

**Le «Paradigme »
de Dionysos
dans la pensée
nietzschéenne.**

Remerciements

Je tiens tout particulièrement à remercier le Professeur Jean Seidengart qui m'a guidé dans cette réflexion et dans ce travail d'élaboration, que ses remarques judicieuses, que sa patience et sa confiance soient ici saluées.

J'ai une pensée pour tous les auteurs qui ont jalonné mon parcours intellectuel, certains ont alimenté ce travail, d'autres restent dans l'ombre, mais chacun a permis que les pages qui suivent, émergent et puissent rendre hommage à F. Nietzsche. Loin d'une tentative de le «canoniser», ce qu'il aurait à l'évidence condamnée, ces pages ne sont qu'un vent qui souffle à travers une pensée, lui permettant de se modifier dans le même temps, peut-être de devenir...

Enfin, je remercie tous ceux qui de loin ou de près ont contribué à ce travail, qu'ils trouvent dans ces mots, toute ma reconnaissance.

Sommaire

Remerciements	2
Sommaire	3
Préface	5
<i>Partie 1</i>	7
1. L'opposition entre Apollon et Dionysos	8
La naissance de la tragédie dans la vie de Nietzsche	9
1.2. L'antithèse Apollon / Dionysos.	12
1.3. La question de l'art	15
1.4. La figure de Dionysos, mythe et construction.	19
2. Tragédie et musique.	23
2.1. Dionysos comme élément fondateur de la tragédie.	24
2.2. La musique, organe vital chez Nietzsche.	26
2.3. Wagner, un dieu, un père, un homme ou un démon.	28
2.4. Ariane.	31
3. Le mythe de l'Eternel Retour.	33
3.1. Qu'est-ce que l'Eternel Retour pour Nietzsche ?	34
3.2. L'Eternel Retour dans son rapport aux attributs de Dionysos.	36
3.3. Un paradoxe temporel.	39
3.4. La volonté de puissance, voie royale vers l'Eternel Retour.	42
3.5. Le premier Surhomme : Dionysos.	44
4. Au-delà des plus hautes valeurs.	45
4.1. Essai de définition.	46
4.2. Etrange nécessité que ces nouvelles valeurs. Le renversement.	49
4.3. Qu'en est-il des valeurs dionysiaques ?	50
5. Que reste-t-il du divin ?	54

5.1. Quel Dieu est mort ? _____	55
5.2. L'alternative conséquente à la mort de Dieu. _____	57
5.3. Dieu comme réalisation de nos désirs. _____	59
5.4. Que reste-t-il du divin ? _____	60
6. Dionysos face au Crucifié. _____	62
6.1. Quelques aspects du mythe et points de convergences entre Dionysos et le Crucifié. _____	63
6.2. Quelles oppositions entre les deux figures ? _____	66
6.3. Dionysos et le Crucifié : un espace de confusion. _____	69
7. Le crépuscule d'un philosophe ou le silence de l'aube. _____	71
7.1. Différentes causes possibles à l'effondrement. _____	73
7.2. Le silence, labyrinthe d'une âme. _____	77
Partie 2 . _____	81
1. Une lecture de Nietzsche. _____	82
1.1. Prends ce qui est impossible à comprendre. _____	83
1.2. Une rencontre. _____	86
2. L'initiation d'un dieu. _____	88
2.1. L'initiation. _____	91
2.2. Le « paradigme » de Dionysos. _____	95
2.3. L'altérité. _____	99
3. Un concept articule un être. _____	102
4. La pluralité du divin. _____	107
5. Nietzsche dans son devenir... _____	112
5.1. Un carrefour d'influence. _____	114
5.2. Eternel Retour ou Devenir, l'alternative du philosophe. _____	116
5.3. De l'intuition à la science, l'impossible mouvement pour Nietzsche. _____	118
6. Rire et silence comme expression du devenir. _____	122
6.1. Le « pitre » peut-il sauver Nietzsche de l'explosion ? _____	123
6.2. Quand le destin nous rattrape au détour d'un fil. _____	125
Conclusion _____	125
Bibliographie _____	127

Préface .

Nietzsche, pourquoi Nietzsche ? Un philosophe nous mène au cœur de la philosophie, il nous fait remonter l'histoire de la pensée et nous confronte à différents systèmes. Un travail de réflexion nous conduit au bord de la pensée de l'autre, peut-être un peu plus loin, il nous fait entreprendre ce voyage à la manière d'une expérience intérieure, pour parodier G. Bataille, et c'est sous cet auspice que nous allons suivre la trajectoire de Nietzsche, tenter de nous en approcher sans oublier que nous n'en sommes que trop loin.

Suivre les traces d'un philosophe se révèle être une tâche titanesque, ainsi devons-nous limiter nos prétentions et nous contenter de rassembler quelques fragments, tant de sa vie que de son œuvre, chercher à faire émerger un sens qui apporte à notre propre réflexion ce qui permet de centrer le curseur non seulement sur le philosophe mais aussi sur l'interaction de ce dernier avec son lecteur. Cette position médiane s'ouvrira sur celle médiatrice que doit occuper un lecteur, ne revendiquant ni le vrai ni l'immuabilité d'une pensée qui n'aboutirait qu'à fixer et à réduire la pensée de l'autre. Entreprendre ce voyage avec Nietzsche, résulte sans doute d'une rencontre ou d'un effet de rencontre qui transcende le temps et l'espace, des mots qui viennent faire écho à d'autres mots, des pensées qui permettent à l'autre de penser, une rencontre qui ouvre un monde, des mondes...C'est peut-être de ce type de rencontre où les mots ne suffisent plus pour la décrire, que la pensée se met en route pour un long voyage.

Dans un premier temps nous avons puisé et amalgamé des fragments de la vie et de l'œuvre du philosophe, dont la lecture nous a conduit à plusieurs carrefours, formant les concepts de la pensée de l'auteur. Ceci en rapport à la figure de Dionysos, filtre notre regard sur l'œuvre de Nietzsche, ainsi suivrons-nous sa trajectoire, nous tenant constamment sur le versant dionysiaque. Partant de *La naissance de la tragédie*, nous aborderons les différents concepts nietzschéens restant proche de leur articulation à sa vie, nous le suivrons dès les premiers temps de sa naissance à la philosophie jusqu'à son crépuscule où le dernier Nietzsche sera celui du silence.

La seconde partie, plus distante du texte (car écrire sur Nietzsche révèle cette difficulté d'un équilibre entre la paraphrase et l'excès de citations et le risque de trahir sa pensée lorsque nous pensons pouvoir en faire l'économie en raison de cette proximité entre vie et œuvre), poussera la réflexion vers cette position médiane de l'interaction entre philosophe et lecteur. Ici, sera le lieu de poser et d'éprouver les idées directrices de cette réflexion, de ce rapport entre Nietzsche et Dionysos, de poser l'hypothèse de ce rapport initiatique entre le philosophe et le dieu. Dans ce sens la place des concepts s'inscrira dans cette dimension initiatique, dont leurs fonctions encore actives se jauge à l'aune des écrits qui portent encore sur le philosophe. La place que prend Dionysos dans le texte nietzschéen se modifiera au cours de sa trajectoire, façonnant le philosophe comme ce dernier le façonnera, une interaction et une rencontre, une véritable co-construction. Par notre lecture, nous soutiendrons l'idée d'une forme d'initiation opérée par le dieu souterrain, dont le point ou la rencontre inaugurale se situe avec la première œuvre philosophique de Nietzsche et qui le mènera vers un devenir de médiation. La question du devenir de Nietzsche, clôturera notre réflexion tout en permettant l'échappé de différentes interrogations, constituant une nécessaire ouverture de la pensée.

Partie 1

«Et la philosophie ne cesse de faire vivre des personnages conceptuels, de leur donner la vie. »¹

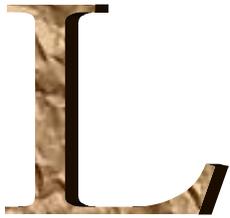
¹ G. Deleuze, F. Guattari : Qu'est-ce que la philosophie ? p.61.

1. L'opposition entre Apollon et Dionysos

« C'est une indiscutable tradition que la tragédie grecque, dans sa forme la plus ancienne, avait pour unique objet les souffrances de Dionysos et que, pendant une longue période, le seul héros de la scène fut précisément Dionysos. Mais on peut assurer avec une égale certitude qu'avant et jusqu'à Euripide Dionysos n'a jamais cessé d'être le héros tragique, et que tous les personnages célèbres du théâtre grec, Prométhée, Œdipe, etc., sont seulement des masques du héros originel Dionysos. »... « Pour employer la terminologie de Platon, on pourrait parler des figures tragiques du théâtre grec à peu près en ces termes : le seul véritablement réel Dionysos apparaît dans une pluralité des figures sous le masque d'un héros combattant et se trouve en même temps empêtré dans les rets de la volonté particulière. Le dieu se manifeste alors, par ses actes et par ses paroles, semblable à un individu exposé à l'erreur, en proie au désir et à la souffrance. »²

² N.T. : Aph.10.

1.1. La naissance de la tragédie dans la vie de Nietzsche



La manœuvre de Bismarck (1815-1898) en juillet 1870, pour porter le prince Léopold de Hohenzollern, cousin du roi de Prusse, sur le trône resté vacant d'Espagne à la suite d'une révolution, inquiète la France.

Napoléon, s'adressant directement à Berlin, exigea le retrait de cette prétendue candidature, ce que concéda le roi Guillaume 1 à la grande déception de son Premier ministre. Or, une démarche imprudente poussée par l'impératrice, amena l'ambassadeur de France à rendre visite au roi Guillaume à Ems afin de lui demander de garantir qu'une semblable candidature ne se reproduirait pas. Surpris devant cette démarche, le roi refusa en toute courtoisie ; alors que Bismarck, transmettant à la presse cet incident, impulsa volontairement une forme de nature à soulever à la fois l'indignation des allemands et des français : on parlera de la fameuse dépêche d'Ems. L'émulsion des deux parties conduisit à la déclaration de la guerre notifiée à la Prusse le 19 juillet 1870.

« Terrible coup de tonnerre : la guerre franco-allemande est déclarée et toute notre civilisation, râpée jusqu'à la corde, se précipite entre les bras du plus terrible démon ! » (Lettre du 16 à Rohde).

C'est vers la fin de ce même mois que Nietzsche, se trouvant dans le Val de Maderan dans le canton d'Uri, qu'il rédige *La conception dionysienne du monde*, première ébauche de *La naissance de la tragédie*. Il enverra ce texte en décembre à Cosima Wagner sous le titre : *La naissance de la pensée tragique*.

En août, pris dans un esprit patriotique, il se porte volontaire pour servir comme infirmier. Suite à une courte période de formation à l'hôpital militaire d'Erlangen, on l'envoie sur le front où il arrive le 25 août à Wissembourg, en Alsace. A la fin de ce mois, le jeune Friedrich se retrouve déjà en contact avec la guerre, sur-le-champ de bataille de Wœrth. Le mois suivant, il tombe malade et doit être hospitalisé (dysenterie et diphtérie pharyngale). Ainsi il ira en convalescence à Naumburg, où il rédige l'ébauche intitulée *La tragédie et*

les libres esprits. Il écrira plus tard, dans *Ecce Homo* à propos de *La naissance de la tragédie* : «Elle a été commencée sous les coups de canon de la bataille de Woerth. J'ai réfléchi à ces problèmes sous les murs de Metz, pendant de froides nuits de septembre, tout en remplissant mes fonctions d'infirmier.

Mais ce n'est qu'en fin 1871 (12 décembre), que le manuscrit complet de *La naissance de la tragédie* sera prêt pour l'impression. Le 2 janvier 1872, parution de *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de musique*, dont Wagner dira : « Je n'ai encore rien lu de plus beau que votre livre ! Tout est magnifique ! ».

La naissance de la tragédie se situe à un carrefour entre philologie et philosophie. En effet, cet ouvrage est l'acte de naissance de Nietzsche en tant que philosophe. Ces lignes constituent une véritable réflexion esthétique, marquant la distance prise avec le style d'écriture philologique ; les critiques émanant de ce versant n'épargneront pas l'auteur. Dans la controverse, on rencontre Wilamowitz, qui défend le point de vue de la compréhension historique, alors que Nietzsche se positionne plutôt vers un remaniement créateur des éléments de l'Antiquité. Au côté de Nietzsche, le fidèle Erwin Rohde, philologue et helléniste, prône son enthousiasme à l'égard du livre de son ami, qui dans son propos établissait un parallèle entre Nietzsche et l'action de Wagner pour le renouveau culturel du Reich allemand récemment fondé. Mais de manière générale, les philologues n'ont pas pris au sérieux le premier livre de Nietzsche.

La musique n'est pas absente de cette réflexion, dont l'ouverture au sens musical du terme, n'a pas laissé insensible un Wagner. Son émotion face aux mots confère à ces derniers, l'harmonie qui a permis la symbiose, faisant vibrer dans l'instant certaines cordes du compositeur.

De plus, *La naissance de la tragédie*, comme ouvrage d'introduction du corpus Nietzscheen, met en place certains concepts fondamentaux qui bougeront peu dans la pensée de l'auteur.

A Leipzig, Nietzsche fait la lecture du *Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer, œuvre qui va le bouleverser de l'intérieur, comme un écho lointain se rapprochant et révélant à l'être sa véritable nécessité. La troisième des *Considérations inactuelles* intitulée : « Schopenhauer éducateur », révèle par-là, l'influence de ce dernier

sur le jeune Friedrich. En effet, la philosophie de Schopenhauer dans la proximité de Nietzsche, c'est à dire auprès des amis qu'il côtoyait, E. Rohde, Overbeck, Wagner, bénéficiait d'un charisme. Elle porte l'art et la musique au sommet de la hiérarchie des formes de la connaissance.

M. Haar dans *Nietzsche et la métaphysique* souligne l'influence de Schopenhauer, bien que Nietzsche face à son éducateur reste ambigu. D'une part *La naissance de la tragédie* conserve une large dépendance à l'égard du schéma schopenhauérien dans la mesure où Dionysos et Apollon ne font que transposer la relation entre Volonté et Représentation, ces dernières, dérivées de la distinction kantienne de la chose en soi et du phénomène (M. Haar, p 65). D'autre part, Nietzsche reste contradictoire à l'égard de Schopenhauer puisqu'en 1874 (Schopenhauer éducateur) il écrit : « Ma confiance en lui fut immédiate, elle est maintenant encore la même qu'il y a neuf ans. », et en 1878 (Fragments posthumes) : « Ma méfiance contre son système était là dès le commencement ». La complexité de la personnalité d'un Nietzsche assume cette contradiction, à laquelle sa lecture nous habitue. Peut-il un seul instant, tout entier, suivre un homme sans reprendre les rennes de son « fatum » ? Schopenhauer éducateur a marqué la vie de Nietzsche, comme tout éducateur il a impulsé une direction, mais la trajectoire initiale était déjà prise, certaines positions de Nietzsche étaient au commencement et sont restées semblables jusqu'à ses dernières années de lucidité.

Or, pendant qu'il faisait cette profession de foi, durant l'automne 1869 et l'hiver 1869-1870, les ébauches et les premières notes en vue du livre sur la tragédie énoncent déjà des thèses en contradiction *radicale* avec les principes mêmes du système schopenhauérien. Ainsi : « l'art comme fête et jubilation de la Volonté est le plus puissant séducteur en faveur de la vie ». Le contraire de la négation du vouloir vivre ! Ainsi encore la Volonté originelle n'est *pas pure souffrance*, mais « plaisir et déplaisir » ou, quelques mois plus tard (fin 1870) : « alternance de douleur et de plaisir » ou « compénétration de la souffrance et du plaisir dans l'essence du monde » ou encore « souffrance *inouïe* qui produit sans cesse à chaque instant une forte sensation de plaisir » ou enfin « à la fois douleur suprême et plaisir suprême ». Nous reviendrons plus tard sur le fait encore plus troublant et important que la Volonté ou l'en-soi, dès les toutes premières ébauches, soit définie comme *originellement* multiple, fragmentée, pluralisée (l'apparence et la phénoménalité, répète à satiété

Nietzsche, est *déjà* «dans l'Un originaire : par exemple «la pluralité est *déjà* dans la Volonté »)³.

Nietzsche en tant que philologue a suivi ce mouvement de retour à la Grèce, qui l'intéressait particulièrement, non pas tant pour un travail de philologie mais pour sa mise en place d'une nouvelle conception du fait grec. « Les Grecs, nous dit J.L Dumas, ne sont pas seulement le peuple que voyaient les classiques, le peuple de l'art serein, apollinien, des dieux olympiens, ils sont aussi le peuple qui a créé la tragédie avec les récits effrayants des anciens mythes, celui qui a représenté la lutte de l'homme contre un destin écrasant, qui a osé mettre l'art au service d'un culte ; culte sombre en même temps qu'enivrant, amalgamant la mort et le plaisir, et qui trouvait place dans la religion dionysiaque »⁴ (Histoire de pensée). Ce retour à la Grèce se fait de manière profondément polémique, sur le ton critique de l'aphorisme Nietzscheen. La problématique esthétique qui ressort de *La naissance...* pose la question de l'origine. En quel sens ?

Cette question de l'origine va se formaliser dans l'antithèse Apollon/Dionysos.

1.2. L'antithèse Apollon

/ Dionysos.

Dans son œuvre d'ouverture, Nietzsche utilise deux figures de la mythologie grecque. D'un côté Apollon, fils de Zeus et de Latone, le dieu de la beauté, de la lumière, des arts et de la divination, en effet il avait à Delphes un sanctuaire célèbre où sa prophétesse, la Pythie, rendait ses oracles. D'un autre côté, le dieu de la végétation et en particulier de la vigne et du vin, Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé, appelé aussi Bakkhos, dont les romains firent Bacchus.

³ M.Haar : Nietzsche et la métaphysique p.67-68.

⁴ Dumas Jean-Louis : Histoire de la pensée, T3, p.94.

Quelle antithèse étrange qui prend par moments le ton de l'opposition, mais qui en d'autres se révèle complémentaire. « Apollon ne pouvait pas vivre sans Dionysos » nous dit l'auteur dans l'aphorisme 4, les deux instances, dans ce qu'elles incarnent ne peuvent en dernier ressort rester complètement dissociées et rejoignent donc cette nécessaire complémentarité. L'association des deux divinités aux différentes formes d'arts, pose une autre question, à savoir ; celle d'une césure contribuant à l'opposition que nous pouvons ressentir. La beauté de l'apparence, comme nous l'avons souligné plus haut, la belle forme, le principe d'individuation et l'ensemble des arts plastiques se déclinant par la peinture, la sculpture, les arts de la scène et de la théâtralité, ainsi que la poésie épique sont attribués à Apollon. Alors que, Dionysos, s'empare de l'obscur, du chaotique, du difforme, des arts non plastiques comme, la musique, le chant, le cri, les arts de la danse et la poésie lyrique. Revenons un instant sur l'influence de Schopenhauer, mais aussi duquel il se démarque d'emblée, car la Volonté et la Représentation trouvent leur mythique incarné en Dionysos et Apollon. Or Schopenhauer, communément admis pour son pessimisme, érige l'Un originaire comme unité fondamentale que Nietzsche pensera comme divisée. La volonté est entendue comme plaisir et déplaisir, et s'établit de manière duelle, c'est cette même volonté qui au fil de la pensée de l'auteur se formalisera en volonté de puissance. Pour Nietzsche il n'y a pas de chemin vers l'Un Originaire et s'opposant par-là à Platon, l'art n'est pas une imitation du Monde des Idées. Dans le même sens Apollon pose l'image d'un principe fondateur, que la philosophie occidentale n'a pas manqué d'expérimenter depuis Socrate : celui de l'individuation, se révélant pour notre philologue passablement néfaste. Ainsi, Dionysos se doit de restituer la pluralité à travers son morcellement et sa métamorphose.

«Mais, en réalité, ce héros est le Dionysos souffrant des Mystères, le dieu qui éprouve à ses dépens les douleurs de l'individuation, et de qui d'admirables mythes racontent que, dans son enfance, il fut massacré et mis en pièces par les Titans, et adoré ainsi sous le nom de Zagreus. Cette légende suggère que cette mutilation, ce morcellement, la véritable souffrance dionysienne, puisse être assimilée une métamorphose en air, eau, terre et feu, et que nous devons, par conséquent, considérer l'état d'individuation comme la source et l'origine primordiale de tous les maux, comme un mal condamnable en soi. Du sourire de ce Dionysos sont nés les dieux olympiens ; de ses larmes, les hommes. Dans cette existence de dieu mis en lambeaux, Dionysos possède la double nature d'un démon cruel et sauvage et d'un maître doux et clément. Mais l'espoir des Epoptes fut alors une

renaissance de Dionysos, que nous devons désormais concevoir comme la prémonition de la fin de l'individuation. C'est à l'adresse de ce troisième Dionysos à venir que retentissait l'hymne de joie frénétique des Eoptes. Et, seule, cette espérance peut faire briller un rayon de joie sur la face du monde déchiré, morcelé en individus : ainsi que le montre le mythe, par l'image de Déméter, plongée dans un deuil éternel et qui, pour la première fois, retrouve la joie, quand on lui dit qu'elle pourra enfanter encore une fois Dionysos. Dans les conceptions qui précèdent, nous trouvons d'ores et déjà tous les éléments d'une vision du monde pessimiste et profonde et en même temps aussi la doctrine des Mystères qui est à la source de la tragédie : la conception fondamentale de l'unité de toute la réalité, la considération de l'individuation comme cause première du mal, l'art enfin figurant l'espoir joyeux d'un affranchissement du joug de l'individuation et le pressentiment d'une unité reconstituée ».⁵

La question de l'origine vient s'intercaler au cœur de cette antithèse qui nous apparaît comme source de la tragédie. Mais l'origine peut trouver une lecture en un sens beaucoup plus profond en la personne de Nietzsche. L'individuation comme origine de nos maux doit se transformer en une joie tragique, dionysiaque. Cette alchimie se joue dans les profondeurs de l'être, dans le moi de l'auteur avant de s'exprimer dans les mots et opérer une césure qui permettrait un recommencement, une renaissance à l'image de Dionysos, né deux fois. Cette recherche de l'origine que Nietzsche cherche du côté de la Grèce, n'est pas celle de la civilisation allemande qui serait à trouver dans l'antre du luthéranisme, mais une problématique plus fondamentale de l'être qu'il ne cessera d'interroger à travers l'origine de la tragédie et par la suite avec la confrontation des valeurs dionysiaques à ce que nous appelons la morale. Plus tard ce que Nietzsche voudra voir comme une rupture, se voulant incarner lui-même l'élément occasionnant la rupture entre un avant et un après, invite à nouveau cette dimension de l'origine, de nouveau que Dionysos représente dans son mythe.

Pour revenir à ce que représente Apollon au côté de Dionysos, Michel Haar dans son *Nietzsche et la métaphysique* (p.232-233), nous restitue une série d'oppositions, tout en conservant cette nécessaire nuance qui nous jette dans l'ambiguïté Nietzscheenne. Apollon et Dionysos, je cite : « s'opposent et passent l'un dans l'autre, formant une série d'antithèses non antinomiques ou un vaste système non dualiste de complémentarité... ».

⁵ N.T. : Aph.10.

Qu'est-ce qui peut bien nous permettre de passer de l'un à l'autre, à savoir, de l'opposition à la complémentarité ?

1.3. La question de l'art

La réflexion que Nietzsche engage dans ces années où il se démarque de la philologie, le conduit vers une problématique esthétique qui ne manque pas de poser la question de l'art. Nous avons vu les deux principes fondamentaux de l'esthétique dans l'instance apollinienne puis celle dionysiaque, or ces dernières ouvrent leurs portes sur la dimension de l'art. Qu'est-ce que l'art pour Nietzsche ? Peut-on parler d'une activité humaine ou alors l'art se situe-t-il au-delà de l'activité humaine ?

La naissance... dans son propos, nous donne accès à une vision de deux divinités qui seraient liées au dualisme de l'apollinien et du dionysien, deux divinités protectrices de l'art pour les Grecs. L'utilisation, de ces deux figures, a permis à l'auteur de séparer l'art plastique et l'art musical sans référence à la religion grecque. Cette conception de l'art pour l'auteur, se rapporte à quelque chose qui serait de l'ordre du tragique. L'art dans la pensée Nietzscheenne, comme bien d'autres éléments, combine les opposés dans une ambivalence qui lui est familière. G. Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, attribue à l'art un principe tant très ancien, qu'un principe de l'avenir. Il dit en substance dans un premier temps, que l'art est le contraire d'une opération «désintéressée», il ne tend pas à sublimer, ni à suspendre le désir et encore moins l'instinct et la volonté. Mais au contraire, il est «stimulant de la volonté de puissance», c'est «un excitant du vouloir», prenant par là le contre-pied de son «éducateur Schopenhauer» et à sa théorie du désintéressement. Le monde de l'art pour Schopenhauer est un «monde de représentation et de volonté», dont le plaisir esthétique dans la dimension de contemplation se situe à un niveau de libération par rapport aux desiderata de la volonté ainsi qu'à une forme d'intuition (dans la vision de ce qui était volonté). Avec Schopenhauer, nous ne sortons pas de la dimension de la volonté car dans un premier temps nous échappons à la volonté pour nous y trouver à nouveau

confronté dans un deuxième temps. L'art jugé du point de vue du spectateur se trouve déplacé pour s'imposer comme une esthétique de la création sur le versant Nietzscheen.

D'un autre côté, G. Deleuze souligne un second principe de l'art qui consisterait en les plus hautes puissances du faux, qui tendrait à magnifier le monde en tant qu'erreur. Ce principe s'opposant au premier, fait de l'art une puissance capable d'élever une force, une volonté rivalisant avec l'idéal ascétique. La réhabilitation de l'apparence permet l'accessibilité à une autre signification de la vérité. « L'art précisément invente des mensonges qui élèvent le faux à cette plus haute puissance affirmative, il fait de la volonté de tromper quelque chose qui s'affirme dans la puissance du faux »⁶. Au-delà de l'art réside l'artiste, dont pour Nietzsche, la signification de la vie de ce dernier est difficilement compréhensible.

L'artiste faisant l'apologie de l'art, vivant son art et se rapprochant d'une spontanéité de la nature se rapproche de la figure du philosophe artiste. Le philosophe artiste aurait donc pour tâche une nouvelle philosophie, qui à l'évidence ne se rapprocherait pas de l'image emblématique de la vérité socratique, car l'art a plus de valeur que la vérité. L'art comme mouvement antinihiliste par excellence, s'incarne dans le véritable artiste qui est bien différent de certains vaniteux que Nietzsche critique dans le *Gai savoir* (de la vanité des artistes). De même, dans la seconde des *Considérations intempestives*, le connaisseur d'art sous la plume de l'auteur est dénoncé comme empoisonneur, car il ne possède aucun critère d'évaluation pour l'art créatif, qui s'exprime dans le don de l'artiste, dans une affirmation absolue du devenir et de la vie et quelque fois même de la fuite de ce véritable artiste devant l'homme. C'est au plus proche de l'instance dionysiaque, que se replie l'artiste, au fondement même de la volonté de puissance qu'il pourra être compris comme offrant de nouvelles possibilités de vie, tâche du nouveau philosophe artiste, mais aussi tâche étrangement dionysiaque.

G. Deleuze reprend en schématisant ce que représente l'artiste pour Nietzsche, en effet il parle de « chercheur de connaissance ou de vérité », mais aussi « d'inventeur de nouvelles possibilités de vie ».

L'art comme activité essentielle de l'homme peut se comprendre dans une dimension métaphysique. En effet, la métaphysique d'artiste consiste en une activité qui transcende l'esthétique elle-même en constituant une critique de la primauté de la morale dans l'interprétation de l'existence. La morale, telle qu'on l'entend dans la métaphysique traditionnelle, d'un Kant par exemple, se veut dépasser par la métaphysique d'artiste que

⁶ G. Deleuze : Nietzsche et la philosophie.

Nietzsche constitue, construisant un dieu artiste se libérant au moyen de l'apparence et réhabilitant une forme de pluralité, se révélant d'une plus grande richesse créative. La métaphysique d'artiste tend à examiner l'art à la lumière de la vie, tout en sachant que « toute vie repose sur l'apparence, l'art, l'illusion, l'optique, la perspective et l'erreur. »⁷. Dès le début, Nietzsche interroge le phénomène artistique et n'étudie l'art et la tragédie que pour refonder l'esthétique. Or, le regard, qui est posé sur l'esthétique, fait appel à ce retour profondément polémique sur la Grèce et par la même pose la question de l'ontologie. En effet, l'art est une entreprise véritablement métaphysique, car il interroge l'être. Nietzsche est « travaillé » par la question de l'origine, mais aussi des origines, semblablement aux points nodaux, dont la naissance de la tragédie marque un repère fondamental dans la pensée de l'auteur. La recherche de l'origine, la tentative d'établissement de l'origine qui par moment peut se confondre avec la dimension de rupture que Nietzsche instaure dans la pensée occidentale nous mène à considérer cette question comme étant d'importance.

« L'excitation dionysiaque a le pouvoir de communiquer à toute une foule ce don artistique de se voir entouré d'une semblable cohorte d'esprits avec laquelle elle se fait confondre. Ce processus du chœur tragique est le phénomène *dramatique* originel : se voir soi-même métamorphosé devant soi et agir alors comme si l'on était passé réellement dans un autre corps, dans un autre personnage ». ⁸

Quelle puissance, quelle volonté de puissance est ici en exergue par Nietzsche, permettant la métamorphose de la foule et de l'être dans son soi, étrange altérité qui d'une origine nous y éloigne tout en nous y ramenant à la fois. « La Volonté de Puissance artistique n'est pas seulement l'essence diffuse des choses, mais leur essence divine, *Dionysos*. »⁹. L'artiste et le philosophe se mêlent, comme nous l'avons vu plus haut, pour être ce personnage distribuant de la volonté de puissance sous les attributs dionysiaques, affirmant la vie contre toute logique et toute grammaire rationnellement compréhensible. « Le dionysiaque est l'*originel* ou si l'on préfère l'*originant*, comme force créatrice, sans être pour autant l'*original* dont il peut y avoir des copies. En tant qu'elles *représentent* des forces dionysiaques les formes artistiques apolliniennes ne les copient pas, mais cependant

⁷ Ibidem.

⁸ N.T. : Aph.8.

