnels actuels en Afrique noire », In Jean Bertrand Amougou (dir), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris L'Harmattan, 2021, P.161.

du troupeau qui les pousse à la résignation, à l'obéissance inconditionnelle, à l'acceptation du sort. Les mots nietzschéens constituent une lumière vive qui éclaire les sombres esprits des peuples d'Afrique noire, un « crépuscule » humanitaire caractérisé par des « grincements de dents » et des déviances comportementales de toutes natures. A ce propos, Nietzsche rapporte ces mots de son personnage Zarathoustra :

*En vérité, dit-il à ses disciples, nous allons maintenant entrer dans un long crépuscule. Hélas ! Comment arriverais-je à sauver jusqu'au matin ma lumière ? Pourvu qu'elle ne s'éteigne dans la tristesse ambiante ! Elle est destinée à éclairer des mondes plus lointains et des nuits plus lointaines encore.*¹⁹⁸

En définitive, la théorie nietzschéenne du l'humain en négro-culture se pose indubitablement comme un miroir qui reflète l'état de l'humanité nègre en proie à l'asservissement étranger, elle présente donc un enjeu philosophico-révolutionnaire et culturel, en ce sens qu'elle éveille les consciences africaines à travers l'appel à l'affirmation de soi. Toutefois, la question des enjeux de la théorie nietzschéenne de l'humain en négro-culture ne saurait se borner à l'éveil des consciences et à la réhabilitation culturelle, d'où le besoin pour nous d'explorer le pluralisme ontique en négro-culture.

I-2. Vers le pluralisme ontique

L'appel de Nietzsche à la métamorphose et surtout au dépassement de l'état de singe et de fantôme constitue une invite au retour aux sources africaines originales caractérisées par l'exaltation de la puissance mystique et spirituelle. Bien avant Nietzsche, Aristote reconnaissait déjà dans la science de l'être : « l'être se dit de plusieurs sens, mais relativement à une unité et à une seule nature ». ¹⁹⁹ Sous ce rapport, le négro-africain doit être conçu comme un tout organisé qui manifeste ses possibilités d'être au monde. Il doit pouvoir ainsi la manifester sous la forme ordinaire du jour, ou sous la forme de la nuit en termes de sorcellerie, ou sous la forme de voyance. Cependant, la forme ordinaire, celle que Nietzsche nomme « singe » ne se pose pas comme la préoccupation première des peuples dits primitifs ou noirs. C'est ce qui explique la négligence de cette dimension visible de l'humain dans les coutumes africaines originales, où l'accent est plus mis sur la culture de l'esprit, son harmonie avec les puissances de la nature. Il n'est point question ici de dominer la nature ou de la domestiquer tel que le préconise Descartes, mais de fusionner avec celle-ci dans une coexistence harmonieuse et pacifique à travers des pratiques de métamorphose en éléments de

¹⁹⁸, Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.181.

¹⁹⁹ ARISTOTE, Op.cit., P.17.

la nature. A titre illustratif, le peuple pygmée à l'Est du Cameroun portant l'appellation de peuple de la forêt constitue un exemple patent, de par leur négligence de la vie de la chair au bénéfice de la vie de l'esprit ou mystique.

La communication avec les forces de la nature s'effectue au-delà du corps et de ses sens. Les activités telles que la chasse s'accompagnent des techniques de téléportation mystiques qui n'ont rien en commun avec les projections d'images lumineuses transhumanistes. Ces techniques de téléportation, de substitution et d'ubiquité sont l'œuvre de la communication et de l'harmonisation du négro-africain avec les puissances de la nature.

Le révérent père Meinrad Hebga, dans *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, développe une structure triadique composée du corps, de l'ombre et du souffle. Dans cette approche hebgaenne, le corps semble être une donnée secondaire par rapport aux deux autres en ce sens que, Hebga reconnaît non seulement sa dépendance au souffle, mais aussi son instabilité qui se manifeste à travers ses différents changements d'état qui peuvent aller du corps humain à la métamorphose en bête sauvage, en reptile selon le désir du pratiquant. A ce propos, dans une conférence à l'université de Neuchâtel, le Docteur Priscille Djomhoué expose le triadisme de Hebga en ces mots :

*le Schéma du composé humain dans l'anthropologie africaine est triadique, comprenant le corps, le souffle et l'ombre. On note cependant des variations selon certaines aires culturelles : chez les Bété comme chez les Bamiléké au Cameroun, on distingue le corps, l'esprit, l'âme, le sang, l'ombre.*²⁰⁰

Il faut comprendre néanmoins que, pour le prêtre Jésuite du littoral, ces trois entités du composé humain sont en parfaite harmonie et font du négro-africain un être « structurellement énergétique et rationnel », d'après le lexique hebgaen. Là encore, nous sommes tentés de nous questionner à bon droit sur le type de rationalité dont parle le philosophe camerounais. Comme quoi, le négro-africain en tant qu'être essentiellement spirituel doit-il s'allier à la pratique de la rationalité objectiviste et positiviste développée dans les sciences modernes et contemporaines ? La réponse à cette interrogation est à rechercher dans la théorie nietzschéenne lorsqu'il déclare :

*Dans notre siècle, le retour sur Kant est un retour au XVIIIe siècle : on veut de nouveau se procurer un droit à l'ancienne idéal, à l'ancienne exaltation,- c'est pourquoi il faut une théorie de la connaissance qui "trace des limites", c'est-à-dire qui permette de fixer, à volonté un au-delà de la raison.*²⁰¹

²⁰⁰ Priscille, DJOMHOUÉ, « Guérison miraculeuse en Afrique : Guérison miraculeuse et exorcisme, interprétations théologiques et anthropologiques », <http://www.dmr.ch/echange/mission/dmr/guerison-miraculeuse-afrique-regard-d'une.html>, conférence Université de Neuchâtel, 16 Juin, 2009, P.2.

²⁰¹ Friedrich NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, PP.26-27.

II-SUR LES IMPLICATIONS PRATIQUES

II-1. Vers l'autodétermination

Point n'est plus besoin d'exposer ici l'état, mieux les conditions des peuples d'Afrique noire, compte tenu de la multitude des théories mises au point dans le but de palier à ce problème de sous-développement. Lequel sous-développement frappe le négro-africain en lui-même et étend ses tentacules sur le reste des domaines de la société africaine et d'activités humaines, malgré les orientations et des essais de solutions proposés par les intellectuels africains.

Il est clair que malgré les efforts fournis en rapport avec le problème de sous-développement en Afrique, cette triste condition des africains demeure inchangée. Au contraire elle prend de l'ampleur et le continent se fragilise et se dégrade progressivement. Cela témoigne probablement de l'inefficacité des orientations philosophiques, spirituelles, économiques, politiques proposées et adossées sur des convictions étrangères aux réalités de l'Afrique. C'est certainement ce qui pousse Thot-Abone à soutenir : « au lieu de jouer les défaitistes en cherchant à justifier à tout prix que le christianisme et l'Islam ne contredisent pas la spiritualité africaine, vaut mieux rétablir notre spiritualité en nous fondant sur notre histoire, nos textes sacrés légués par nos ancêtres ».²⁰² Par-là même, il rejoint Nietzsche qui reconnaissait déjà au sujet du christianisme que : « c'est une véritable honte d'avoir fabriqué une histoire du salut, un Dieu personnel, un sauveur personnel, une immortalité personnelle, et d'avoir gardé toute la mesquinerie de la personne et de l'histoire qui nie la réalité de tout ce qui est personnel et historique »²⁰³. Il faut croire dans cet état de chose que, le mal dont souffre le négro-africain n'a pas été diagnostiqué jusqu'ici et par conséquent, la prétendue médication proposée n'est que fantaisie et propagande mal placée. Ainsi, l'intérêt de la pensée de Nietzsche dans ce cas de figure devient incontestable et brille de mille feux.

Commençons par rappeler que certains penseurs africains, à l'instar de Towa, de Njoh-Mouelle, de Lucien Ayissi, de Salomé Ngah Ateba, traitant de la question du développement et par ricochet du problème de sous-développement de l'Afrique vont certes centrer la réflexion sur le contenu psychologique de l'africain, mais tous ces penseurs n'ont fait que survoler le problème en occultant le mal être ontologique que vit l'africain noir et en perpétuant la dépendance africaine. Towa en occurrence invite les africains à « l'iconoclasme révolutionnaire » qui n'est rien d'autre que la liquidation systématique du parc culturel

²⁰² THOT-ABONE, Op.cit., P.161.

²⁰³ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.70.

africain. Pour le philosophe d'Endama, les coutumes et traditions africaines sont responsables de l'échec historique des africains face à l'Occident et par conséquent, il faut tourner le dos ni plus ni moins à ces valeurs culturelles périmées et désuètes, pour embrasser la techno-science qui, d'après lui constitue le secret de la domination occidentale sur les peuples africains.

Bien plus encore, citons Njoh Mouelle qui, armé et imbibé de l'énergie bergsonienne développe la « temporalité biologique ». En effet, il laisse comprendre que chaque être humain est tributaire d'un temps qui lui est propre, tant à sa naissance qu'à sa mort. Il semble par conséquent rejoindre son contemporain Towa qui reconnaissait déjà que, l'époque ancestrale présentait des problèmes spécifiques qui ne sauraient transcender leur cadre chronologique pour se poser aujourd'hui.

Par ailleurs, l'intérêt de Salomé Ngah Atéba pour le transhumanisme n'est plus à démontrer. Ses travaux sur l'entreprise transhumaniste témoignent de son adhésion au détriment des valeurs culturelles africaines.

Au regard de tout ce qui précède, la presque quasi-totalité des orientations proposées par des intellectuels africains semblent avoir un dénominateur commun qui est la destruction et la négation de soi pour s'affirmer dans le monde actuel. Toutefois, disons-le haut et fort, l'africain intellectuel constitue aujourd'hui une cause de la perte et de la décadence des peuples africains, à travers son attachement aveugle à l'acculturation, sa promotion de la techno-science au détriment des valeurs culturelles africaines. Ainsi, en fondant le développement de l'Afrique sur la culture étrangère, ces intellectuels africains plongent le continent tout entier dans la dépendance culturelle, politique et économique. Un véritable facteur du sous-développement qui ôte à l'africain son autodétermination : « Actuellement, les africains sont responsables du sous-développement de l'Afrique. La traite négrière et le colonialisme appartiennent au passé ». ²⁰⁴ Déclare Amir Abdulazeez. Dans *Identité et Transcendance*, Towa présente une autodétermination de l'africain qui emprunte des voies obscures et problématiques à travers son concept de « transcendance » qui consiste à sortir de soi, pour s'abreuver dans une source extérieure, tout en s'autodéterminant. Or, la sortie de soi, exprime déjà l'état de manque et donc de vulnérabilité permettant à l'étranger de dicter sa loi tout en rendant l'autodétermination illusoire. C'est dire qu'il est parfaitement illusoire de penser l'autodétermination de l'africain tout en l'orientant vers une voie parasitaire. Le soi

²⁰⁴ Amir, Abdulazeez, « Les africains sont-ils responsables de leur sous-développement ? », *In Libre Afrique*, 11 Mars 2014, P.2.

gagnerait d'après Nietzsche à s'activer lui-même, à ménager des efforts pour se mettre à l'abri de tout manque.