⁹ Michel HAAR : Nietzsche et la métaphysique (p 105)

rendent manifeste non pas une «absence d'origine »... mais une présence originelle, latente, celle précisément du dionysiaque. »¹⁰

La rationalité constitue un élément contre lequel s'élève Nietzsche, et à preuve son mot d'ordre de l'art contre la science : « Nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité ». Ici, nous reconnaissons explicitement l'image de Socrate qui est attaqué et la dialectique platonicienne. La tâche du philosophe artiste est celle du renversement des valeurs du platonisme ; Nietzsche le dit bien : « Ma philosophie, platonisme retourné (umgedrehter Platonismus) : plus on s'éloigne de l'étant vrai, plus pure, plus beau, meilleur c'est ». La vie dans l'apparence devient un but, ainsi ce célèbre fragment de jeunesse de Nietzsche que cite M. Haar, est l'acte de naissance de la philosophie de Nietzsche. Cette opposition, voire cette transposition du vrai et de l'apparence, étaye la pensée du philosophe, et le conduit à l'idée de renversement du platonisme. Platon, dans sa conception du monde, postule pour l'apparence à travers le monde des idées plutôt que pour l'être, or pour lui l'apparence est devenue une vérité à laquelle il confère les attributs de l'être, de la causalité et de la bonté, en bref, les valeurs premières du platonisme. Ce sont ces valeurs qui sont prises à contre sens avec la figure de Dionysos, qui d'un être morcelé est devenu une pluralité, qui à la causalité répond par la nécessité et loin de l'image d'une bonté révèle l'ivresse et le déchaînement. La position que prend Nietzsche contre Platon et Socrate, est une position contre leur conception de la vérité, du vrai à chaque fois démontré, décortiqué et mis à nu, et qui au-delà d'une pudeur et d'une humilité intellectuelle dévoile le philosophe platonicien comme étant et possédant la vérité. Pour M. Haar, la position du premier et du dernier Nietzsche, dans une acceptation de la vérité avec ses voiles, dans l'acceptation de l'impossible dévoilement (contre quoi lutte la science), bien qu'engagé dans une nécessité de dévoilement inachevable, ménageant à la fois un fond secret. « L'artiste, chaque fois que se dévoile la vérité, ne peut que jamais rester suspendu, le regard extasié, à ce qui demeure encore de voile après le dévoilement... »¹¹

¹⁰ ibid. (p 92)

1.4. La figure de Dionysos, mythe et construction.

R

evenons un instant sur le mythe de Dionysos que nous empruntons à la plume d'Henri Jeanmaire, il pose d'emblée le rapport de Dionysos et de la tragédie, lien intime qui nous attire et nous éclaire sur ce dieu :

La biographie de Dionysos se rattache à l'histoire de Cadmos, dont est rapporté, notamment, l'épisode de la victoire sur le dragon et de la moisson des guerriers nés des dents du dragon d'Ares, semées sur les conseils d'Athéna ; en suite de quoi et du meurtre d'une partie de ces «spartes », Cadmos passe en servitude, chez Ares, une période de sept années après laquelle Athéna lui confère la royauté sur Thèbes et Zeus le marie à Harmonia. De ce mariage, naissent Sémélé et ses sœurs ; L'amour de Zeus pour Sémélé suscite la jalousie d'Héra et le souhait imprudent de Sémélé qui amène sa perte et la naissance prématurée du fils qu'elle a conçu du dieu suprême ; né, pour le seconde fois, de la cuisse de son père, Dionysos est confié à Hermès qui le remet à Inô et Athamas, pour être élevé en jeune fille ; mais la haine d'Héra ayant déchaîné la folie sur le foyer d'Athamas, Dionysos est sauvé, une seconde fois, par Zeus de la fureur d'Héra, métamorphosé en chevreau et remis par Hermès aux nymphes de Nysa en Asie, que Zeus métamorphosera plus tard dans les Hyades. Dionysos invente la vigne. Mais Héra le frappe lui-même des effets d'une folie qui le pousse jusqu'en Egypte et en Syrie. En Egypte il est accueilli par Protée, roi du pays ; puis il se rend à la montagne de Cybèle en Phrygie, où Rhéa (c'est le nom sous lequel les Grecs connaissent la Mère des Dieux ou de la

¹¹ NT §15

Montagne, dont Cybèle est un des noms asiatiques) le purifie (des effets de la mania), lui enseigne ses rites (*teletai*) et lui fait porter la tunique. Continuant son chemin par la Thrace, il est en bute à l'hostilité de Lycurgue, roi des Edoniens du Strymon ; il doit se réfugier dans la mer près de la Néréide Thétis, tandis que les bacchantes et la foule des satyres de sa suite sont faits prisonniers ; mais les premiers sont délivrés immédiatement et, semble-t-il, miraculeusement, et c'est Lycurgue qui est frappé de folie, non content de lui avoir fait commettre le meurtre de son fils, au cours de son accès de folie, Dionysos persuade aux Edoniens que seule la mort de Lycurgue restaurera la fertilité de la terre. Le roi barbare est écartelé par des chevaux sur le Pangée. De Thrace, Dionysos passe à Thèbes où il persuade aux femmes de faire les bacchantes au Cithéron et châtie Penthée. Il se rend ensuite à Argos, où les femmes sont aussi atteintes de la folie dionysiaque. Dans une traversée d'Icare à Naxos se place l'aventure avec les pirates tyrrhéniens et leur punition. Les hommes apprirent ainsi qu'il était dieu et l'honorèrent ; pour lui, il fit remonter de chez Hadès sa mère, lui donna le nom de Thyôné, et en sa compagnie monta au ciel.

Voilà une des versions qui a circulé sur le personnage de Dionysos, parmi d'autres, comme celle où Dionysos est confronté aux Titans. A cette dernière, Nietzsche fait référence dans *La Naissance...*, ainsi pouvons nous nous y attarder un instant. Il faut noter que c'est une version plus tardive, romaine et ayant subi des modifications inhérentes à un déplacement tant dans l'espace que dans le temps. Dionysos, ici est appelé Liber qui veut dire dieu en romain.

Liber, fils illégitime de Jupiter est confié à des gardes pour le protéger contre les manigances de sa femme. Cette dernière, Junon réussit à corrompre les gardes et attire par des pièges l'enfant hors du palais et le fait massacrer par ses propres satellites appelés Titans. Pour faire disparaître toutes traces du forfait, le corps est découpé et partagé en morceaux par les Titans qui les feront cuire et s'en repaîtront. La fille de Jupiter, Minerve, qui a participé au crime reçoit le cœur, le met de côté afin d'avoir une preuve pour accabler les Titans qu'elle se prépare à dénoncer. Jupiter étant informé à son retour, entre en fureur et sombre dans la mélancolie, puis fait périr les Titans dans d'horribles tourments Pour rendre hommage à ce fils il fait modeler une image de plâtre de l'enfant et y enferme le cœur conservé par Minerve et lui élève un temple à défaut de tombeau, avec pour précepteur : Silène.

Les Crétois institueront des rites, en feignant la folie, pour faire croire, en excuse, que le meurtre a été commis dans l'égarement de la folie.¹²

La naissance de la tragédie introduit dans la refondation de l'esthétique la figure de Dionysos comme un élément à ne pas négliger dans la pensée nietzschéenne. Dionysos, dieu de la vigne et du vin, préfigurant l'ivresse comme un état, non pas de décrépitude, mais de transfiguration de l'être ; est associé à différentes formes de l'art. Les arts non plastiques ; telle la musique, le chant, ainsi que les arts de la danse et la poésie lyrique place notre dieu dans un registre où Nietzsche va évoluer tout au long de son corpus, mettant en valeur tant implicitement qu'explicitement les attributs du dionysiaque. L'artiste, le philosophe artiste dans sa fonction est vue à travers le philtre de Dionysos. A l'image du dieu, il a pour tâche de dispenser de la volonté de puissance, de permettre cette modification radicale de l'autre par une affirmation totale de la vie.

Nous avons pu voir, combien ce qui pouvait paraître comme une opposition, de prime abord, dans l'antithèse Apollon/Dionysos, se révélait complémentaire en bien des points. L'ambiguïté constante de l'auteur nous fait osciller de l'un à l'autre et par moment nous déstabilise, n'est-ce pas là déjà entre les lignes, la présence diffuse de Dionysos, ne se stabilisant pas dans une forme visible et réelle dans le texte, mais laissant cette impression inappréhensible, ce malaise de l'informe qui nous pousse vers une force créatrice.

Plusieurs questions vont nous hanter dans notre réflexion, en effet, quelle est cette figure de Dionysos que nous retrouvons en filigrane, morcelée et par touches successives dans l'œuvre de Nietzsche ? Jeune professeur à Bâle, à l'âge de 24 ans, n'a-t-il pas été nommé pour ses compétences en philologie ? Proche des textes anciens, ne s'est-il pas imprégné, lors de ce retour intellectuel à la Grèce, de la figure de Dionysos qui petit à petit lui est devenue familière au point de lui attribuer cette place originelle par rapport à la tragédie. Dionysos suivi de son cortège de Bacchantes, entraîne avec lui le cri, le chant, la danse et la transe, ainsi que la musique dans le mythe qui habite une partie de l'auteur. C'est dans ce fond que Nietzsche puise les ressources qu'il reconnaît en Dionysos et qu'en « écrivant avec son sang », il laisse échapper pièce après pièce le puzzle de la figure du dieu grec. Or cette image est-elle identique au mythe de Dionysos ? H. Jeanmaire souligne les multiples versions qu'il existe de ce mythe en fonction du lieu, de l'époque et de la société dans laquelle il prend forme. Mais au-delà de la diversité, de la multiplicité, il est des éléments

¹² Eléments recueillis dans l'ouvrage de Henri Jeanmaire. (Op. Cit.).

centraux que l'on retrouve comme un noyau restant attaché à la figure de Dionysos et s'inscrivant dans la pensée sous jacente de Nietzsche.

Venons-en à la musique, élément prédominant tant dans la vie de Nietzsche, dans sa pensée que dans le mythe de Dionysos, la musique elle-même doit nous porter vers d'autres horizons.

« Désormais, l'essence de la nature doit s'exprimer symboliquement ; un nouveau monde de symbole est nécessaire, toute la symbolique du corps, et pas seulement la symbolique de la bouche, du visage, de la parole, mais encore toutes les attitudes de la danse, rythmant les mouvements de tous les membres. Alors avec une véhémence soudaine, les autres forces symboliques, celles de la musique, s'accroissent en rythme, dynamique et harmonie. Pour comprendre ce déchaînement total de toutes les forces symboliques, l'homme doit avoir atteint déjà ce haut degré de l'abandon de soi qui cherche à se proclamer symboliquement dans ces forces : l'adepte dithyrambique de Dionysos n'est plus alors compris que par ses semblables. »¹³.

De le même sens, la tragédie prend place dans cette danse dont nous avons pu reconnaître, Dionysos comme élément fondateur.

¹³ N.T. :aph.2

2. Tragédie et musique.

« L'apollinien n'est pas originaire, il est seulement projection visuelle du fond dionysiaque abyssal, en vertu en l'Un d'un désir originaire pour l'apparence. L'apollinien est mis en scène ou en image, élucidation du dionysiaque. Ce que nous nommons tragique est justement cette élucidation apollinienne du dionysiaque. »¹⁴

« D'après ce que nous venons de reconnaître et conformément à la tradition, Dionysos, véritable héros de la scène et centre de la vision, n'est pas, dans la forme la plus ancienne de la tragédie, réellement présent, il est seulement représenté comme présent : c'est-à-dire que la tragédie est à l'origine seulement chœur et non-drame. »¹⁵

¹⁴ Op. cit. : p.234.

¹⁵ N.T. : Aph.8.

« ... jusqu'à ce que nous eussions reconnu, dans cette dualité même, l'origine et l'essence de la tragédie grecque, l'expression collective de ces deux impulsions artistiques, l'esprit apollinien et l'instinct dionysiaque. »¹⁶

2.1. Dionysos comme élément fondateur de la tragédie.



travers ces récits mythologiques qui se réfèrent à une forme d'origine nous saisissons bien la dimension tragique de la scène. «Tragédie et musique », un «et » qui marque le lien intime entre ces deux thèmes, un «et » qui laisse place aux multiples et à d'autres possibles. Les mythes de Dionysos ainsi que la mystique qui s'y rapporte, mêlaient la musique, la danse et l'ivresse au tragique. Nous avons mis en exergue, en tête de chapitre quelques extraits et fragments qui par leur aspect de jaillissement et de surprise, pénètrent au plus profond du corps. Ces mots de Nietzsche, impriment notre corps et notre réflexion et nous font ressentir le poids et la légèreté de cet élément fondateur qu'il appelle le «héros originel Dionysos ».

Autour de ce dieu qui appelle la mania, on retrouve certains éléments qui perdurent malgré les différents récits qui font de Dionysos un mythe. Dans ce sens, le dithyrambe, spectacle associant le chant, la danse et la musique, exécuté par un chœur, constitué par de jeunes garçons ou des jeunes filles, nous révèle la place du dieu dans son rapport au théâtre.

¹⁶ N.T. : Aph.12.

« La théorie, qui nous ramène à concevoir la genèse de la tragédie sous forme d'une évolution qui fait sortir, semble-t-il, la tragédie du drame satyrique et celui du dithyrambe, repose donc sur l'idée, bien aristotélicienne, que la *physis*, l'essence d'un genre littéraire, se dégage peu à peu et que tel a été le cas pour *physis* de la tragédie, caractérisé par l'imitation (*mimésis*) et par la gravité (*semnotès*), ce qui est précisément une raison pour lui donner comme antécédent un genre comme le drame satyrique dont les thèmes sont demeurés anecdotiques et dont l'amusement est cherché dans la plaisanterie. De plus, le dithyrambe et le drame satyrique sont des genres où la musique et la danse ont une place qu'elles ont perdue, progressivement, dans la tragédie »¹⁷.

Un autre élément fondateur, nous introduit dans la dimension du rituel, inhérent au dithyrambe, qui à l'origine se célébrait la nuit. En effet, « l'élément rituel qui s'est certainement le plus longtemps maintenu dans le cours de la métamorphose du dithyrambe est le sacrifice que, sous une forme ou une autre, il comportait dès l'origine. Il y a apparence que ce sacrifice ait été usuellement celui d'un bœuf ou d'un taureau. »¹⁸.

Le sacrifice fait référence essentiellement au déchirement de la victime vivante ou encore palpitante, c'est à dire « diasparagmos » et la consommation immédiate de la chair et du sang, c'est à dire l'omophagie. Ces scènes qui marquent une violence ne sont pas sans rappeler le sort du jeune Dionysos aux mains des Titans, et dans leur forme perpétueraient cette dimension originelle du mythe. L'état des participants à ces cultes se rapproche de la transe qui est le reflet de la mania divine accordée à la nature même du dieu et à son cortège de bacchantes. La tragédie des Bacchantes d'Euripide nous emmène jusqu'à l'extrême limite de l'angoisse et du sentiment de la fatalité, l'idée qu'aucune réalité ne tient contre l'obsession et le caractère inéluctable de cette folie par laquelle se révèle à la fois la présence et la force du dieu et son inflexible et impitoyable volonté d'abaisser devant sa toute puissance, toute résistance humaine.

A ceci, y sont intimement mêlé, le chant, la musique et le rythme. Ils sont au cœur du mythe de Dionysos et nous les retrouvons à une place centrale de la pensée de Nietzsche.

¹⁷ Jeanmaire H. : Dionysos, p.230.

2.2. La musique, organe vital chez Nietzsche.

Nietzsche très tôt a été impressionné par la musique et dès 1851, il reçoit de fortes impressions musicales dans la maison du conseiller Krug où il commence à apprendre le piano. En mai 1854, alors qu'il avait à peine dix ans, il voulait déjà composer de la musique alors qu'il venait d'entendre le jour de l'Ascension le chœur sublime du Messie de Haendel ; l'Alléluia. Au collège de Pforta, il faisait partie de la chorale et plus tard il a fondé avec ses amis Pinder et Krug une association littéraire et musicale ; la Germania. Or c'est grâce à Krug que Nietzsche va faire la rencontre avec la musique de Wagner au début des années 1860. Dans une lettre du 4 août 1865 à Gersdorf, Nietzsche écrit : « Si je vais à Leipzig, ce n'est pas uniquement pour y pratiquer la philologie, c'est aussi pour me perfectionner fondamentalement dans la composition musicale ».

Nous constatons que dès son plus jeune âge, la musique est omniprésente au personnage de Nietzsche, qu'elle constitue une problématique inhérente à son être et qu'il cherche à dépasser. En effet dans une lettre à sa mère en avril 1863 il dit : « Lorsque je n'entends pas de la musique, tout me semble mort ».

La musique comme véritable élément vital pour l'auteur, parcourt son corpus, elle se situe au commencement dès *La Naissance...* et on la retrouve encore à la fin avec *Nietzsche contre Wagner*. Au départ, l'association au divin se manifeste explicitement, puisque l'auteur fait référence à Dionysos et à Apollon. La musique se situe sur le versant de l'art dionysien, il en est le référent, et elle doit être jugée, en référence à Nietzsche ; d'après des

¹⁸ Jeanmaire H. : Dionysos, p.249.

principes esthétiques tous différents de ceux dont on peut se servir à l'égard des autres arts plastiques. Or, en quoi diffère-t-elle des autres arts ? La réponse émane de la conscience énigmatique de Nietzsche, venant du fin fond de son regard perçant, montre que la musique n'est pas la reproduction de l'apparence, la musique vient toucher directement le fond de notre être. Dans son rapport intime avec la véritable essence des choses, nous ne pouvons que la comprendre immédiatement en tant que « langage de la volonté ».

Ici nous sentons Nietzsche proche de Schopenhauer, dont l'influence a été décisive sur son entrée en philosophie. Ceci nous pousse à ne pas omettre la conception schopenhauerienne de la musique. Pour ce dernier la musique est l'expression du vouloir lui-même, elle raconte *l'histoire secrète* et exprime *son essence intime*. Cette activité essentielle à l'homme semble renvoyer à un ailleurs absolu, elle nous laisse entendre qu'elle intéresse la volonté sans pourtant n'en rien dire. Comment pouvons-nous concevoir la musique, perçue dans le temps et par le temps comme phénomène, Schopenhauer nous parle-t-il d'une analogie entre la musique et le monde ? Sans doute, le monde serait l'incarnation de la musique ou de la volonté, une forme d'objectivation du vouloir indirectement par les arts mais plus intimement par les idées. Les idées, par leur indépendance relative à l'égard du monde phénoménal peuvent constituer un accès à la musique, qui malgré tout se situe bien au-delà des idées. L'auteur du *Monde comme...*, nous dit en substance que « la musique pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas », marquant par-là, la différence entre la musique et les autres arts.

« Il y a dans la musique quelque chose d'ineffable et d'intime ; aussi passe-t-elle près de nous semblable à l'image d'un paradis familial quoique éternellement inaccessible ; elle est pour nous à la fois parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable ; cela tient à ce qu'elle nous montre tous les mouvements de notre être, même les plus cachés, délivrés désormais de la réalité et de ces tourments. »¹⁹

La musique se rapporte à la dimension métaphysique, dans son véritable sens d'au-delà du physique, du phénomène, et toucherait du doigt l'universel comme un langage par tous, compris. En effet, Nietzsche plagie ce dernier dans son texte « le drame musical grec » citant cette phrase sans guillemets : « La musique touche immédiatement le cœur, car elle est partout comprise ». La musique serait donc l'expression directe de la volonté, du désir,

¹⁹ Schopenhauer : Monde...(p337)

alors que le langage n'aurait qu'un accès indirect ce qui rendrait incompréhensible ce que l'on voudrait dire. Or dans ce miroir du vouloir universel, Nietzsche comme poète, retrouve la figure de Dionysos, celle du dieu musicien déchiqueté par les Titans.

Par contre, dès le début Nietzsche réfute la notion de l'Un schopenhauerien, à savoir celui de l'unité fondamentale de la volonté. Pour lui il existe une division originelle du vouloir dans le fond même des choses, et de cette division nous pouvons voir émerger la souffrance et la joie.

Dans *La Naissance...*, le phénomène tragique est décrit à son origine et dans la représentation telle qu'elle existe chez les Grecs civilisés. Le tragique est associé à un phénomène de vie, de plaisir très grand, voire de sérénité supérieure nous dit M. Haar, cela se confond avec l'éternel plaisir d'exister. Si pour Schopenhauer, le tragique est de l'ordre de la résignation, du renoncement, dès le début Nietzsche conçoit le contraire et sa dernière position sera celle de la joie plus profonde que la douleur. Or qu'en est-il de la musique de Wagner et pour aller plus loin du personnage qui attirait et repoussait le philosophe.

2.3. Wagner, un dieu, un père, un homme ou un démon.

“ **A** partir du moment où il y a eu une réduction pour piano de *Tristan*, je fus wagnérien », écrit Nietzsche en 1888 dans *Ecce Homo*. Bien que Nietzsche marque par ce passage rétrospectif une brutale adhésion à la musique de Wagner, nous nous souvenons que c'est à Leipzig, par l'intermédiaire de son ami G. Krug qu'il découvre le musicien auquel il attribue une proximité d'idées avec Schopenhauer et dont la musique le pénètre profondément. En décembre 1868, dans une lettre à Rhode, il dit : « ...les vibrations affectives de sa musique, les plus secrètes vagues de cette mer schopenhauerienne de sons, provoquent un choc que

je sens résonner en moi, si bien que mon écoute de la musique wagnérienne est une jubilante intuition, que dis-je, une bouleversante découverte de moi-même ».

Face à la musique, et ici celle de Wagner il ne peut pas rester insensible, puisqu'elle le bouleverse au point de la mettre dans un état de transe. *Tristan* restera une œuvre devant laquelle Nietzsche, fasciné écrira encore dans *Ecce Homo* ; « Cette œuvre est sans doute le *non plus ultra* de Wagner ... Je tiens pour une chance de premier ordre d'avoir vécu au bon moment et précisément parmi les Allemands, d'avoir été mûr pour cette œuvre : tout va loin, chez moi, la curiosité du psychologue. Le monde est pauvre pour celui qui n'a jamais été assez malade pour cette *volupté de l'enfer*... »

G. Liébert, dans une postface aux *Oeuvres* de Nietzsche, intitulée Nietzsche et la musique, met en valeur les positions de Nietzsche dans son rapport à Wagner. Ce rapport ambigu où la frontière entre l'un et l'autre s'efface, du moins dans ce que l'on peut entendre des mots de Nietzsche, entraîne une forme de confusion où le «soi » n'a pas une place définie mais oscille d'une figure à l'autre. La musique créée par l'un et bouleversant l'autre, constitue tant psychologiquement que physiologiquement un pont entre ces deux consciences. Or loin d'une identification, cette confusion se rapporte à un espace conflictuel qui se matérialisera plus tard dans les écrits de Nietzsche. Dans *Ecce Homo*, nous pouvons lire : « Partout où dans *Wagner à Bayreuth* le texte indique *Wagner*, on peut sans hésiter mettre mon nom. Même d'un point de vue psychologique, tous les traits déterminant de ma propre nature sont attribués à Wagner... ». G. Liébert le souligne bien, «la conversion de Nietzsche à Wagner fut d'autant plus ardente qu'il n'a pas été subjugué seulement par la musique et par l'artiste, mais par l'homme ». Wagner incarnait ce que Schopenhauer appelait un génie, il fut un vrai Maître et dans une plus profonde intimité Nietzsche a probablement vu aussi un père. Ces multiples visages de Wagner font vibrer chez son futur dissident des cordes sensibles, ces cordes de la musique intérieure de Nietzsche qui jaillissaient périodiquement dans ses énigmatiques improvisations dont il ne reste malheureusement rien. Mais Nietzsche se retournera contre son amour musical comme il a surmonté sa position face à son éducateur et l'on reconnaîtra la figure de Wagner en lisant dans *Le gai savoir* : lorsque «l'indépendance de l'âme est en jeu, il faut savoir lui sacrifier l'ami le plus cher, doit-il être l'homme le plus sublime, l'ornement de l'univers, le génie incomparable ». L'homme Wagner dit-il encore dans le *Cas Wagner* : « Je l'ai aimé et personne d'autre que lui, c'est un homme selon mon cœur ... », au-delà de cette rupture,

figurant une lutte intérieure d'une violence extrême, le lien entre les deux hommes est scellé tant dans la confrontation que dans l'admiration. Dans ce sens, Thomas Mann l'a bien remarqué, «ce qui liait Nietzsche aux objets favoris de sa critique, c'était la passion, une passion au fond sans signe algébrique défini, le négatif ne cessant d'alterner avec le positif ».

La déception de Bayreuth s'inscrit comme une véritable tragédie pour Nietzsche, la rupture était irrémédiable, l'auteur de la quatrième *Inactuelle* a quitté les festivités pour se replier dans la solitude, dans un village perdu au fond de la forêt de Bohême, à Klingenberg. Pourtant Wagner, contre qui Nietzsche pourchasse d'éternelles tentations, allie la parole et la musique, l'Apollinien et le dionysiaque, essence du tragique, de l'art. Mais dans l'épisode de Bayreuth, Nietzsche entend la musique de son maître d'une autre oreille, «l'anneau marquait en fait une décadence par rapport à *Tristan*, cette réincarnation de la tragédie antique, où le rôle du chœur était tenu par l'orchestre, foyer de la vision dionysiaque, dont la scène, telle un mirage, n'était que l'émanation » écrit Liébert. Où était passé cette force dionysiaque de la musique wagnérienne d'alors ? Quel est ce processus de décadence auquel Nietzsche s'attache et constituant dans le même temps, une tragédie de la tragédie.

En parallèle à ce regard d'une musique décadente, dans des fragments posthumes (1878-1879) *d'Humain trop humain*, Nietzsche considère la musique de Wagner comme une préparation retrouvant les lois de la composition organique. Ces lois, dont la structure et l'importance du rythme font partie de ce que Nietzsche recherche. Le rythme de la musique dionysiaque évoqué dans *La Naissance...*, avec les chœurs du dithyrambe, chantant tel un orchestre, et allant plus loin jusqu'au délire, possédé par le rythme. Wagner a étouffé la source dionysiaque dans la musique et en cela il incarne au travers de sa musique un moment de transition, comme musicien, il opère le tourment de la décadence de la musique que Nietzsche aurait souhaité composer, mais aussi, qu'il eut besoin d'entendre.

2.4. Ariane.

« Ariane, je t'aime. Signé Dionysos » ; voilà ce qu'écrit Nietzsche et qu'il adresse à C. Wagner en janvier 1889, peu de temps avant son effondrement. A. Philonenko dans *Le rire et le tragique* souligne bien le fait que Nietzsche ait nourri un grand amour dans sa vie ; Ariane, peut-être C. Wagner.

Or, qui est cette Ariane devant qui Nietzsche se reconnaît, habité par la musique, le rythme, les rites et la danse, lui l'inverseur de toutes les valeurs. Dans la mythologie, Ariane nous est présentée comme la fille de Minos, amoureuse de Thésée, elle lui donna le fil qui lui permit de sortir du labyrinthe après avoir tué le Minotaure. On dit aussi qu'elle se maria à Dionysos, l'éternel Dionysos dont il sent tressaillir la puissante volonté dans son être intime. Les *Dithyrambes de Dionysos* de 1888 traduit par H. Albert et révisés par J. Lacoste présente une *Plainte d'Ariane* bien que M. Haar dans un travail de 1997 n'y fasse pas référence. Cette plainte adressée à Dionysos renvoie à la souffrance d'Ariane, tourmentée, frappée par le chasseur le plus cruel ; son dieu. Il martyrise, il s'introduit dans son cœur à ses dépens, elle le nomme le « dieu- bourreau ». Ariane cherche à résister, sa fierté l'y pousse, pourtant elle réclame de l'amour, de l'amour du « dieu bourreau ». Etrange renversement qui nous fait entendre la supplication d'Ariane : « Oh reviens, mon dieu inconnu ! Ma douleur ! Mon dernier bonheur ! ... », et Dionysos de répondre : « ... ne faut-il pas d'abord se haïr, si l'on doit s'aimer ? ... Je suis ton labyrinthe... ».

Nous rappelons que le dithyrambe est un chant, un langage extatique qui célèbre les souffrances et les exploits du dieu du vin, or ces textes réunis par l'auteur au crépuscule de sa vie consciente, marquent la redondance de certaines thématiques. En effet, certains passages se trouvaient déjà dans le *Zarathoustra* et reviennent de manière compulsive, désignant par-là, la préoccupation de Nietzsche à côté de son futur projet d'écriture.

Nous voyons en Ariane, la tentative de formaliser un profond sentiment chez Nietzsche, celui habité par les éléments dionysiaques qui chante pour le « dieu bourreau » et attribue tant dans l'ambiguïté qu'en miroir des paroles à Ariane. Ces paroles émanent de ses propres désirs, mais aussi de ses conflits, alors qu'Ariane est tantôt farouche, tantôt désirante à l'égard de Dionysos. Mais Nietzsche une fois de plus se positionne ou peut-être se protège face à ses sentiments et rajoute au passage antérieur repris du texte de *Zarathoustra* la réplique de Dionysos.

Si nous reprenons l'idée avec A. Philonenko qu'Ariane est là pour désigner C. Wagner, elle serait bien ce fil, ce lien étrange entre Wagner et Nietzsche au-delà même de la musique, elle participerait à la tragédie propre de Nietzsche, celle qu'il met lui-même en scène. Une question vient ici nous arrêter, à savoir ; que provoque la figure de Dionysos dans la trajectoire de Nietzsche ?

Les premières interrogations de Nietzsche n'étaient pas sans rapport avec la place de Dionysos, l'importance de la musique dans la vie de l'auteur comme dans les cultes du dieu constituait déjà un point central dans la rencontre de Nietzsche avec Wagner et de sa réflexion sur les arts dans leur rapport à l'instance dionysiaque. La musique constitue ici un carrefour pour la rencontre des figures antagonistes tout en étant habitée par l'énigme du tragique. La tragédie exprimée dans le drame wagnérien, dans le mythe de Dionysos, est inhérente à la scène, constitutive des personnages, elle habite comme la musique l'auteur de *Dithyrambes*.

Cheminons plus avant avec Nietzsche et laissons-nous pénétrer par sa philosophie et laissons-nous gagner par ses concepts, notamment par celui de l'Eternel Retour.

3. Le mythe de l'Eternel Retour.

«Qui se rappelle une chose où il a pris plaisir une fois, désire la posséder avec les mêmes circonstances que la première fois qu'il y a pris plaisir. »²⁰

3.1. Qu'est-ce que l'Eternel Retour pour Nietzsche ?

L'Eternel Retour ou l'Eternel Retour du même, des mots qui sonnent comme quelque chose de fondamental, quelque chose sur quoi il est impossible de revenir, une idée, une vision qui nous dépasse et qui pourtant nous habite dans la pensée de l'auteur du *Zarathoustra*. Nietzsche dit dans *Ecce Homo* : « Je veux raconter maintenant l'histoire de Zarathoustra. La conception fondamentale de l'œuvre, l'idée d'*Eternel Retour*, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, date du mois d'août de 1881 ; elle est jetée sur une feuille de papier avec cette inscription : « A 6000 pieds par-delà l'homme et le temps ». Je parcourais ce jour-là la forêt, le long du lac de Silvaplana ; près d'un formidable bloc de rocher qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C'est là que cette idée m'est venue. »²¹.

Une petite phrase notée sur un bout de papier, quelques mots à l'image d'une énigme devant contenir l'incommensurable concept de l'Eternel Retour. Qu'est-ce que l'Eternel Retour pour Nietzsche ? Il nous semble difficile d'en extraire la substance, car comme le dit M Haar, Nietzsche en parle beaucoup comme concept mais n'en explicite pas le fond. En effet, nous sentons qu'il y a là, quelque chose de difficile à dire, à la limite de l'inexprimable, qui pourtant doit émerger, qui doit advenir nécessairement. Dans cette

²⁰ Spinoza : Ethique, partie 3, prop.36.

impossibilité à dire, «la doctrine de l'Eternel Retour s'impose avant tout comme une expérience»²², l'auteur lui-même nous en fait part comme tel, puisqu'elle se rapporte au vécu, à un moment donné de la trajectoire de Nietzsche. Il parle d'une émotion intense qu'il éprouve, d'une extase qui va jusqu'à l'effroi. La palette des émotions est ici invitée, à ce carrefour où tout se bouscule tant dans notre tête que dans notre corps, nous faisant ressentir ce qu'il est impossible de dire. Quelle expérience ! Quelques lignes plus bas du passage cité, il précise son sentiment de modification, de transformation soudaine et profonde comme signes précurseurs de ce changement qui délimite ici un avant et un après. Or, entre cet avant et cet après, s'inscrit une expérience impossible à formuler dans son fond, sinon par l'Eternel Retour qui sera conceptualisé comme un contenant que nous retrouvons dans ce que Nietzsche en dit, mais de ce qu'il en dit comme une recherche dans ces propos pour l'établir comme concept. Ce contenant qu'il nous exprime et qu'il nous livre à la fois dans son *Zarathoustra*, marque bien dans un livre pour tous et pour personne la difficulté de parler non pas de l'expérience mais de parler l'expérience. La lecture du *Zarathoustra* nous interpelle dans ce sens, car la question qui se pose serait : qu'en ressortons-nous de ce livre ? Ou encore comment en ressortons-nous ? Nietzsche tente de faire parler l'expérience, elle nous happe et nous y fait revenir par la déstabilisation et l'incompréhension que nous pouvons ressentir au sortir de cet ouvrage. Le livre nous rappelle, il demande que nous y fassions retour pour une fois encore tenter de vivre l'expérience, il nous éduque et nous rappelle à l'éternel retour par ces mots qui forment un contenant tentant d'exprimer le concept dans son fond, l'idée d'Eternel Retour qui dans son fond n'a plus de fond.

Nietzsche par une impossibilité à dire l'Eternel Retour, tente d'en énoncer le principe par : « l'activité est éternelle, mais le nombre des choses produites et des états énergétiques finis »(Fragment 8), J. Granier l'illustre bien dans son *Nietzsche* en conceptualisant cette idée de la sorte : « une force finie et constante, se déployant dans un espace fini et selon un devenir où tout se répète ; Donc un cycle perpétuel, ... », en effet l'idée tenait à cœur à Nietzsche au point d'en chercher des fondements scientifiques. Or malgré ces efforts, l'Eternel Retour comme noyau du nihilisme par excellence ne pouvait trouver des fondements scientifiques qui s'y seraient opposés radicalement et reprenant les termes de M. Haar : « Il est clair que Nietzsche n'a jamais pu donner une démonstration scientifique de sa doctrine comme théorie physique, ni parvenir à un *réalisme* de l'Eternel Retour, c'est

²¹ Nietzsche : Œuvres, Ecce Homo p. 1170.

qu'il aurait dû soumettre son argumentation aux principes logiques auxquels se soumet la science et que sa doctrine renie »²³.

Que pouvons-nous penser de cette expérience qui sort du champ de la science, qui est de l'ordre de l'indicible mais qui modifie profondément l'être qui l'a subit ? Est-il encore possible de penser ? Et au-delà de l'expérience, qu'est-ce qui peut encore parler ? Quelle signification prend l'acte ? ... Peut-on poser l'hypothèse d'une initiation par le dionysiaque ?

3.2. L'Éternel Retour dans son rapport aux attributs de Dionysos.



ue de questions qui nous font remonter à la figure de Dionysos, mythe qui habite la pensée de Nietzsche, son écriture progressant vers son identité. L'Éternel Retour s'apparente à une vision, vision que nous retrouvons dans la mythologie dionysiaque, bien avant qu'Apollon soit adoré à Delphes. Voir par-delà le réel, voir une autre réalité à l'image des Bacchantes sous l'emprise de Dionysos. Comment une vision ne serait-elle pas difficile à décrire dans son contenu, elle qui nous éprouve dans notre corps comme si notre corps lui-même voyait ? La vision est de l'ordre de cette émotion intense, qui nous porte vers une extase tout en nous faisant pressentir l'effroi. Dans son *Nietzsche*, D. Halévy utilise le terme de vision mais aussi d'extase, l'extase que nous pouvons ressentir dans les rituels dionysiaques ou dans la possession dionysiaque. Les mots de l'auteur, comme nous l'avons vu, tentent de décrire la vision par les effets qu'elle peut produire sur un individu, mais n'exprime pas la vision. Il n'y a pas de mot pour exprimer une vision dans la mesure où elle s'adresse au corps pour le transformer. Avec cette vision, l'instance dionysiaque est au plus proche de la vie de

²² M Haar : Op. Cit. p. 54.

²³ M. Haar : Op. Cit. p. 62.

Nietzsche, c'est peut-être aussi à ce moment où la balance entre Apollon et Dionysos tend à pencher vers le second, où les attributs de l'un laissent place à ceux de l'autre. La vision est de l'ordre d'une transformation intérieure et non de quelque chose à voir sur une scène, l'arrière fond, le sans fond est en mutation, le retranchement vers la solitude devient une nécessité au point d'écrire cette courte lettre à sa sœur :

« Ma bonne Lisbeth, je ne puis me résoudre à télégraphier à Rée qu'il ne vienne point. Pourtant je dois considérer comme un ennemi quiconque vient interrompre mon travail d'été, mon travail d'Engadine, c'est à dire mon devoir même, ma *seule chose nécessaire*. Un homme ici, au milieu de ses pensées qui jaillissent de tous côtés en moi, ce serait une terrible chose ; et si je ne puis mieux défendre ma solitude, je quitte l'Europe pour beaucoup d'années, je le jure ! Je n'ai plus de temps à perdre. »

L'Eternel Retour, par son absence de contenu se réfère à une énigme, à une énigme originelle qui sous tend la dimension mystique du concept nietzschéen. La notion de retour dans ce quelle laisse entendre de répétition, nous fait penser à ce retour cyclique de Dionysos, aux rituels qui lui étaient accordés. Or le rituel consacré au dieu du vin portait en lui une signification de purification qui chaque année à la même période plongeait les habitants d'une île ou d'une cité dans des festivités rituelles. Cette répétition rituelle s'inscrit dans un mouvement cyclique, créant au-delà de l'échelle humaine un retour éternel d'une même chose, d'un même événement. L'Eternel Retour, chez Nietzsche, à partir du *Zarathoustra* s'étend à d'autres interprétations, en effet comme le souligne Pierre Klossowski²⁴ «le *surhomme* devient le nom du sujet de la volonté de puissance, à la fois le *sens* et le *but* de l'Eternel Retour », car l'éducation dionysiaque doit permettre une sélection parmi les hommes, dont peu parviendront au surhomme. Le surhomme, «éduqué au marteau » pour se centrer sur le vouloir, s'est purifié (bien que la doctrine nietzschéenne de l'Eternel Retour et du Surhomme ne soit pas une doctrine de purification) des idoles de ce monde et peut donc s'inscrire dans cette doctrine de l'Eternel Retour, dans le rituel de vouloir que l'instant présent revienne tel qu'il est, éternellement. Or en quoi consiste l'éducation dionysiaque ? Cette éducation serait de l'ordre d'une méthode que nous appliquerions à la volonté de puissance, une telle méthode, à l'évidence, ne peut-être utilisée par tout un chacun, elle sera le lot d'une «minorité compétente »²⁵. L'éducation dionysiaque pour Granier comporte deux caractères essentiels ; dans un premier temps le nihilisme, celui qui voudra suivre cette voie devra radicaliser le nihilisme qui mènera vers

²⁴ Pierre Klossowski : Nietzsche et le cercle vicieux, p.107.

une crise ultime de l'humanité décrite par Nietzsche comme un « nihilisme extatique », puis dans un deuxième temps la conduite à tenir sera celle d'un immoralisme sans précédent permettant de faire face aux vérités les plus terribles. La méthode nietzschéenne de l'éducation dionysiaque doit s'appliquer à la volonté de puissance que nous verrons un peu plus loin.

La joie est inhérente à la conception de l'Eternel Retour, comment ne pas désirer cet instant de joie, comment ne pas vouloir son retour éternel. Toute joie veut l'éternité dit Nietzsche, prenant le contre-pied des valeurs mises en exergue par l'idéal ascétique. La joie dionysiaque, qui porte les participants du rite à une euphorie, laissant libre cours à leurs désirs, agit selon la volonté la plus puissante qui dicte le comportement d'un véritable délire pour les personnes extérieures au rite. La joie joue ici un rôle important, dans la mesure où elle constitue l'élément central, le sentiment par excellence qui permet de vouloir le retour de cet instant et par le retour de cet instant celui de tous les instants qui l'accompagnent nécessairement.

Dans l'idée de Nietzsche, le Retour Eternel est le retour de toutes choses, qu'elles soient grandes ou petites : ne faut-il pas qu'éternellement nous revenions ? A l'image de l'impératif catégorique de Kant, Nietzsche fonde un autre impératif qui serait de vouloir que chaque instant revienne semblable à lui-même, or comment ne pas vouloir que cet instant de joie revienne éternellement ? Ainsi « dans tel nombre de jours, strictement limité, ce même Nietzsche, ce même convalescent, se retrouvera en ce même lieu, et sera visité par cette même extase »²⁶. Or qu'en est-il de ce démon qui souffle à l'oreille de l'auteur du *Gai Savoir* (aph. 341) cette lourde question révélant le poids le plus formidable et dans le même temps le plus lourd :

« Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie telle que tu la vis actuellement, et telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! Il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie revienne pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de

²⁵ Granier J. : Nietzsche, p.116.

²⁶ Daniel Halévy : Nietzsche, p. 308.

l'existence sera retourné toujours à nouveau et toi avec lui, poussière des poussières ! »
... ».

Klossowski nous rappelle que cette expérience de Sils-Maria reprise dans le *Zarathoustra* est essentiellement exprimée comme une hallucination, quelque chose qui surgit à un instant précis, à un carrefour de la vie, à ce point de rencontre entre les deux voies opposées qui se rejoignent sous le porche nommé «Instant ». A ce moment privilégié de la prise de conscience, à ce moment précis où est convoqué l'Eternel Retour, l'hallucination, l'extase et l'effroi, prennent acte mettant à nu la pluralité de la condition d'être, c'est à dire «le même moi qui s'éveille à une multiplication infinie de soi-même et de sa propre vie... »²⁷, tout en étant soumis à la nécessité de l'unique vouloir de retour.

3.3. Un paradoxe temporel.

L'éternel Retour, dans son expression fait référence à la notion de temps, mais à un temps qui finit par devenir intemporel. Tout ce qui est éternel se jauge par rapport au temps et s'en affranchit, pénétrer l'éternité nous propulse hors du temps vers un «toujours et à jamais » qui ne souffre plus la référence au temps. L'éternité, une question, un désir qui tenaille l'être humain, une impossibilité à vouloir réaliser, un vide à combler, un après à combler par une nécessité imparable. L'éternité se définit en fonction du temps, une contradiction, une aporie de laquelle il nous est impossible de sortir, pourtant le concept nietzschéen laisse entendre un glissement, inscrivant l'individu dans une temporalité et par une éducation mènerait ce dernier au vouloir le plus fort, celui de l'Eternel Retour. En effet, les êtres s'inscrivent dans une temporalité humaine qui demande à être transcendée pour accéder à cette conception de l'Eternel Retour. C'est sans doute au passage sous le porche nommé Instant, que s'ouvre l'éternité circulaire où le temps lui-même vient s'effacer par son propre retour. A cet endroit même, nous tentons de souligner le paradoxe que porte le concept de l'Eternel

Retour dans la mesure où en son sein, cohabite une dimension de temporalité et de non temporalité. Comment pouvons-nous concevoir un temps qui serait cyclique ? Si un temps *tx* devait revenir éternellement dans les mêmes conditions, il viendrait se superposer dans un espace et dans un temps identique qui serait toujours, donc toujours ce même temps *tx*. Le temps viendrait se superposer au temps, toujours identique dans ce cycle, il viendrait s'effacer lui-même et éroder sa fragile consistance. Comme nous le voyons, l'Eternel Retour porte en lui le temps et les conditions de son effacement.

Le temps demande à être brisé nous dit Zarathoustra : «La volonté ne peut pas vouloir agir en arrière ; ne pas pouvoir briser le temps et le désir du temps. C'est là la plus solitaire affliction de la volonté. »²⁸. Il y a ici une reconnaissance de l'inhérence du temps dans un registre du désir, que Nietzsche attribue à l'homme par rapport au temps avec en plus une impossibilité à s'en détacher. Ce rapport intime de l'homme au temps, l'en rend totalement dépendant et esclave, et le condamne à la conception linéaire et irréversible où cet instant qui passe ne reviendra jamais. Une ligne qu'il faut briser, car «tout ce qui est droit ment » nous murmure le nain avec mépris. «Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle »²⁹. Quelle révélation fracassante pour nous qui sommes «petit », quelle impossibilité à penser nous donne Nietzsche ici, quel paradoxe vient nous traumatiser dans nos bases que nous croyions les plus solides. L'éducation dionysiaque est traumatisante pour l'humanité et expulse l'homme hors de ses représentations paisibles et tranquillissantes.

Or l'Eternel Retour ouvre sur une autre dimension qui dépasse la temporalité qui circonscrit l'individu dans l'anneau de l'infini. Il nous faut désirer l'anneau nous dit l'auteur du *Zarathoustra* ; «Ô, comment ne serais-je pas ardent de l'éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, l'anneau du retour ? » et de poursuivre par « Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité ! *Car je t'aime, ô éternité !* »³⁰. Dans la version originale Nietzsche utilise le terme de «Weib »³¹ qui veut dire femme mais aussi épouse, le distinguant du terme «Frau » qui a une connotation plus sociale. Ces vers sont repris par

²⁷ Pierre Klossowski : Op. Cit. , p.104.

²⁸ F. Nietzsche : Œuvres, T.2, p.393.

²⁹ Op. Cit. p.406.

³⁰ Op. Cit., p.465.

³¹ Kritische Studienausgaben, Band 4, p.287 : «Oh wie sollte ich nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, dem Ring der Wiederkunft ! Nie noch fand ich das Weib, Von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe : denn ich liebe dich, oh Ewigkeit ! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit ! ».

sept fois dans un chant de Zarathoustra, Les sept sceaux (ou : le chant du oui et de l'amen). Ce désir de communion avec l'éternité, l'adhésion ultime avec la destinée, *l'amor fati*, projette un être de sa dimension de temporalité vers une autre qui n'est plus de cet ordre. La vision de Surleï, dont il ne nous reste qu'une conceptualisation contenant, révèle une forme d'amnésie d'un contenu impossible à contenir. Or l'amnésie porte-t-elle véritablement sur l'éternité ou l'amnésie se rapporte-t-elle à la temporalité ? Dans le premier cas, l'individu aux prises à sa condition humaine et temporelle a oublié qu'il s'inscrit dans le cycle de l'Eternel Retour et dans le deuxième cas l'individu oubliant la condition temporelle de l'homme s'en affranchit et accède à la conscience de l'Eternel Retour. Il nous paraît important de souligner ici cette dimension de l'amnésie, se rapportant immanquablement au temps et permettant la cohabitation d'un paradoxe au sein même du concept d'Eternel Retour. L'amnésie ferait référence à ce temps effacé et permettrait au devenir d'advenir dans une forme de temporalité cyclique qui nous échapperait. Par ailleurs, si l'amnésie n'était plus, nous serions obligés de porter le poids le plus lourd et concevoir le temps qui s'effacerait lui-même par son retour éternel. La conscience de l'éternité est indicible dans son fond comme nous l'avons vu, elle laisse une place vide dans notre rapport au monde et à autrui.

Pour finir, quelle est cette femme de qui Nietzsche aurait voulu avoir des enfants, quel impossible à être, l'auteur exprime-t-il par-là ? Quel est ce temps où il aurait fallu être, cette éternité qui nous aurait permis d'être ?

Ces vers par sept fois chantés se répètent éternellement, ils donnent consistance à l'anneau des anneaux, à cet anneau du retour, à cette joie qu'il nous est impossible de ne pas vouloir, nous inscrivant à cet instant dans l'Eternel Retour.

G. Deleuze nous rappelle que le «devenir dionysiaque est l'être, l'éternité, mais en tant qu'affirmation correspondante à elle-même affirmée»³² et de reprendre un extrait du Dithyrambe : «Eternelle affirmation de l'être, éternellement je suis ton affirmation ». La coexistence de l'être et du devenir s'unissent dans l'éternel retour en y conjuguant la féminité. Zarathoustra et l'éternité, Dionysos et Ariane nous dit Deleuze, ce sont les amants de l'affirmation tant de l'être que du devenir.

«L'affirmation première est Dionysos, le devenir. L'affirmation seconde est Ariane, le miroir, la fiancée, la réflexion. Mais la seconde puissance de l'affirmation première est

³² G. Deleuze : Nietzsche et la philosophie, p.215.

l'éternel retour ou l'être du devenir. C'est la volonté de puissance comme élément différentiel qui produit et développe la différence dans l'affirmation, qui réfléchit la différence dans l'affirmation de l'affirmation, qui la fait revenir dans l'affirmation elle-même affirmée. Dionysos développé, réfléchi, élevé à la plus haute puissance : tels sont les aspects du vouloir dionysiaque qui sert de principe à l'éternel retour »³³.

3.4. La volonté de puissance, voie royale vers l'Eternel Retour.

La volonté de puissance n'est-elle pas cette volonté d'affirmer la vie dans la souffrance comme dans la joie ? N'est-elle pas cette volonté de dire oui à tout, alors que les valeurs classiques de notre éducation tendent à nous faire dire non ? La volonté de puissance ou l'essai de transmutation de toutes les valeurs, reste un travail que Nietzsche a laissé en friche et qui se devait d'articuler une conception de la volonté en totale opposition avec la pensée occidentale ainsi qu'avec les valeurs communément admises.

«La volonté de puissance est l'essence de la puissance même. »³⁴ ; dit Heidegger dans son *Nietzsche*, il articule les deux concepts fondamentaux de la pensée de l'auteur en y

³³ Ibidem, p.217.

³⁴ M. Heidegger : Nietzsche, T. 2, p. 11.

trouvant une unité au plan métaphysique. La question du devenir est ici posée à la civilisation, dont les outils de son surpassement résident en la croyance en l'Eternel Retour et en la volonté de puissance. L'Etre se trouve interrogé à ce point de rencontre entre les deux concepts, à cette intersection difficile à appréhender, mais pourtant concevable. Plus loin, Heidegger souligne : «Nietzsche conçoit son interprétation de l'être de l'étant en tant que Volonté de puissance dans l'unité d'essence qu'elle forme avec cette détermination de l'Etre, qui se trouve comme saisie au vol dans le nom : *Eternel Retour du Même*. »³⁵. Or, bien que cette idée ait émergé dans la pensée de ce grand solitaire avant celle de la Volonté de puissance, elles sont toutes les deux intimement liées comme une nécessité dans le *Fatum* nietzschéen. Nous l'avons vu plus haut, le projet de l'auteur inaugure un véritable renversement de toutes les conceptions que nous pouvons nous faire du monde, M. Haar parle du renversement du platonisme, du renversement de la métaphysique et plus précisément de la métaphysique occidentale. «La Volonté de puissance et l'Eternel Retour du Même disent dans leur unité d'essence ... le dernier mot de la métaphysique »³⁶, Le dernier mot qui est un achèvement mais aussi, à nouveau un commencement et à cet endroit où l'opposition entre le devenir et l'Etre nous conduit, Nietzsche réintroduit une possible unité, un espace de conciliation renversant nos conceptions traditionnelles. L'identification de la Volonté de puissance aux Temps modernes et de l'Eternel Retour du Même à la notion de la fin de l'histoire, pousse Heidegger à penser qu'au-delà de cette opposition entre devenir et Etre commence une autre ère où le sens n'aurait plus cours, une ère de «l'absurdité achevée », or c'est à cette époque de l'absence de sens que s'accomplira l'essence des Temps modernes, de la Volonté de puissance dans une conception unitaire à l'Eternel Retour du Même. En effet, «l'Eternel Retour du Même, l'essence historiquement terminale de la dernière interprétation métaphysique de la propriété d'être en tant que Volonté de puissance est conçue de telle sorte que l'essence de la vérité se voit interdire toute possibilité de devenir ce qui est le plus digne de question, et que l'absurdité, autorisée de ce fait, détermine de façon absolue l'horizon des Temps modernes et en effectue l'achèvement ».

³⁵ Ibidem.

³⁶ M. Heidegger : Op. Cit. , p. 17.

3.5. Le premier

Surhomme : Dionysos.

L'Eternel Retour consiste aussi en le poids le plus lourd, en la pensée la plus lourde et la plus accablante. Comment ne pas être écrasé par cette masse, ne pas crouler sous le poids le plus lourd ? Il nous faut avoir été à l'école de Dionysos, l'éducation dionysiaque aiguisé la Volonté de Puissance et nous tend le pont vers le Surhomme.

«Je vous enseigne le Surhomme», nous dit Zarathoustra, «Ich lehre euch den Übermenschen...» et il poursuit ; «le Surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le Surhomme soit le sens de la terre» ... il est éclair, il est folie » mais il est aussi celui qu'on appelle démon. Pourtant il faut que maintenant le Surhomme vive, soit une volonté. Cette volonté même qui nous permet d'aller au-delà de nous et de supporter la pensée la plus lourde. Or peu d'individus parviendront au Surhomme, venant scinder en deux l'humanité, à l'image des anciennes et des nouvelles tables. Seule une minorité parviendra à cette Volonté de Puissance et qui s'inscrira dans le cycle éternel du retour.

Dionysos pour Nietzsche semble jouer comme une référence, et pour preuve il parle de «l'éducation dionysiaque», le dieu du vin se pose comme modèle à notre auteur qui dans ses dernières lettres, signe *Dionysos*. Zarathoustra est le disciple de Dionysos mais se trouve encore trop petit, bien que sa destinée le pousse vers l'anneau de l'infini avec pour objectif le Surhomme, cette image emblématique aux traits dionysiaques, ce Surhomme, le premier de cette humanité. La trajectoire de Nietzsche, le conduit à ce dernier, lui dont la problématique ontologique le place dans une filiation qui au-delà du mystique fait écho à son être ; question fondamentale du divin que nous verrons plus loin. Pour l'heure, attardons-nous aux valeurs, qui pour Nietzsche dans leur acception traditionnelle, n'ont qu'une alternative ; éclater !

**4. Au-delà des plus
hautes valeurs.**

«Celui qui ne veut pas voir ce qu'il y a de grand dans un homme, épie d'autant plus ce qui en lui est bas et superficiel, et se trahit du même coup.»³⁷

4.1. Essai de définition.

Dans la terminologie nietzschéenne, nous rencontrons le terme de valeur qui occupe une place centrale dans la mesure où il met sur la balance les anciennes et les nouvelles valeurs. Avant d'aller aussi loin, tentons d'extraire ce

³⁷ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.724.

qu'entend Nietzsche dans ce mot : valeur. En effet la valeur dans son esprit n'est plus comprise dans son acception classique, mais se révèle sous des auspices ancestraux, dans *Le voyageur et son ombre* nous trouvons l'association de la racine fondamentale de l'idée de valeur avec la vengeance. Ce fond, profondément humain et pour l'auteur trop humain, dirige la notion de valeur vers des frontières où la conscience humaine ose à peine poser le pied. La notion de valeur trouve son origine au sein même de l'être. Or Nietzsche précisément s'élève contre ceux qui fondent ou qui prétendent fonder les valeurs. Le bien, le beau, ce que quêtent les artistes, ces valeurs dont ils sont les précurseurs conceptuels, sont offertes comme idées fondamentales de valeurs aux « riches et aux oisifs »³⁸. Les valeurs cultivées par la classe dominantes, évaluées par cette dernière contribuent à nier la vie, elles ne sont que « valeurs étrangères et lourdes », ces notions de « bien et du « mal » infligées au petit d'homme feront de sa vie un désert³⁹.

L'auteur du *Gai Savoir* dit en substance à l'aphorisme 301 : « Tout ce qui a quelque valeur dans le monde actuel n'en a pas par soi-même, selon sa nature, la nature est toujours sans valeur : nous lui avons un jour donné et attribué une valeur, et c'est nous qui avons été les donateurs, les attributeurs ! »⁴⁰, et quels attributeurs ! Notre regard qui contemple ce monde s'est vu allouer le philtre des valeurs. Pris dans cette distorsion de notre représentation du monde nous évoluons dans ce que Nietzsche dénonce comme « anciennes valeurs ». La liste de ces taxateurs de valeurs semble difficilement exhaustive dont les pères de l'église, les philosophes, bon nombre d'artistes, ... se situent dans les premiers rangs. L'idée que quelque chose pourrait naître de son contraire, l'idée qu'une valeur véritable pourrait naître de ce philtre qui déforme notre représentation de la vie émane d'un préjugé. « Une telle genèse est impossible, dit Nietzsche ; ... les choses de la plus haute valeur ont nécessairement une autre origine, et qui leur est propre. Ce monde futile et périssable, plein de faux-semblants et d'erreurs, ce pêle-mêle d'illusions et d'appétits ne saurait leur donner naissance. Non, c'est au sein de l'Être, dans l'Impérissable, dans le Dieu caché, dans la *chose en soi*, c'est là qu'est nécessairement leur principe et nulle part ailleurs. »⁴¹. Les valeurs ne sont donc pas dans un extérieur qu'il faut quêter tel un idéal, elles ne sont pas de l'ordre de la contemplation qui appelle un objet extérieur que l'on cherche à appréhender, elles se situent dans ce sans fond de l'Être, dans ce Dieu caché, dans ce qui doit advenir nécessairement comme l'expression même d'une nouvelle

³⁸ F. Nietzsche : Œuvres, T2, p.103.

³⁹ Ibidem, p.435.

⁴⁰ Ibidem, p.179.

humanité. Lorsque nous parlons de nouvelle humanité, de quelque chose qui doit advenir, il nous faut penser un événement qui doit marquer une rupture, le fondateur de ces nouvelles valeurs, sent se situer à ce carrefour où les anciennes tables des valeurs devront être détruites. L'interprétation de la vie, auréolée d'une valeur supérieure par ses attribueurs se confronte à un point de rupture avec la tradition judéo-chrétienne, Zarathoustra dans *De la victoire sur soi-même*, parle en ces termes ; «vous avez lancé votre volonté et vos valeurs sur le fleuve du devenir ; une vieille volonté de puissance me révèle ce que le peuple croit bon et mauvais. ... Mais une puissance plus forte grandit dans vos valeurs, une nouvelle victoire sur soi-même qui brise les œufs et les coquilles d'œufs. »⁴².

⁴¹ Ibidem, p.561-562.

⁴² F. Nietzsche : Œuvres, T2, p.371 et 373.

4.2. Etrange nécessité que ces nouvelles valeurs. Le renversement.

La création de nouvelles tables de valeurs qui nous soient propres, s'avère nécessaire car il est impossible d'évaluer le «bon», le «noble» ou le «grand», ceci ne se démontre pas dans nos actes et la morale ne se réduit elle-même qu'à un bavardage futile⁴³. La philosophie de Nietzsche se caractérise par le renversement, dans un premier temps du platonisme, s'étendant inévitablement à une inversion de toutes les valeurs. La place du renversement, circonscrit un point de rupture dans le mouvement de l'humanité, un espace nécessaire que Nietzsche désigne comme le creux de sa main, un espace où toutes les représentations sont brisées, un gigantesque traumatisme qui vient briser l'homme dans son fondement.

Le renversement des valeurs éternelles s'avère être une «nécessité à laquelle il nous faut nous résoudre, encore une fois, à renverser et bouleverser les valeurs, à la faveur d'un nouveau retour sur nous même et d'un nouvel approfondissement de l'homme»⁴⁴.

C'est aux valeurs décadentes, auxquelles il nous faut nous opposer, anesthésiant et poison pour l'humanité, Nietzsche appréhende toujours plus cette gigantesque tâche qui se présente à lui et qu'il ne peut esquiver. Son sentiment profond de «tenir l'humanité dans le creux de sa main», l'ordonne à sa mission impossible à contourner.

Ces valeurs antiques mises à la croix, par la célèbre formule «Dieu est mort», constitue un paradoxe étrange dont la présupposition du divin comme valeur, le condamne au renversement. Quand la plus haute valeur de l'humanité est renversée, l'humanité est ébranlée jusqu'à ces dernières idoles. Dans *Ecce Homo* Nietzsche dit : «je n'érige pas de nouvelles idoles, que les anciennes apprennent donc ce qu'il en coûte d'avoir des pieds

⁴³ Ibidem, T2, p.197.

⁴⁴ Ibidem, T2, p.588.

d'argile ! Renverser les idoles, j'appelle ainsi toute espèce d'idéal... »⁴⁵. Il parle dans *Le Crépuscule des Idoles* de transvaluation : «une transvaluation de toutes les valeurs, ce point d'interrogation si noir, si énorme, qu'il jette des ombres sur celui qui le pose, une tâche si fatale nous force à chaque instant à courir au soleil, à secouer un sérieux qui s'est mis à trop nous peser ». Force nous est de constater, le caractère dangereux d'une telle tâche, car celui qui s'y contraint, avance au péril de sa vie. En effet Nietzsche a dit lui-même qu'il allait vivre dangereusement, il en avait le sentiment intime face à cette tension qui l'habitait. Une extrême tension, qui donne la mesure de ce renversement, lui disciple de Dionysos, son dernier initié, rompu aux valeurs dionysiaques ne peut plus s'accorder aux valeurs traditionnelles, il lui faut donc annoncer ce qu'il a vécu dans les abîmes de son être. Il a pressenti son propre renversement tout en tentant de le conceptualiser, cette fracture inscrite dans son être sera-t-elle propédeutique à celle de l'humanité à venir ?

4.3. Qu'en est-il des

N? valeurs dionysiaques

Nietzsche tend à se laisser emporter vers ces «lointains avènements que nul rêve n'a vus, dans les midis plus chauds que jamais imagier n'en rêva, là-bas où les dieux dansants ont honte de tous les vêtements »⁴⁶. Le devenir devient une danse à laquelle le monde appartient en référence à l'image emblématique d'un dieu débordant de joie. Dionysos prend acte, il monte sur la scène de la tragédie humaine dans une tentative d'incarnation

⁴⁵ Ibidem, T2, p.1111.