Pour toutes ces raisons, la théorie de Nietzsche sur l'humain, malgré son temps et son espace culturel se pose comme une gracieuse pluie qui tombe sur un sol africain aride et vient délivrer les africains noirs de leur dépendance et cultive en eux la volonté de s'autodéterminer et de s'auto-affirmer. Bien plus, Nietzsche invite les peuples d'Afrique noire à la destruction de toutes les formes d'aliénations mentale, culturelle, politique et économique qui handicapent leur plein épanouissement. A travers cet inventaire nietzschéen, les africains doivent se redéfinir de nouvelles voies en marge de celles imposées par des politiques de pillage du continent africain et d'asservissement de ses populations, d'exploitation de l'africain et de son humiliation. Comme quoi, les africains doivent ménager des efforts pour défendre leurs convictions au lieu d'adhérer aveuglement ou par contrainte au bon vouloir étranger. C'est en ce sens que nous pouvons saisir ces mots de Nietzsche : « Voici je vous enseigne le surhomme. Il est cette mer, votre grand mépris ira se perdre en lui. Quel, peut-être le plus grand évènement de votre vie ? C'est l'heure du grand mépris. L'heure où vous prendrez en dégoût votre bonheur lui-même et votre raison et votre vertu ».²⁰⁵

Dans le domaine de la politique, Nietzsche invite les chefs d'Etats africains à sortir du dictat des dirigeants étrangers. Des politiques gouvernementales doivent être définies sous le modèle des réalités des peuples africains, au lieu d'une copie aveugle des politiques étrangères qui ne s'adaptent pas aux conditions des africains noirs. Sur ce, le philosophe du marteau invite les Etats africains à la concrétisation et à l'absolutisation de leurs indépendances qui jusqu'aujourd'hui restent théoriques au regard de l'extrême domination que connaissent ces Etats par les occidentaux qui ne s'empêchent pas de s'ingérer permanemment dans leurs affaires internes. Ces chefs d'Etats africains doivent enclencher le processus de métamorphose nietzschéen pour partir de l'état des chefs impuissants et dépendants pour l'état des dirigeants « lion ».

Dans la sphère économique, le déficit n'est plus à prouver dans les peuples d'Afrique noire. Ces peuples présentent une économie entièrement dépendante de l'occident ne permettant pas le développement du continent. Pour plus de visibilité de ce qui précède, nous prenons en assaut le franc CFA (franc des colonies françaises d'Afrique). Cette money coloniale créée en 1945 par le Général de Gaulle pour des colonies françaises d'Afrique. En effet, la présence continue d'une telle money dans les zones d'Afrique de l'ouest et d'Afrique

²⁰⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.49.

centrale, marque la continuité de la domination économique française sur ses anciennes colonies d'Afrique malgré le vent des indépendances. Le fait dramatique dans ce système est que, la dite money n'est pas fabriquée par ces pays utilisateurs, mais par la France ; ce qui handicape la production de money supplémentaire. Toute production de money est proportionnelle à la volonté française. Par conséquent, les investissements des pays africains utilisant le franc sont contrôlés et limités, un véritable frein pour le développement de ces pays. Dans ce volet économique, la théorie nietzschéenne est libératrice. En effet, l'autodétermination du surhomme doit pousser les africains à se défaire du joug monétaire français. Ces pays doivent développer une économie interne et puissante fondée sur une monnaie commune d'Afrique, permettant des échanges commerciaux entre les peuples africains.

En somme, de cette implication nietzschéenne tant dans le domaine politique qu'économique, tout semble indiquer que ce Philosophe se pose comme promoteur du rejet systématique des valeurs exogènes et endogènes aliénantes dans les sociétés africaines.

II-2. Du rejet systématique des valeurs aliénantes

Par l'idée de rejet systématique des valeurs étrangères et familières aliénantes, nous exprimons un corollaire de l'autodétermination sus expliquée et entravée par Hountondji lorsqu'il affirme : « L'ethnophilosophie est une préphilosophie qui se prend à tort pour de la méta-philosophie ; une philosophie qui, plutôt que de fournir ses propres justifications rationnelles, se réfugie paresseusement derrière l'autorité d'une tradition ». ²⁰⁶ Le cri nietzschéen est un appel à la liquidation sans appel de tous les déterminismes endogènes et exogènes qui pèsent lourdement sur les épaules des peuples d'Afrique noire et qui entraînent leur sous-développement mental, spirituel, physique et socioculturel.

Pour ce qui est des obstacles internes obstruant toute voie de développement du négro-africain et légitimant du même fait la philosophie de Nietzsche, nous pointons du doigt à l'esprit de paresse, de faiblesse et le manque d'initiative personnelle qui maintient l'homme de couleur dans le statu quo. Une humanité en proie au somnambulisme mental qui empêche des négro-africains à faire des projections salutaires susceptibles d'améliorer leur condition. C'est dire que, face au pouvoir que développe la vie en société comme l'explique Toffler : « le pouvoir est l'un des phénomènes sociaux les plus fondamentaux, lié à la nature

²⁰⁶ Paulin, HOUNTONDI, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, Maspero, 1977, P.66.

même de notre univers »²⁰⁷, la jeunesse des peuples d’Afrique noire à titre illustratif se livre dans l’alcool et le tabac et tout autre stupéfiant du même ordre, tout en s’imaginant trouver solution à leurs problèmes. Le philosophe allemand rejette cette dérive de comportement qui, non seulement n’emprunte pas la voie de la puissance, c’est-à-dire du dépassement de soi à travers l’acharnement au travail, mais aussi ramollit la jeunesse en la dépouillant de sa dynamique et de son agilité.

Toutefois, Nietzsche n’est pas contre l’alcool et le tabac. Pour lui, ces excitants doivent être utilisés non pas pour des fins d’autodestruction, mais pour atteindre les hautes sphères de la puissance. C’est en cela que consiste « l’ivresse dionysiaque » qui se distingue en tout point de l’entreprise servile d’autodestruction dans laquelle sont plongés les jeunes Hommes noirs. Dionysos symbolise la divinité du vin, de la vigne et de l’ivresse. Du coup, la consommation du vin devient elle-même divinisée, c’est-à-dire méthodique faisant recours à la modération qui donne lieu à un état d’ivresse et de lucidité combinés. C’est d’ailleurs de ces deux états que découle l’œuvre d’art. En effet, au cours de son élévation, l’artiste dionysien conjugue à la fois, narcotique et lucidité. C’est ce que semble exprimer l’auteur de *La Naissance de la Tragédie* lorsqu’il écrit : « Nous aurons beaucoup apporté à la science esthétique lorsque nous aurons, non pas simplement compris de manière logique, mais acquis la certitude immédiate propre à l’intuition que le continuel développement de l’art est lié au caractère de l’apollonien et du dionysiaque ».²⁰⁸

Par ailleurs, l’appel de Nietzsche en négro-culture tend à se dresser aussi contre la corruption qui siège dans les esprits des négro-africains. En effet, la corruption se comprend dans ce milieu comme une forme de manipulation de l’esprit qui pousse l’humain victime à se réduire à un motif d’intérêt ou de calcul donné. L’être corrompu perd donc sa stature d’homme libre, mieux d’un être intègre, pour se laisser envouter par l’objet de corruption. Il s’agit là, de la cristallisation et de focalisation de l’esprit humain qui se détourne de la volonté et de la lucidité et ravale le négro-africain au stade inférieur de l’humanité. Nietzsche invite à cet effet, l’africain noir à divorcer avec cette pratique qui le dépouille de sa rigueur et de sa rigidité, afin d’user et d’abuser de sa lucidité analytique qui est l’expression de la volonté de puissance.

La corruption se pose ici comme une autre facette du culte de la paresse, de la facilité et donc du sous-développement dont il faut se départir si les peuples d’Afrique noire veulent se

²⁰⁷ Alvin, TOFFLER, Op.cit., P.538.

²⁰⁸ Friedrich, NIETZSCHE, *La-naissance de la tragédie*, traduction de Céline Denat, Paris, GF Flammarion, 2015, P.17.

surpasser, car, c'est en affrontant loyalement la réalité infernale de la vie que la métamorphose s'opère en l'homme et que la puissance augmente en lui. Or, la corruption est un procédé décadent qui exprime l'incapacité de l'humain à s'auto-définir, à ne compter que sur lui-même. Un obstacle à l'individualité qui est pourtant louable dans le « lit du fleuve » épistémologique nietzschéen. A cet effet, Nietzsche encourageant l'individualisme déclare :

*L'individualisme est une façon modeste et encore inconsciente de la volonté de puissance ; il semble qu'il suffise à l'individu de se libérer d'une prépondérance de la société [...] l'individu ne se place pas en opposition en tant que personne, mais seulement en tant qu'unité, il représente toute les unités contre la collectivité.*²⁰⁹

L'abus du pouvoir écrasant de l'Etat n'est pas en reste. En effet, il semble que dans les pays d'Afrique noire, on assiste à la toute-puissance des Etats qui réduit leurs citoyens à la stricte obéissance et où les principes démocratiques font l'objet d'un leurre, par leur mise en application douteuse et concrétisation boiteuse. Cela s'exemplifie dans la confiscation du pouvoir exécutif par des chefs d'Etats africains, les postes de travail importants constituent un gâteau qui se départage entre le corps étatique qui le conçoit alors comme un héritage à conserver. Les concours donnant accès aux grandes écoles d'administrations sont posés sur une balance qui bascule en tout temps en tout lieu et à coup sûr du côté des démeritants cotés par les membres corrompus de l'Etat. Des élections qui se déroulent pour la plus part des cas dans un climat de tension qui témoigne sans doute une absence de clairvoyance et l'intrusion des procédés non démocratiques dans la plateforme électorale. Toutes ces pratiques sont une monnaie courante dans les pays d'Afrique noire et constituent un frein à l'émergence de ces pays. La théorie nietzschéenne est bénéfique dans cet état de chose dans sa propension à récuser ces abus de l'Etat sur ses populations. Les dirigeants doivent réguler leur pouvoir asservissant, afin de permettre au bas peuple marginalisé de s'épanouir librement, de se trouver une bouffée d'aération lui permettant de survivre et de vivre ensuite.

Mieux encore, sous le contrôle de Nietzsche, la masse populaire doit s'organiser en coalition afin de lutter contre ce pouvoir étatique écrasant. C'est donc pour rejeter la valeur et les abus démesurés des Etats en général et ceux d'Afrique noire en particulier que l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* écrit : « L'Etat ? Qu'est-ce à dire ? Allons ! Ouvrez vos oreilles et je vais vous parler de la mort des peuples. L'Etat c'est le plus froid des monstres froids. Il est froid même quand il ment ; et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : moi l'Etat je suis le peuple ».²¹⁰ Sous un autre aspect, si Nietzsche s'en prend aux Etats en général et à

²⁰⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.203.

²¹⁰ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.87.

ceux d'Afrique noire en particulier, l'on peut aussi se demander quelle est sa position par rapport à la pratique de l'homosexualité qui est devenu accentuée dans ces peuples du continent noir.

Tel que nous l'avons déjà expliqué antérieurement, Nietzsche ne réduit pas l'acte sexuel à un simple plaisir que peuvent ressentir les deux êtres en acte. Dans la vie de couple dit-il, l'acte sexuel doit avoir pour finalité la procréation d'un être humain issu des énergies des parents de sexes opposés. De là même, l'acte sexuel devient une pratique spirituelle qui consiste à amener à l'existence un être nouveau. L'homosexualité devient donc une pratique sexuelle stérile, puérole sinon inféconde qui dénature le négro-africain, surtout quand on sait que dans ces peuples noirs, le plus grand nombre d'enfants confère un prestige social. Le négro africain homosexuel perd sa virilité d'homme, son corps s'affaiblit et se trouve dans un dysfonctionnement total. Un corps masculin ou féminin qui s'efforce en vain de changer de nature, de se convertir pour des fins de plaisirs ou par contrainte sectaire, n'est que souillure et faute contre l'humanité originelle, un obstacle au rajeunissement et au renforcement des populations des peuples d'Afrique noire. Ces peuples noirs doivent revenir sur leur passé culturel et réexaminer les pratiques sexuelles et les exigences qui président dans un foyer conjugal. En rapport avec ce passé référentiel, Métayer écrit de nouveau :

Le mouvement de pensée de Nietzsche ne consiste pas seulement à découdre une à une, confortablement et a posteriori, les constructions de l'histoire telles que les identités, la morale, mais aussi à pratiquer l'histoire monumentale, celle qui puise dans le passé des exemples et des encouragements à l'action et enseigne comment se font les grandes constructions historiques aussi sublimes que périssables.²¹¹

Les négro-africains doivent ainsi, sous l'orientation nietzschéenne crier halte à l'homosexualité et adopter une vie sexuelle susceptible de procréer, de rajeunir, de renforcer et surtout de développer leur continent. A l'homosexualité s'ajoute l'extrême focalisation des jeunes africains à la fonction publique au détriment du travail de la terre, de l'agriculture.