⁴⁶ Ibidem, T2, p.438.

d'un nouveau paradigme et dont les nouvelles tables en seront la conceptualisation. Zarathoustra ordonne aux hommes de renverser leurs vieilles chaires, de sortir de la somnolence et de se laisser aller au rire, de se laisser aller à la vie. L'homme est une nature à surmonter et quand les vieilles tables nous disent « aimez-vous les uns les autres » ou « tu aimeras ton prochain comme toi-même », Nietzsche répond ; « ne ménage pas ton prochain » voilà ce qu'exige le grand amour. Un tel renversement à l'heure du grand midi, pose d'emblée l'auteur de ce dernier en situation de rupture avec la tradition occidentale et avec les valeurs jusqu'à présent admises. L'homme, le créateur, l'évaluateur de toutes les valeurs doit se transformer pour transformer son évaluation et par-là même les valeurs, qui nouvelles seront celles d'un autre homme. Laisser tomber les vieilles valeurs, dit Zarathoustra, ces fausses valeurs qui te masquent à la vie, celles des prêtres qu'il nous faut jeter aux fers⁴⁷. « Bon et mauvais, riche et pauvre, haut et bas, et tous les noms des valeurs : autant d'armes et de symboles cliquetants pour indiquer que la vie doit toujours à nouveau se surmonter elle-même ! »⁴⁸, la vertu, la justice, la raison et le beau, autant d'éléments qui scandent une hiérarchie des individus et de la vie. Que reste-t-il de la joie et de l'abondance, des délices et de la danse mais aussi du feu destructeur et de la violence inhérente à la nature de l'homme. Dompté sous le joug de la vertu et des valeurs hiérarchiques, l'individu a étouffé son feu et sa divine abondance de vie pour l'austérité et l'ascétisme d'un ailleurs à venir. Ces valeurs opposées, ces antinomies auxquelles la croyance populaire s'est attachée, se rapprochent d'un préjugé dont le jugement *a priori*, teinte la représentation de l'individu « cette volonté de nier définit *la valeur* des valeurs supérieures »⁴⁹. Or le bien et le mal dans leur opposition révèle leur intime dépendance, à l'image de toutes les antinomies de valeurs comblant ainsi l'espace-temps de la civilisation occidentale et dont elle ne peut s'affranchir. La démarche de Nietzsche, dans ce sens, dénonce cette forme de décadence et prophétise une nouvelle direction pour l'humanité. « Des esprits assez forts et intacts pour inciter à des jugements de valeurs opposés et pour renverser les *valeurs éternelles* »⁵⁰, voilà la direction de l'auteur de *Par delà le bien et le mal* posant les jalons d'une vision nouvelle et les bases d'une représentation du monde entièrement à reconsidérer.

Les nouvelles valeurs sont à créer, en cela consiste la tâche des nouveaux philosophes, être dans leur totalité de véritables démiurges surpassant l'idéal ascétique dont les valeurs

⁴⁷ Ibidem, T2, p.352.

⁴⁸ Ibidem, T2, p.361.

⁴⁹ G. Deleuze : Nietzsche et la philosophie, p.110.

décadentes nous restreignent à une impossibilité d'être. La volonté de puissance du surhomme pris dans le mouvement de l'Éternel Retour convoque ces nouvelles valeurs à l'aube d'une nouvelle humanité. La race des nobles, la race des seigneurs se trouve vouée à la détermination des valeurs, une race dionysiaque attachée par la nécessité à un retour ritualisé du même, du semblable prenant le chemin de l'anneau dont l'éternel retour nous ramène à nous-même. La possibilité de concevoir notre être dans ce cycle, nous ouvre les portes d'une force positive, capable d'appréhender l'effroyable par une volonté de puissance jusqu'ici difficilement atteinte. La volonté de puissance prise dans l'anneau de l'infini, impose d'emblée les nouvelles valeurs auxquelles l'éducation dionysiaque nous sensibilisera. La véritable antinomie supplantant les valeurs décadentes, se décline par les valeurs chrétiennes et les valeurs nobles⁵¹. Celles qui demandent de véritables esprits libérés. Cette liberté au-delà de toutes les valeurs, celle du surhomme le propulse dans un autre espace-temps, puissant créateur de valeurs ne pouvant qu'être à son image.

Nietzsche dit dans *Ecce Homo* : «le degré de vérité que supporte un esprit, la dose de vérité qu'un esprit peut oser, c'est ce qui m'a servi de plus en plus à donner la véritable mesure de la valeur »⁵². La valeur est jaugée dans son rapport à la vérité, une vérité que l'on peut supporter mais aussi une vérité que l'on peut oser. L'homme se cache-t-il dans l'ombre pour éviter une clarté trop éblouissante, porte-t-il des masques à l'image des valeurs antinomiques afin de fuir l'assaut d'une vérité qui déformerait son visage, parle-t-il si fort ou s'agite-t-il si frénétiquement pour se défendre du murmure véridique et cinglant qui le laisserait alors sans voix ? Que peut donc supporter l'homme prisonnier de sa décadence ? Une parcelle de vérité qui viendrait à l'effleurer, l'ébranlerait à tout jamais, or Nietzsche prophétise pour une humanité plus forte, capable d'entendre le murmure du silence balayant la décadence, capable de supporter le souffle du vrai. Supporter est une chose, sur le versant de la réception, sur une capacité à contenir, mais la vérité ne s'applique pas uniquement à cette possibilité de contenance elle doit aussi être à même d'exprimer, de se situer sur le versant de l'émission, d'oser dire, d'oser faire. La création se manifeste dans ce registre de «l'oser», aller vers quelque chose d'inconnu et le poser comme acte fondateur ou comme parole fondatrice. Cette force du créateur contribue à l'émergence de la volonté de puissance imposant les valeurs nouvelles à la masse titubante et chancelante qui tente de fuir leur propre déclin. L'affirmation de la vie, dans sa joie comme dans sa

⁵⁰ F. Nietzsche ; Œuvres, T.2, p.646.

⁵¹ Ibidem, p.1071.

⁵² Ibidem, p.1112.

souffrance murmure à l'oreille de la décadence une vérité inconcevable, or derrière son masque cette dernière se dessèche, laissant pour unique réalité la rigidité du masque de l'idéal ascétique.

Attribuer à l'apparence, à la volonté de tromper, à l'égoïsme et aux appétits grossiers une valeur plus haute par rapport à la vie, réhabiliter ce qui serait de l'ordre de ces pulsions fondamentales de vie qui siègent en l'individu et qui, sourdent, n'attendent qu'à s'exprimer. Les nouveaux philosophes auront cette tâche, porteurs des nouvelles valeurs, les voilà qui arrivent à l'horizon. Ils devront renverser les valeurs éternelles qui se mueront en leurs opposées avec ces précurseurs, ces hommes de l'avenir nous dit Nietzsche.

Mais que feront-ils des dieux, du divin tel un plan transcendant, s'opposant à celui immanent de Deleuze, quel sera le devenir de ces nouveaux philosophes confrontés à la mort du Dieu moral ?

**5. Que reste-t-il
du divin ?**

«Pour vivre seul il faut être une bête ou bien un dieu ; dit Aristote. Il manque le troisième cas : il faut être l'un et l'autre, il faut être philosophe... »⁵³

5.1. Quel Dieu est mort ?

«Dieu est mort » nous dit l'insensé dans le *Gai Savoir*⁵⁴, une nouvelle qu'il annonce à ceux qui se moquaient de lui, alors qu'il cherchait Dieu avec une lanterne allumée en plein jour. Mais quel est donc ce Dieu dont il nous annonce la mort ? Quel est ce Dieu qui, déjà lointain, provoque l'hilarité face à celui qui le cherche et qui pourtant accueille cette nouvelle avec effroi ?

E. Blondel nous parle d'un Dieu Mortel, d'un Dieu Néant ou d'un Dieu Nihil, un Dieu qui condamne la vie par la morale, c'est du Dieu moral dont l'insensé nous annonce la mort. Ce Dieu de la métaphysique traditionnelle, celui qui a instauré la morale ou même qui a été instauré par la morale (Dieu de vengeance) et dont nous avons quêté la preuve, c'est bien ce Dieu qui est mort. Or quelle serait donc la fonction de la morale pour les individus ? Quelle est sa place dans la médiation entre Dieu et l'homme, matérialisé par les tables de la loi ?

Une lecture de ce rapport nous pousse à dire avec E. Blondel, que cette médiation est de l'ordre de la projection, c'est ce qu'il y a en nous-même, que nous projetons dans le Dieu moral, ce sont les fruits des instances sadiques, culpabilisantes qui cherchent la vengeance

⁵³ Nietzsche F. : Œuvres T2, p.847.

⁵⁴ Ibidem, Aph.125.

et pourtant soumises au surmoi des analystes, qui se retrouvent comme attributs de Dieu. Notre manque de générosité, notre sadisme honteux, nos envies de punir ainsi que nos peurs, autant d'éléments qui participent à la fondation de la morale, afin de nous prémunir contre autrui et dans le même temps contre nous même. Un Dieu miroir du soi, devenu même et par-là nous enfermant dans les rais d'une morale stagnante et étouffante, ne permettant plus l'altérité de l'être. Or ces attributs que nous avons projetés dans l'Autre, à savoir Dieu, dans un absolu peuvent remplir leurs fonctions sous la caution d'une autorité supérieure. Cette identité, ce même, que nous avons projeté dans l'Autre devient en fin de compte un même recouvert du terme de Dieu et fonctionnant sous ce pouvoir illusoire. La parole de l'insensé nous annonce la mort de ce Dieu, qui finalement est la mort de soi, il nous annonce la mort d'une partie de nous même, d'où le caractère dérangeant et effrayant de la nouvelle.

Par ailleurs, qu'en est-il du Dieu providence, de ce Bon Dieu «...quand un peuple s'enfoncé ; quand il sent évanouir à jamais sa croyance dans l'avenir et son espérance de liberté, quand l'asservissement pénètre dans sa conscience comme première utilité et les vertus des serfs comme condition de sa survie, son Dieu, lui aussi, doit se transformer. Il est dorénavant un biaiseur, un timoré, un modeste, il invite à «la paix de l'âme », à ne plus haïr, à l'indulgence, à l'amour » sans distinction de l'ami et de l'ennemi. Il moralise sans arrêt, va ramper dans le creux de chaque vertu privée, se fait Dieu pour chacun, se fait particulier, se fait cosmopolite. Jadis, il représentait un peuple, tout ce que l'âme d'un peuple a d'agressif et d'assoiffé de puissance : il n'est plus dorénavant que le Bon Dieu... De fait il n'y a pour un dieu pas d'autre alternative : il est ou bien la volonté de puissance et il sera tout ce temps le dieu d'un peuple ou au contraire l'impuissance à la puissance et là il est forcément bon... »⁵⁵. Ce Bon Dieu n'est-il pas un masque de la vengeance, en effet pour E. Blondel c'est celui-ci qu'il faut démystifier au regard de Nietzsche, c'est de ce Dieu qu'il nous faut nous affranchir avec sa dimension providentielle nous protégeant «des énigmes de l'existence »⁵⁶. Il nous faut nous libérer de cette passivité, de cet ordre qui nous murmure à l'oreille : «tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes », formule de Leibniz dont Voltaire nous fait une satire dans son *Candide*. Dans l'aphorisme 17 de *L'Antéchrist*, Nietzsche dénonce le Bon Dieu tout comme le Diable, comme deux rejetons de la décadence, circonscrits de leurs vertus et de leurs instincts les plus virils, les voilà

⁵⁵ F. Nietzsche : L'antéchrist, Aph.16.

⁵⁶ E. Blondel : Op. Cit. p.131.

devenus des figures emblématiques de la décadence. Dieu et Diable pour une humanité en régression, pour des hommes faibles.

Le Dieu bon et providentiel, le bon papa de l'humanité, n'est autre que celui-là même qui est mort aux dires de l'insensé, il n'est plus besoin de le chercher, or attachons-nous plutôt à nous dépasser, à nous surpasser. L'auto-dépassement (Selbstüberwindung) se rapporte surtout au dépassement de soi, du même et de l'identité nous dit E. Blondel⁵⁷, c'est à ce moment peut-être qu'il ne nous sera plus nécessaire de créer un dieu moral.

5.2. L'alternative conséquente à la mort de Dieu.

Nous avons vu quelle image de Dieu était morte sous la plume de Nietzsche, une figure issue de la projection humaine, or si ce Dieu là est mort c'est bien parce que loin d'être surplus de vie, il est refus de vivre. La référence à un au-delà, à une vie après la mort, nous fait vivre dans cet au-delà et dans ce sens nous sommes dans le même temps mort à la vie. La divinisation de la mort, nous y fait habiter tout au long de notre vie et le moment venu, l'instant divin de la mort qui devrait nous ouvrir à la vie après la mort nous rappelle que nous n'avons pas vécu⁵⁸.

Qu'est ce que la mort de Dieu ? E. Blondel dit en substance : «La mort de Dieu, c'est la mort de ce par quoi les faibles se consolent de leur incapacité à affronter telle quelle, sans

⁵⁷ Ibidem, p.148.

⁵⁸ Idée reprise des *Fleurs du mal* de Baudelaire (1821-1867).

échappatoire, la réalité terrible de la Vie : «La Vérité », «Le Bien », «Le Bonheur ». ». ⁵⁹ La faiblesse devant la vie étayée par le Dieu moral et le Dieu providence, quel étrange commerce entre Dieu et hommes nous révèle ici Nietzsche, n'est ce pas ce commerce qu'il faut éradiquer pour l'altérité de l'être ayant enfin retrouvé la capacité de contempler la réalité effrayante de la vie. La mort de Dieu laisse apparaître notre propre faiblesse et ébranle toutes les illusions d'absolu, tant de la métaphysique que de la science. Une fois toutes les idoles mises à plat, quelles en sont les conséquences pour l'individu ?

Nous, nous souvenons de l'aphorisme 125 du *Gai Savoir*, l'annonce faite par l'insensé, suscite plutôt l'effroi et ne semble pas apporter une solution à un problème, à l'inverse elle en donne un de surcroît. Cette mort, pourtant inévitable, n'est pas perçue comme libératrice ; pouvons-nous *imaginer Sisyphé heureux* : accablé par la corvée de l'existence, «qui lui pèse comme, il a du mal à remonter la pente : celle de la faiblesse décadente... » ⁶⁰. Faiblesse qui se situe aux «antipodes de la joyeuse affirmation dionysiaque », qui contraint l'individu à sa tâche de projection, créant le Dieu moral, unique représentant du panthéon, lui garantissant la vie éternelle. Les paradoxes et les contradictions qui enserrant le Dieu moral, la finitude de ses représentations garanties par l'homme, l'illusion de l'éternité et l'incommensurable miséricorde presque inexistante en l'homme, condamnaient le Dieu moral par ses propres créateurs. Mais comment va en ressortir l'homme de cette fatale nouvelle ? Pourquoi la nouvelle avait-elle ce caractère effrayant ? La mort de Dieu constitue une rupture fondamentale de l'être, elle sape son étayage, celui que l'individu a construit pendant des siècles mais aussi celui qui le construit lui-même. Il lui faut maintenant marcher seul dans la vie, assumer sa vengeance et son agressivité ainsi que s'affirmer à la vie.

La mort de Dieu ne résout aucun problème, car l'alternative reste présente entre rester captif de la décadence, de la faiblesse, du néant et de l'absurde, semblable à un «nihil passif» ou alors prendre le parti d'un «nihil actif» qui n'est autre que celui de l'affirmation de la vie. L'individu se retrouve à la même croisée de chemins que jadis, aura-t-il la force de contempler la vie sous le jour de l'affirmation ?

⁵⁹ E. Blondel : Op. Cit. p.109.

⁶⁰ Ibidem, p.113.

5.3. Dieu comme réalisation de nos désirs.



ûné d'une douzaine d'années de S. Freud (1856-1939), Nietzsche est contemporain des réflexions et des problématiques qui bouillonnent en cette fin de siècle. Nous connaissons les avancées du père de la psychanalyse et P.L. Assoun nous en montrera les parallèles avec la pensée nietzschéenne.

E. Blondel avance l'hypothèse d'un Dieu comme leurre d'un désir fondamental et impossible, ainsi la vie coïnciderait avec nos désirs ou ce que nous désirons projeter dans la figure de l'éternel. Or la mort de Dieu, que nous avons vu, marquerait une incompatibilité entre la réalité et le désir, entre ce qui se vit au quotidien et nos désirs les plus fous qui ne sont autres qu'illusions. «Demandez et vous recevrez » nous répète l'Évangile, ne voilà pas une offre ouverte à la réalisation de nos désirs avec cette simplicité enfantine. Ce mécanisme, le plus simple, nous faisait considérer Dieu comme bon et providentiel, il est omniprésent et nous pouvons lui faire entière confiance, il nous suffit de demander.

Un autre mécanisme, que nous avons souligné, est celui de la projection où le Dieu moral est porteur de notre agressivité, de notre sadisme et de notre appel à la vengeance. Ces désirs, difficiles à admettre face aux tables de la loi, nous les laissons se décharger dans nos actes qui se réfèrent à la morale et aux vertus idéalisées comme par exemple la justice. Comment expliquer cette foule en fête alors qu'on mène un homme à la potence ou à la guillotine ? Comment expliquer la soif de violence que nous recherchons comme un breuvage apaisant ? Quelle est la figure de l'ascétisme qui se complait dans des vertus de mortification ?

Nos désirs sont refoulés, dit Freud dans son effort d'édifier la psychanalyse comme science, or Nietzsche dans cette même intuition, suit un parcours différent et conceptualise sa réflexion sur un autre versant. La critique de la tradition et de la civilisation occidentale occupe la démarche nietzschéenne dénonçant la figure d'un Dieu moral porteur de toutes

les antinomies de la vie. Ce Dieu qui se doit d'être la réalisation de nos désirs, étant la projection de ce qui fait notre vie et par-là même est notre mort, doit disparaître. Il doit disparaître pour nous laisser advenir ou du moins avoir la possibilité d'advenir à la vie. Notre faiblesse ne nous permet pas d'assumer nos désirs comme le modèle freudien dirait qu'un désir trop grand (et donc en contradiction avec la réalité) ne peut qu'être refoulé et peut laisser place à la névrose. La faiblesse pour Nietzsche et la névrose pour Freud, maladie qui touche l'homme et dont il faut le libérer. Freud a fait de l'inconscient un concept et Nietzsche a tué le Dieu moral afin que se propage une humanité nouvelle. La nécessité de la mort de Dieu s'imposait à l'auteur du *Gai Savoir*, car l'homme fort doit supporter ses propres désirs, même les plus effrayants, il doit vouloir vivre dans la joie comme dans la souffrance, il doit affirmer son être à la vie comme un disciple de Dionysos. Si tu veux tuer, tue ; si tu veux déchirer, déchire ; si tu veux danser, danse et si tu veux aimer, aime. Ne sont-ce pas les vertus de l'homme noble ?

5.4. Que reste-t-il du divin ?

Le divin dans la philosophie de Nietzsche pose de véritables questions dans la mesure où seul le Dieu moral est éradiqué, mais aucune autre figure divine.

«Ce qui est mort, c'est la justice humaine de Dieu, la morale *chrétienne*, le Dieu des amis de Job, de tous ceux qui expliquent le malheur par un *péché*, qui sont sûrs de connaître les

voies de Dieu, et qui nient la transcendance de Dieu(cf. note 191 p.126) tout en l'affirmant, et blasphèment en invoquant Dieu contre l'homme »⁶¹.

Pour Nietzsche, si Dieu existe, il est hors morale (comme le disait avant lui Kierkegaard), ce ne peut être ce Dieu moral dont il a entrepris la critique, Il doit se situer dans une autre dimension, loin du commerce des hommes et pourtant inhérent à la vie de ces derniers. Le paradigme du divin que Nietzsche laisse apparaître tout au long de son œuvre, n'est autre qu'un dieu de la vie, effrayant et énigmatique, un dieu qui dit oui à la vie. E. Blondel ose l'assertion suivante : «il y a, ..., un dieu de Nietzsche, c'est le dieu de la Vie, terrible et énigmatique, insondable et caché : Dionysos »⁶². C'est le «dieu de l'inquiétante altérité »⁶³, celui qui permet à l'être de dépasser le même et d'aller vers l'autre, d'aller vers le Surhumain (Übermensch). S'il y a un dieu ce n'est pas celui de l'identité, celui de nos projections mais plutôt un dieu de l'altérité, qui dans la vie même nous pousse à être autre. Un dieu de l'affirmation qui est la voie d'accès au Surhomme, en effet le dieu de Nietzsche, doit être celui qui permet à l'homme de se dépasser, un authentique créateur, à l'image du véritable artiste dont l'attribut principal consiste à promulguer de la Volonté de Puissance, à donner accès à une transfiguration de l'être qui se rapprocherait du dieu et donc serait un homme à l'image du dieu, contrairement aux décadents qui ont créé un Dieu à l'image de l'homme. Jaugeons ce qui se profile à l'horizon, une opposition qui peut nous paraître radicale, or loin d'une évidence se sont de nouveaux espaces possible qui s'ouvrent.

⁶¹ E. Blondel : Op. Cit. p.126.

⁶² Ibidem, p.146.

⁶³ Ibidem, p.147.

6. Dionysos face au Crucifié.

«La transvaluation des valeurs chrétiennes, la tentative de donner la victoire, avec tous les moyens, avec tous les instincts, avec tout le génie, aux valeurs contraires, aux valeurs nobles... »⁶⁴

⁶⁴ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1101.

"M'a-t-on compris ? Dionysos face au crucifié... », voilà comment se termine *Ecce Homo*, Dionysos s'opposant à Apollon au temps de *La naissance de la tragédie* est désormais affronté au Christ lui-même, «Le Crucifié ». A prendre la réflexion sous cet angle «le désir de destruction, de changement, de devenir peut être l'expression de la force surabondante, grosse de l'avenir (mon terme pour cela, comme l'on sait, le mot «dionysien») »⁶⁵; Cette force dionysiaque prend son essor pour s'opposer à la décadence du «christianisme ». Or reprenons ici ce que Nietzsche entend par dionysien : «Par le mot dionysien s'exprime une tendance irrésistible à l'unité, un dépassement de la personne, du quotidien, de la société, de la réalité, comme abîme d'oubli, quelque chose qui enflamme douloureusement, passionnément, jusqu'à des états plus sombres, plus pleins, plus instables : un oui extasié dit au caractère total de la vie, toujours pareil à lui-même au milieu de ce qui change, pareillement puissant, pareillement bienheureux, la grande sympathie panthéiste dans la joie et dans la douleur, qui approuve et qui sanctifie même les propriétés les plus terribles et les plus problématiques de la vie, en partant d'une éternelle volonté de procréation, de fécondité, d'éternité : sentiment unitaire de la nécessité de créer et de détruire... »⁶⁶.

Le dionysiaque, tout au long de la pensée de Nietzsche prend forme et s'impose à lui comme une abondance de vie, comme être à la vie et l'affirmer au-delà de toutes les valeurs. Du rituel dionysiaque, Nietzsche reprend certains éléments qu'il a digérés dans son parcours vers la maturité, dont il a pris profondément conscience au point de se transformer et de se sentir l'initié du dieu.

6.1. Quelques aspects du mythe et points de

⁶⁵ F. Nietzsche : Œuvres, Le gai savoir, aph.370, p.241.

⁶⁶ Cf. note N°1 de la p.241, Le Gai Savoir, aph.370.

convergences entre Dionysos et le Crucifié.

Le mythe de Dionysos se révèle être une passion dans la légende mystique de ce dernier, à l'image de la passion du Christ. Les «religions dites orientales ou gréco-orientales ont comporté un mythe du salut, par mort et résurrection du dieu»⁶⁷. Sa passion, sa mort et sa résurrection, éléments que nous retrouvons dans le mythe chrétien rapporté par les apôtres. La prépondérance du syncrétisme mystique de l'époque nous conduit à penser, que les figures respectives de Dionysos et du Christ n'ont pas ce rapport d'opposition radicale.

Pouvons-nous supporter que dans la pensée même de Nietzsche, ces figures s'opposaient dans leur fond ? Sans doute non, car les mythes dans leurs éléments fondamentaux et leurs articulations, trouvent des éléments communs. Ce qui nous interroge ici, c'est ce qu'ont donné, ce qu'ont généré les mythes. A l'évidence pour notre philosophe, celui des chrétiens a ouvert la porte de la décadence, prenant de l'ampleur et combattant les mythes païens, alors que celui de Dionysos s'est tari pour être amalgamé à une pratique et des cultes païens. La tâche de Nietzsche est la réhabilitation de ce mythe, celui de la vie affirmative contre les positions de la décadence, c'est dans le même temps la réhabilitation des éléments originaires des deux mythes ici en présence de cette dimension passionnelle dont l'inhérence de la souffrance, n'empêche pas la vie.

P. Valadier le souligne bien dans son ouvrage : «L'opposition ainsi mise par Nietzsche avec Dionysos oblige donc à une prise de position également nette. Cette position ne joue pas, on le voit, entre façon athée de vivre et façon chrétienne ou croyante, entre référence immanente et référence transcendante, entre en deçà et au-delà, elle désigne deux rapports religieux à la vie»⁶⁸. Ces deux positions qui peut-être trouvent une origine dans des éléments mythiques communs, ont pris deux orientations antagonistes dans leurs conséquences, se révélant pourtant être des rapports religieux à la vie, pour reprendre la citation.

⁶⁷ H. Jeanmaire : Dionysos, p.372.

⁶⁸ P. Valadier : Jésus-Christ ou Dionysos, p.232.

Ces différents éléments de la passion, de la mort par démembrement ou par crucifixion et la résurrection, nous interrogent dans le rapport de l'intimité mystique des deux figures, du Christ et de Dionysos. La passion ressentie et vécue, partagée et léguée, est en scène et se modifie au-delà de la présence du Christ ou du dieu de la vigne. Leur mort se rapporte à un acte nécessaire et fondateur, nécessaire par le caractère irrémédiable de la mission du Christ et tragique pour le destin de Dionysos. La mort ici vient sceller un acte de foi, une confiance absolue en Dieu, Père du Christ, étant un acte qui fait partie de l'ordre de la nature, dans ce mouvement, ce cycle auquel nous appartenons. La résurrection présente dans les deux mythes, réhabilite une notion de sens de la vie, une vie après la mort pour les chrétiens ou le recommencement de la vie comme cycle éternel de la nature. La juxtaposition de ces aspects du mythe ne nous donne pas le droit d'éliminer l'opposition entre le Christ et Dionysos, mais tout le moins, de pondérer la distance entre les deux mythes.

Or que fait Nietzsche avec ce noyau du mythe, il n'intègre ni l'un ni l'autre à sa philosophie, il prend le parti d'une critique de ce qu'a généré le mythe chrétien et cherche à récupérer la part du dionysiaque qui permettrait à l'homme de se dépasser.

6.2. Quelles oppositions entre les deux figures ?

L'auteur d'*Ecce Homo* se révèle à nous dans une figure ambivalente, et son œuvre en témoigne à chaque instant. E. Blondel dans son ouvrage⁶⁹ montre que Nietzsche oppose Jésus aux chrétiens, ces «chrétiens» (entre guillemets pour Nietzsche) qu'il qualifie de décadents.

Le concept de décadence qu'il applique à cette humanité empreinte de valeur et de vérité, dont les prêtres au premier rang érigent leur discours, désigne la position nietzschéenne à l'égard de la position de l'être dans son altérité.

Le discours scientifique, ainsi que le discours religieux, pousse l'individu vers du vrai et de l'absolu, cela tient justement au discours, à la formule et à la lettre, ce que les «chrétiens» brandissent par les textes alors que Jésus s'appliquait à une pratique, propédeutique à une vérité de la parole. Ici E. Blondel souligne une opposition entre Jésus et les «chrétiens» au sens où Nietzsche les comprend et il cite un passage du paragraphe 32 de l'*Antéchrist* : «Pour cet anti-réaliste (Jésus), la condition du discours est justement qu'aucun mot ne soit pris à la lettre». Plus loin au paragraphe 39, Nietzsche dit encore ; «Il n'y a eu qu'un seul chrétien, et celui là, il est mort sur la croix». Cette opposition radicale entre la figure du Christ et du discours hérité des apôtres ne fait aucun doute mais nous pousse à nous pencher sur cet unique chrétien, dont Nietzsche a pu en parler exceptionnellement comme «l'homme le plus noble»⁷⁰. Par ailleurs, les références au Christ parsèment son œuvre et le désignent comme un emblème de la décadence aux côtés de Socrate. Cette position clairement affichée de Nietzsche face au Christ, pondérée à certains moments par l'ambiguïté nous interroge quant à la place que prend le Crucifié dans la pensée de ce dernier.

La figure de Dionysos qu'il met en place face au Crucifié n'est pas la personne du Christ, mais le mythe même du Crucifié, récupéré et loué par les apôtres pour la décadence du christianisme. Dionysos et le Crucifié ne s'opposent pas tant dans ce qu'ils pouvaient être à

⁶⁹ E. Blondel : Nietzsche : Le 5^e évangile ? , p.174.

⁷⁰ F. Nietzsche : Œuvres, T2, Humain trop humain, p.652.

l'origine que par les mythes qu'ils ont générés. Nietzsche a réhabilité celui de Dionysos et récupéré cette figure à son profit «pour les besoins de la cause », si nous pouvons nous permettre une telle formule réductrice. Il nous faut bien distinguer le lieu de cette opposition qui se rapporte au mythe, ainsi que la dynamique de cette dernière qui n'est pas de l'ordre d'un état figé mais d'un mouvement voire d'un combat. Les antagonistes, sur le champ de bataille, ne seront autre que les prétendants au «Surhomme » face aux «décadents » dont le mot d'ordre de Nietzsche est ; «Ecrasez l'infâme ! »⁷¹. Nous sentons bien que ce face à face se rapporte à un combat au sein de l'humanité, dont les blasons ornés des effigies mythiques se rapportent aux figures mises en présence par Nietzsche. L'opposition ouvre une lutte, pour nous contemporains qui pensons avoir compris (s'il est possible de comprendre) le message de Nietzsche, c'est dans cette dynamique pragmatique et affirmative que se place le texte nietzschéen, qui n'est pas un discours mais un acte d'écriture par son sang.

La résurrection et l'Eternel Retour.

Si la philosophie de Nietzsche ne met en acte aucun des mythes, du Christ et de Dionysos, il n'est pas moins vrai que certains éléments y figurent. Nous nous arrêterons ici à la notion de résurrection qui pourrait s'apparenter, sur un plan dynamique, au concept de l'éternel retour. La résurrection, comme nous l'avons vu, occupe une place importante dans les deux mythes, et de plus, elle donne pour l'humanité un nouveau sens à l'être. La vie et la mort, dans leur condition, font place à une forme d'incompréhension pour l'être à la recherche de sens et le mysticisme appelle une réponse à ce non-sens. Chaque mythe donne sa propre réponse et par cette réponse même, constitue un mythe ou une approche mystique. La philosophie de Nietzsche n'a pas dérogé à la règle, dans le sens où elle a été considérée par certains comme une voie mystique. En effet, la vision de Surleï, l'idée d'éternel retour, invite l'être à une autre représentation de la vie, elle pousse l'individu à considérer sa vie ou son destin avec cette nouvelle perspective, que les choses reviennent éternellement.

La notion de résurrection ne peut pas se confondre, ni dans la forme ni dans le fond à l'éternel retour, dans la mesure où la résurrection pour les chrétiens fait référence à une

⁷¹ F. Nietzsche : Œuvres, p.1198.

autre vie dans l'au-delà. De même, la résurrection de Dionysos mise en acte dans les rites agraires fait référence à une forme de renaissance, à l'image de ce qu'écrivait Philomène : «il y a trois naissances de Dionysos, la première de sa mère, la seconde de la cuisse et la troisième lorsque, après le dépècement par les Titans, Rhéa ayant rassemblé les membres, il revint à la vie ». Dionysos, symbole de la renaissance cyclique de la nature, se réfère à une forme de résurrection mais qui n'est pas identifiable à l'éternel retour.