Pour ces jeunes gens, seule la fonction publique constitue le moyen d'amélioration des conditions de vie par excellence. Le travail de la terre est alors relégué au second plan pour le motif que, ce dernier dépouille l'humain de son estime sociale, de l'administration et s'accompagne d'une énorme dépense d'énergie physique. La masse populaire en Afrique noire est accoutumée à un idéal de vie qui repose sur la course aux diplômes secondaires et universitaires, dans l'ultime but de frapper au lendemain sur les portes de la fonction publique : ce qui n'est pas toujours une tâche aisée au regard de la corruption qui se joue

²¹¹ Guillaume, METAYER, Op.cit., PP.40-41.

parfois du mérite au profit de la médiocrité. Sous ce rapport, les africains gagneraient à adopter la pensée nietzschéenne sur l'humain, notamment son appel à la fidélité à la terre. En effet, le travail de la terre permet à l'humain de s'auto-employer et de conserver son indépendance, contrairement à la fonction publique qui présente un prestige lumineux et qui, paradoxalement offre un revenu dérisoire, et qui parfois nécessite une gymnastique qui recourt à des méthodes d'intégration obscures et très peu orthodoxes. Nietzsche invite à l'entreprise personnelle, à l'entrepreneuriat. Bref, la fidélité à la puissance de la terre, dans son sens plurivoque.

L'agriculture en tant que travail de la terre se pose comme une orientation bénéfique pour ces peuples noirs en décrépitude, ces pays d'Afrique qui rament à contrecourant de tout développement économique. C'est dire que, compte tenu des sols et des sous-sols de ces peuples qui enregistrent une extrême richesse et une fertilité du premier ordre, les jeunes africains noirs, de par leur puissance de jeunesse doivent se lancer à l'exploitation de cette terre gracieuse au lieu de se livrer à des mouvements d'acrobaties spectaculaires devant les portes de la fonction publique. Nietzsche dans sa théorie du surhomme se pose donc pour ces peuples comme une piste économique à suivre, une voie d'amélioration de la condition de vie et de conservation de l'indépendance.

Toutefois, tel que nous l'avons annoncé, la théorie nietzschéenne ne purifie pas seulement les africains de leurs obstacles intestinaux ou endogènes. La pratique de l'inventaire épistémologique de Nietzsche en négro-culture est aussi un antidote contre des freins extérieurs. Les productions artistiques dans certains peuples d'Afrique parlent le langage de la technologie au mépris des mobiles artistiques traditionnels qui expriment le mystère, le profond, la démesure et donc la puissance. Nietzsche conclut à ce sujet : « Voilà pourquoi le retour à un mode de pensée plus ancien constitue pourtant dans le même temps un grand pas en avant pour la considération de l'activité esthétique ». ²¹² De ces mots de Nietzsche, on comprend que rompre radicalement avec le passé, au profit du présent technoscientifique constitue une faute grave, un danger à redouter.

²¹² Friedrich, NIETZSCHE, *La-Naissance de la Tragédie*, P.19.

CHAPITRE IX :

DE L'ACTUALITE ET LA PORTEE DU DEBAT SUR L'HUMAIN

I- SUR L'ACTUALITE

I-1. Le problème de la fragilité de l'humain dans sa compréhension postmoderne

Parler de Nietzsche en ce vingt-unième siècle peut sembler anachronique. Son contemporain Hegel, tel que présente Bernard Dantier rangeait déjà chaque connaissance à une époque qui lui est propre. Le savoir est donc extensivement définis comme : « une production provenant sans cesse de la négation d'un savoir antérieur qui comporte lui-même sa propre négation et trouve sa vérité dans le savoir suivant »²¹³. Comme quoi, pour ce philosophe allemand, les problèmes à résoudre en philosophie sont spécifiques à chaque temps et par conséquent les problèmes du XIXe ne sauraient ressurgir dans les siècles postérieurs pour influencer le quotidien qui, à son tour présente des problèmes qui lui sont propres ou spécifiques.

Ainsi, on comprend que pour Hegel la pensée nietzschéenne serait dépassée aujourd'hui compte tenu de son temps. Cependant, l'illusion anachronique se dissipe lorsqu'on interroge ou qu'on analyse le fond des réalités, ou si l'on veut bien, la nature des problèmes qu'enregistrent les siècles postérieurs à Nietzsche. En effet, l'asservissement de l'humain en ce temps de la poste modernité ne saurait être un cas spécifique au XIXe siècle, car depuis l'antiquité, le monde a toujours été en proie à la domination des forts sur les faibles, les royaumes puissants écrasant les moins puissants. La guerre de Troie qui opposait le royaume d'Agamemnon et son guerrier divin Achille, au royaume d'Hector, exprime l'inhérence de la domination dans l'histoire des hommes : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes »²¹⁴. Aussi, à l'image de ces hostilités antiques, les Etats modernes et contemporains présentent le même climat de tension, la domination des Etats du

²¹³ Bernard, DANTIER, " *La philosophie de la connaissance et connaissance philosophique : Hegel, La Science de la logique*", 8 Avril 2008. Extrait de : G.W.F Hegel, *La science de la logique - Encyclopédie des sciences philosophiques* (éditions de 1827 et 1830), traduction de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, PP. 163-184

²¹⁴ Karl, MARX, *Manifeste du parti communiste*, Préface de l'édition allemande de 1872, P.25.

Nord qui réduisent ceux du Sud à la stricte obéissance sinon à la passivité endormante. Dans les rapports internationaux, les Etats moins puissants subissent le dictat des Etats puissants. On assiste à la formation des grands G qui regroupent les Etats les plus puissants qui définissent l'ordre mondial à partir de leur puissance destructrice.

Il faut croire que tous ces exemples sont indicateurs de l'illusion anachronique et démontrent à suffisance que, les mêmes problèmes reviennent en un nombre de fois infini sous des formes différentes. C'est ce que Nietzsche appelle « l'éternel retour ». Dans *La Volonté de puissance*, ce philosophe allemand écrit : « Le monde, bien qu'il ne soit plus un dieu, doit cependant être capable de la divine vertu créatrice, de l'infinie faculté de transformation ; il doit s'interdire volontairement de retourner à une de ses formes anciennes ».²¹⁵

Nous pouvons exprimer l'actualité de la théorie nietzschéenne à partir des phénomènes tels que, l'hostilité naturelle contemporaine. En effet, l'humain actuel, de par sa fragilité face à la vie, rend actuel la pensée de Nietzsche. L'hostilité naturelle qui se manifeste par les conditions de vie difficiles de l'humain pousse généralement cet être à des dérives de comportement telles que, le parasitisme qui est une extrême dépendance, le suicide qui n'est rien d'autre qu'une fuite de la difficulté. Il traduit un état psychologique vulnérable et décadent de l'humain inférieur, l'être faible pervertis et où l'amour et la pitié se donnent comme les composants de son contenu psychologique. Or la femme ou l'homme, c'est-à-dire l'être aimé qui pousse parfois au suicide de l'autre, de par ses actes indécentes et son infidélité, doit être traité (e) avec dureté et conçu(e) comme un réel danger pour son partenaire, le suicidaire.

Pour Nietzsche, la femme, suite à ce qui précède doit occuper une place d'ordre du délasserement, du soulagement et rien d'autre. Elle est par essence infidèle et doit être comprise comme telle. C'est ce qu'il semble exprimer lorsqu'il déclare : « l'homme digne de ce nom n'aime que deux choses : le danger et le jeu. C'est pourquoi il désire la femme, le plus dangereux des jouets. L'homme doit être élevé pour la guerre, la femme pour le délasserement du guerrier ».²¹⁶ Cette Amertume qui se dégage des propos de Nietzsche en rapport avec l'agent féminin, découle sans doute de son expérience personnelle de l'infidélité de la femme comme le raconte Jean-Baptiste Botul en ces termes :

Nietzsche a l'impression d'avoir été roulé. Il pense que Lou a pris les tours et les atours de la philosophie mais qu'il n'a été pour elle qu'une marche vers la gloire,

²¹⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.228.

²¹⁶ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.105.

*une étape dans son développement personnel. [...] elle l'a pris au mot, s'en est servi comme d'un professeur, passant au chapitre suivant, continuant sa chasse vers d'autres hommes, d'autres européens supérieurs.*²¹⁷

Ainsi, puisque le temps contemporain regorge des hommes faibles victimes des femmes dangereuses et bien d'autres difficultés de la vie décrites par Nietzsche à son temps, la pensée de ce philosophe reste d'actualité. Par ailleurs, si la faiblesse psychologique de l'homme contemporain constitue un élément qui actualise la pensée nietzschéenne sur l'humain, il faut croire qu'il y a d'autres éléments chez l'humain de l'heure qui jouent le même rôle. De ce fait marquons un temps d'arrêt sur le déracinement culturel.

L'une des facettes de la vulnérabilité de l'humain est le brassage culturel ou mieux le suicide culturel qui bute souvent à l'acculturation, qui à son tour expose l'humain à la dépersonnalisation, au dédoublement culturel, à la perte d'identité et surtout à l'hybridation culturelle. Dans cet état de chose, l'humain est déconnecté de sa terre ancestrale et de ses puissances titanesques. Il est donc vulnérable. Ici, Nietzsche est d'actualité, car l'homme déraciné de l'époque contemporaine est à l'image de l'homme « singe » dont parle l'auteur d, *Ainsi parlait Zarathoustra*, un animal du troupeau qui ignore sa propre voie, qui se détourne de sa spécificité culturelle et existentielle, le type d'homme qui ignore la puissance. Cet être est donc décadent et davantage vulnérable en ce sens qu'il veut ressembler à l'autre, le dominant, qui recherche le pouvoir dans les sentiers de l'inaction. Comme quoi, pour Nietzsche, l'acculturé est aussi pitoyable que son modèle, le dominant malhabile. Au sujet du second type d'homme inférieur, le type présentant une culture prétendument supérieure et marginalisant le premier type, Nietzsche écrit :

*ce n'est pas ma haine, c'est mon dégoût qui dévore ma vie. Hélas ! Que de fois j'ai été dégoûté de l'esprit en voyant la canaille elle-même avoir l'esprit. Et j'ai tourné le dos aux dominateurs quand j'ai vu ce qu'on appelle aujourd'hui dominer, c'est-à-dire trafiquer et marchander au sujet du pouvoir-trafiquer avec la canaille.*²¹⁸

Le pouvoir aujourd'hui ne s'acquiert plus par l'entreprise de métamorphose, par des actes de puissance et de terreur, mais plutôt par des nominations fallacieuses, par des politiques gouvernementales qui octroient des pouvoirs illusoires aux peuples pour des fins d'endormissement. Or, l'acquisition du pouvoir devrait être une initiative qui va de l'intérieur vers l'extérieur. C'est dire que le pouvoir ne se marchande pas il se construit.

Aussi, nous entrevoyons un autre indice d'actualité de la théorie nietzschéenne fondé sur l'existence des déterminismes politique et moral dont est victime l'humain contemporain.

²¹⁷ Jean-Baptiste, BOTUL, *Nietzsche et le démon de midi*, Mille et une nuits, Paris, Fayard, 2004, PP.112-113.

²¹⁸ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.141.