L'éternel retour, concept suffisamment explicite, est le retour de toute chose, tant dans la joie que dans la souffrance, la conscience de ce retour nous inscrit dans un autre rapport au temps et au monde. L'éternel retour est une pensée véritablement tragique, lourde à porter et, paradoxalement, qui nous porte vers la légèreté.

Nous saisissons bien que l'idée de résurrection ne puisse être assimilée à celle de l'éternel retour, par contre ce qu'il nous paraît intéressant de souligner, c'est la place même de ce concept dans la philosophie nietzschéenne en rapport à une forme de mysticisme, par cette réponse apportée à l'endroit d'une interrogation existentielle. La proximité de la résurrection de l'idée d'éternel retour, semble se situer dans le fait de cette potentielle réponse apportée à l'être et qui lui permet de se penser au-delà de la condition humaine. La force d'un tel concept, faisant écho à un élément du mythe (chrétien ou dionysien) porte la philosophie nietzschéenne à une dimension mystique. C'est dans ce sens que nous pouvons rapprocher l'éternel retour de la notion de résurrection, dans l'effet que cela peut produire dans la pensée de l'individu, par contre dans l'idée de Nietzsche, elles restent malgré tout très éloignées l'une de l'autre.

L'auteur de *L'antéchrist* utilise la figure emblématique du christianisme pour alimenter une critique de ce qu'en ont fait les héritiers. Par ailleurs, il utilise le paradigme de Dionysos, non pas dans ce qu'il laisse apparaître dans les aspects du mythe, dans la mesure où comme nous l'avons vu plus haut, ce mythe a connu des variations dans l'histoire.

Ces deux figures, éloignées de leur mythe originel, viennent s'inscrire dans la pensée de l'auteur et se fondre à son projet philosophique. Elles s'opposent dans le but de son projet, en effet le christianisme dans ses conséquences n'a pu mener l'homme qu'à une forme de décadence, alors que Dionysos réveille la puissance de l'être. L'éternel retour de toutes choses ne peut être conçu que suite à une éducation dionysiaque qui s'oppose radicalement à l'éducation chrétienne. Bien qu'au départ, des points communs semblent rassembler Dionysos et le Crucifié, leurs disciples respectifs ont utilisé leur héritage à des fins différentes.

6.3. Dionysos et le Crucifié : un espace de confusion.

Dans les dernières lettres, Nietzsche signe par son nom, par la lettre N., par l' «immoraliste»⁷², par «Le phénix vous salue»⁷³ par «Le Crucifié»⁷⁴ et «Dionysos»⁷⁵. Les signatures qui se succèdent et s'enchevêtrent, marquent une forme de pluralité de l'être. La psychiatrie peut parler de dissolution de la conscience ; or, un autre regard peut nous laisser entendre par-là, une conscience qui viendrait occuper tout l'espace-temps et les individus dans leur destinée. Cette conscience d'être un destin, celui de l'humanité, dépersonnalise Nietzsche dans son intégrité, fracture son identité humaine pour laisser place à la pluralité. Une lettre à Cosima Wagner à Bayreuth, Turin le 3 janvier 1889 : «A la princesse Ariane, ma bien-aimée. C'est un préjugé que je sois un homme. Mais j'ai déjà souvent vécu parmi les hommes et je connais tout ce que les hommes peuvent éprouver, du plus bas au plus haut. J'ai été Bouddha chez les Hindous, Dionysos en Grèce, Alexandre et César sont mes incarnations, de même que le poète de Shakespeare, Lord Bacon. Enfin je fus encore Voltaire et Napoléon, peut-être Richard Wagner... Mais cette fois, j'arrive tel le Dionysos vainqueur qui va transformer la terre en jour de fête... Non pas que j'aurais beaucoup de temps... Les cieux se réjouissent que je sois là... J'ai aussi été pendu à la croix...»⁷⁶.

Dionysos et le Crucifié font partie de ses identifications, mais ces identifications ne s'appliquent plus à la dimension mystique et à ce qu'elles peuvent créer, elles s'accordent à de grandes figures de l'humanité qui ont marqué leur temps.

Cette conscience qui se multiplie et prend acte en différents lieux et temps, crée un espace de confusion où la redondance des signatures, Dionysos et Le Crucifié, s'accroît jusqu'à l'effondrement de Nietzsche. Deux figures qui se mêlent dans l'intimité du philosophe,

⁷² F. Nietzsche : Dernières lettres, préface de J.M. Rey, p.95.

⁷³ Ibidem, p.112.

⁷⁴ Ibidem, pp.132,133,137,141.

⁷⁵ Ibidem, pp.131,138,139, ...

leur destin est le sien et la souffrance dans ce qu'elle peut apporter de joie s'inscrit dans la trajectoire du dernier initié de Dionysos. Les dernières lettres réunies par J.M. Rey mettent bien en valeur cette difficulté à être une individualité, Nietzsche est porteur de tous les noms et de toutes les expériences, au-delà de la mésestime que lui porte le peuple allemand, il pense tenir entre les mains le destin de l'humanité. C'est ce destin même, la conscience de ce destin dans la dimension de l'éternel retour qui anéantit son rapport au temps, il renverse sa représentation du monde en se sacrifiant par sa propre conscience. Le sacrifice, tant du Christ que de Dionysos, doit permettre d'ouvrir les portes d'un autre rapport au monde dont Nietzsche ici a conscience, mais qui dans le même temps l'entraîne dans la confusion.

Le temps, l'espace, l'être, tous livrés à la confusion ; devons nous penser que les concepts nietzschéens et précisément celui issu de la vision de Surleï mènent à la confusion ? Au moment où cette conscience la plus lourde nous frappe, quel espace d'altérité nous reste-t-il ? Est-ce la dissolution de la conscience ou une autre dimension de conscience ? Que reste-t-il de notre être au monde ? La question de l'être ne se pose pas dans son rapport au monde, où le «monde vrai» laisse place à quelque chose de plus confus, l'expérience individuelle de l'auto-dépassement et d'une forme de pluralité de l'être dont l'intégrité serait jaugée sur une nouvelle échelle de valeurs.

Au demeurant, la confusion ou cet espace de possibilités plurielles ne peut être jugée ou connotée négativement puisqu'ils se réfèrent à des potentialités d'altérité auxquelles Nietzsche nous ouvre par sa conscience (ou son inconscience). L'éclatement d'un univers préfigure son crépuscule, or sur cette ligne de fuite, sur ce chemin du devenir, Nietzsche nous donne accès à son aube la plus silencieuse.

⁷⁶ Ibidem, p.135.

**7. Le crépuscule
d'un philosophe ou
le silence de
l'aube.**

«Silence ! Silence ! Le monde ne vient-il pas de s'accomplir ? Que m'arrive-t-il donc ? »⁷⁷

La vie de Nietzsche, comme nous l'avons souligné auparavant, s'imbrique à son œuvre au point où elle s'éclaire en référence à sa vie et réciproquement. L'événement de Turin, son caractère incompréhensible et surprenant, convoque une foule d'interprétations, le philosophe solitaire conservera cette part d'énigme par son silence jusqu'à sa mort. Reprenons ces paragraphes extraits de l'ouvrage de E. F. Podach⁷⁸ : «Ceux qui avaient connu Nietzsche à Turin se rappelaient encore plus tard ses derniers jours. Il se promenait, racontent-ils, comme toujours tout seul et plongé dans ses réflexions, il restait souvent quelque temps dans la librairie de Rosenberg et Sellier, pour feuilleter les nouveaux livres. Pour les acheter, l'argent lui manquait. On le voyait aussi acheter des fruits chez le fruitier et son hôte, Davide Fino, rapporte que Nietzsche improvisait le soir pendant des heures sur le piano.

«Le 3 janvier juste au moment où Nietzsche sort de la maison, il voit sur la piazza Carlo-Alberto, à la station des fiacres, une vieille rosse éreintée sur laquelle s'acharne un cocher brutal. La pitié l'envahit. Sanglotant et avec un geste protecteur, il se jette au cou de la bête martyrisée. Il s'écroule. Heureusement Fino qui passe est attiré par l'attroupement des curieux. Il reconnaît son locataire et le ramène avec beaucoup de peine à son appartement.

«Pendant longtemps Nietzsche reste étendu sur le sofa, immobile et muet. Ses visions l'emportent maintenant vers l'accomplissement total. Toute la «philosophie expérimentale» du triomphe sur soi-même, cette philosophie que Nietzsche a non seulement conçue, mais vécue, avait toujours été fondée sur cette volonté «d'expérimenter jusqu'où l'homme peut s'élever».

«...

⁷⁷ F. Nietzsche : Œuvre, T2, p.501.

⁷⁸ E. F. Podach : L'effondrement de Nietzsche, pp. 91-92.

«A son réveil, Nietzsche a le sentiment d'être la double divinité : Dionysos et le Crucifié. »⁷⁹

7.1. Différentes causes possibles de l'effondrement.

"**J**e n'ai jamais autant produit que depuis que je suis à Turin », dit Nietzsche : atmosphère d'une expansivité phénoménale sur le plan intellectuel et émotif, 1888, l'année de ses 44 ans ; «en ce jour parfait où tout arrive à maturité, où le raisin n'est pas seul à brunir, un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie : j'ai regardé derrière moi, j'ai regardé devant moi et jamais je ne vis autant de bonnes choses à la fois »⁸⁰. C'est dans le même temps une époque où un vaste projet philosophique s'impose à sa conscience, celui d'une transmutation de toutes les valeurs dont les écrits de 1888 ne seraient qu'un prélude. «Ses derniers écrits, dit Podach, sont des proclamations toutes personnelles dont l'intention, bien entendu, dépasse de très haut le privé : ce sont des messages qu'il faut absolument qu'on entende », la conscience que Nietzsche a de son destin et de celui de l'humanité la pousse à des frontières, où la conscience humaine jauge ses limites. Les limites, Nietzsche les a éprouvées tout au long de sa vie, la maladie, les souffrances physiques et morales ont jalonné sa trajectoire et préfigurées, peut-être de manière interprétative, son effondrement.

A posteriori, une foule d'interprétations cherche à circonscrire un sens au parcours chaotique de Nietzsche, différentes causes tentent d'inscrire le philosophe dans une réalité définie, pouvoir de la science et de la rationalité que Nietzsche défie de cet au-delà du silence et que chaque écrit le concernant, redonne crédit à sa pensée pour un autre regard sur notre réalité.

⁷⁹ Ibidem, p.92.

⁸⁰ E. F. Podach : L'effondrement de Nietzsche, p.14.

Une des causes principales de la maladie de Nietzsche mise en avant par sa sœur, Mme Förster, serait l'usage chronique de somnifères ; le chloral. D'ailleurs, dans ce sens P. J. Möbius cherche à déterminer la part du « chloralisme » dans le rapport de Nietzsche à son œuvre et à sa maladie, recherches qui n'aboutissent à rien de concret ni de déterminant, ce qui laisse cette question ouverte. De formation médicale, Hildebrand, se penche sur la maladie du philosophe, qu'il suppose être bien antérieure à janvier 1889, il reste sur la thèse du « chloralisme », tout en suspectant une phase de paralysie au temps du *Crépuscule des idoles*. Par contre, par la connaissance de la pensée nietzschéenne, il en préserve le fond de l'œuvre de toutes récupérations abusives et divergentes dont Nietzsche serait condamné à cautionner malgré lui. Pourtant psychiatre cherchant à asseoir un diagnostic qui semblait lui paraître de manière évidente, Hildebrand s'évertue à détecter les prodromes d'une paralysie, tant dans le comportement que dans les écrits de Nietzsche ; telle la conscience de sa propre valeur, certains aspects de mégalomanie, ainsi que les humeurs..., tendent à conforter le psychiatre dans son idée de départ. « C'est véritablement une tâche ingrate, dit Podach, que de vouloir chercher du pathologique dans les œuvres de Nietzsche », ... « il ne faut pas se laisser abuser par le fait qu'à Turin l'atmosphère autour de Nietzsche est orageuse, que de nombreux éclairs y sont précurseurs de la foudre et du tonnerre. Si on veut bien voir Nietzsche tel qu'il était et le suivre en le comprenant, on constatera que sa conduite, ses écrits et ses propos n'étaient que l'épanouissement logique de son être. Nietzsche à Turin, c'est l'achèvement d'une évolution, qui, pour parler comme le philosophe, ressemble à une accumulation de dynamite. C'est une erreur de se baser sur la maladie qui se déclara à la fin pour conclure que cette évolution ne s'est pas accomplie suivant ses propres lois, alors que l'on peut établir la preuve du contraire ».⁸¹

La thèse de la paralysie générale, rapportée à la syphilis, a provoqué beaucoup de remous et de controverses. Un article de J. P. Escande tente une relecture de ce diagnostic au regard de connaissances actuelles. Sévère et critique, il cherche à replacer Nietzsche non pas dans le cadre d'une raison commune mais dans une possibilité à être autre en dehors de tout diagnostic à parti pris ou aliénant. « En fait, la société et l'individu ont sur la destruction de la comédie des vues forcément opposées. L'individu qui met à nu ses mécanismes dérange l'ordre social. S'il proclame que, se dénudant, il s'est grandi, cette fois, carrément, il semble provoquer. Du moins c'est ce que l'on dit de lui. On le juge coupable, fou. On le lui fait bien voir. Ayant franchi le pas et soulagé sa conscience, le

⁸¹ Op. Cit. : pp.39,40.

réputé provocateur ou fou se tient, lui, pour rédempteur. Nietzsche Dionysos c'est une rédemption autre, différente de celle du Crucifié. Ce sont d'ailleurs les dernières lignes d'*Ecce Homo* : «Qu'on me comprenne : Dionysos contre le crucifié ».

«Effort mental inouï pour Nietzsche, recherche d'une ascèse. Pour le groupe social : délire, mégalomanie, provocation, opprobre, syphilis, PG.

«Non : lorsque Nietzsche s'effondre, il se brise seulement sur le roc tranchant de la comédie sociale. Accident. Imprévisible. Le 20 juillet 1889, Nietzsche avait écrit une lettre ne laissant aucun doute sur son état mental d'alors (parfait) et sur le drame personnel qui était le sien.

«A Franz Overbek : Je t'écris encore quelques mots, cependant tout à fait entre nous, ...

«Peut-on trouver plus lucide ? »⁸².

La question du «pathologique » chez Nietzsche semblait être une évidence, pour cette raison précise, il nous faut la considérer avec prudence. Les éléments abondent tant dans un sens que dans l'autre, c'est pourquoi notre regard manque de pertinence face à cette situation où un être au monde échappe à la norme, se faufile entre les diagnostics «pathologiques » pour être tout simplement autre.

La relation de Nietzsche avec son entourage ne manque pas d'éclairer et de mettre en valeur sa difficulté de vivre au milieu des autres, lui le solitaire, qui pourtant faisait retour vers ses amis. L'isolement, souligné par Mme Förster, auquel son frère était réduit, cette solitude voulue, mais aussi subie, donne le parfum de cette ambiance, à l'aube de son effondrement. «La solitude est parfois une chose écrasante... écrit-il à Overbek. Je ne suis pas du tout fait pour la solitude et à l'heure actuelle, où je ne sais plus comment m'en délivrer, je suis accablé presque chaque semaine d'un si brusque dégoût de l'existence que j'en suis malade. Plus elle dure, plus la solitude est une chose dangereuse »⁸³. Le fatum est au rendez-vous avec Nietzsche, cette mission qu'il a prise à bras le corps, *amor fati*, amour de la destinée, le voilà à l'heure la plus dangereuse, un des éléments potentiels de sa tragédie, dont il souffre mais à laquelle il convoque la joie. Cette solitude, l'a-t-il vraiment choisie ? S'est-il sciemment éloigné de l'humanité, des hommes et précisément des femmes ?

Dans son excellent travail, Podach revient sur «l'aventure avec Lou », que C.A. Bernouilli par sa documentation biographique a mis en valeur. Nietzsche tiraillé et écartelé entre sa famille (mère, sœur), sa philosophie, Lou et ses amis (entre autre Réé), se trouve dans une

⁸² D. Raymond(sous la dir.) : Nietzsche ou la grande santé, pp.29-31.

position difficilement tenable, les illusions, les mensonges, la réalité d'une relation aussi éphémère qu'elle pu être, l'inspiration, la vision de l'éternel retour dont il porte le poids... autant d'ingrédients qui composent le caractère explosif de son être. Son rapport avec Lou, celui d'un maître à son élève, puis le glissement de celui d'un amant à sa maîtresse caractérisé par son aspect juvénile et l'intensité des sentiments qui se tarissent et se transforment une fois l'amour consumé. Force et espérance pour cette élève douée pour sa philosophie, ceci gagne le cœur tendre, bien qu'indépendant de Nietzsche, ce cœur qui va être déchiré par les manigances de sa sœur et la triste réalité d'un amour impossible. La solitude lui revient, sur cette route de l'éternel retour, Lou investie comme un des êtres les plus proches de la nature du philosophe, la voilà qui s'éloigne, l'a-t-elle trahi, Nietzsche ne veut rien en croire et il rejoint la solitude et la souffrance avec dans le cœur le poème de Lou : *A la douleur*.

Le poison de parole, à l'égard de Lou, que sa sœur lui rapporte, l'épuise et le réduit à se rallier à cette position fraternelle et à ce lien qu'il abhorre, car souvent cette question lui revient : est-il possible que cette femme soit sa sœur ?

Anéanti par le déchirement, il se réconcilie pourtant avec elle tout en conservant une relation avec Lou et Réé. Période intense en joie et en souffrance, événements qu'il nous est impossible de passer sous silence au vu du destin de Nietzsche, dont il ne pouvait se soustraire. « Nietzsche a été une victime de la famille. C'est cette dernière qui a acheminé des conflits vers une conclusion anormale... De toute façon, cette partie des aventures avec Lou est importante relativement à la déchéance car elle a participé à créer cette tension intérieure devenue à la longue insupportable ; mais, dans l'ensemble, elle restait encore dans le domaine conscient et était partiellement soumise au contrôle de la volonté de Nietzsche. »⁸⁴.

Chloralisme, PG, solitude, aventure amoureuse, ... autant d'éléments qui semblent participer à l'effondrement de Nietzsche, le biologique et le psychologique viennent ici se rejoindre, à l'endroit où le philosophe tente d'inscrire un point d'orgue à sa trajectoire. Nietzsche ne peut être réduit à un diagnostic et le « silence » qui occupe les dix dernières années de sa vie, trouve difficilement un sens pour nous. D'ailleurs, est-il nécessaire d'en trouver un ? Le crépuscule d'un philosophe nous paraît indissociable de son œuvre et pour Nietzsche à plus forte raison, ainsi devons-nous insister sur cette rupture que constitue l'effondrement et les quelques causes qui ont animé certaines réflexions et positions.

⁸³ E. F. Podach : L'effondrement de Nietzsche, p.41.

L'effondrement fût une réalité, mais il ne dérogeait pourtant pas à sa place de philosophe pour autant. C'est pourquoi, ces années où Nietzsche a été rattrapé et dépendant de ce contre quoi il luttait, comment pouvait se profiler son crépuscule, sinon sur la scène du silence ?

Il connaissait déjà cette scène, pour l'avoir approchée durant sa vie passée, il flirtait jadis avec le silence sans savoir que ce dernier, aurait le goût d'une aube, celle d'une conscience bien trop lointaine pour l'humain. Revenons un instant à ses quelques flirts qui nous conduisent au cœur même d'un labyrinthe.

7.2. Le silence, labyrinthe d'une âme.

Voici venue l'heure la plus silencieuse pour Nietzsche, comme Zarathoustra il se retire dans la solitude, repli périodique pour Zarathoustra mais ici définitif pour Nietzsche. La solitude était sa compagne au cours de sa vie et le silence, l'inhérente intimité qui l'accompagne. « Ô bienheureuse solitude qui m'enveloppe ! Ô pures odeurs autour de moi ! Ô comme ce silence fait aspirer l'air pur à pleins poumons ! Ô comme il écoute ce silence bienheureux ! », dit Nietzsche par la bouche de Zarathoustra⁸⁵. Le silence constitue un espace de maturation, il nous permet d'apprendre la solitude⁸⁶, c'est dans ses profondeurs que l'être grandit et advient à lui-même. La parole nous est enseignée par le silence⁸⁷, les mots s'éloignent du bavardage futile pour ne prendre forme en temps et en lieu où leur pertinence remplit un cours instant. Que faire des longs discours où l'auteur se perd dans une argumentation sophistiquée ?

⁸⁴ E. F. Podach : L'effondrement de Nietzsche, pp.59-60.

⁸⁵ Ibidem, p.428.

⁸⁶ Ibidem, p.1075.

⁸⁷ Ibidem, p.1138.

Que faire des livres où les mots s'enchaînent à en perdre le souffle ? L'aphorisme, la sentence, voilà l'expression de l'éternité dit Nietzsche, il écrit dans cette dimension de refus d'argumentation, en référence aux moralistes français, l'aphorisme jaillit et laisse place au silence. La lecture de Nietzsche convoque le silence, temps de réflexion et de maturation, dont la forme même de l'expression nous impose ce temps de répit que nous consacrons au fond.

La place du silence pour Nietzsche nous laisse entendre cet impossible à dire que nous soulignons à l'égard de l'Eternel Retour. Dans les premières lignes du Livre cinquième d'*Aurore*, l'impossible à dire touche à quelque chose d'effroyable, une vérité qui ne peut laisser place qu'au silence ; écoutons ce qu'il dit : « Hélas ! Voici que le silence grandit encore, et mon cœur se gonfle derechef : il s'effraye d'une nouvelle vérité, lui non plus ne peut pas parler, il se ligue avec la nature pour narguer, lorsque la bouche veut jeter des paroles au milieu de cette beauté, il jouit lui-même de la douce malice du silence. La parole, la pensée même me deviennent odieuses : est-ce que je n'entends pas, derrière chaque parole, rire l'erreur, l'imagination, et l'esprit d'illusion ? Ne faut-il pas que je me moque de ma pitié ? Que je me moque de ma moquerie ? O mer ! O soir ! Vous êtes de mauvais maîtres ! Vous apprenez à l'homme à cesser d'être homme ! Doit-il s'abandonner à vous ? Doit-il devenir comme vous êtes maintenant, pâle, brillant, muet, immense, reposant en soi-même ? Elevé au-dessus de lui-même ? »⁸⁸.

La nature est silencieuse, du moins son silence nous parle par d'autres sons, les poètes dans leur lyrisme se font les porte-parole de cette dernière, mais leurs paroles sont si loin de ce silence révélateur de la nature. Nietzsche, en bute à cette mer et à ce ciel, à cette profondeur du silence faisant écho au sien, reste interdit. « La mer s'étend pâle et brillante, elle ne peut pas parler. Le ciel joue avec des couleurs rouges, jaunes et vertes son éternel et muet jeu du soir, il ne peut pas parler ». De tels instants nous éloignent des hommes et nous ramènent à nous. Mais faut-il donc s'éloigner des hommes, tant s'éloigner d'eux, pour être soi ?

« Hier, vers le soir, *mon heure la plus silencieuse* m'a parlé : c'est là le nom de ma terrible maîtresse »⁸⁹. Le retour à la solitude devient une nécessité à laquelle Nietzsche aspire et qui se dévoilera toujours plus douloureuse. Cette avancée à chaque instant plus profonde, vers un accomplissement le mène à ces limites de l'être difficilement supportables. « Dans les écrits d'un ermite, on perçoit toujours un peu l'écho du désert, le chuchotement et les

⁸⁸ Ibidem, T. 1, p.1155.

regards craintifs de la solitude ; dans ses paroles les plus violentes, jusque dans son cri, résonne encore une sorte nouvelle et dangereuse de silence, de mutisme. Celui qui est resté jour et nuit pendant des années, seul en tête-à-tête avec son âme, dans la plus intime des disputes, le plus intime des dialogues, celui qui dans son antre, qui peut être un labyrinthe, mais aussi une mine d'or, est devenu un ours des cavernes, un chercheur ou un dragon gardien de trésors, même ses idées finissent à prendre une couleur crépusculaire, s'imprègnent d'une odeur de profondeur et de moisi, prennent un caractère incommunicable et antipathique, leur souffle glace les passants »⁹⁰. L'intimité de la solitude et du silence nous fait pénétrer dans les dédales d'un labyrinthe, celui de notre être, Nietzsche parcourt ces profondeurs au risque de lui-même, il pressent ce danger des coulisses abyssales et pourtant poursuit sa route. N'est-ce pas ce rapport à soi qui glace le passant ? Ce qui finit par nous rendre étranger à la nature humaine n'est-ce pas cette proximité d'avec les profondeurs ? Ne revenons-nous pas à cette saison où la nature reprend ses droits, l'hiver, calme et glacial, dont le caractère immuable nous convie au repos et à un retournement sur soi. «Le ciel d'hiver, silencieux, qui cache parfois même son soleil même dans le silence. Est-ce de lui que j'appris les longs silences illuminés ? Ou est-ce de moi qu'il les apprit ? Ou bien chacun de nous les a-t-il inventés lui-même ? ... C'est mon art le plus cher et ma plus chère méchanceté d'avoir appris à mon silence de ne pas se trahir par le silence ... Afin que personne ne puisse regarder dans l'abîme de mes raisons et de ma dernière volonté, j'ai inventé le long et clair silence »⁹¹. Que nous dit Nietzsche ici dans son rapport au silence ? Le silence n'est pas seulement ce lieu où nous apprenons, ce lieu où nous revenons à nous et peut-être où nous nous perdons, ici le silence est investi d'une position défensive. Le silence doit nous permettre de nous préserver, or Nietzsche va plus loin car son art véritable c'est d'apprendre à son silence à ne pas se trahir par le silence. Pour lui, le silence ne suffit plus pour se préserver, il révèle déjà l'être silencieux, le silence doit parler pour ne pas se trahir. A l'image d'une relation spéculaire se découvre dans le silence et il lui faut parler pour que nous ne la découvriions pas, et dans le même temps il se perd dans le silence comme dans un labyrinthe et se perd pour les hommes révélant sa propre position.

Les dernières années de sa vie, Nietzsche a oscillé entre le silence et la parole, or les paroles qui émanaient de son être, n'étaient plus que des paroles attribuées à un «Nietzsche

⁸⁹ Ibidem, T. 2, p.397.

⁹⁰ Ibidem, p.728.

⁹¹ Ibidem, p.419.

malade » et donc ne révélant plus, de manière interprétative, la pensée d'un être conscient. La normalité définie, ne l'inscrivait plus par sa parole dans un rapport inter humain qui pouvait être investi totalement. Cette parole était-elle le masque de son silence ? Ces états de conscience ou d'inconscience, qui sortent des normes définies par la psychologie et la psychiatrie, que sont-ils ? Ultime masque de Nietzsche nous dit M. Haar, peut-être un niveau de conscience supérieur à celui des autres hommes ? Le dernier Nietzsche est celui qui fait de sa pensée un silence, les projets de Nietzsche étaient vastes et sa mission lourde, or le silence a pris la parole ; ce silence le trahit-il ? Bien des spéculations peuvent émerger et les questions appeler d'autres questions, pourtant Nietzsche s'est inscrit dans le destin de l'occident, il a livré une parole mais une parole qui ne se référait pas au vrai, c'est à cette frontière qu'il nous faut non pas juger mais jauger la parole et le silence de Nietzsche, l'effet d'un tel destin, d'un fatum encore à venir. «Silence ! Silence ! le monde ne vient-il pas de s'accomplir ? Que m'arrive-t-il donc ? »⁹², c'est à Weimar, le 25 août que meurt celui qui nous a appris comment rit un dieu... Silence.

⁹² Ibidem, p.501.

Partie 2 .

«Un maître mène au caché, mais ne le révèle pas, il sait seulement le chemin qui y conduit ; il sait aussi que nul n'y va consentant. Il sait enfin, bien sûr, que l'on n'y arrive pas le même qu'on est parti... »⁹³

1. Une lecture de Nietzsche.

⁹³ Nathan T. : Psychanalyse païenne, p.230.

«Car les hommes illustres ont pour tombeau la terre entière. Leur mémoire ne se conserve pas seulement dans leur pays où on leur élève des stèles avec des inscriptions, mais aussi en terre étrangère ou à défaut d'épitaphes, leur souvenir reste gravé non dans la pierre, mais dans l'esprit de chacun »⁹⁴

1.1. Prends ce qui est impossible à comprendre.

Une lecture de Nietzsche nous mène au-delà de sa philosophie, dans un parcours qui ne nous laisse pas indemne, il nous modifie et nous transforme dans les profondeurs de notre être, pour peu que nous nous y soyons laissé porter. Comme nous l'avons vu dans la première partie de l'œuvre, Nietzsche est marqué par la figure de Dionysos, elle traverse le corpus pour rester, *in fine*, l'instance qui domine même au-delà de l'effondrement.

Lire Nietzsche nous mène à un constat tragique quant à la compréhension, car qui peut se targuer de comprendre dans son fond cet auteur ? Qui peut prétendre cerner une œuvre née dans un système occidental mais qui dépasse largement son mode de pensée ? Qui peut se risquer d'avancer à la rencontre de Nietzsche, sans être ébranlé dans ses certitudes et ses repères, sans voir vaciller l'édifice de la rationalité et de la science ? Ne dit-il pas dans *Le crépuscule des idoles* : «J'ai donné à entendre de quelle façon Socrate fascinait : il semblait être un médecin, un sauveur. Est-il nécessaire de montrer encore l'erreur qui se trouvait dans sa croyance en la «rationalité à tout prix » ? C'est une duperie de soi de la part des philosophes et des moralistes que de s'imaginer sortir de la *décadence* en lui faisant la guerre. »⁹⁵.

⁹⁴ Thucydide, 2, 43. Citation tirée de Jean-Pierre LARRE dans Diogène ou la science du bonheur, p.173.

⁹⁵ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.960.

Par ailleurs, prenons le *Zarathoustra*, un livre pour tous et pour personne, dont Nietzsche lui-même parle avec éloge, avec respect mais aussi avec effroi. Un livre qui jalonne le parcours d'un lecteur de Nietzsche, qui attire, qui repousse, qui méduse et qui nous rappelle ; une lecture toujours plus profonde et qui pourtant nous échappe, car que pouvons nous en dire ? Rien ou presque rien. Conter le récit de Zarathoustra nous ferait passer à côté de l'essentiel, car le fond même du livre, comme le fond du concept d'Eternel Retour est indicible, cela ne se raconte pas, cela se vit dans les profondeurs de notre être. Il nous fait porter le poids de cette vision, s'il est possible de s'en approcher, qui nous projette sur le rivage d'une terre encore à découvrir.

L'œuvre de Nietzsche nous confronte à ce type de lecture, au plus haut point dans le *Zarathoustra* et moindre dans les autres, où notre être par la lecture se confronte à un parcours, cette lecture ne constitue plus un apport intellectuel confortable qu'il nous sied de ranger et d'imbriquer dans notre système de pensée, elle nous pousse à des retranchements difficilement tenables.

Comment se fait-il que nous y revenions ? Voilà la question qui nous interroge dans la mesure où Nietzsche aurait pu finir aux oubliettes comme nombre de penseurs. Sa pensée, qu'il exprime d'une manière virulente, critique et profondément polémique aurait pu être évincée de l'histoire de la philosophie et pourtant elle ressurgit à l'endroit même qui nous dérange. Les milliers de pages qu'il a écrites, n'ont pas élucidé la question de son être, par ailleurs les milliers de pages qui lui sont consacrées, de tous bords, raniment sa philosophie qui pose une fois encore la question : comment se fait-il que nous y revenions ? Les préjugés à son égard, les interprétations abusives, les incompréhensions ne signent pas sa mort à la pensée philosophique, il revient comme un leitmotiv, comme par exemple dans sa formule « Dieu est mort », interroger l'individu dans son rapport au divin. Vue comme un athée, ce qu'il n'était certainement pas, il jette cette formule à l'humanité qui ne comprend pas ce qu'il exprime bien dans son aphorisme⁹⁶, et cette formule qui devait fonctionner à la manière d'une interprétation psychanalytique, comme principe actif d'un retournement des valeurs, niant la conséquence de la morale en détruisant le paradigme initiateur, cette formule ne rencontre pas le résultat escompté. La difficulté de comprendre Nietzsche peut résider dans le fait de rester campé dans nos repères d'une éducation liée à la morale. Or, lire Nietzsche en dehors de nos propres repères ne nous permet pas plus de comprendre, car il n'y a rien à comprendre, il y a juste à prendre. Il dit dans *Ecce Homo* à propos de

⁹⁶ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.131, Aph. 125.

l'inspiration des poètes aux grandes époques de l'humanité : « Pour peu que l'on ait gardé en soi la moindre parcelle de superstition, on ne saurait en vérité se défendre de l'idée qu'on n'est que l'incarnation, le porte-voix, le médium de puissances supérieures. La notion de révélation, entendue dans ce sens que tout à coup quelque chose » *se révèle à notre vue* ou à notre ouïe, avec une indicible précision, une ineffable délicatesse, « quelque chose » qui nous ébranle, nous bouleverse jusqu'au plus intime de notre être, est la simple expression de l'exacte réalité. On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne se demande pas qui donne ; tel un éclair, la pensée jaillit soudain avec une nécessité absolue, sans hésitation dans la forme... »⁹⁷.

Prendre, ... en effet, car si nous cherchons à comprendre, nous nous enfermons dans un labyrinthe sans issue. Nietzsche est un philosophe qui a éprouvé sa philosophie et c'est peut-être pour cela qu'il ne rejette pas complètement le seul chrétien qui ait existé, le Christ, qui lui, a éprouvé la parole, démarche pragmatique de tout fondateur se jouant dans l'acte et pour les disciples dans l'initiation et non dans la compréhension. Comprendre se situe déjà à un autre niveau où nous sommes bien loin de l'acte et où les contradictions sont mises en valeur, les ambivalences, ouvrant la polémique et les scissions d'écoles, chacune revendiquant la filiation directe et principale du maître. La pensée de Nietzsche est née de son corps, celui qu'il a éprouvé au plus profond, sachant, oh combien, la maladie était inhérente à sa condition, ce corps qu'il a voulu maîtriser, modifier, renforcer, usant de substances, changeant de lieu et se repliant dans la solitude. La « santé et la maladie ne sont rien d'essentiellement différents comme le croyaient les médecins d'autrefois et encore quelques praticiens d'aujourd'hui. Il ne faut pas en faire des entités distinctes qui se disputent l'organisme vivant et en font leur champ de bataille »⁹⁸. La condition de l'homme est présente dans son œuvre avec son lot de contradiction, ce qui le laisse malgré lui, humain trop humain, il a tenté de dépasser cette condition et son œuvre s'en est fait le témoin.

Lire Nietzsche, c'est prendre en compte cet être au monde dont il cherche à s'extraire, postulant un autre monde en substitut, où la conscience repousse ses frontières et où le silence, le rire et la joie alternent vers un devenir dionysiaque, monde dans lequel il a fini par vivre. Œuvres et biographie, comme pour Goethe qu'il a admiré, sont liées au point où comprendre se réduit à une tâche impossible, nous laissant donc pour alternative ; de prendre ou de laisser. Aussi la lecture de Nietzsche nous conduit vers ce chemin où il nous

⁹⁷ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1173.

faut boire à une source dionysiaque, car ne prétend-il pas être le «dernier disciple de Dionysos » ?

1.2. Une rencontre.

Relevons le terme d'initiation que nous explorerons un peu plus loin, car la trajectoire de ce philosophe nous y invite, relevons par association ce propos de F. Sironi⁹⁹ ; «... la rencontre avec son double est l'expérience la plus fondamentale, la plus fascinante et la plus initiatrice que puisse faire un être humain », en effet la lecture de cet auteur permet des effets de rencontre. La rencontre est très importante car elle se situe à l'endroit où nous nous y attendons le moins. Elle n'a pas pour préalable l'attente et se dévoile comme surprise et comme découverte, elle inaugure un changement de direction tout en ouvrant un champ qui nous était encore inconnu. C'est au cœur d'une rencontre, la plus anodine, que nous entrons dans l'initiation, quelques mots d'un texte, quelques notes de musique, un contexte ou une situation particulière qui alors nous a échappé mais qui s'est inscrit dans notre être qui lentement a amorcé un changement de cap. Toutes les conditions d'un quotidien peuvent permettre ce type de rencontre, dans la mesure où nous sommes ouverts à l'effroyable inconnu qui s'ouvre à nous. La lecture de Nietzsche, telle que nous l'avons abordé, pose les jalons d'une rencontre, elle a cet effet pour celui qui s'introduit dans les textes, auteur et lecteur se

⁹⁸ Fragments posthumes, 1888 ; cité par D. Raymond, Nietzsche ou la grande santé , p.139.

⁹⁹ Françoise SIRONI : Bourreaux et victimes, p.98.

rencontrent au-delà du temps et de l'espace, ils font de cette dimension de rencontre un véritable carrefour.

Si nous poursuivons ce que nous avançons, la rencontre s'effectue lorsque quelque chose nous échappe, lorsque nous n'avons pas compris, car il n'y avait rien à comprendre sinon à prendre. Il s'agit d'une expérience nous dit F. Sironi, d'une expérience fondamentale, fascinante où la rationalité n'est pas au rendez-vous, la rencontre d'un double où la proximité ne nous permet plus de distinguer une subjectivité et une individualité propre. La trajectoire de Nietzsche nous montre aussi cet effet de rencontre entre lui et Dionysos, rencontre anodine de jadis, lente initiation dont les éléments échappent à la compréhension et pourtant fascine le lecteur. Une rencontre extérieure, intérieure, impossible à appréhender, point de capiton d'une potentielle modification, voilà peut-être un effet de lecture de notre auteur.

Comme le souligne G. Deleuze dans son *Nietzsche*, la rencontre du philosophe avec Dionysos a été un lieu de modification pour chacun, Nietzsche se construisant et construisant dans le même temps le devenir de la figure de Dionysos dans sa pensée. Le premier Dionysos, « celui que Nietzsche concevait sous l'influence de Schopenhauer, comme résorbant la vie dans son fond originel, comme faisant alliance avec Apollon pour produire de la tragédie »¹⁰⁰. A cette même époque de *La naissance de la tragédie*, « Dionysos était défini par son opposition avec Socrate » pour plus tard venir s'opposer au Crucifié. Mais le dernier Dionysos est celui de l'affirmation, celui de la puissance de l'affirmation, se définissant par la danse, la légèreté et le rire, c'est le temps de Dionysos et Ariane.

La trajectoire du lecteur, le fait cheminer au rythme des rencontres de Nietzsche, celles sur lesquelles nous avons posé le curseur. Ainsi suivons-le à pas feutrés sur cette voie de l'initiation.

¹⁰⁰ Deleuze G. : Nietzsche, p.30.

2.L'initiation d'un dieu.

«Rien n'y fait : chaque maître n'a qu'un disciple, et qui lui devient infidèle,
car lui aussi est destiné à passer maître »¹⁰¹

Dionysos inaugure l'œuvre de Nietzsche et la clôture comme unique instance à laquelle il se réfère. Ce dieu, parcourt son corpus tantôt sur les devant de la scène, tantôt dans sa manière souterraine d'agir, il confère une orientation à l'écriture de Nietzsche. Son «omniprésence» dans la pensée de l'auteur et la place qu'il devait occuper dans les projets futurs de Nietzsche en font une figure marquante pour lui, qui en 1889 compose encore des *Dithyrambes pour Dionysos*.

Dionysos, figure de la mythologie grecque, récupéré par Nietzsche, occupant une telle place dans sa pensée, qu'une hypothèse de lecture s'impose à nous dans ce rapport entre le philosophe et ce dieu. Pouvons-nous penser l'espace d'un instant, et pour cause les propos de Nietzsche, que Dionysos tel qu'il le conçoit, aurait joué ce rôle d'initiateur pour lui ? Son parcours illustre-t-il dans son fond une initiation, celle de ce dieu ? Sa philosophie résulte-t-elle du récit de son parcours et de la conceptualisation de points charnières de sa transformation ? Que pouvons-nous ressortir d'une telle lecture, pour peu qu'elle soit pertinente ?

Une autre question se pose en préalable : choisissons-nous vraiment nos maîtres, nos initiateurs, ceux qui marquent le cours de notre vie ? Si oui, alors choisissons-nous l'orientation de nos modifications, des transformations dont nous allons être les auteurs ?

Et auquel cas, nous sommes déjà en présence d'une rencontre qui par elle marque un revirement dans notre parcours ? Nietzsche a-t-il choisi Dionysos ? Certainement non, or il s'est imposé à lui, venant faire sens dans certaines situations ou à certains moments clés de sa pensée. Ce dieu vient illustrer la position du philosophe, celle qu'il veut tenir en opposition à la tradition occidentale et à ce qu'elle a pu générer comme civilisation. Nietzsche doit incarner une nouvelle voie, se référant non pas à un dieu moral mais construisant son antipode dans l'image de Dionysos, un dieu immoral.

C'est cette figure divine, qu'il modèle au rythme de sa critique qui au fur et à mesure, révèle Nietzsche à lui-même, initiation souterraine dont les objets concepts échappent à une libre conscience pour s'inscrire dans ce qui devait advenir, le nécessaire par cette éducation dionysiaque, accédant au final à la vision de l'Eternel Retour. Si le Christ dit : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » Nietzsche n'en dit pas moins, mais cette vérité ne doit plus être une et unique, à savoir, celle qui a abouti à la vérité scientifique, dans le même sens le bien et le mal cohabitent comme la souffrance et la joie, c'est sur cette voie que chemine le dernier initié de Dionysos.

Dans les premiers écrits de Nietzsche, Dionysos était présent, mais il n'était pourtant pas ce dieu auquel Nietzsche s'identifie dans les dernières lettres. Entre cet alpha et cet oméga, s'est construit la pensée du philosophe et s'il se positionne à terme dans son rapport à Dionysos, s'il murmure à mi-voix dans ses dernières correspondances la place des protagonistes telle Ariane et Dionysos dans sa tragédie, qu'il construit à terme ou tout simplement révèle une partie du secret ; comment pouvons-nous l'entendre ? Ne tente-t-il pas lui-même d'incarner ou de jouer ce qui nous échappe de l'Eternel Retour ? L'initiation du dieu ne nous mène-t-elle pas à cette condition d'altérité d'un être qui dépasse la notion de conscience, qui peut-être ne permet pas d'appréhender le fond même de l'initiation ?

La difficulté de suivre Nietzsche, dans tous les sens du terme, révèle notre filiation à la tradition occidentale, certes nous pouvons le suivre, en marge dans une lecture en référence à notre parcours, en marge de ces collines où se réfugie Zarathoustra, en marge de l'ombre et des ténèbres qui de manière archétypale se réfèrent au mal dans notre éducation manichéenne. La lumière, la vérité, la cité protectrice où siègent les lois, clôturent notre espace de liberté, or Nietzsche par son initiation nous révèle un autre parcours, une autre possibilité de vie, où la vie ne nierait pas le mal, la souffrance et l'ombre. C'est ce que Dionysos lui enseigne et qu'il nous lègue dans ses aphorismes.

¹⁰¹ Nietzsche F., cité par Jean-Pierre LARRE dans son *Dionigène*, p.101.

1.2. L'initiation.



Initiation, un terme chargé de sens, qui nous invite à un effrayant rapport avec l'autre, qui est sensé nous conduire à travers différentes épreuves vers une autre vision du monde. Ce terme nous conduit vers un rapport entre un maître et son élève, il circonscrit l'espace du rapport de ceux qui prétendent vouloir connaître les secrets et les guérisseurs dans les sociétés traditionnelles ne sont autres que les détenteurs de secret. Il ouvre les potentialités d'un nouveau monde à appréhender ou d'un nouveau rapport au monde, dans la mesure où nous arrivions au terme de l'initiation. La lecture de Nietzsche et particulièrement dans le *Zarathoustra* nous conduit à cet endroit, car qu'y a-t-il à comprendre, sinon à prendre ? La pensée de ce philosophe est un parcours, à l'image d'une initiation qui elle-même est un parcours, chaque œuvre pose son rapport à notre monde et tente d'y trouver une réponse guidée par le dieu souterrain. Si nous suivons son parcours et ce qu'il nous en donne à prendre, nous subissons en quelque sorte une forme d'initiation.

Qu'est-ce qu'une initiation ?

Il est vrai qu'il nous faut préciser le terme d'initiation que nous entendons dans notre contexte, à la manière d'un disciple ou tout simplement d'un lecteur qui petit à petit

pénètre une pensée qu'il subit en retour, par les différentes modifications qu'elle peut opérer sur ce dernier. Le ton de l'imposition d'une réalité en conflit avec celle que nous connaissons communément, fonctionne dans ce sens où nos repères sont mis à mal, déstabilisés pour devoir se reconstituer sur d'autres bases, celles de notre initiateur.

Revenons un instant sur ces cinq moments que distingue G. Deleuze dans son *Nietzsche*¹⁰² où Dionysos se voit successivement comparé à une autre figure. Dès les premières lignes de *La naissance de la tragédie* nous pouvons lire : « Nous aurons fait un grand pas en ce qui concerne la science esthétique, quand nous en serons arrivés non seulement à la compréhension logique, mais encore à la certitude immédiate de l'intuition que l'évolution de l'art est lié à la dualité de l'*apollinien* et du *dionysien*... »¹⁰³. Nietzsche reprend la figure de Dionysos pour la concilier à celle d'Apollon, il nous montre que ces deux divinités, sont deux instincts qui marchent côte à côte tout en s'éprouvant de manière conflictuelle afin qu'émerge la création artistique. Ici apparaît Dionysos dans un mouvement de confrontation créatrice avec ce que caractérise le dieu de la Beauté ; la lumière, l'apparence, ... alors que le dieu de la vigne promeut l'ivresse, la démesure et la dissolution de l'individu dans un fond originel. A cette période la figure de Dionysos est encore distincte et à une certaine distance dans la pensée de l'auteur, il l'utilise et tente de l'objectiver dans le but de l'introduire à une nouvelle esthétique. Un second moment peut nous interpeller, bien que n'étant pas clairement distinct de premier, c'est l'opposition entre Dionysos et Socrate. En effet, « ... le héros dialectique du drame platonicien, nous rappelle le tempérament du héros euripidien qui se croit obligé de défendre ses actes par des motifs et des contre-motifs, au risque souvent de perdre notre sympathie tragique. Car comment méconnaître ce qu'il y a d'*optimisme* dans la dialectique, pour laquelle chacune de ses conclusions est un triomphe et qui ne peut respirer que la clarté froide de la conscience ? Cet optimisme, ayant pénétré dans la tragédie, devait fatalement envahir les zones dionysiaques et les pousser à se détruire elles-mêmes, jusqu'au saut périlleux final qui aboutit au drame bourgeois. Représentons-nous les conséquences des maximes socratiques : « La vertu est un savoir, on ne pèche que par ignorance, l'homme vertueux est heureux. » Ces trois formes essentielles de l'optimisme sont la mort de la tragédie. »¹⁰⁴. L'influence des présocratiques sur Nietzsche, sa prise de conscience de l'aspect destructeur de la dialectique quant à la tragédie et donc à l'égard d'une esthétique créatrice lui fait

¹⁰² Deleuze Gilles : Nietzsche, pp. 30-31.

¹⁰³ Nietzsche F. : Œuvre, T1, p.35.

¹⁰⁴ Nietzsche F : Œuvres, T1, p.85.

entreprendre ce mouvement de «renversement de platonisme » comme nous l’avons vu avec M. Haar. Dionysos vient ici s’opposer à la figure de Socrate par des caractéristiques se situant aux antipodes et ne pouvant pas se concilier ensemble. Un autre moment clé, tant dans l’histoire de la civilisation occidentale que de celui de Nietzsche dans son rapport avec la figure de Dionysos ; c’est l’apparition de la figure du Christ dès la première des *Considérations inactuelles* : « ... Jésus devait être présenté comme un exalté qui, de nos jours échapperait difficilement à l’asile, et l’anecdote de la résurrection du Christ mériterait d’être qualifiée de «charlatanisme historique »¹⁰⁵. »¹⁰⁶. Le Christ, le Crucifié, avec lequel nous avons souligné les contradictions¹⁰⁷ d’avec Dionysos constitue aussi une étape dans la trajectoire de la pensée de Nietzsche dans ce rapport à une forme d’initiation à Dionysos. Par ailleurs, Zarathoustra vient marquer la voie de l’éducation dionysiaque, dans une espèce de filiation à Dionysos. Il nous indique le chemin vers le *Surhomme* ; «*Je vous enseigne le surhomme. L’homme est quelque chose qui doit être surmonté. Q’avez-vous fait pour le surmonter ?* »¹⁰⁸, dit Nietzsche, cet enseignement, cette voie se révèle être une véritable épreuve dans ce livre pour tous et pour personne. G. Deleuze¹⁰⁹ dans son ouvrage cite un extrait du *Zarathoustra* ; L’heure la plus silencieuse, cette maîtresse qui lui parle des profondeurs de son être. Cette voix, cette force le pousse et le modifie tout au long de son parcours, il s’avance pour goûter aux fruits de Dionysos, or loin d’une «Sainte Cène » il prépare la fête du midi et de l’éternité. Un dernier moment où la figure de Dionysos occupe le pensée de Nietzsche, c’est lorsque Ariane vient prendre place sur le devant de la scène et nous pouvons entendre Dionysos qui lui parle dans les *Dithyrambes* : «Sois avisée, Ariane ! ... Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles : mets-y un mot avisé ! Ne faut-il pas d’abord se haïr, si l’on doit s’aimer ? ... *Je suis ton labyrinthe...* »¹¹⁰. A ce stade, Dionysos n’est plus celui que Nietzsche concevait dans *La naissance de la tragédie*, ces différents moments qui s’imbriquent les uns dans les autres, peuvent nous éclairer sur la manière dont évolue la figure de Dionysos dans la pensée du philosophe. En référence à G. Deleuze, nous avons ces différents moments ; dans le tragique avec la conciliation entre Dionysos et Apollon, puis son opposition à Socrate et à la dialectique, vient ensuite sa contradiction avec le Christ et surtout le christianisme, mais Zarathoustra marque un

¹⁰⁵ David F. Strauss : *Der alte und der neue Glaube*, p.72.

¹⁰⁶ Nietzsche F. : *Oeuvres*, T1, p.179.

¹⁰⁷ Cf. partie 1.

¹⁰⁸ Nietzsche F. : *Œuvres*, T2, p.291.

¹⁰⁹ Deleuze G. : *Nietzsche*, pp.64-66.

¹¹⁰ Nietzsche F. : *Œuvres*, T2, p.1254.

tournant dans la mesure où il est le lien potentiel entre l'affirmation du devenir et ceux qui restent attachés aux figures de la décadence, enfin Dionysos trouve une nouvelle figure à travers cette seconde affirmation que pose son rapport à Ariane. Insensible progression qui nous mène d'un élément qui se devait être aux origines de la création artistique, vers une confrontation aux figures qui ont marqué des tournants majeurs dans l'évolution de la civilisation occidentale (Socrate, le Christ), pour prendre l'allure d'un dieu qui nous enseigne par son éducation dionysiaque dont les ressorts nous mèneraient à l'affirmation, affirmation que Dionysos redouble lui-même avec Ariane.

Le tableau de la figure de Dionysos, s'est dessiné sous ces multiples teintes, se posant tantôt comme «paradigme » tantôt comme initiateur du philosophe aux moments cruciaux où la pensée de ce dernier se confrontait à des valeurs qui se prétendent immuables. Dans ce sens, la pensée de Nietzsche au travers de la figure de Dionysos, fonctionne jusqu'à un certain seuil, comme une initiation, à savoir : impose des incohérences par ses multiples contradictions et son ambivalence, laisse transparaître le risque de sa propre pensée où la vie est en péril et le dernier point qui semble s'éloigner de la notion d'initiation, c'est à dire l'inscription sur son propre corps de marque, dans le cas de Nietzsche c'est lui qui écrit avec son sang, c'est l'écriture elle-même qui devient la marque du corps. Le glissement du dieu que Nietzsche réintroduit à chaque bataille contre l'occident, signe l'influence du dieu sur Nietzsche et dans le même temps l'utilisation de cette figure dans sa trajectoire, personnage auquel il finit par s'identifier. Ce rapport intime entre le penseur et sa figure de proue, filtre dans son œuvre, les modifications qu'elles induisent sur l'auteur ne manquent pas de toucher les lecteurs.

Cette lecture, quelque peu interprétative de l'œuvre de Nietzsche, signe un autre regard sur l'auteur mais aussi les effets de sa lecture. Il est impossible de lire Nietzsche sans ressentir un bouleversement intérieur, qui laisse apparaître l'effet toujours actif de son écriture, propice à l'émergence de l'artiste, à la création, stimulant les potentialités de modifications de l'être. Il disait lui-même que le véritable artiste, c'est celui qui permet, qui stimule la transfiguration de l'être, c'est à dire, l'artiste révèle l'autre à lui-même. Cette révélation ne se fait pas sans modifications, elle ne se fait pas sans une ré-interprétation de l'être dans son rapport au monde, l'artiste est ici un démiurge qui modèle la nature humaine. Nietzsche s'est prétendu être le premier psychologue, et nous mesurons combien cette fonction, s'occupe de la transformation de l'autre, combien cette fonction se doit d'intégrer

l'artiste tel que l'entendait Nietzsche. Il nous mène par sa lecture, à des points centraux où l'être peut être désarticulé et ré-articulé, comme nous fabriquerions un personnage ou comme nous initierions un disciple. L'éducation dionysiaque n'est-elle pas sa trame ? Disciple de Dionysos, façonné sous le joug du dieu, son parcours est le chemin de notre initiation, peut-il penser autrement que tel qu'il a été façonné ? Peut-il écrire autrement que tel qu'il a été modelé ? Pouvons-nous lire autre chose que le récit de sa vie, de sa lente initiation où les dernières signatures le portent à la place de l'unique instance médiatrice entre les hommes et le divin ?

Lire Nietzsche, c'est entrer dans son parcours chaotique et énigmatique, c'est vivre les interrogations et la douleur, c'est être incisé par le ton de ses aphorismes, c'est sombrer dans l'incompréhension d'un texte qui nous échappe et qui reviendra ; or, loin d'un éloge, c'est une prise de conscience de notre rapport à son écriture. Elle agit par la fonction de l'initiation et par celle de l'artiste, elle éveille nos instincts qui sommeillent dans nos profondeurs dionysiaques, ces fantômes que nous cherchons à noyer, il les réhabilite à la vie, il prophétise contre l'ombre et pourtant il voyage avec son ombre. Sa lecture peut être vue comme un parcours initiatique, qui au sortir nous éveille à un autre rapport à la civilisation occidentale, il nous ouvre d'autres perspectives où les modifications apportées à notre pensée viendront teinter notre regard sur le monde et sur les êtres.

1.3. Le «paradigme » de Dionysos .



Le titre qui ouvre ce travail met le terme de «paradigme » entre guillemets, en effet, Dionysos comme paradigme constitue une lecture possible qui n'exclut pourtant pas les autres travaux ou interprétations de

la pensée de Nietzsche. La complémentarité de ces lectures nous mène à saisir les multiples possibilités que génèrent son parcours. Sa vie, un véritable noyau explosif propice à partir dans tous les sens, avec la solitude, ne devait-elle pas le contraindre à accomplir sa tâche, une tâche qui nous paraît encore obscure mais qui ouvre des quantités de portes à la pensée. Nous avons suivi le fil, peut-être celui d'Ariane, nous menant à une lecture de Nietzsche où il nous fallait considérer et replacer Dionysos comme «paradigme» dans la pensée et dans le parcours du philosophe.

Il est évident que Nietzsche n'a pas choisi Dionysos d'emblée comme «paradigme», d'ailleurs l'a-t-il choisi, c'est notre regard a posteriori qui nous permet et nous pousse à cette lecture. Dionysos s'est imposé à Nietzsche, il s'est retrouvé à chaque carrefour donnant sens au parcours du philosophe, à sa tragédie et à sa solitude. Il lui fallait un mythe dans lequel s'inscrire à défaut de celui de la tradition occidentale, cette position en marge de la troupe, le désigne comme être singulier porteur d'une mission. C'est à l'heure où le destin se resserre, qu'il se reconnaît comme initié or s'il ne veut pas nier son parcours et sa tâche, c'est à cette heure tardive que le dieu s'inscrit comme modèle, comme paradigme et comme identification possible.

La vie et la pensée se construisent à chaque instant, un événement, une interprétation, un regard neuf, ..., tout peut être objet à faire basculer le sens de notre vie. Notre parcours lui-même est voué à de multiples interprétations, nous inscrivant respectivement dans une direction ou dans une autre, jugeant un sens ou un autre, la pertinence d'une donnée qui nous éclaire et fait sens. Qu'en sera-t-il dans dix ans, dans vingt ans ou dans cinquante ans, notre parcours sera-t-il interprété comme celui qui devait advenir, intégrant en filigrane le déterminisme et le destin ? Une fois encore, c'est à cette heure tardive, où les dés sont jetés, que nous sommes contraints à penser qu'il ne pouvait en être autrement, alors qu'à l'aube de notre vie, la liberté occupe notre regard avec une plus grande insistance. Nietzsche, prophète de l'Eternel Retour, à ce stade de sa pensée et bien que possédant une très grande lucidité dans son rapport aux êtres, n'échappe pas à cette réinscription des événements de sa vie dans un tout cohérent pour lui et sa pensée, *Ecce Homo* dans ce sens vient faire le point de ce qu'il a déjà écrit et pensé mais vient aussi poser des jalons qui lui permettront de poursuivre son travail. Si Dionysos occupe cette place au temps de la maturité du philosophe, c'est qu'il a jeté ses dés, il a écrit au monde ce qu'il a ressenti à son propos et il nous faut maintenant le perdre pour mieux nous retrouver. Ne sont-ce pas les paroles de Zarathoustra dès 1883 : «Maintenant je vous ordonne de me perdre et de

vous trouver vous-même ; et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous »¹¹¹, œuvre qui marque un tournant magistral dans la pensée et la vie de Nietzsche. La seule personne prédisposée à sa philosophie lui échappe, n'aura-t-il jamais de disciple, de qui est-il lui le disciple, sinon du dieu souterrain, la solitude le convoque une fois de plus pour de nouvelles souffrances où naissent d'éphémères joies.

Lente progression de cette figure qu'il connaît de loin et qu'il finit par s'approprier, car elle colle de trop près à sa vie, seul Dionysos était encore capable à ce stade de lui donner du sens et de permettre à cette être de poursuivre, mais jusqu'où ? Dans *Ecce Homo* il dit à propos de *La naissance de la tragédie* : «Ce début est singulier au-delà de toute expression. J'avais découvert, pour mon expérience la plus intime, le seul symbole, la seule réplique que possède l'histoire, et je fus ainsi le premier à comprendre le merveilleux phénomène du dionysien »¹¹². En effet, ce «phénomène » complémentaire par rapport à celui d'apollon participe à la construction du tragique au sens des présocratiques. Ce dieu lui permet de cheminer avec un autre regard sur la civilisation occidentale, se posant contre tout idéal qui finalement tire l'humain vers la décadence. La morale sera une des plus grandes cibles de Nietzsche et se prétendra être le premier immoraliste¹¹³, terme que nous retrouverons dans ses dernières correspondances, et qui nous fait penser à la figure de Dionysos. Mais lorsque Nietzsche écrit *Humain, trop humain* la notion de morale, l'immoral et l'immoraliste étaient encore distincts du dieu grec. «L'immoral signifie donc qu'un individu ne sent pas ou pas encore assez les motifs plus intellectuels plus élevés et plus délicats que la civilisation nouvelle du moment a introduit : il désigne un individu arriéré, mais toujours seulement d'après une différence de degré... »¹¹⁴. Cette définition reste encore très proche de son rapport à l'humain, à une position humaine, de même c'est dans *Le voyageur et son ombre* qu'apparaît une des premières fois le terme d'immoraliste que Nietzsche cherche à attribuer aux moralistes ; «Il faut maintenant que les moralistes consentent à se laisser traiter d'immoralistes... »¹¹⁵, position qui s'inversera rapidement dès son avant propos à *Aurore* quand il dit «... nous les immoralistes et impies d'aujourd'hui... »¹¹⁶ ainsi que dans le *Gai savoir* : «Qui sommes-nous donc ? Si, avec une expression ancienne, nous voulions simplement nous appeler impies ou incrédules, ou encore immoralistes,... »¹¹⁷. La figure

¹¹¹ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.343.

¹¹² Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1154.

¹¹³ Ibidem, p.1160.

¹¹⁴ Nietzsche F. : Œuvres, T1, p.471.

¹¹⁵ Ibidem, p.839.

¹¹⁶ Ibidem, p.971.

¹¹⁷ Ibidem, T2, p.210.

de l'immoraliste prend forme dans la critique nietzschéenne de la morale, pour *in fine* rejoindre celle de Dionysos. Après *La naissance de la tragédie* c'est dans cette veine que prend forme la position de l'auteur et la figure du dieu souterrain, l'immoraliste chemine et s'affirme au fil des textes, avec *Aurore* commence sa campagne contre la morale, dit-il dans *Ecce Homo*, bien que «l'art qui distingue ce livre n'est point à dédaigner, il sait saisir les choses qui passent légèrement et sans bruit, des instants que je compare à de divins lézards, et les fixer un instant, non pas avec la cruauté de ce jeune dieu grec qui embrochait simplement le pauvre petit lézard, mais pourtant à l'aide d'une pointe acérée, la plume... »¹¹⁸.