En effet, l'agir l'humain en tant qu'être social, est déterminé par les lois de sa société qui définissent le permis, le défendu, le licite et l'illicite. Désormais, l'humain qui jadis fut libre à l'état de nature se voit d'être incarcéré entre les « fers » selon la terminologie rousseauiste. Sa volonté devient fictive et son « trop humain » est combattu au profit de la morale décadente du troupeau ou de l'ensemble ce qui pousse Maurice Joly à dire par le billet de Machiavel :

*L'armée ! Cette grande justicière des Etats ; elle dont la main ne déshonore jamais ses victimes(...) d'une part se trouvera pour toujours en hostilité avec la population civile qu'elle aura châtié sans aménagement, de l'autre, elle se rattchera d'une manière indissoluble au sort de son chef.*²¹⁹

Cet étouffement de la liberté de l'humain ou cette extrême influence de l'Etat sur les citoyens est un argument supplémentaire qui fait de Nietzsche un être transgénérationnel et sa philosophie un héritage à préserver, dans la mesure où, l'asservissement du citoyen par l'Etat de nos jours avait déjà été dénoncé par l'auteur d'*Ainsi Parlait Zarathoustra*, en faisant de l'Etat un ennemi du peuple, le plus froids des monstres froids. Ainsi, cette pensée du philosophe allemand reste d'actualité aussi longtemps que le monde continuera à présenter des régimes politiques totalitaires et des régimes démocratiques illusoire, masqués ou découverts, qui s'efforcent à éteindre la flamme brûlante qui alimente l'âme du peuple.

En réalité, pour maintenir les citoyens à la parfaite obéissance, l'Etat durcit les conditions de vie de ceux-ci à travers la confiscation des biens et le partage non équitable des richesses publiques. Ce qui installe les populations dans la misère qui se déploie de façon bipartite : « la misère subjective » qui se ramène au cri du ventre, relative au manger, au boire, au vêtir. « La misère objective » ou spirituelle qui touche l'humain en lui-même et se caractérise par l'obscurcissement de son âme. En effet, l'âme humaine dans cet état de chose git au fond de l'effroyable gouffre dans lequel la plongé l'Etat corrompu, mensonger et égoïste. Ce qu'il faut surtout comprendre ici est que, si le corps se pose comme le temple de l'Esprit saint, un corps affaiblit par la faim, la maladie, ne favorise pas la vie de l'Esprit et donc l'élévation spirituelle. Voilà pourquoi Nietzsche invite à un équilibre parfait entre les données corporelles et celles spirituelles qui cohabitent en l'humain.

Nous ne saurons achever cette exposition de la légitimation de la théorie nietzschéenne en ce temps contemporains, en occultant les mariages homosexuels aujourd'hui, fustigés par Nietzsche autrefois à cause de leur infécondité et donc de leur décadence. En effet, l'évolution clamée par l'époque contemporaine semble être un retour aux pratiques sexuelles déviantes,

²¹⁹ Maurice, JOLY, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Bibliothèque électronique du Québec, Collection Polémique et Propagante, Volume 2 : Version 1.0, éditions Allia, 1987, P.100.

combattues dans le passé. L'homosexuel d'aujourd'hui en est donc en ce sens une régression historique ayant pour but de mettre fin à la continuité de l'espèce humaine, et tout ceci au nom d'un plaisir égoïste, passager, stérile et infécond. Ici encore, Nietzsche apparaît comme le guide et le défenseur de l'espèce humaine aujourd'hui, de par son invite à la procréation, à la fluctuation des naissances. A ce propos, il déclare :

il faudra construire quelque chose qui te dépasse. Mais je te demande d'être d'abord bien construit toi-même, et bien d'équerre, de corps et d'âme. Il ne s'agit pas seulement de propager ta race, mais de la porter plus haut. C'est à cela que doit-t'aider le jardin du mariage. Il te faudra créer un corps supérieur, un premier mobile, une roue qui tourne d'elle-même _il te faudra créer un créateur.²²⁰

On comprend que le mariage nécessite une santé mentale, corporelle et spirituelle gonflée et doit avoir pour finalité la perpétuation de l'espèce humaine et donc de la puissance. Or, l'homosexuel apparaît comme un déséquilibré mental et corporel, animé par des envies d'homicide humanitaire. Cet être a besoin de l'orientation nietzschéenne qui constituera un atout thérapeutique pour son rétablissement physique et psychologique.

En tout état de cause, la pensée nietzschéenne sur l'humain reste d'actualité au regard des écarts de comportements et des situations de vie aliénantes qui caractérisent l'humain d'aujourd'hui. Toutefois, en dehors de l'humain lui-même, l'actualité de l'inventaire nietzschéen est légitimée par la non maîtrise de l'existence et de son sens aujourd'hui.

I-2. Le problème de la maîtrise de l'approfondissement de l'existence et de son sens

Les dérives scientifico- technologiques convoquées en amont renseignent à plus d'un titre sur une saisie parcellaire, uni-partite de l'existence et de son sens. En effet, point n'est besoin de rappeler ici que, la question du comment se borne à fournir des informations sur les pas méthodiques ou processuels de la science dans sa quête des paramètres phénoménologiques. Toutefois, aussi explosive que soit cette propension scientifico-technique à nier délibérément « l'être là-bas », c'est-à-dire le lointain, le pourquoi l'être ou « l'étant » quant à lui impose que le surgissement de l'exister qui plonge l'existence dans la complexité soit conçu au-delà des simples supputations routinières développées par l'astrophysique postmoderne. Cette question heideggérienne du pourquoi ceci et non pas plutôt rien, décline le sens de l'existence comme connexion visible de l'invisible. C'est dire que, l'ouverture des passerelles ou des axes de compréhension de l'existence dans sa

²²⁰ *Ibidem*, P.109.

complexité et sa profondeur doit nécessairement avoir pour support matriciel un symbole qui manifeste le rapport entre l'existence et sa cause originelle. C'est en cela qu'intervient la religion. Celle-ci doit se comprendre non pas comme une sorte de secte pernicieuse, encore moins un paravent derrière lequel s'abrite la faiblesse des esprits nains, mais comme le fil conducteur menant vers la manifestation de la raison infinie, la puissance causale de tout l'exister et donc du sens véritable de l'existence. C'est pour soutenir cette nécessité la religion dans la compréhension du sens de l'existence que ces propos de Jean Bertrand Amougou interviennent:

*Que nous considérons les traditions religieuses avec respect ou mépris comme expression d'une représentation pré-logique à la fois de notre présence et de notre expérience dans le monde, elles ont été, elles sont et elles seront toujours là comme l'une des positions constitutives de la signification et de notre ouverture au monde qui est nôtre, ainsi qu'au monde autre du nôtre.*²²¹

Comme quoi, pour ce philosophe métaphysicien, la religion dans son entreprise d'exposition de l'existence et de son sens emprunte une voie éclectique qui ignore la neutralité et qui sape la frontière qui sépare le symbole de sa réalité représentative, le visible de l'invisible, pour ainsi dire, la créature de son créateur. Cette posture d'Amougou semble emboîter le pas à la critique nietzschéenne en rapport avec l'erreur des savants qui, munis de leur petite raison carrée réduisent la compréhension de l'existence au déploiement phénoménal des éléments constitutifs du temps et de l'espace. C'est pour exprimer davantage cette non maîtrise de l'approfondissement de l'existence et de son sens par les scientifiques de la postmodernité que ce métaphysicien ajoute : « La science ainsi comprise veut comprendre le réel non pas dans le sillage de quelque horizon méta réels, mais dans la seule dimension des lois naturelles qui sous-tendent son mouvement ».²²²

Toutefois nous admettons que jusqu'ici, l'actualité de cette méprise de l'existence et de son sens n'est pas encore explicitement exposée. Nous y parviendrons à coup sûr en mettant en relief la folie des grandeurs des consciences de la postmodernité couplée de leur oubli du Créateur et de ses orientations.

L'homme postmoderne présente un contenu psychologique similaire au « loup » de Thomas Hobbes. Il se présente en effet comme une bête instinctive ni foi ni loi et qui se réjouit tant dans son affirmation que dans sa domination sur son semblable. Cet « état de guerre de tous contre tous » se pose de ce fait comme le vécu quotidien de la postmodernité à

²²¹ Jean Bertrand, AMOUGOU, « Existence et sens : plaidoyer pour une philosophie interculturelle et intercritique », P.100.

²²² *Ibidem*, P.102.

travers son arsenal de conflits entre les Etats et dans les Etats. L'homme dans ce climat de tensions tient à marquer l'histoire de par sa seule puissance. Il désire être le maître et dicter aux autres ses commandements. Il croit en lui et émerge dans la religion du matérialisme au détriment des voies du Créateur, de la puissance causale de l'univers. C'est en ce sens Bertrand Amougou déclare au sujet cet être athéisme:

*il est question de la religion du matérialisme couplée avec la religion de l'Homme ; encore que croire en l'homme est aussi inconsciemment l'autre nom du matérialisme [...], l'Homme coupé de la connexion avec Dieu est dépouillé de sa consistance immatérielle qui est pourtant sa véritable nature*²²³

Cette affirmation de la suprématie prend en compte pour l'essentiel, l'arsenal militaire à travers la fabrication de l'artillerie lourde, des armes de destructions massives d'une part et la robotisation de l'humain lui-même par les nanotechnologies d'autre part, tel que nous l'avons sus expliqué. Ainsi conçue, la guerre a pour finalité la recherche des intérêts et surtout de la domination. C'est pourquoi Karl Von Clausewitz voit en elle un instrument de la politique visant la domination d'un Etat sur un autre.

Seulement, s'il est vrai que la tradition religieuse reconnaît au créateur son infinie bonté, son amour pour sa créature et que les honneurs de même que la toute-puissance soient ses attributs tel que Nietzsche le fait savoir, il devient légitime d'entrevoir dans les guerres de domination de la postmodernité une folie de l'homme, son ignorance des voies du Créateur et donc du sens de l'existence, des signes prémonitoires du déclin de l'humain.

II-SUR LES APORIES EPISTEMOLOGIQUES

II-1. De l'aliénation positiviste et ses conséquences

En ce temps du règne de la techno-science, l'esprit humain est victime d'une aliénation causée par le positivisme qui procède par le rejet sinon la condamnation sans appel de la subjectivité, de l'invisible, de l'inexpérience, de la métaphysique et donc de l'incertain. C'est pourquoi Raymond Bogmis déclare : « la philosophie positive ne nous présente que de simples liaisons des faits, sans toutefois nous fournir la nature ou l'être même de la chose dans son universalité ».²²⁴ De fait, nous nous proposons de faire l'ouïr l'actualité de la pensée nietzschéenne au milieu de ces ténèbres contemporaines. Pour se faire, il importe a priori d'exposer le mal comtien par ces mots de Nietzsche lui-même : « Nous nous sommes alors

²²³ Jean Bertrand, AMOUGOU (dir), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, PP. 220-221.

²²⁴ Joseph Raymond, BOGMIS, « Crise de la connaissance véritable et crise de sens », In Jean Bertrand Amougou (dir), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, P.39.

demandé quelle était la valeur de cette volonté. En admettant que nous désirions la vérité : pourquoi ne préférierions-nous pas la non-vérité et l'incertitude ? Et même l'ignorance ? Le problème de la valeur de la vérité s'est présenté à nous-, ou bien est-ce nous qui nous sommes présentés à ce problème ? ». ²²⁵

Bien que contemporain de Nietzsche, tous deux des esprits du dix-neuvième siècle, la pensée d'Auguste Comte semble être le moteur de toutes les entreprises scientifiques et techniques du vingt-une siècle. En effet, il faut comprendre par positivisme, l'invitation philosophique qui fonde la compréhension des phénomènes de la nature à partir des lois générales qui permettent d'appréhender leurs manifestations. En clair, le positivisme qui évoque l'esprit positif ou scientifique soutient que, les phénomènes de la nature trouvent leur parfaite connaissance dans le divorce avec la théologie et la métaphysique au profit des faits expérimentaux, concrets, c'est-à-dire, tels qu'ils se donnent aux sens, tel qu'on peut les toucher, les observer, les sentir et les prévoir.

C'est pour avouer cette condamnation de la théologie et de la métaphysique son corolaire qu'Auguste Comte dans le *Cours de philosophie positive*, développe « la loi des trois états », qui n'est rien d'autre qu'un dévoilement de l'évolution graduelle de l'esprit humain. En effet, pour cet adepte et promoteur de l'esprit scientifique, l'esprit humain a suivi un processus évolutif allant de l'état théologique divisé en trois moments : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme, pour l'état scientifique qu'il nomme état positif, en passant par l'état métaphysique. Pour Auguste Comte, la théologie et la métaphysique, parce qu'elles sont en marge de toute rationalité et de toute expérience, de toute loi posée, parce qu'elles sont en proie à l'imagination et de leur propension à la personnification, parce qu'elles recherchent les causes premières et baladent leur attention sur des essences et des êtres immatériels, elles constituent le stade fœtal, primitif sinon embryonnaire de l'esprit humain. Ces deux états de l'esprit doivent par conséquent être dépassés, redoutés, pour faire place à l'état positif, à l'esprit scientifique moderne. Sous ce rapport, il écrit :

Quant à l'esprit métaphysique proprement dit, qui n'a jamais pu aboutir en morale à aucune théorie effective que le désastreux système de l'égoïsme, si usité aujourd'hui malgré beaucoup de déclamations contraires : mêmes les sectes ontologiques qui ont sérieusement protesté contre une semblable aberration n'y ont finalement substitué que de vagues ou incohérentes notions, incapables d'efficacité pratique. ²²⁶

²²⁵ Friedrich, NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, PP.33-34.

²²⁶ Auguste, COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, édition Deluxe, version électronique, eBooksLib.com, 2003, P.89.

D'après Comte, le métaphysicien est un être autarcique qui se nourrit des illusions issues de l'abstraction, de l'imagination subjective. La métaphysique détache l'esprit humain de la société et plonge son sens de compréhension dans les décombres de l'imagination. Or l'humain d'après Comte n'existe que dans la société et doit de ce fait être défini par le fait social expérimentable. C'est pourquoi, dans le *Discours sur l'esprit positif*, il fait l'éloge de l'esprit positif en reconnaissant son attachement ferme à la réalité sociale concrète. Il écrit alors :

*l'esprit positif au contraire est directement social, autant que possible, et sans aucun effort, par suite même de sa réalité caractéristique. Pour lui, l'homme n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité, puisque tout notre développement est dû à la société, sous quelque rapport qu'on l'envisage.*²²⁷

Enfin de compte, on comprend que le positivisme d'Auguste Comte s'active dans la promotion de la rationalité technoscientifique moderne et contemporaine et la morale sociale universelle. Par là même, la philosophie comtienne se présente comme une récupération de l'inventaire kantien, dans la mesure où, on assiste à la même fidélité à l'espace et au temps et donc à la société, on enregistre le même enthousiasme à l'égard de l'universalité, à la toute-puissance de la raison dans son rôle majestueux de production des connaissances empiriques et universelles. Ainsi, en liant la morale au fait universel qui doit désormais guider l'humain, l'auteur du *Discours sur l'esprit positif* déclare de nouveau: « c'est donc surtout au nom de la morale qu'il faut désormais travailler ardemment à constituer enfin l'ascendant universel de l'esprit positif, pour remplacer un système déchu qui, tantôt impuissant, tantôt perturbateur ». ²²⁸

Au regard de ce qui précède, le positivisme tel que présenté s'accompagne sans doute d'un ensemble ou d'une série d'éléments qui rendent légitime la pensée de Nietzsche aujourd'hui. Parmi ces éléments, prenons d'abord en assaut l'universalité défendue par le positivisme et voyons ce qu'il en est. A priori, reconnaissons que, bien avant le positivisme comtien, l'approche kantienne qui fondait la morale sur la raison n'a pas laissé Nietzsche indifférent tel que nous l'avons déjà expliqué antérieurement. L'universalité couplée de l'objectivité chez Nietzsche, en tant qu'elles procèdent par élimination de la subjectivité, en tant qu'elles sont déterministes et rejettent l'initiative individuelle, constituent une voie de décadence. Nietzsche pense que, l'universalité n'est pas autre chose que la pensée collective du « troupeau », de l'esprit borné du groupe qui noie l'humain dans le suivisme aveugle

²²⁷ *Ibidem*, p.92.

²²⁸ *Ibidem*, p.88.

caractérisé par le rejet de la différence. Il s'agit d'après ce philosophe, d'une pratique « tarentulière » qui distraie l'âme en la rendant impure.

Dans *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Nietzsche se range contre cette vue déviante de la réalité qui, jadis impulsée par Kant et prêchant l'égalité entre les hommes. Le philosophe allemand faisant entendre sa voix déclare à ce sujet : « je n'entends pas qu'on me mêle, qu'on me confonde avec ces prédicateurs d'égalité. Car la justice me dit, à moi, que les hommes ne sont pas égaux. Et il ne faut pas qu'ils le deviennent ! Que serait mon amour du surhumain, si je tenais un autre langage ? ». ²²⁹ Ainsi conçu, le surhomme nietzschéen ne se laisse pas engloutir par l'universalité, il est guidé par le souci de l'auto-affirmation qui le met à l'abri des conventions sociales universelles. De ce fait, il convient de conclure avec cet élément du positivisme que, la pensée nietzschéenne est fortement d'actualité car, le problème d'universalité et d'objectivité que récusait Nietzsche à son temps, continue d'influencer aussi bien certaines maximes philosophiques, que des procédés et résultats technoscientifiques contemporains.

Par ailleurs, il faut le dire, le positivisme, outre sa promotion de l'universalité, commandite également la mort de l'art pris dans ses fondements mystiques ou traditionnels, ce qui rend de nouveau Nietzsche présent à ce temps contemporain. Effet, dans son exposé sur l'évolution de l'esprit, Auguste Comte s'en prend farouchement à un aspect de l'état théologique qu'il nomme le « fétichisme ». Il affirme que, le fétichisme n'est qu'une forme de personnification aberrante de l'esprit théologique qui s'engage à attribuer aux simples objets de la nature des qualités spécifiquement et exclusivement humaines. Se faisant, le fétichisme d'après cet auteur représente l'esprit bestial, dépourvu de rationalité. Il soutient alors à cet effet : « dans le monothéisme, l'esprit métaphysique est déjà en œuvre. Dans le fétichisme, la pensée est courte, mal coordonnée, à peine supérieure à celle des animaux ». ²³⁰ Cependant si la pensée de Nietzsche est d'actualité pour toutes les raisons sus convoquées, il faut aussi s'accorder un tant soit peu sur son style ardu et la possible contradiction qui s'y dégage.

II-2. Du style et de la contradiction

A la question de la définition du style, le poète français Jean Cocteau faisait comprendre que, pour certains, le style renvoie à une façon compliquée de dire les choses simples, et pour lui, une façon simple de dire les choses compliquées. Ainsi, le style dont nous essayons de

²²⁹ Friedrich, NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, P.145.

²³⁰ Auguste, COMTE, *Cours de philosophie positive*, collection Laurence Hansen-Love, édition électronique, philosophie, 1830, PP.27-28.

relever dans la pensée nietzschéenne ne renvoie pas à la notion du « grand style » rencontrée dans l'*Antéchrist*, et qui désigne un art qui exprime une vision tragique de la vie. Il est plutôt question pour nous ici de mettre en évidence le motif essentiel qui rend la philosophie de Nietzsche obscure et par conséquent génératrice des incompréhensions, des contre-sens chez les lecteurs et certains commentateurs de ce philosophe. En effet, il faut croire que, si le vingtième siècle a connu des esprits philosophiques obscurs, à l'instar de Heidegger avec sa terminologie hermétique, le dix-neuvième siècle avait déjà lancé la sonnette d'alarme avec Nietzsche. C'est dire que, bien que ne présentant pas un langage fermé, ce philosophe du soupçon utilise un style ardu fondé sur les images et des paraboles qui font appel à beaucoup de tact et de finesses chez les lecteurs et commentateurs, afin de s'approprier du sens véritable de celles-ci. C'est sans doute ce qui amène Sara Kofman à écrire :

*Nietzsche juge le langage philosophique conceptuel le plus impropre à exprimer la vérité du monde, éloigné qu'il en est de trois degrés, simple métaphore de métaphore. En effet, de l'essence des choses nous ne pouvons avoir que des représentations, n'étant nous-mêmes et l'univers avec nous que des images de cette essence.*²³¹

C'est le cas de « Dieu est mort », une parabole essentielle dans la philosophie de Nietzsche qui s'est accompagnée des sens et des contre-sens en marge du sens véritable. Point n'est besoin de mentionner ici que toutes les mésinterprétations liées à cette parabole ont valu à Nietzsche son étiquette de philosophe athée. Or, à bien le cerner, le Dieu mort renvoie aux icones sociales et culturelles, des absolus et toutes les formes de déterminismes qui entravent la liberté de l'humain. Il faut par conséquent dans certains cas le lire inversement car, il semble encenser ce qu'il détracte. C'est donc un style ardu qui ne livre pas aisément son contenu substantiel, ce qui occasionne des interprétations étriquées sinon erronées.

En tout état de cause, la philosophie de Nietzsche de par son style ne s'offre pas comme une recette cristallisée prête à la dégustation. Pourtant, la philosophie en générale, malgré sa base conceptuelle, doit user d'un langage et d'un style ouvert permettant aux lecteurs et aux commentateurs d'être à l'abri des contre-sens car, malgré la multitude des sens qui peut être donnée à la pensée d'un philosophe, il existe un sens unique qui révèle l'intention de l'auteur. Seulement, l'héritier dionysien à travers son emploi des images prend du recul de la conceptualisation et obscurcis sa pensée. Cet obscurcissement du sens est exposé dans ces mots de Sarah Kofman :

²³¹ Sarah, KOFMAN, *Op.cit.*, P.17.

*Loin de rendre intelligible la musique, les images ne peuvent que l'obscurcir. Pour le servant de Dionysos, pour lui et ses pareils, la musique est intelligible par elle-même [...]. De même, ce n'est pour l'auditeur, mais pour lui-même que le poète s'explique la musique à l'aide du symbolisme des images et des émotions*²³²

C'est ce sens qui doit être recherché et saisi avant de l'infléchir ou de le réorienter. Toutefois, le style nietzschéen n'est pas le seul élément problématique de sa philosophie. Nous entrevoyons une contraction dans certaines de ses idées, notamment celles de la transvaluation et de l'éternel retour. En effet, l'enthousiasme effréné de Nietzsche qui se lit dans sa philosophie de dépassement et du dynamisme est à saluer et à encourager, car il fait de l'humain le maître de son devenir en transvaluant tous les obstacles naturels de l'existence au profit de nouvelles valeurs. C'est sans doute le dénominateur commun que l'homme allemand partage avec Descartes, leur propension à faire de l'humain « maître et possesseur de la nature ». Toutefois, la difficulté naît dès que se pose la question de la possibilité du changement. Parménide semblait déjà nier ce fait en affirmant que, ce qui est, est, ce qui n'est pas, n'est pas. Par conséquent, la destruction de l'être présent au profit d'un être futur semble être un mirage, car les choses sont statiques.