C'est Zarathoustra qui viendra marquer un point d'orgue dans le rapprochement du philosophe vers la figure du dieu. Après sa conception du tragique, de la musique, de l'immoraliste et du surhomme qui viennent resserrer le cercle autour de Dionysos, nous pouvons lire dans *Ecce Homo* (à propos de *Zarathoustra*) : «Cette œuvre est absolument à part. Ne parlons pas ici des poètes : il se peut que jamais rien n'ait été créé avec une pareille surabondance de force. Ma conception du «dionysien» devient ici une *action d'éclat* »¹¹⁹. Zarathoustra affine et affirme, tout à la fois, les positions de Nietzsche et son glissement vers le dionysiaque ; «Zarathoustra est un danseur [...] il y trouve même une raison pour être *lui-même* l'éternelle affirmation de toutes choses, «dire l'immense *oui*, *l'amen* illimité »... «Je porte dans tous les abîmes ma bienfaisante affirmation... »¹²⁰ Mais, *ceci, encore une fois, c'est l'idée même de Dionysos* »¹²¹. A la page suivante, dans l'aphorisme 7, il enchaîne ; «Quel langage parlera un pareil esprit, lorsqu'il se parle à lui-même ? Le langage du *dithyrambe*. Je suis l'inventeur du dithyrambe que l'on écoute donc comment Zarathoustra se parle à lui-même, *avant le lever du soleil* »¹²². Nietzsche en vient à se fondre et à annexer les figures de son œuvre par l'œuvre en elle-même, le Zarathoustra scelle sa position à l'égard de Dionysos qui devient le contrepoids face au *christianisme* et aux valeurs *décadentes*. Ainsi c'est avec lui qu'il entreprend l'énorme tâche de la transvaluation de toutes les valeurs.

¹¹⁸ Ibidem, T2, p.1167.

¹¹⁹ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1176.

¹²⁰ Ibidem p.448.

¹²¹ Ibidem, p.1177.

¹²² Ibidem, p.1178.

1.4. L'altérité.

L'idée d'initiation convoque notre rapport à un autre, à un autre nous-mêmes, mais qui doit advenir et que nous ne connaissons pas encore, elle nous mène à une forme d'altérité. Classiquement l'altérité se définit par des caractères ou des caractéristiques de ce qui est autre. Cet autre peut devenir une part de nous-mêmes à venir, or l'initiation précisément éclaire cette dynamique avec une plus grande acuité. Dans un cadre initiatique ce mouvement vers un autre nous-mêmes s'opère, accompagné d'intensités très élevées dans les différents champs du vécu. La condition humaine s'inscrit inévitablement dans ce mouvement d'altérité : il agit dans le lot de quotidien de chacun, avec des intensités variables en fonction des événements de vie. L'altérité se jauge, comme nous l'avons vu, a posteriori, elle prend sens avec ce regard que nous portons sur nous et notre trajectoire. Nietzsche, dans ce cadre initiatique dans lequel nous l'avons inscrit, nous permet d'appréhender un peu de ce mouvement d'altérité. En effet, l'initiation dans ce qu'elle induit dans un être avec force intensité, le modifie de manière radicale, le projette dans cet «être autre » sous le joug d'une figure, d'un maître, d'un initiateur.

L'altérité se mesure à cette distance (spatio-temporelle), à ce chemin parcouru, celui de tout un chacun, elle se mesure aussi à l'intensité des moments charnières où la mobilisation de notre être se trouve plus ou moins investie. Elle se mesure enfin à ce qui s'ouvre devant nous, à l'inconnu encore à venir sur lequel se pose notre regard, nous offrant et garantissant d'autres possibilités d'altérité.

Le parcours de Nietzsche nous invite à considérer cette quête en avant où les points de butées, les ruptures et les moments d'intenses souffrances comme de joies, l'ont appelé à un devenir autre. Son œuvre dessine les différents points d'articulation qui conduisent à des modifications, elle permet une lecture de la transformation que chaque individu rencontre mais ne formalisera pas à la manière d'un philosophe. Toutes biographies ou autobiographies nous renseignent sur la transformation d'un être, rappelons-nous qu'il se désigne comme étant «le premier psychologue », comme s'il connaissait les lois de ce qui régit l'être, celles qui conditionnent et peuvent le transformer. «Qui donc, avant moi, fut, parmi les philosophes, un *psychologue*, et non point l'opposé du psychologue, un

«charlatan supérieur », un «idéaliste » ? »¹²³, voilà ce qu'écrit Nietzsche dans *Ecce Homo* lui qui définissait ce fameux psychologue comme celui qui s'avance vers des territoires inconnus. «L'âme humaine et ses limites, l'ampleur des expériences intérieures que l'humanité a faites jusqu'ici, les sommets, les abîmes, les horizons de ces expériences, toute l'histoire *antérieure* de l'âme et ses potentialités encore inépuisées, voilà pour un psychologue né et pour un ami de la «grande chasse» le territoire prédestiné à ses incursions »¹²⁴. De plus, Nietzsche se décrit comme «doué d'une sensibilité absolument inquiétante de l'instinct de propreté qui lui fait percevoir physiologiquement la proximité... l'intimité, la nature la plus cachée, les «entrailles» de l'âme que j'ai devant moi. Je la flaire. Grâce à cette sensibilité que j'ai comme des antennes psychologiques à l'aide desquelles je puis tâter et palper toutes sortes de mystères... »¹²⁵. Par cette sensibilité, Nietzsche appréhende de manière intuitive l'humain, il a perçu le mouvement de la *décadence* contre laquelle il lutte et il dit : «Sans compter que je suis un *décadent*, je suis aussi le contraire d'un *décadent*. J'ai en fait la preuve, entre autres, en choisissant toujours, instinctivement, les remèdes *appropriés* au mauvais état de santé ; alors que le *décadent* à toujours recours au remède qui lui est funeste. »¹²⁶. Ici, le mouvement d'altérité se jauge au quotidien, par un choix funeste ou salvateur, la *décadence* comme lassitude à l'égard du vouloir vivre mais aussi comme devenir autre, est ce contre quoi il nous faut lutter. Nous avons vu plus haut les valeurs de la *décadence*, mais attachons-nous aux conditions qu'énonce Nietzsche comme différentes alternatives qui se présentent face à la maladie de l'auteur. Plus loin, il nous parle de son alimentation, du climat, du lieu et de ses récréations, le parallèle entre les conditions matérielles de vie et sa pensée, s'exprime dans *Ecce Homo*¹²⁷, cela participe de son mouvement de devenir. «On me demandera pourquoi au juste j'ai raconté ces petites choses, insignifiantes selon les jugements traditionnels, on m'objectera que je ne fais que me nuire, alors que j'ai de grandes tâches à défendre. Je répondrai que toutes ces petites choses ; alimentation, lieu et climat, récréation, toute la casuistique de l'amour de soi, sont à tous les points de vue beaucoup plus importantes que tous ce que l'on a considéré jusqu'ici comme important. C'est là précisément qu'il faut commencer à *changer de point de vue*. »¹²⁸. Les considérations sur son quotidien, semblent

¹²³ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1195.

¹²⁴ Ibidem, p.599.

¹²⁵ Ibidem, p.1126.

¹²⁶ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1119.

¹²⁷ Ibidem, p.1133.

¹²⁸ Ibidem, p.1143.

illustrer, ce qu'il s'est aménagé dans ses moyens pour s'extraire d'un mouvement décadent. L'effort qu'il y accorde est constant ; «Une longue, une trop longue série d'années équivaut chez moi à la guérison, elle signifie malheureusement aussi la rechute, la décomposition, la périodicité d'une sorte de *décadence* »¹²⁹. La formulation de son rapport à son état de santé nous éclaire, sur la conception qu'a l'auteur quant à la *décadence* et dans le même temps par rapport à un mouvement d'altérité.

A Peter Gast, le 30 octobre 1888, il écrit : «Le jour de mon anniversaire, j'ai entrepris quelque chose qui semble réussi et est déjà assez avancé. *Ecce Homo, ou comment on devient ce que l'on est* ». Ce titre pose d'emblée la question de l'altérité, du devenir pour Nietzsche, il y revient plus précisément à l'aphorisme 9 en disant : «En cet endroit je ne puis plus éviter de donner la véritable réponse à la question, *comment on devient ce que l'on est* ». Ce devenir, il le décline comme un art de la conservation de soi où président les instincts «désintéressés », oeuvrant au service de l'égoïsme et de la discipline personnelle. L'importance de l'idée organisatrice qui n'est autre que la domination qui tend à ordonner, rassembler, préparer certaines qualités et capacités dont les moyens convergent vers un but général qui nous échappe. L'un des dangers que nous pourrions courir, serait «de voir l'instinct se comprendre trop tôt »¹³⁰ et nous ferait manquer la tâche fondamentale ; la *transvaluation de toutes les valeurs*. Nous pouvons sentir ici, le devenir qui nous habite, inhérent à notre propre marche, devenir que nous alimentons par nos capacités mais dont nous ne pouvons avoir conscience *a priori*. «Je n'ai pas souvenir d'avoir jamais fait un effort en vue de quelque chose ; dans toute ma vie, on ne retrouve pas un seul trait de lutte, je suis le contraire d'une nature héroïque ; «vouloir » quelque chose, «s'efforcer d'atteindre » quelque chose, avoir en vue un «but », un «désir », tout cela je ne le connais pas par expérience. En ce même moment encore, je jette un regard sur mon avenir, un avenir *lointain* ! Comme on regarde la mer calme, nul désir n'en agite la surface. Je ne désire nullement que les choses soient autrement que ce qu'elles sont... »¹³¹. Le devenir intègre cette forme de contradiction dans la mesure où il est en acte dans l' «ici et maintenant » et dans le même temps il ne consiste pas en un désir ou en un vouloir (entendu de manière classique, car la notion de volonté au sens de Nietzsche n'a rien à voir avec la volonté de domination).

¹²⁹ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1118.

¹³⁰ Ibidem, p.1141.

¹³¹ Ibidem, p.1142.

N'est-ce pas cette dynamique que nous révèle le parcours du philosophe ? Ce mouvement, ces potentialités d'un devenir autre ? N'est-ce pas la tâche de l'artiste, du philosophe artiste de révéler l'autre à lui-même ? L'altérité n'est-elle pas au centre de cette problématique d'un être dans son rapport à lui, à l'autre et dans le même temps aux autres, dont chaque autre peut incarner un potentiel artiste ?

3. Un concept articule un être.

«Un personnage conceptuel est le devenir ou le sujet d'une philosophie, qui vaut pour le philosophe, si bien que Cuse ou même Descartes devraient signer «l'Idiot », non moins que Nietzsche «L'Antéchrist » ou «Dionysos crucifié ». »¹³²

Les différents concepts nietzschéens fondent sa progression et asseyent sa philosophie. Un parcours philosophique, plus précisément, un parcours où chaque concept ou idée clef prend forme et s'impose comme réponse à laquelle nous ne pouvons échapper, sinon au risque d'errer dans d'éternels questionnements. Les questions existentielles jalonnent la condition humaine mais n'appellent pas pour chacun l'établissement de concepts, en effet, la majorité des individus se fondent dans le mythe social qui apporte des éléments de réponses parcellaires et transitoires auxquelles ces derniers consentent à s'y fondre. Par contre, pour notre philosophe, les réponses préétablies ne pouvaient le satisfaire, et pourtant loin d'une pensée systématique à l'image de Kant, il pose son parcours comme modèle et instaure les jalons d'une nouvelle éducation.

Une des idées fondamentale que nous pourrions retenir est celle de l'artiste, nous avons vu précédemment la place que donne Nietzsche à l'artiste tel qu'il le définit, de même le philosophe artiste, dans sa fonction et son être se révèle un véritable démiurge. Tout acte est un acte de création et permet à l'autre de se dépasser tout en permettant à l'artiste lui-même de se transcender. Cette idée force, pose l'être dans son rapport à l'autre en fonction d'une dimension de création, ne se situant pas nécessairement dans une œuvre d'art mais se joue au quotidien dans le fait de révéler l'autre à lui-même et à ses potentialités d'altérité. L'attitude de l'artiste dans sa vie, l'introduit à un premier niveau d'initiation où Nietzsche condamne toutes attitudes qui s'éloigneraient de celle du philosophe artiste.

¹³² Deleuze G. : Qu'est ce que la philosophie, p.63.

Préalable à tout parcours, prenant le contre-pied de l'ascèse et de la vie ascétique, cette manière d'être nous ouvre au dionysiaque et à un monde où la joie et la tristesse cohabitent sans jugement de valeur (d'ordre moral), où la vie devient un art qu'il nous faut chaque jour faire renaître.

L'artiste, le philosophe artiste est aussi celui qui crée les nouvelles valeurs qui conduisent à la volonté de puissance, autre point que Nietzsche met en valeur. L'attitude de l'artiste doit nous mener vers cette dernière, marquant un tournant initiatique, à l'image d'un objet que l'initié ramasserait pour remplir son petit sac et se garantir d'une plus grande force afin de poursuivre sa route. Si nous suivons cette hypothèse, Nietzsche avait besoin de cette force qui lui permettait de dépasser certains événements et d'articuler tant sa pensée, que son être. Pour les nouvelles valeurs, Nietzsche nous donne des pistes qui nous permettent de suivre son parcours, venant renforcer l'artiste dans sa progression. G. Deleuze nous présente dans un tableau le «type actif»¹³³, c'est à dire ce qui permet d'aboutir à la qualité ultime de la volonté de puissance, à savoir l'affirmation. Il en distingue différentes variétés telles ; le rêve et l'ivresse, la conscience et enfin la culture qui donneront respectivement des produits inhérents à l'affirmation, l'artiste dont l'un des principes n'est autre que Dionysos, ainsi que le noble et le législateur. Le type actif mène à l'affirmation dans le fait de nier les valeurs *décadentes*, il se déploie dans le rire, le jeu, la danse... et tend à renverser l'aspect réactif dont les forces conduisent à nier la vie. La place de l'artiste qui se pose comme un devenir, celui du philosophe artiste, participe à une forme de co-construction de Nietzsche et de l'artiste à travers l'écriture. L'artiste émerge, pareil à un concept construisant celui qui le pense, «artiste dionysien»¹³⁴ dont la référence parcourra son œuvre, dans *Le crépuscule des idoles* nous l'entendons encore s'écrier ; «*L'artiste tragique, que communique-t-il de lui-même ? N'affirme-t-il pas précisément l'absence de crainte devant ce qui est terrible et incertain ?*»¹³⁵.

L'artiste constitue en soi une disposition qui nous permet de cheminer vers une autre idée majeure du philosophe ; celle de Surhomme. En quelque sorte le but, le point de mire, l'absolu vers lequel il faut tendre, concept qui s'inscrit parfaitement dans une logique initiatique, dans une logique de parcours où l'investissement total de sa personne, jauge la réalité que l'on accorde à cet absolu. Soulignons pourtant que la notion de Surhomme ne

¹³³ Deleuze G. : Nietzsche et la philosophie, p.166.

¹³⁴ Nietzsche F. : Œuvres, T1, p.49.

¹³⁵ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.1004.

constitue pas une finalité en soi mais un état accompli, si nous pouvons nous exprimer ainsi, qui connaîtra son déclin pour revenir.

Dans ce sens, la vision de Surleï vient marquer Nietzsche dans son être, semblable à l'ultime moment initiatique où il n'est plus permis à l'initié de revenir en arrière, car sa transformation est consommée. L'incision que constitue l'Eternel Retour dans la personnalité de Nietzsche, éloigné des hommes, il s'en éloigne d'autant plus. L'impossibilité de communiquer le fond même de ce concept-clé, en fait dans le parcours du philosophe une accessibilité à un secret auquel seul l'initié, au terme de sa route, parvient. La philosophie de Nietzsche à une certaine époque, pour de petits groupes, a été à la frange d'un mysticisme, ce qui montre bien que son parcours ouvre d'autres possibilités de lecture qui dépassent la pensée philosophique pure pour s'adresser à l'être en acte dans sa nécessité de se transcender. L'Eternel Retour touche à cette dimension de nécessité, qui fait qu'un être dans son parcours ne pourra pas faire autrement que rencontrer les étapes de sa propre initiation, initiation entendue ici dans un sens large.

La philosophie de Nietzsche, oscille entre la souffrance et la joie, sous la *constellation de Dionysos*. La joie n'est-elle pas sa pierre philosophale qu'il souhaitait faire émerger du fond de la tragédie ? Sa vie pleine de souffrances, ne le désignait-elle pas pour être cet alchimiste, transformant la souffrance en joie, élisant Dionysos comme son initiateur et nous léguant ce chemin énigmatique et effrayant. Qui se présente à cette croisée de chemin, sent le poids le plus lourd peser sur lui, or peu trouveront cette disposition initiale, celle de l'artiste, qui leur permettrait de suivre cette voie où l'on danse par-delà la souffrance.

La vie de Nietzsche éclaire sa philosophie, ses derniers écrits nous dévoilent tant sa tragédie que l'identité de Dionysos, un Dionysos nietzschéen ou un Nietzsche dionysiaque, rallié à sa philosophie et portant caution à son initiation ; «je suis le dernier disciple de Dionysos... », or s'il est ce dernier disciple, les concepts mis en place ne viennent-ils pas, par ses écrits matérialiser ces dernières et éclairer quelque peu les futurs initiés. Nietzsche se prétend être le dernier initié direct de Dionysos, il se place comme médiateur entre les hommes et le dieu, or cette médiation se révèle une entreprise qui dépasse les potentialités humaines, du moins celles que nous connaissons dans ce que nous appelons la condition humaine consciente. Au-delà de la conscience se situe un autre niveau d'humanité, qui ne souffre pas le jugement de valeur, mais qui convoque l'élargissement de la condition humaine réduite à la norme.

Nous avons abordé dans une première partie l'idée d'Eternel Retour que nous pourrions appréhender à la manière d'un concept. Sans le reprendre ici, précisons toutefois qu'il vient opérer chez Nietzsche un renversement radical qui dépasse largement celui du platonisme et celui des valeurs édictées jusqu'à aujourd'hui. Ce renversement ne se situe plus à l'extérieur, comme quelque chose qui pourrait encore être appréhendé par l'intelligence, mais se situe dans les profondeurs de son être, c'est dans son rapport à l'être le plus intime que le philosophe se sent vaciller. «Tout se brise, tout s'assemble à nouveau ; dit-il dans *Zarathoustra*, éternellement se bâtit le même édifice de l'existence. Tout se sépare, tout se salue de nouveau, l'anneau de l'existence se reste éternellement fidèle à lui-même »¹³⁶. Les références à l'Eternel Retour tentent d'en exprimer le fond sans y parvenir, dans *Ecce Homo*¹³⁷ Nietzsche nous parle de cette formule suprême de l'affirmation, il nous parle des changements qu'elle a opérés en lui, les transformations profondes et décisives de ses goûts, surtout en musique mais inévitablement dans d'autres domaines et d'autres registres.

Les concepts de Nietzsche ont articulé sa pensée et dans le même temps sa vie, ils se situent à la charnière où une transformation de l'homme est possible, Nietzsche le premier psychologue s'est essayé lui-même à ce jour et à cette entreprise où l'altérité d'un être se jauge à l'aulne de son initiateur. Ces concepts touchent aux frontières de la modification d'un être, ils convoquent le renversement des valeurs, c'est à dire le renversement d'un monde pour y substituer un nouveau plus conforme à la représentation de l'initiateur. Notre rapport au monde se modifie et par-là même, nous nous modifions en regard du nouveau mythe sous jacent se référant à Dionysos, Nietzsche a vécu cette transformation par sa propre tragédie. N'était-ce pas la seule voie qu'il pouvait emprunter, l'amour de la destinée faisant de ce parcours une nécessité, et c'est dans l'affirmation que Nietzsche nous salue, car l'Eternel Retour de toutes choses, le ramènera avec toutes ses souffrances et toutes ses joies. Or la figure de Dionysos nous interroge quant à la notion de divin, quelle place tient cette notion ou ce concept pour Nietzsche ?

¹³⁶ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.456.

4. La pluralité du divin.

¹³⁷ Ibidem, p1170.

«Car volontairement, en toute lucidité, renonçant à une existence assurée il s'est construit cette «vie particulière » avec le plus profond instinct tragique et il a défié les dieux avec un courage sans exemple, pour «éprouver par lui-même le plus haut degré de péril dans lequel un homme puisse vivre ». »¹³⁸.

Nous avons vu la position qu'occupait Dionysos dans la pensée de Nietzsche, voire au-delà de sa pensée. La critique de la figure du Dieu moral, la recherche de son anéantissement, ouvre une nouvelle perspective, un nouvel espace pour une autre forme du divin. Dionysos, par l'expérience et la trajectoire de Nietzsche prend cette place qui ne peut rester inoccupée. Ce dieu issu du panthéon grec nous laisse entendre la possibilité d'une réintroduction par la pensée de Nietzsche, l'idée d'une pluralité du divin.. De plus, nous n'avons pas oublié le mythe du dieu du vin ainsi que son sort tragique, le morcellement de son être, son déchirement, ne font-ils pas de Dionysos une instance de pluralité. N'incarne-t-il pas déjà, la pluralité du divin ?

La figure de Dionysos nous réintroduit dans ce panthéon grec, dans la cité des dieux où les hommes incarnaient des enjeux entre les différents dieux. Son retour à la Grèce, comme recherche de caution au fondement de la civilisation occidentale, sa plongée dans la philosophie présocratique le conduit au voisinage de Dionysos. La réhabilitation de Dionysos et d'Apollon dans leur rapport à la tragédie pose la cosmogonie nietzschéenne déjà en opposition au monothéisme. La référence à ces dieux dans *La naissance de la tragédie* peut nous sembler un élément purement «littéraire », c'est à dire venir s'inscrire

¹³⁸ Zweig S. : Nietzsche, p.15.

dans cet ouvrage dans un but circonscrit à ce dernier. Il ne nous paraît pas en être ainsi dans la mesure où Nietzsche, dès ce premier texte, véritablement philosophique, donne d'emblée les jalons de sa pensée. A cette époque déjà, l'auteur modifié par la rencontre avec Schopenhauer se trouve sur cette route où la vie et l'œuvre, par notre lecture, sera celle d'une lente initiation.

Un autre point vient à notre rencontre, celui du mythe de Dionysos. Le mythe de Dionysos est une mise en scène d'une renaissance, d'une mort et d'une renaissance. Par ailleurs, ce dieu déchiré, dont le périple le fait renaître dans différents lieux de la Grèce Antique, est-ce le même ou un autre ? Autant de lieux, autant de noms qui diffèrent plus ou moins, une multiplication d'êtres ou un être multiple qui font vaciller notre rapport au divin. La place de ce dieu, comme médiateur entre les dieux et les hommes se révèle ambiguë, est-il un messager de la pluralité ? D'une forme d'éternité ? A quel retour nous invite-t-il ? Le penchant de Nietzsche pour ce dieu nous pousse à considérer, que même si nous parlons d'un dieu, en lui-même il est multiple et nous introduit à cet aspect pluriel.

Dans le même sens, la position de Nietzsche à l'égard du Dieu moral, monolithique, trônant dans un monothéisme implacable. Toutes figures d'un autre dieu, se réduisent à un paganisme au détriment desquels Il s'élève dans les cieux. Ainsi la morale qu'incarne ce Dieu, devient la cible des flèches de la critique de Nietzsche, lui qui se nomme l'immoral aux côtés de Dionysos.

Trois éléments récurrents viennent argumenter en faveur de l'idée d'une pluralité du divin dans la pensée de Nietzsche. Le retour à la Grèce, le mythe du dieu écartelé et la critique du dieu moral, éléments que nous relevons et qui nous rapprochent de la frontière du divin tout en l'éprouvant. En effet, son retour à la Grèce, dans une tentative de quête des origines nous ouvre à nouveau à la possibilité de concevoir la cohabitation et la confrontation de plusieurs dieux, dont Apollon et Dionysos dans leurs contributions aux arts et tout spécialement à la tragédie nous révèlent, non seulement cette possibilité, mais cette nécessité. Par ailleurs M. Haar pose différentes questions : «... Cette divinité peut-elle avoir une figure personnelle, ou ne s'agit-il pas avec Dionysos du symbole d'un sacré anonyme ? Si cette divinité se situe décidément hors institution et hors tradition, si elle appartient à la catégorie du possible et à un avenir encore indéterminé, pourquoi lui a-t-il donné le nom archaïque de Dionysos ? Quel lien y a-t-il entre le Dionysos grec, celui de *La naissance de la tragédie* et le nouveau Dionysos, le Dionysos intérieur, celui qui au §295

de *Par delà...* est appelé *le génie du cœur* ? Que suggère cette continuité du *Nom* du dieu ? N'y a-t-il pas une relation entre ce second Dionysos et le Christ tel que le conçoit Nietzsche, [...] Dionysos est-il un dieu déjà advenu ou le symbole du dieu ou du divin encore à venir ? Pourquoi n'est-il pas plutôt désigné, comme dans le chapitre de *Zarathoustra, De la grande nostalgie* simplement comme « l'Innommé (*der Namenlose*) auquel seulement des hymnes futurs donneront un nom » ? »¹³⁹. Nous, nous confrontons ici à une somme de questions, interrogeant Nietzsche dans son rapport au divin et précisément à celui de Dionysos. Cette figure évolue sur une « ligne de fuite » deleuzéenne dans une perspective de devenir, or Dionysos n'est pas un, mais plusieurs, multiple, il fait éclater ce qui se présente comme monolithique, tel le Dieu, la Morale, ...Le nom, qui signe l'individualité se dissout dans une continuité, Dionysos nous contraint à cette dernière ; « Ce qui est désagréable et embarrassant pour ma modestie, c'est qu'au fond je suis chaque nom de l'histoire, ... » écrit-il à J. Burckardt le 6 janvier 1889. Dans ce sens, les dernières signatures du philosophe s'intègrent dans cet aspect où la dissolution de l'être monolithique laisse place à une pluralité et à une continuité en référence au dieu écartelé. Si notre regard s'étend au-delà de l'évolution de la pensée occidentale, parler de pluralité du divin se réduit à une tautologie. Pourtant nous prenons le risque de cette dernière au sein de ce travail dans la mesure où c'est une réalité de fait mais dans une conscience individuelle il n'en est pas moins sûr. Le polythéisme est une chose, la pluralité du divin en est une autre, en effet la coexistence de plusieurs dieux diffère quelque peu d'avec une idée ou une forme de divin qui pourrait devenir plurielle. Le polythéisme peut se situer au sein d'une même civilisation ce qui conduit un être à prendre conscience et à se sentir subordonné à plusieurs dieux, mais le polythéisme peut aussi être considéré comme une idée ou une conscience, à l'échelle de l'humanité, différentes sociétés monothéistes s'excluant pourtant mutuellement, forment malgré elles cette idée du polythéisme, alors tautologique. Par contre, la pluralité du divin serait plutôt, ce que nous montre le paradigme de Dionysos, c'est à dire le démembrement, l'éclatement, la fragmentation devenant créatrice, ..., cette idée que du divin, non comme dieu mais comme concept, émanerait du multiple et du pluriel tant en potentialité qu'en création. Prenons le paragraphe 502 de *Aurore* où l'auteur nous livre ce qu'il entend par divin : « *Un seul mot pour trois états différents*. Chez celui-ci la passion fait surgir la bête sauvage, horrible et odieuse ; celui-là s'élève par elle à une hauteur, une largeur et une splendeur

¹³⁹ Haar M. : Nietzsche et la métaphysique, p.197.

d'attitude qui font paraître mesquine son existence coutumière. Un troisième, dont toute la personne est pénétrée de noblesse, reste noble dans son impétuosité et représente, dans cet état, *la nature sauvage et belle*, se trouvant seulement un degré *plus bas* que la grande nature tranquille et belle qu'il représente habituellement ; mais les hommes le comprennent mieux que dans la passion et ils le vénèrent davantage à cause de ces moments-là, il se trouve alors plus près d'eux d'un pas et il leur ressemble davantage. Ils ressentent du ravissement et de l'épouvante à un pareil aspect et le nomment *en cet instant précis : divin* »¹⁴⁰. Nous sentons ici un mouvement de convergence de trois états vers un mot qui serait censé les contenir tous, à savoir le divin ! Nietzsche fait le chemin dans ce sens en tant que «psychologue», il part de ce qu'il observe et de ce qu'il ressent pour le nommer, mais le chemin dans le sens inverse est nécessaire pour nous qui cherchons à comprendre, et le divin nous apparaît alors, comme un état (pour rester proche de l'auteur), un principe qui confère de la pluralité et à terme un concept qui serait à élaborer. Aussi dans *Le chant du tombeau*, Zarathoustra se dit : «... à l'heure favorable, ma pureté me dit un jour : «Pour moi tous les êtres doivent être divins ». »¹⁴¹(Also sprach zur guten Stunde einst meine Reinheit : «göttlich sollen mir alle Wesen sein »)¹⁴². Dans cette nature divine que nous retrouvons au sein de l'être, y participant, étaye l'idée d'une pluralité du divin de laquelle nous nous éloignons avec le Dieu moral et les valeurs qui s'y rattachent.

Il nous faut distinguer ce second aspect qui poserait un être dans son rapport au divin sous un angle différent. Le divin deviendrait un concept auquel nous attribuerions plusieurs figures, il se situerait en deçà même de toutes nominations de divinités, il deviendrait le point de rencontre de plusieurs possibles, à savoir, à cet endroit ou «*en cet instant précis*» qui serait nommé divin. Cet aspect pluriel d'un concept permet de donner une nouvelle impulsion à une civilisation ou à une société et dans le même temps de les relier dans l'espace et dans le temps. Nietzsche a cette conscience de l'essor, de la maturité et du déclin de toute civilisation et de tout être, l'Eternel Retour est là pour nous le signifier, il vient fermer l'anneau, le cercle, où tous les mondes se circonscrivent, ils se retrouvent tous sur la trajectoire du cercle, le divin se situant au centre en rayonnant de sa pluralité.

La question du rapport de Nietzsche au divin nous conduit à envisager celle de son devenir, c'est à dire tenter de percevoir le mouvement de sa trajectoire, toujours plus avant, au-delà de l'homme et du temps.

¹⁴⁰ Nietzsche F. : Œuvres, T1, p.1182.

¹⁴¹ Ibidem, p.369.

¹⁴² Nietzsche F. : Sämtliche Werke ..., Band 4, p.143.

5. Nietzsche dans son devenir...

«La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes. »¹⁴³.

Nous posons ici, notre auteur, à ce lieu où plusieurs pensées se rencontrent, se confrontent, s'alimentent et s'effritent, sur la voie de la philosophie, Nietzsche est un lieu de passage qu'il est difficile d'éviter même si nous ne nous y attardons pas. Qu'entendons-nous par devenir ? Reprenons tout d'abord un passage d'A. Gualandi à propos de Deleuze : «Le principe de Devenir semble signifier l'exact contraire de celui d'univocité. Dans sa formulation la plus originaire, celle d'Héraclite, le principe de Devenir affirme que *«rien n'est égal, [...] tout baigne dans sa différence, dans sa dissemblance et son inégalité, même avec soi* », c'est à dire aucune chose n'est jamais égale à elle-même car le temps emporte tout dans son courant. Chez Nietzsche, le Devenir est le principe de la volonté de puissance, du *«[...] monde scintillant des métamorphoses,*

¹⁴³ Deleuze et Guattari : Qu'est ce que la philosophie, p.59.

des intensités communicantes, des différences de différences, [...] monde de simulacres ou de mystères », monde dionysiaque où l'Être est toujours autre que lui-même »¹⁴⁴. C'est dans ce sens que le devenir de Nietzsche nous interpelle, alors que le hasard et la nécessité se conjuguent vers un devenir de médiation, position intermédiaire entre les êtres et le divin dionysiaque.