Bien plus encore, la réaction chimique que développe Lavoisier démontre qu'au cours de celle-ci, rien ne se perd, tout se transforme car, la masse des produits obtenus est égale à celle des réactifs consommés. Dit autrement, les produits sont des réactifs sous une autre forme. Il n'y a donc pas eu d'éradication ou de transvaluation ou même encore de dépassement des réactifs. Ils sont présents dans les produits de par leur masse initiale. L'univers apparaît donc aussi dans cet état de chose comme un tout organisé, de telle sorte que rien ne puisse s'ajouter et que le dépassement, la transvaluation, le hasard et les accidents ne soient que le fruit de l'imagination humaine coupée du réel définitif. C'est d'ailleurs ce qu'exprime cette sagesse populaire qui soutient qu'il n'y a rien de nouveau sous le ciel. Les choses disparaissent temporairement et reviennent sous une autre forme. C'est cela la toute-puissance de la nature marquée par le sceau d'éternité qui la rend indestructible, indépassable, malgré les efforts de destruction que ménage l'humain à son égard. Nous observons davantage ce « retour éternel » de la nature sur la chevelure de l'humain, ses ongles et même sa peau. En effet, après quelques coups de tondeuse dans le salon de coiffure d'à côté, avec pour prétention de priver le crâne de sa chevelure, le travail du coiffeur et son arme de destruction devient inefficace après quelques minutes car, aussitôt qu'on les rase, les cheveux donnent naissance à des jeunes pousses qui surgissent et envahissent le cuir chevelure. Ces jeunes repousses sont

²³² *Ibidem*, p.20.

condamnées naturellement à conserver un héritage génétique de leurs frères tombés sur le coup de la tondeuse. Que dire aussi, du phénomène de la réincarnation ?

La réincarnation est un phénomène patent qui met en évidence l'éternel retour donc parle Nietzsche et s'oppose à l'entreprise de destruction et à la mort. En effet, l'âme humaine tel que nous l'avons démontré à l'entame de cette réflexion bénéficie d'une immortalité. Ainsi, une fois séparée du corps, et transférée dans les profondeurs de l'au-delà, l'âme trouve le moyen de se réincarner dans un nouveau corps et retourne de ce fait à l'existence terrestre pour continuer sa vie. Dans cette veine de pensée, l'humain ne connaît pas la mort, il passe tout simplement d'une vie à une autre. C'est pour soutenir ce phénomène de réincarnation des âmes qu'Anne Deligné, dans *Mes vies antérieures, mes ancêtres et moi*, déclare explicitement : « me voilà parfaitement équipée pour comprendre l'importance de ce qui se passe dans l'au-delà pour la suite de nos vies. Nous ne mourons pas, nous avons d'autres vies dans d'autres corps, sur la terre et probablement aussi sur d'autres planètes. Il me manquait cependant de comprendre l'influence de mes ancêtres, ce qui fut fait. ». ²³³ Ce que nous essayons de montrer est que, l'éternel retour dont parle Nietzsche est antipodique à l'entreprise de destruction ou de transvaluation par le surhomme, de ce qui est, pour laisser place à la nouveauté. Il est clair que, la nouveauté est illusoire, l'éternel retour perpétue l'ancien en lui donnant une autre forme. Nietzsche lui-même le signifie en disant :

La nouvelle conception du monde. – Le monde existe ; il n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou, plus exactement : il devient, il passe, mais il n'a jamais commencé à devenir, il n'a jamais cessé de passer, - il se conserve sous les deux formes...il vit sur lui-même : ses excréments sont sa nourriture. ²³⁴

C'est dire au vu de ce qui précède que, rien ne meurt, rien n'est détruit, tout revient éternellement sous d'autres formes. De là même, l'auteur de *La Volonté de puissance* semble pécher par le principe logique de non contradiction qui institue qu'une chose ne peut exister sous sa forme contraire. De ce fait, en faisant une transposition sur la préoccupation du moment, il apparaît qu'il est contradictoire de parler de l'éternel retour et soutenir par la suite l'idée de transvaluation, de dépassement et de destruction. Soit la destruction ou le changement est effectif et l'éternel retour devient un leurre, soit l'éternel retour est et la destruction n'est pas. Les deux ne peuvent coexister, nous semble-t-il vrai.

²³³ Anne, DELIGNE, *Mes vies antérieures, Mes ancêtres et moi*, Paris, Editions Exergue, 2021, P.21.

²³⁴ Friedrich, NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, P.230.

Arrivé au terme de cette ultime partie qui sonne le tocsin de notre odyssée sapientiale, nous tenons à rappeler les grands axes qui ont constitué l'épine dorsale de ce registre. En effet, la question de l'humain ou de sa compréhension sous l'angle nietzschéen s'est livrée à notre analyse comme une question holistique qui nous a poussé par conséquent à saisir cet être tant dans son « en-dedans » que dans son « en-dehors ». Ainsi, cette troisième partie et donc la dernière de notre effort réflexif s'est donnée pour tâche d'exposer sur la théorie nietzschéenne de l'humain en négro-culture. Pour se faire, nous avons mis l'accent sur les inconsistances théoriques fondées tant sur le concept même du surhomme que sur l'obédience spirituelle de Nietzsche. Par ailleurs, le transhumanisme pris dans sa déviance et son charlatanisme ontologique, de même que sa régression de l'humain n'était pas en reste. Il faut souligner que ces éléments nous ont servi de support pour aborder le point central de cette partie basé sur la question des enjeux pratiques de la théorie nietzschéenne en négro-culture. Ici, nous avons établi une adéquation entre l'art nietzschéen et l'art négro-africain comme représentation physique de la réalité mystique ou métaphysique.

De plus, Nietzsche dans le milieu africain s'est présenté comme promoteur de l'initiative personnelle, tant dans les domaines spirituelles que dans les autres sphères de la société. C'est sans doute ce qui nous a permis de comprendre les propos du révérend père Jésuite Meinrad Hebga et plus proche de nous le philosophe camerounais Jean Bertrand Amougou, lorsqu'il écrit au sujet de la sorcellerie et de l'expérience personnelle au mépris de l'analyse de l'ensemble ou de l'objectivité :

*La sorcellerie est une réalité non-ordinaire, c'est-à-dire que son fondement repose sur une logique différente de celle de notre réalité ordinaire. Dans ce cas, pour connaître et expliquer ce qu'est la sorcellerie par exemple, le chercheur doit faire une expérience personnelle de la réalité dont il est question afin de connaître les lois qui la fondent et dont l'explication constitue la pratique sorcière.*²³⁵

Outre cette entreprise d'initiative personnelle, la théorie nietzschéenne de l'humain a cultivé l'autodétermination de l'africain noir, et consolidé le pluralisme ontologique en Afrique. Aussi, rappelons-le, nous avons clôturé cette réflexion en mettant en relief l'actualisation de la pensée nietzschéenne sur l'humain dans les sociétés africaines et en se prononçant sur des éventuelles apories épistémologiques liées à cette théorie du philosophe allemand. Enfin de compte qu'il nous soit permis de déclarer qu'il est nécessaire de s'interdire de croire que ces limites soulignées ou imputées à Nietzsche lui ôtent sa pertinence. Au contraire, elles attisent la curiosité autour de la pensée de ce philosophe qui captive l'humanité toute entière, allant des philosophes eux-mêmes, aux hommes religieux en passant par des lecteurs et commentateur avertis.

²³⁵ Jean Bertrand, AMOUGOU, « La méthode philosophique de Hebga », P.115.

CONCLUSION GENERALE

Parvenu au terme de cette analyse, rappelons que, la toile de fond reposait pour l'essentiel sur le problème de l'humain et les implications relatives au sens de l'existence. Pour se faire, reconnaissons a priori que, la complexité d'une telle étude nous a contraints de prendre pour support analytique un certain nombre d'éléments qui ont tenu lieu de source causale ayant fécondé cette approche anthropologico-révolutionnaire de Nietzsche. De façon explicite, nous avons exploré les origines de l'anthropologie philosophique de Nietzsche en mettant en évidence aussi bien des postures épistémiques antiques que modernes sur la question en question. Sous ce rapport, l'antiquité grecque avec des figures telles que Socrate et Platon, a constitué un véritable levier de vitesse pour le décollage de la pensée révolutionnaire de ce philosophe allemand. En effet, précisons-le, Nietzsche dans l'analyse ci-dessus a posé Socrate et son disciple Platon comme des êtres décadents qui dénaturent l'humain en le fondant sur les sillons rationnels. Bien plus encore, leur négligence du corps au profit de l'unique âme, n'a pas laissé Nietzsche indifférent, au contraire, cette méprise sur corps a créé en lui des frustrations qui l'ont amené à taxer la tradition philosophique indiquée, des « arrières-mondes ». C'est donc un héritier de Dionysos dont ses paroles suivantes sont citées par Faye : « J'ai appelé toute ma façon de penser la philosophie de Dionysos : une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que les choses, la jouissance suprême de l'existence ».²³⁶

Par ailleurs, en se situant au-dessus de tout anachronisme, cette pensée gangréneuse antique a présenté des héritiers dans la modernité philosophique et où Kant et Schopenhauer furent interpellés en ce sens. Point n'est plus de revenir sur la morale du devoir, pour le premier et le pessimisme tragique pour le second. Toutefois, Nietzsche dans cette analyse a balayé d'un revers de la main toutes ces considérations antiques et modernes en insistant sur la réorientation de la raison. En effet, d'après lui, la raison doit sortir des carcans des arrières-mondes où l'ont plongé Apollon et ses disciples, laquelle raison doit être métamorphosée sinon instinctivée afin de permettre une représentation artistique de l'univers qui mette ensemble le visible et l'invisible, l'ordre et le chaos. De façon concrète, cette critique nietzschéenne de la raison antique et moderne s'est appliquée dans cette réflexion sur les domaines de la science et de la magie. Pour les sciences, celles-ci ont été accusées par Nietzsche de réduire sans pertinence la compréhension de l'univers dans le principe mécanique. C'est cette erreur des savants que Nietzsche a désigné par « bêtise ». Il s'agit en d'autres termes d'une sorte d'oubli du chaos primordial qui prend en son sein l'union des

²³⁶ Friedrich, Nietzsche, cité par Jean-Pierre, Faye, in, *Nietzsche et Salomé. La philosophie dangereuse*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 2000, PP.33-34.

contraires. Pour toutes ces raisons, les sciences modernes et contemporaines sont fondées sur l'audace fantasmagorique, que nous avons conçu comme l'obstination béate à nier ce qui se pose et s'impose au doute, ce qui est véritablement apodictique.

Après avoir exposé sur les origines de l'anthropologie philosophique de Nietzsche, nous avons par suite mis en accent particulier sur la saisie de l'humain proprement dit chez notre auteur du moment. Il apparaît donc davantage que, cette étude analytique qui s'achève indique que l'humain chez Nietzsche peut être compris sur un schéma explicatif tripartite qui regroupe le biologique, le physiologique et le psychologique. En effet, nous avons démontré ici que, en tant qu'être humain, l'homme nietzschéen est doté d'une masse corporelle qui le met en relation avec le monde extérieur. Seulement cet élan biologique nietzschéen nous a paru pertinent à bien des égards en ce sens qu'il s'est défait des considérations biologiques habituelles pour brandir une structure biologique nouvelle qui inclut de nouveaux composants tels que la terre, le soleil, et surtout l'âme qui se donne en communion dans un rapport d'homogénéité avec la masse visible. Ainsi, le visible et l'invisible nous ont permis d'aboutir au corps-saint. Nous précisons ici que, la communion entre la masse visible et sa réalité métaphysique vivifiante sont l'expression du chaos primordial originel dont évoque Nietzsche et qui permet d'expliquer l'univers dans son fonctionnement qui inclut le bien et le mal, le visible et l'invisible : « Là où se trouve l'arbre de la connaissance, se trouve aussi le paradis [...] ce qui se fait par amour se fait toujours par-delà le bien et le mal »²³⁷ Dans cet état de chose, l'humain serait donc alors un univers dans un autre, en ce sens qu'il abrite aussi en lui, l'harmonie des contraires. De ce fait, Nietzsche dans son élan révolutionnaire et innovateur s'est opposé à cette occasion à la médecine et à la techno-science moderne et contemporaine. Son invite à la considération du corps-saint, à la nouvelle structure biologique, doit entraîner ipso-facto des profondes mutations tant dans les techniques de dépistage des maladies organiques que dans leurs méthodes de traitement. Cependant, comme nous l'avons déjà annoncé ci-dessus, l'humain nietzschéen n'est pas seulement biologique, car le corps-saint est régit par un fonctionnement définit et régulier qui exprime la vie intérieure de l'humain. C'est le pan physiologique.

Tout comme le biologique, le pan physiologique qui a été conçu comme son corollaire, s'est abreuvé dans de nouvelles sources fonctionnelles dont les plus essentielles ont semblé être les phénomènes de reproduction et d'alimentation. En ce qui concernait la reproduction, Nietzsche a opéré une translation qui va de la donnée fonctionnelle interne de l'humain à sa

²³⁷ Friedrich, Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, P.509.

vie extérieure. En effet, la reproduction chez Nietzsche s'est donnée comme une nécessité chez l'humain. Elle exprime par là sa vie sexuelle et par ricochet son statut de petit dieu dépositaire de la semence créatrice. De ce fait, dans son implication extérieure, la reproduction doit être d'après Nietzsche la raison et donc la finalité de tout bon mariage. Comme quoi, le plaisir sexuel dans le lit du mariage, aussi bon qu'il est ressenti par les deux conjoints n'a pas pour finalité lui-même. Il doit être mis au service de la reproduction qui consiste à exprimer la semence divine et créatrice qui sommeille en l'humain. Ainsi, se marier selon Nietzsche, avons-nous dit, c'est s'engager dans la fructification et la perpétuation de l'espèce humaine et de la puissance.

Sous ce rapport, Nietzsche s'est déclaré comme un promoteur de la mort de l'homosexualité qui s'est dévoilé à son tour dans cette réflexion, comme une pratique sexuelle située à contre-sens du sens originel de l'effectuation de cette tâche conjugale. Cependant, l'alimentation, en tant qu'élément physiologique, aussi importante que la reproduction n'était pas en reste. En effet, celle-ci a eu une incidence directe avec le corps-saint évoqué dans le biologique. Dans ce volet alimentaire, nous avons dépisté une nutrition bipartite qui prend à son compte des éléments d'ordre ordinaire ayant pour but de solidifier la masse corporelle visible d'une part, et des aliments de renforcement spirituel de l'âme d'autre part. Ces deux modes d'alimentation se sont posés comme nécessaires pour l'équilibre du surhomme. Le troisième pan de compréhension de l'humain chez Nietzsche et donc le dernier dans notre analyse a renvoyé au contenu psychologique.

Notre exploration du psychologique chez Nietzsche nous a conduit tour à tour à se prononcer sur les états psychologiques du surhomme, en convoquant la monstruosité et la liberté psychologique. Nous avons par la même occasion mis en évidence quelques éléments décadents qui sont susceptibles d'entraver une vie psychologique saine et pleine. A cet effet, l'humain corrompu, celui engloutit dans la marée haute de la morale déterministe, a servi d'illustration patente et a été conçu en ce sens comme une bête de troupeau, celle domestiquée et dépourvu de liberté, de toute autonomie. Tout près de cet être malade, Nietzsche a dénoncé également la pseudo-spiritualité fondée sur l'idée du Dieu faible ou mort, c'est-dire celui qui ignore la puissance, la destruction, la terreur et donc la vie dans son caractère infernal. Par cette critique sur Dieu, Nietzsche s'est attaqué farouchement à la pratique du christianisme moderne et contemporaine qu'il suspecte d'être une falsification infidèle de la pratique du christianisme originale. C'est pourquoi déclare-t-il : « Jésus dit à ses juifs : la loi a été faite pour les esclaves,- aimez Dieu, comme je l'aime, comme son fils ! Que nous importe la

morale, à nous autres fils de Dieu ». ²³⁸ C'est dire que, la morale religieuse moderne et contemporaine est blasphématoire et constitue un moyen d'attendrissement et d'affaiblissement psychologique de l'humain. C'est certainement la raison pour laquelle certainement sources historiques indiquent nettement que, la bible fut incontestablement l'arme la plus redoutable et la plus meurtrière de la colonisation et de la domination des Etats forts sur ceux qualifiés de faibles.

Enfin de compte, notre analyse s'est achevée par démonstration de l'implication de la théorie nietzschéenne de l'humain en négro-culture, où il était plus exactement question de se prononcer sur la praxis révolutionnaire nietzschéenne. Une telle initiative s'est accompagnée dans un premier temps de la mise en relief des inconsistance théoriques, allant de l'amalgame conceptuelle, à la régression de l'humain par l'entreprise transhumaniste, en passant par la théodicée de Nietzsche et la différence ontologique imputée dans le rapport entre le surhomme nietzschéen et l'augmenté transhumaniste. Ces éléments de base nous ont servi de vecteur directionnel, nous conduisant aux enjeux pratiques de la pensée de Nietzsche relative à l'humain dans les sociétés africaines. Dans le contexte africain, le philosophe de Roken s'est fait découvert comme un promoteur de l'être mystique et spirituel qui tire sa substance et sa puissance de la terre ancestrale et du soleil. Son approche ontologique, à notre sens nous a paru d'être porteuse d'un intérêt culturel indéniable, car, elle offre aux africains noirs la possibilité de renouer non seulement avec leurs origines culturelles, mais aussi d'établir une connexion permanente avec les ancêtres tapis dans les profondeurs de la terre.

A cet intérêt culturel s'additionne l'autodétermination des peuples d'Afrique noire qui s'opère par le rejet systématique des valeurs endogènes et exogènes aliénantes. En effet, l'autodétermination du surhomme prêché par Nietzsche s'est laissé saisir au cours de cette analyse comme la condition sine qua none du passage des peuples noirs de leur subalternité, à un stade supérieur de l'humanité caractérisé par la puissance. Nous avons par conséquent entrevu un intérêt historique et bien plus encore, du développement de l'Afrique. Historique d'abord, parce que le penseur allemand offre aux négro-africains des passerelles d'aérations, leur permettant de sortir du joug colonial marqué par la falsification de l'histoire, faisant d'eux des « sous-hommes ». Développement aussi car, cette pensée sur l'humain a pour ambition première de sortir l'humain en général et l'africain en particulier de son obscurantisme et ses chaînes intellectuelles que sont les morales du troupeau, des conventions routinières qui asphyxient le développement du génie individuel.

²³⁸ *Ibidem*, P.514.

BIBLIOGRAPHIE

I-OUVRAGES DE FRIEDRICH, WILHELM NIETZSCHE

- *L'origine de la tragédie*, (1872), traduction Jean Marnold et Johannes Morland, version numérique, Les Echos du Maquis, 2011.
- *La naissance de la tragédie*, (1872), traduction de Céline Denat, Paris, GF Flammarion, 2015.
- *Humain trop Humain*, (1878), traduction d'Alexandre-Marie Desrousseaux, Paris, Editions enrichie de Juin, 2014.
- *Le Voyageur et son ombre*, (1879), traduction de Henri Albert, Paris, Mercure de France, édition numérique : pierre Hidalgo. La Gaya Scienza, 2012.
- *Aurore Réflexion sur les préjugés moraux*, (1881), traduction d'Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1901.
- *Gai -savoir*, (1882), traduction de Henri Albert, Editions numérique, (ePub) V.. '1.0, les Echos du maquis, 2011.
- *Ainsi parlait zarathoustra*, (1883), traduction de Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 1996.
- *Par-delà le Bien et le Mal*, (1886), traduction d'Henri Albert, Paris, Edition la bibliothèque digitale, 2012.
- *La Généalogie de la morale*, (1887), traduction d'Henri Albert, Paris, version numérique, collection les classiques des sciences humaines, 2007.
- *Ecce Homo*, (1888), traduction de Henri Albert, Paris, Fayard /Mille et une nuits, 2014.
- *Le Crépuscule des idoles. Ou comment on philosophe avec un marteau*, (1889), traduction de Henri Albert, version numérique, 2011.
- *L'Antéchrist*, (1895), Editions FV, 2013.
- *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs* (1901), FB Editions (CreateSpace Independent, publishing platform), 2015.

II. OUVRAGES SUR NIETZSCHE

- **BOTUL, Jean Baptiste**, *Nietzsche et le démon de midi*, Paris, Fayard/ Mille et une nuits, 2004.
- **FAYE, Jean-pierre**, *Nietzsche et Salomé. La philosophie dangereuse*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 2000.

- **GRANIER, Jean**, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, collection Paul Ricœur et François Wahl, 1966.
- **KOFMAN, Sarah**, *Nietzsche et la Métaphore*, Paris, Payot, 1972.
- **METAYER, Guillaume**, *Nietzsche et Voltaire*, Paris, Flammarion, Janvier 2011.
- **PIMBE, Daniel**, *Nietzsche*, Paris, édition numérique : Pierre Hidalgo philosophie, collection dirigée par Laurent Hans-Love 2011.
- **WOTLING, Patrick**, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

III. ARTICLES SUR NIETZSCHE

- **DUCAN, Large**, « Hermès contre Dionysos (Michel Serre et Nietzsche) » *Horizons philosophiques*, 8(1), Montréal, édité par le collège Edouard Montpetit, 1997, pp.1-39.
- **JEANMART, Gaëlle**, « les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche », in *Annales littéraires de l'université de Franche-c-Comté*, 2007, PP.7-24.
- **VANDE Wiele, Joseph**, « Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique », in *Revue philosophique de Louvain*, Volume 66, numéro 91, 1968, PP.435-486.

IV-AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTES

IV-1. AUTRES OUVRAGES

- **ABBE, Paul**, *Le dessein de Dieu et les merveilles de son amour miséricordieux. Exposé de la doctrine chrétienne*, Paris, Téqui, 1976.
- **ALEXANDRE, Laurent**, *La Mort de la Mort*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, Avril 2011.
- **AMOUGOU, Jean Bertrand**, (dir.) *Existence et sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021.
- **ARISTOTE**, *Œuvres complètes*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.
- **BACHELARD, Gaston**, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique, J.Vrin, 1980.

- **BERGSON, Henri**, *L'énergie spirituelle. Essais et conférence*, Paris, PUF, version numérique par Gamma Paquet, collection bibliothèque philosophie contemporaine, 1967.
- **BILQUEZ, André-François**, *Cours de Génétique*, institut d'enseignants et de recherches tropicales, Ière partie, Mécanisme de l'hérédité, Paris, 1954.
- **BROCHARD, Victor**, *Etude de philosophie ancienne et philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954.
- **CLAVIER, Paul**, *Premières leçons sur Critique de la raison pure*, Paris, PUF, collection Major Bac, 1996.
- **COMTE, Auguste** :
 - *Discours sur l'esprit positif*, édition Deluxe, Version électronique, eBooksLib.com, Avril 2003.
 - *Cours de philosophie positive*, collection Laurence Hansen-Love, Edition électronique, 1830.
- **DANTIER, Bernard**, *La philosophie de la connaissance et la connaissance philosophique : Hegel, la science de la logique*, 8 Avril 2008. Extrait de G.W.F. Hegel, la science de la logique-Encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, (Edition de 1827 et 1830), 1986.
- **DELIGNEE, Anne**, *Mes vies antérieures et moi*, Paris, Edition Exergue, 2021.
- **DESCARTES, René** :
 - *Discours de la Méthode*, Paris, Nathan, 1981.
 - *Les Méditations métaphysiques*, traduction de Jean-Louis Poirier, Paris, Bordas, 1987.
- **DUCHET, René**, *L'Ethique*, Paris, Seuil, 1979.
- **ELIPHAS, Lévy**, *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, édition très augmentée, Tome premier, 1861.
- **FUKUYAMA, Francis**, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, traduction de Denis Armand Canal, Table ronde, Paris, Gallimard, 2002.
- **France, Anatole**, *Le Jardin d'Epicure*, Paris, Edition revue et corrigée, Calmann-Lévy, 1923.

- **FREUD, Sigmund**, *Les trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1987.
- **GODDARD Jean Christophe, et MAESSCHALCK**, *Fichte. La philosophie de la maturité*, Tome III, Librairie philosophique, Paris, J.Vrin, 2003.
- **GOUHER, Henri**, *L'antihumanisme au XVII siècle*, Paris, Vrin, 1987.
- **HEBGA, Pierre Meinrad**, *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- **HEIDEGGER, Martin**, *De l'essence de la vérité*, traduction d'Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Vrin, 1948.
- **HOUNTONDI, Paulin**, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1977.
- **KANT, Emmanuel**
 - *Critique de la raison pure*, traduction de Jules BARNI, Tome premier, Germer-Ballière, Paris, Librairie-Editeur, 1869.
 - *Critique de la raison pratique*, traduction de Jules BARNI, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1848.
 - *Les Fondements de la Métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Québec, édition électronique, Avril 2006 à partir de l'Édition de 1792.
- **KARL, Jaspers**, *Introduction à la philosophie*, traduction de Jeanna Hersch, 2021.
- **KLEINPETER, Edouard**, *L'humain augmenté*, Paris, CNRS Editions, 2013.
- **LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm**, *Monadologie*, Source : Les classiques des sciences sociales, philosophie, Janvier 2011.
- **METAYER, Michel**, *La morale et le monde vécu. Pour une éthique concrète*, édition Liber, Québec, 2021.
- **MONOD, Jacques**, *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Edition du Seuil, 1970.
- **MORIN, Egard**, *Les sept savoirs Nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil, 1999.
- **MOUCHILI NJIMOM, Issoufou Soulé**, *De la signification du monde et de l'existence*, Paris, L'Harmattan, Collection Ethique, Politique et Science, 2007.
- **MVENG, Engelbert**, *L'art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, mame-Paris, 1964.

- **OBENGA, Théophile**, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- **PARMENIDE**, *Le poème : Fragments*, traduction de Marcel Conche, Paris, PUF, 1996.
- **PLATON :**
 - *Apologie de Socrate*, traduction de Claude Chrétien, Paris, Hatier, 2007.
 - *Œuvres complètes*, traduction de Léon Robin et de Moreau, Edition Gallimard, 1950.
 - *Phédon*, traduction d'Emile Chambry, Bibliothèque électronique du Québec, Edition Garnier-Flammarion, collection philosophie, Volume 4, version 1.0.1 2009.
 - *La République*, traduction de Georges Leroux, collection GF, Paris, Flammarion, 2018.
- **PRIGOGINE, Ilya**, *La fin des certitudes*, Odile Jacob, Horizons philosophiques, Vol.7, N°1, Paris, Automne, 1996.
- **REY, Olivier**, *Leurre et Malheur du transhumanisme*, Paris, Editions Desclée de Brouwer, 2018.
- **ROUSSEAU, Jean-Jacques**,
 - *Du contrat Social ou principe du droit politique*, édité par la bibliothèque numérique romande, <http://www.ebooks-bnr.com>, Juin 2015.
 - *Emile ou l'éducation*, Paris, Garnier, Flammarion, 1966.
- **SCHOPENHAUER, Arthur**
 - *Pensées et Fragments*, traduction de Bourdeau, Paris, Seizième Edition, 1900.
 - *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction d'Auguste Burdeau, Paris, Librairie Felix Alcan, 1912.
 - *Le fondement de la Morale*, Paris, Librairie générale de France, 1991.
- **SPINOZA, Baruch**, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Œuvres de Spinoza, Paris, Garnier, nouvelle Edition, revue corrigée d'après l'édition de heidelberg, 1928.
- **TOFFLER, Alvin**, *Les nouveaux pouvoirs*, traduction d'André Charpentier, Librairie Arthème, Fayard, 1991.
- **VIGNY, Alfred**, *Les destinées*, recueil numérisé et mis en ligne par Jacques Lemaire pour poète.com, 10 Mars, 1863.

IV-2. AUTRES ARTICLES

- **AMIR, Adulazeez**, « Les africains sont-ils responsables de leur sous-développement ? », in *Libre Afrique*, 11 Mars, 2014.
- **AMOUGOU, Jean Bertrand**,
 - « Existence et sens : plaidoyer pour une philosophie interculturelle et intercritique », *Annales de la FALSH. UYI. VOL 1. N°5. Nouvelle série*, 2006, pp.95-112.
 - « La méthode philosophique de Hebgga », in *Nokoko, Institute of African Studies Carleton University (Ottawa, Canada)*, 2017, pp. 107-129.
- **BOGMIS, Joseph Raymond**, « Crise de la connaissance véritable et crise de sens », in Jean bertrand Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp.27-46.
- **HEIDEGGER, Martin**, « la doctrine platonicienne de la vérité », in *Question II, Qu'est-ce la philosophie ? Hegel et les grecs*, nerf, Gallimard, 1955.
- **KLEINPETER, Edouard**, « Présentation générale.L'homme augmenté face à ses technologies : augmentation, hybridation, (trans)humanisme », in *l'humain augmenté*, Paris, CNRS Editions, 2013, pp.11-30.
- **MINYEM, Jean Marie**, « Le temps de la Métaphysique : de la Maat à la philosophie africaine actuelle », in Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp.135-155.
- **NDEBI BIYA, Robert**, « « Qu'est-ce que Dieu ? » vecteur de toute question métaphysique constitutrice de l'homme », in Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp.7-25.
- **OWONO ZAMBO, Nathanaël**, « La question des formes substantielles chez Leibniz et l'idée de transsubstantialité dans l'ancestro-thanatologie de l'ontophénoménologie négroafricaine », In Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp.47-65.
- **PERRIAULT, Jacques**, « Le corps artefact. Archéologie de l'hybridation et de l'augmentation », in Edouard Kleinpeter (dir.), *L'humain augmenté*, Paris, CNRS Editions, 2013, pp.37-54.
- **THOT-ABONE ?** « Le rapport entre le culte de la nubo-Egypte et les cultes traditionnels actuels en Afrique noire », in Jean Bertrand Amougou (dir.), *Existence et Sens. Peut-on exclure Dieu ?*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp.161-182.

V-WEBOGRAPHIE

- Ducan, Large, « Hermès contre Dionysos (Michel Serre et Nietzsche) », Horizon philosophique, in <https://id.erudit.org/iderudit/801058ar>.
- Hebgha, (Meinrad), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, URL : <https://journals.openedition.org/assr/20414>.
- Kant, Emmanuel, « la question. Qu'est-ce que l'homme » et la philosophie de Kant » in <https://www.unit.conventionnel.com>.
- Nietzsche, Friedrich, *La généalogie de la morale*, Leizig, in <https://classiques.uqac.ca/>.
- <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs.001504483>.
- <https://doi.org/10.4000/philosophique.902>.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PREMIERE PARTIE : ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE	7
PHILOSOPHIQUE NIETZSCHEENNE	7
CHAPITRE I : SUR DES POSTURES ANTIQUES ET MODERNES	9
I- LA SAISIE ANTIQUE DE L'HUMAIN : CAS DE SOCRATE ET DE PLATON ...	9
I-1. Vers l'itinéraire axiologique socratique.....	9
I-2. L'humain dans les arcanes du platonisme	12
II- L'HUMAIN CHEZ LES MODERNES : CAS DE SCHOPENHAUER ET KANT	14
II-1. Vers l'humain kantien	14
II-2. Schopenhauer : pessimisme tragique de la vie de l'humain.....	17
CHAPITRE II : DE LA DECADENCE EPISTEMIQUE ANTIQUE ET MODERNE	23
I-VERS UN RENVERSEMENT DE PARADIGME EXPLICATIF	23
I-1. De la réorientation de la raison.	23
I-2. De la représentation artistique du monde.	27
II-SUR LES CORRELATIONS AXIOLOGIQUES ET METHODOLOGIQUES	31
II-1. De l'affirmation de l'ombre	31
II-2. Nihilisme au pessimisme.....	34

CHAPITRE III : PANORAMA DES APORIES DES SYSTEMES ISOLES.....	39
I- DES APORIES SCIENTIFIQUES	39
I-1. L'erreur des savants.....	39
I-2. Sur la culture magique.....	42
II-VERS LA FINALITE DES DOCTRINES DU NEANT.....	44
II-1. L'oubli du chaos primordial.....	44
II-2. De l'audace fantasmagorique.....	47
DEUXIEME PARTIE : DU DEVOILEMENT DU SENS DE L'HUMAIN NIETZSCHEEN.....	52
CHAPITRE IV: DU BIOLOGIQUE.....	54
I-VERS LE COMPOSE HUMAIN.....	54
I-1. Du corps-saint.....	54
I-2. Le corps : de la bivalence d'état.....	57
II-DE LA TERRE ET DU SOLEIL : DES COMPOSANTS DE LA SURHUMANITE	60
II-1. De la terre.....	60
II-2. Du soleil : vers l'être de feu.....	63
CHAPITRE V : AU CŒUR DU PHYSIOLOGISME NIETZSCHEEN.....	67
I-SUR LE FOND FONCTIONNEL.....	67
I-1. Le Soi corporel.....	67
I-2. Les passions corporelles.....	70
II-SUR LES HORIZONS PHYSIOLOGIQUES PRIMAIRES.....	74
II-1. De la reproduction.....	74
II-2. De l'alimentation bipartite.....	78
CHAPITRE VI : L'HUMAIN PSYCHOLOGIQUE.....	82
I-DU CONTENU PSYCHOLOGIQUE	82
I-1. La monstruosité.....	82
I-2. De la liberté psychologique.....	86
II-VERS LES PRODUITS PSYCHOLOGIQUES DECADENTS.....	88
II-1. L'humain corrompu.....	88

II-2. Le mal psychologique : le Dieu faible.....	91
TROISIEME PARTIE : PROBLEMES ET ENJEUX DES	95
INTERPRETATIONS DE L’HUMAIN NIETZSCHEEN	95
.....	97
CHAPITRE VII : SUR LES APORIES DU SURHOMME NIETZSCHEEN	97
I- VERS LES MESINTERPRETATIONS	97
I-1. Le sens étriqué du surhomme	97
I-2. Théodicée nietzschéenne et mauvaise interprétation.....	99
II-DE LA VAINNE TRANSLATION	101
II-1. Vers la différence ontologique	101
II-2. Transhumanisme : un antihumanisme qui s’ignore.....	103
CHAPITRE VIII : LES ENJEUX PRATIQUES DE LA THEORIE	108
NIETZSCHEENNE DE L’HUMAIN DANS LES SOCIETES AFRICAINES	108
I-L’HUMAIN EN NEGRO-CULTURE	108
I-1. De l’être mystique et spirituel	108
I-2. Vers le pluralisme ontique	110
II-SUR LES IMPLICATIONS PRATIQUES	112
II-1. Vers l’autodétermination.....	112
II-2. Du rejet systématique des valeurs aliénantes	115
CHAPITRE IX : DE L’ACTUALITE ET LA PORTEE DU DEBAT SUR L’HUMAIN	120
I- SUR L’ACTUALITE	120
I-1. Le problème de la fragilité de l’humain dans sa compréhension postmoderne.....	120
I-2. Le problème de la maîtrise de l’approfondissement de l’existence et de son sens..	124
II-SUR LES APORIES EPISTEMOLOGIQUES	126
II-1. De l’aliénation positiviste et ses conséquences.....	126
II-2. Du style et de la contradiction	129
CONCLUSION GENERALE	134
BIBLIOGRAPHIE	135