5.1. Un carrefour d'influences.

Professeur de philologie à Bâle, Nietzsche n'a pas manqué d'étudier les textes, baigné par la culture il hérite de ses précurseurs les matériaux de la construction de sa pensée. Charles Andler¹⁴⁵ dans son *Nietzsche*, resitue et réinscrit certains auteurs, tant allemands que français, comme précurseurs et ayant eut une influence sur la pensée de l'auteur. Goethe, Schiller, Hoelderlin, Kleist, Fichte, Schopenhauer, ..., autant de noms qui ont marqué le cours de la pensée allemande, le versant français de son côté compte Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort et Stendhal entre autres. Nous n'allons pas reprendre ce qu'expose Ch. Andler, mais nous voudrions souligner qu'il importe de tenir compte de ces influences, qui précisément viennent façonner la pensée d'un être. Autant de penseurs qui sont venus

¹⁴⁴ Gualandi Alberto : Deleuze, p.17, citant à deux reprises Deleuze dans *Différence et répétition*, 1968, PUF.

¹⁴⁵ Charles Andler : Nietzsche, sa vie et sa pensée.

fertiliser la terre du jeune Friedrich ; «Goethe a décrit, dans *Satyros*, l'enivrement sacré qui rapproche l'homme de la nature et qui stimule en lui jusqu'à la plus intense fièvre son vouloir vivre le plus profond. L'atmosphère de tout le drame est chargée d'effluves dionysiaques. C'est le poème de la vie débordante, mais astucieuse aussi, joyeuse et cruelle »¹⁴⁶. Nietzsche s'est laissé nourrir par de tels précurseurs, par ailleurs les moralistes français le feront souffrir par la clairvoyance qu'il apprendra en les lisant. Les lectures, l'étude, la réflexion, le dialogue avec ses proches amis, construisent le devenir de sa pensée, quelques bribes de chacune d'elles viendront alimenter l'œuvre de Nietzsche.

Par ailleurs, Ch. Andler souligne dans son travail une période où Nietzsche se nourrit d'études scientifiques. Partant de la philosophie grecque, Nietzsche dès 1868 étudie Démocrite et poursuit sa réflexion pour rejoindre les hypothèses des sciences positives. «Par la science, il retrouvait la tradition de toute vraie philosophie. Or il y a une idée, et une seule, au centre de la philosophie, telle que la conçoit Nietzsche : c'est celle de la valeur, du sens et de l'essence de la vie. De là cette recherche de science. La philosophie définit les valeurs. La science seule sait les conditions matérielles qui les font durer »¹⁴⁷. Les travaux de Zoellner, l'astronome, marqueront les lectures de Nietzsche ainsi que l'œuvre de Rüttimeyer. La critique de Darwin et les jalons que pose Rüttimeyer conduisent Nietzsche vers une forme de lamarckisme.

A l'image de son œuvre, nous sentons l'évolution de sa pensée, infléchie par ce que nous pourrions appeler un carrefour d'influences. La rencontre de différentes pensées, de différents systèmes mûrissent dans cet espace où la conjonction des possibles permet la création d'un autre possible. Le devenir se nourrit de ces influences et contribue à d'autres devenirs, car dans la rencontre émergent les potentialités de Devenir.

¹⁴⁶ Charles Andler : Ibidem, p.23.

¹⁴⁷ Ibidem, p.455.

5.2. Eternel Retour ou Devenir, l'alternative du philosophe.

Nous avons vu qu'à propos de l'Eternel Retour, Nietzsche en a cherché les fondements scientifiques, Lou A. Salomé, citée par P. Klossowski dit : «A cette époque l'idée de l'Eternel Retour n'avait pas encore acquis une force de conviction pour Nietzsche. Il avait l'intention de faire dépendre sa divulgation de la façon dont elle serait susceptible de se fonder scientifiquement. Nous échangeâmes des séries de lettres sur cet objet, et dans tout ce qu'il exprimait alors l'opinion erronée revenait sans cesse, de pouvoir trouver une base scientifique irréductible à son idée par des études de physique et de la théorie des atomes. C'est à ce moment qu'il résolut d'aller étudier exclusivement les sciences à l'université de Vienne ou de Paris. ... »¹⁴⁸. En effet, le concept d'Eternel Retour réintroduit la dimension de devenir en Nietzsche, le poussant à aller chercher dans certains systèmes scientifiques une caution à sa vision. Pourtant Nietzsche est ambigu à l'égard de la science, il l'éprouve pour y quêter une assise et dans le même temps il la tourne en dérision dans nombre de passages de son œuvre. «La science, dit-il, donne à celui qui y consacre son travail et ses recherches beaucoup de satisfactions, à celui qui en apprend les résultats, fort peu »¹⁴⁹. La science, s'exerce, se pratique pour être vivante et porter des fruits, il peut-être précieux d'avoir été un jour homme de science, dit-il plus loin, or par ailleurs il avance que la science rend lourd¹⁵⁰, pratiquée comme elle l'est actuellement, elle conduit les hommes à se priver de joies et elle se révèle étrangement funeste. La place de la science dans la pensée de Nietzsche l'introduit dans un débat épistémologique qu'il ne revendique pourtant pas. Il s'y inscrit comme être en recherche, la définissant à sa manière et portant un regard critique sur les hommes de science et leurs pratiques. Une science au sens de Nietzsche réintroduit la pensée comme potentialité d'une pratique, cette pratique même dont Nietzsche nous parle,

¹⁴⁸ Pierre Klossowski : Nietzsche et le cercle vicieux, p.146.

¹⁴⁹ F. Nietzsche : Œuvres, T1, p.575.

quand il définit la science ; «... la véritable science aussi, *étant l'imitation de la nature en concept ...* »¹⁵¹. Cette pratique que Nietzsche cherche à mettre en acte, il l'a appréhendée au plus proche avec l'Eternel Retour qu'il tentera de conceptualiser par une approche scientifique. Pourtant, au-delà d'une telle caution, l'Eternel Retour se pose comme un concept qui avoisine celui de Devenir. Nietzsche, nous dit Deleuze, pense qu' «il n'y a pas d'abord un chaos, puis peu à peu un mouvement régulier et circulaire de toutes les formes : tout cela au contraire est éternel, soustrait au devenir ; s'il n'y a jamais eu un chaos des forces, c'est que le chaos était éternel et a reparu dans tous les cycles. Le *mouvement circulaire* n'est pas devenu, c'est la loi originelle, de même que la *masse de force* est la loi originelle sans exception, sans infraction possible. Tout devenir se passe à l'intérieur du cycle et de la masse de force »¹⁵². Le devenir se subordonne et s'inscrit dans l'Eternel Retour à la manière de l'expérience de Nietzsche, de sa vision qui vient donner une forme et une consistance de la rencontre entre son devenir et l'Eternel Retour. Un point de rencontre sur «une ligne de fuite », celle dont nous parle G. Deleuze dans ses dialogues avec C. Parnet¹⁵³. Point de rencontre entre plusieurs «lignes de fuites », où le temps et l'espace se construisent dans une étrange géographie. Ce concept qui articule un être, vient infléchir sur la ligne de fuite du philosophe, mais pour quel devenir ?...Un des leitmotifs que nous retrouvons est ; tu dois devenir celui que tu es..., la formule de Pindare¹⁵⁴ qui se retrouve en sous-titre *d'Ecce Homo* signifie la préoccupation de Nietzsche à l'égard du devenir. «... qu'ainsi il *devienne* ce qu'il *est*, c'est à dire : le dépense en œuvres et en actes »¹⁵⁵, cette idée de devenir semble se centrer sur la personne dans un premier temps, deviens qui tu es, véritable devise pour le philosophe. Mais il y ajoute toutefois ici une production de l'être s'ouvrant vers l'extérieur, ainsi nous ne nous trouvons pas dans un devenir purement intérieur, tel un ascète, mais dans un devenir étrangement producteur de forces, de puissance, de création. Nietzsche dans sa ligne de fuite dérive vers un devenir multiple, la dissolution de sa conscience, les multiples références identitaires et entre autre à Dionysos, le dieu fragmenté qui renaît, se reconstitue et produit toujours de nouvelles choses. Après le Zarathoustra, nous sentons que le philosophe s'inscrit dans l'Eternel Retour pour un devenir qui tend vers la médiation. Nous avons posé dans la première partie

¹⁵⁰ Ibidem, p.945.

¹⁵¹ Ibidem, T1, p.468.

¹⁵² Deleuze Gilles : Nietzsche et la philosophie, p.33.

¹⁵³ Deleuze Gilles, Claire Parnet : Dialogues.

¹⁵⁴ Pindare : Odes pythiques, 2, 72.

¹⁵⁵ Nietzsche F. : Œuvres, T1, p.583.

que le Surhomme, du moins le premier Surhomme devait être Dionysos, ainsi avant ce devenir ultime, c'est la médiation qui s'impose à Nietzsche entre les hommes et le divin.

5.3. De l'intuition à la science, l'impossible mouvement pour Nietzsche.

Mettons en parallèle deux trajectoires, deux modes de fonctionnement qui ont mené à des devenirs différents afin d'illustrer la place du philosophe artiste dans ce que son devenir peut catalyser (toutefois sans surestimer l'influence de Nietzsche sur Freud).

«Il représentait une noblesse pour moi inaccessible (eine mir unzugängliche Vornehmheit)»¹⁵⁶. Le parcours de Nietzsche, chaotique de bout en bout, en acte et de surcroît l'intuition «collée à la peau», il lui est communément attribué des analogies avec la psychanalyse. Pouvons-nous parler de précurseur, devons-nous rester plus prudent et diplomate à la manière de Jones, au moment où il rencontre la sœur de Nietzsche à Weimar (1911), et parler d'affinités philosophiques qui ne préjugent rien d'autre que d'un constat d'analogies¹⁵⁷. Le travail de P.-L. Assoun nous mène au cœur de ces analogies, dans cet espace d'une impossible rencontre, deux «lignes de fuites» qui s'entremêlent mais qui ne se croisent jamais. L'intuition nietzschéenne dont nous avons souligné quelques points tout

¹⁵⁶ S. Freud et A. Zweig : Correspondance, 1927-1939, Gallimard, p.115 ; cité par P.-L. Assoun : Freud et Nietzsche, PUF, p.15.

¹⁵⁷ P.-L. Assoun : Freud et Nietzsche, p.58.

au long de cette réflexion, lecture qui nous a rapprochés d'un rapport de médiation au divin, pose d'emblée l'œuvre du philosophe sur un autre versant, que celui du scientifique. Nous avons vu avec M. Haar, que dès les premiers textes, Nietzsche déploie sa pensée dans le sens du renversement du platonisme, son rapport à la science en découle, bien qu'il reste ambigu, ses positions vont s'affirmer avec le temps sans fondamentalement changer. Les concepts mis en place articulent son être de manière intuitive, ils se situent à des moments charnières sur lesquels nous n'allons pas revenir. La vision de Surleï, fixe l'apogée d'un moment qui s'ouvre sur l'Eternel Retour, intuition fulgurante traduite par des mots qui n'exprimeront jamais sa réalité.

La démarche de Freud s'avère totalement différente dans la mesure où ses efforts tendaient à tirer la psychanalyse vers des fondements scientifiques alors que Nietzsche, par moment se situe à un niveau de recherche de caution du côté de la science, ce qui constitue une distinction fondamentale à noter. Tout au long de sa vie, il (Freud) a remanié son œuvre à la lumière de sa pratique et de sa recherche et des séries d'articles de 1915, regroupés sous le titre de *Métapsychologie*¹⁵⁸ nous en fournissent un exemple. D'ailleurs les traducteurs soulignent dans leur avant propos ; «En mars 1915, Freud entreprend des séries d'articles destinés, selon ses propres termes «à clarifier et à approfondir les hypothèses théoriques sur lesquelles un système psychanalytique pourrait être fondé ». »¹⁵⁹. Freud, neurologue de formation, se situe sur le versant scientifique et ne s'en éloignera pas. Dans ses années de formation, il sera informé de l'existence et de l'importance de l'auteur des *Considérations inactuelles*, attiré et pourtant défiant, il y reviendra lors de sa mise à jour de la psychanalyse nous dit P. L. Assoun. Nietzsche habitera le texte freudien, notamment «dans deux textes majeurs de 1914 et 1925¹⁶⁰, il se trouve reconnu et en quelque sorte «intrônisé » comme «précurseur »de la psychanalyse (sauf à déterminer en quoi peut considérer un tel statut). »¹⁶¹. Par contre, lors de l'énorme refonte métapsychologique qu'entreprend Freud des années 1920/1930, l'omniprésence de Nietzsche contraste avec l'absence de référence explicite à cet auteur. L'auteur de *La volonté de puissance* ne sera jamais une caution pour qui tente d'établir des fondements scientifiques à sa démarche.

La lecture que nous lègue P. L. Assoun de cette oscillation, voire de ce pont entre Nietzsche et Freud nous semble capital, elle réhabilite le philosophique au sein du

¹⁵⁸ Traduit par Laplanche et Pontalis.

¹⁵⁹ S. Freud : Métapsychologie.

¹⁶⁰ P. L. Assoun : Freud et Nietzsche, pp.94-95. Les deux textes de Freud sont : Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique(1914) et la Selbstdarstellung(1925).

¹⁶¹ P. L. Assoun : Freud et Nietzsche, p.6.

psychologique, elle pose des jalons entre la pensée et l'intuition et la démarche d'un parcours qui mène à un fondement scientifique alors que celui de Nietzsche le conduit vers un autre devenir. Par ailleurs ; «la thèse principale de Marquard se résume de la manière suivante : l'attrait philosophique de la psychanalyse repose sur son rapport généalogique au déclin de la philosophie transcendantale. La pensée freudienne tout comme celle de Nietzsche, participe à la métamorphose de la «philosophie romantique de la nature » en «psychologisme thérapeutique ». »¹⁶². C'est à ce type d'endroit que se créent des carrefours d'influences, des rencontres qui déterminent différentes possibilités de devenir, riches en perspectives, en liens et en dérivations. Nous avons tenté d'illustrer un fragment de la ligne de fuite de Freud qui tendait à faire converger sa pensée vers un devenir scientifique (bien que la psychanalyse ne puisse être considérée comme une science elle y a trouvé une place en marge), Nietzsche avec l'Eternel Retour aurait souhaité suivre cette ligne mais pour lui l'intuition a été trop loin du scientifique et l'a mené vers un autre devenir.

La place de Nietzsche dans le parcours de Freud n'est que trop évidente, pourtant cette place, souterraine à l'image de Dionysos (dieu souterrain) montre son influence et émerge rarement, comme dans ces propos de Freud : «J'ai à présent pris Nietzsche (ich habe mir... jetzt den Nietzsche beigelegt, littéralement : je me suis posé le Nietzsche à côté), dans lequel j'espère trouver des mots pour beaucoup qui reste muet en moi »¹⁶³. Voilà la force d'un Nietzsche, artiste philosophe, il promulgue de la volonté de puissance, il est ce soubassement, cet inconscient vers lequel nous plongeons à l'heure où nous nous confrontons à nos points de butée. P. L. Assoun poursuit ; «C'est donc bien confronté à l'identité la plus intime de son projet, alors qu'il met le cap vers sa découverte, que Freud se rapproche spontanément du texte nietzschéen, ce dont témoigne ce geste. Solitude du «conquistador » qui cherche, sinon une boussole, du moins quelque «compagnon de route ». ... L' «oracle nietzschéen » sera alors interrogé, sauf à renvoyer, comme son modèle delphique, sa propre demande au consultant »¹⁶⁴.

Nous voyons la place que tient Nietzsche pour un contemporain, elle procède d'une douce influence, alors qu'il se dépense en œuvre et en actes, le philosophe devient celui qu'il est par son devenir. Ici il est au plus près du philosophe artiste, de celui qui promulgue de la volonté de puissance, des potentialités nouvelles, il se présente et se rapproche du dieu

¹⁶² Paru dans la Revue Internationale de Philosophie, Nietzsche, N°1/2000, mars 2000, pp.149-162.

¹⁶³ P. L. Assoun : Op. Cit. p.21. Lettre de Freud à Fliess cité à l'origine par Max Schur, La mort dans la vie de Freud, Gallimard.

souterrain ; Dionysos. Peu importe l'identité, elle est amenée à se dissoudre, ce qui compte ce sont les forces créatives émergeant du dionysiaque et permettant des Devenirs.

¹⁶⁴ Ibidem, p.21.

6. Rire et silence comme expression du devenir.

*«La sagesse, chez Nietzsche, se complète par un stoïcisme qui goûta son
dernier triomphe dans son silence »¹⁶⁵.*

¹⁶⁵ Andler Ch. : Nietzsche, sa vie et sa pensée, T3, p.215.

6.1. Le « pitre » peut-il sauver Nietzsche de l'explosion ?

P

ouvons-nous rire de nous-même, devons-nous rire de nous-même ? Quand un homme devient trop grand par rapport aux autres hommes, doit-il rire ou pleurer de sa situation ? Comédie et tragédie se mêlent dans la condition humaine, équilibre de forces qui nous permettent de vivre, or si la conscience venait à basculer irrémédiablement vers un des pôles, que résulterait-il donc de cette conscience ? Nietzsche à cette heure où il lui semble «tenir le destin de l'humanité entre ses mains », est acculé par ces forces qui le mènent à être trop grand pour ses congénères. «J'ai une peur terrible qu'on ne me canonise un jour. Je ne veux pas être un saint, mieux encore un pitre... Peut-être suis-je un pitre » ; dit-il¹⁶⁶. Question qui se pose à lui et qui prend le contre-pied des valeurs décadentes, le pitre n'est-il pas celui qui se pose au-delà de l'homme à la manière du bouffon du roi. Podach souligne pertinemment que «faire le pitre devient pour Nietzsche le dernier moyen de conserver son empire sur lui-même, le contrepoids aux forces qui le poussent à s'offrir en sacrifice ». La conscience qu'a le philosophe de son état de tension ainsi qu'une connaissance grandissante de lui-même dans un parcours où il a été lui-même le sujet d'une expérience et d'une recherche, le mène à cet ultime mécanisme qui nous permet momentanément de nous soustraire à nous-même. Combien de courriers a-t-il fait et sur lesquels il est revenu, arguant un mauvais éclairage, l'absorption d'opium ou de chloral ou tout simplement le débordement de ses pitreries, alors qu'il s'avancait, à ce moment là, à visage découvert mais avec du recul, prenait conscience que son correspondant pouvait en être effrayé. Le masque du pitre, est-il l'un des derniers masques de Nietzsche au regard de l'humanité ? N'est-il pas une représentation, où le sujet est au plus proche de lui-même voulant faire paraître, d'en être au plus loin ?

¹⁶⁶ Ibidem, p.87.

Ce visage nous interroge dans la mécanique défensive qu'il met en acte, pouvons-nous penser que lorsque la tension grandissante d'un individu le mène à sa propre limite, quand elle se révèle dangereuse pour l'intégrité de la personne, ce visage du pitre n'offre-t-il pas un temps d'arrêt, un îlot où se reposer et pourquoi pas un carrefour où il est encore possible de revenir sur ses pas ? Le quotidien nous donne à voir ce type de mécanique relationnelle où lorsqu'un individu veut aller ou va trop loin, il se rattrape par ; «je plaisantais » ou il se fait «pitre » pour ceux qui sont présents. A l'évidence la situation de Nietzsche n'a rien à voir quant à la tension qui l'habite et quant au fait d'être allé trop loin, nous soulignons uniquement le schéma mécanique, voire psychologique du masque du pitre, car Nietzsche ne pense pas être allé trop loin au contraire, il n'est pas encore allé suffisamment loin.

Par ailleurs, pour suivre l'idée de Podach, le «pitre » ne fait-il pas référence non plus à Socrate, ce philosophe masqué, il était forcé de se faire passer pour superficiel, pour pouvoir communiquer avec les hommes¹⁶⁷. Plus loin, citons le *Crépuscule des Idoles*, Nietzsche avait encore écrit dédaigneusement ; «Socrate, c'était un bouffon qui se faisait prendre au sérieux : qu'advint-il alors ? Maintenant il commence à comprendre que justement, pour les hommes les plus profonds, ce n'est trop souvent que la bouffonnerie, la gaieté et le bonheur insouciant, le «tonneau » et le cynisme qui leur permet de vivre au milieu des circonstances défavorable du dehors ».

Etrange masque que celui de l'extrême profondeur, quel masque, et quel homme qui pour cette circonstance doit rallier toutes ses forces pour porter ce masque le plus lourd. Le pitre, image de l'accomplissement mais aussi celui du déclin, il vint pondérer cette surabondance de force qui, déjà impossible à contenir, menace à chaque instant. William Blake disait déjà ; «Il est des Etats dans lesquels tous les Visionnaires sont tenus pour fous »¹⁶⁸. Le pitre est-il cet ultime masque qui pourrait nous préserver de la marginalisation décrétée sous l'étiquette de «fou » ? Mais Nietzsche ne s'arrêtera pas là, sa mission l'entraîne beaucoup plus loin, vers des terres encore inconnues où la pensée se découvre elle-même pour un état de conscience qui transcende celui jusqu'alors éprouvé. Le 3 janvier 1889, de Turin Nietzsche écrit à C. Wagner : «On me raconte qu'un certain bouffon divin en a fini ces jours-ci avec les dithyrambes de Dionysos... »¹⁶⁹. Le rire se présente comme une expression du devenir de Nietzsche, deviens qui tu es s'exprime ici par le rire, à cette heure tardive avant son effondrement et le silence de l'expression de sa pensée. En

¹⁶⁷ Ibidem, p.89.

¹⁶⁸ Blake W. : Ecrits prophétiques des dernières années. 2000, Corti.

¹⁶⁹ F. Nietzsche : Dernières lettres. Préface de J.M. Rey, p.134.

effet, nous faisons converger ces deux expressions d'un être dans le sens d'un devenir qui sont les dernières facettes du philosophe.

6.2. Quand le destin nous rattrape au détour d'un fil.



Quand le nom de Dionysos apparaît, celui d'Ariane suit de près, pourtant Nietzsche qui laisse filtrer la figure de Dionysos et son identification à ce dernier, garde le secret sur l'identité de son Ariane. Lorsque nous pensons à l'épisode de Bayreuth, Wagner brille de tous ses feux, la musique remplit l'espace et l'amertume de la rupture consume cette idylle. En pensant à Bayreuth, il nous faut aujourd'hui compter avec Cosima Wagner, la femme du compositeur, qui dans des lettres tardives, se révèle être l'Ariane de Nietzsche Dionysos. «A Cosima Wagner à Bayreuth, Turin, le 3 janvier 1889 : A la princesse Ariane, ma bien-aimée. ... »¹⁷⁰ et le 4 janvier 1889 à Jakob Burckardt à Bâle : «...car moi avec Ariane, j'ai seulement à être la balance d'or de toutes choses, nous avons dans chaque partie de tels qui sont au-dessus de nous... », signé Dionysos¹⁷¹. Le 6 janvier 1889 à Bâle, au même Jakob Burckardt, à la fin de la lettre : «...Le reste pour Mme Cosima ... Ariane... De temps en temps on fait de la magie ».

Un voile se déchire, une énigme se clarifie, des confidences qui petit à petit font jour comme ces mots à Cosima Wagner sur une lettre de Turin en janvier : «Ariane, je t'aime, Dionysos ». A cette heure, la figure de Dionysos s'impose à Nietzsche et l'Ariane de la mythologie grecque s'inscrit dans son destin comme un symbole auquel il n'est point possible de se soustraire.

¹⁷⁰ Ibidem, p.135.

¹⁷¹ Ibidem, p.139.

Le rapport de Nietzsche aux femmes, ambigu de part en part comme pour beaucoup de choses, le cantonne d'autant plus à la solitude dans la mesure où il lui est impossible de se positionner et de s'affirmer face à elles. Son terrain d'affirmation reste la sphère intellectuelle, se placer en tant qu'être devant l'amour est de l'ordre de l'humain, peut-être du trop humain. Il est sans doute déjà au-delà de l'humain et son milieu familial (de femmes) ne l'a pas aidé à se construire comme être simplement humain dans les choses de l'amour dans ce rapport aux femmes. Cela met en jeu son être dans un rapport à la réalité, à des situations qui sont le lot du quotidien et qui construisent la vie et les souvenirs qui vont nous rester, mais cela n'empêche pas les sentiments qui ne pourront pas jaillir à la surface, de suivre leurs cours et de mener un être à une vie intérieure très intense, dont l'amour et sa tentative de concrétisation devront émerger. Nous nous souvenons de son admiration pour Goethe, de l'influence de ce dernier dont la vie a été remplie d'aventures amoureuses, nerf d'une abondante vitalité et d'une force de création pour ce dernier. La rencontre de deux êtres ne se révèle-t-elle pas magique et alchimique ? Les êtres ne sont-ils pas voués à cette rencontre que tous les mythes content, que tous les mortels et immortels vivent et que Nietzsche doit vivre, qu'il a vécu et qu'il vivra avec l'éternité ? « Jamais encore je n'ai trouvé la femme de qui je voudrais avoir des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité ! *Car je t'aime, ô éternité !* »¹⁷².

Cette union avec l'éternité n'est-elle pas une union impossible à concrétiser, du moins dans ce monde et Nietzsche nous le dit clairement. Son amour ne pourra se concrétiser dans cette condition humaine, il lui faut porter cette concrétisation à un autre niveau, et ici la figure à laquelle il se rattache et se reconnaît le mieux ; c'est Dionysos qui épouse Ariane ayant déjà eu un amant auparavant, en la personne de Thésée. Une telle union devient possible, dans et avec l'éternité et il s'inscrit dans le mythe de Dionysos, qui vient faire sens pour lui, à sa manière et dit à l'humanité sa douleur et son amour qui éclate en fragment dans ces dernières lettres.

Déjà à l'époque du Zarathoustra, sa plume permettait au lecteur de lire :

« Il fait nuit : voici que s'élève plus haut la voix des fontaines jaillissantes. Et mon âme aussi est une fontaine jaillissante.

Il fait nuit : voici que s'éveillent tous les chants des amoureux. Et mon âme, elle aussi, est un chant d'amoureux.

Il y a en moi quelque chose d'inapaisé et d'inapaisable qui veut élever la voix.

¹⁷² F. Nietzsche : Ainsi parlait Zarathoustra in Œuvres, T.2, p.465.

Il y a en moi un désir d'amour qui parle lui-même le langage de l'amour.

Je suis lumière : ah ! Si j'étais nuit ! Mais cela est ma solitude d'être enveloppé de lumière. Hélas ! Que ne suis-je ombre et ténèbres ! Comme j'étancherais ma soif aux mamelles de la lumière. »¹⁷³

De ce passage («Le chant de la nuit») écrit à Rome dans un moment d'extrême solitude, il dit dans *Ecce Homo* : «..., ce chant solitaire fut composé, ce chant le plus solitaire qu'il n'y eut jamais, «Le chant de la nuit». A cette époque une mélancolie indicible hantait mon esprit »¹⁷⁴.

Plus loin dans le *Zarathoustra* nous pouvons lire dans la même veine : «L'amour est le danger du plus solitaire ; l'amour de toutes choses pourvus qu'elles soient vivantes ! Elles prêtent vraiment à rire, ma folie et ma modestie dans l'amour ! »¹⁷⁵. Par ailleurs nous ne reprenons pas la «Plainte d'Ariane», qui dans le *Zarathoustra* était une lamentation dans la bouche de «L'enchanteur», or dans les *Dithyrambes* cette plainte prend un sens tout à fait différent avec une conclusion prononcée par Dionysos, dont Ariane espère et craint l'arrivée.

L'amour cultivé à l'étouffée, dans les profondeurs et dans l'obscurité cherche une issue, une voie même fatale, pour trouver à s'ancrer. L'amour dans son essence doit briller, éclater pour pouvoir être supporté, même entre deux êtres unis, il dépasse les frontières du couple et est partagé par la famille et la communauté, or Nietzsche seul supporte son amour qu'il enferme dans une énigme. Cette dernière émerge, les textes et la vie de Nietzsche y répondent quelques fois de manière voilée, laissant apparaître un amour déchiré qui mesure sa pureté dans son fond. L'amor fati rejoint le fil d'Ariane, son amour prend sens et se concrétise dans l'écriture, Dionysos une fois encore est au rendez-vous et Nietzsche ne peut échapper à son destin.

Ceci laisse place au silence, semblable à Zarathoustra *En plein midi*¹⁷⁶ alors qu'il était seul et ne faisait que se retrouver lui-même...

¹⁷³ Ibidem, p.364.

¹⁷⁴ Ibidem, p.1174.

¹⁷⁵ Ibidem, p.402.

Conclusion.

Nous voilà parvenu au terme de notre réflexion, ainsi comme nous le soulignons en préface, les difficultés de suivre un philosophe, de le serrer au plus près sans le paraphraser, de s'en distancier sans le trahir, se sont révélées souvent un équilibre qu'il nous fallait constamment rechercher. De plus, sur cette ligne précaire, tenter d'y adjoindre une lecture qui tienne compte de notre propre pensée devenait un exercice de funambule. Avec ces préoccupations, nous avons pourtant cheminé, resserrant toujours plus notre réflexion autour de notre hypothèse d'une initiation du dieu souterrain. En effet, la lecture que nous avons faite, tendait à inscrire Nietzsche dans une logique initiatique, posant Dionysos comme son initiateur duquel il se revendique le disciple. La trajectoire du philosophe, se confrontant à la vie et sortant de toute systématisation, l'apparition des concepts au cours de l'évolution de sa pensée gravitant toujours autour du dionysiaque, viennent nourrir notre idée directrice. La figure du dieu, dès l'origine de son parcours philosophique, traverse son corpus pour rester l'instance à laquelle il se réfère encore avant l'effondrement (voire même au-delà). L'omniprésence du dionysiaque dans le texte de Nietzsche, sa place en filigrane ou sous-jacente, son émergence à l'endroit de chaque combat du philosophe (La métaphysique, les valeurs, le christianisme, ...), ainsi qu'à l'endroit où apparaissent les figures et les concepts les plus importants du philosophe, autant d'éléments qui viennent étayer notre lecture. Nous avons tenté de suivre la co-construction entre un dieu et son mythe et un philosophe et sa pensée,

¹⁷⁶ Nietzsche F. : Œuvres, T2, p.501.

nous l'avons appréhendé dans un registre initiatique pour saisir le mouvement, la modification qui pouvait en ressortir, finalement ce que nous avons rapproché de l'idée de devenir. Cette idée ouvre bien des perspectives, des spéculations, autant de possibles pour la pensée qui nous mèneraient vers d'autres réflexions. En effet, le mouvement, la modification, la transformation, la métamorphose, l'altérité, le devenir, ..., ces termes qui possèdent respectivement une définition bien spécifique, touchent à l'être (ou aux objets) et à sa (leur) transformation, à eux seuls ils peuvent nous conduire à revisiter la philosophie dans son rapport à d'autres champs théoriques et pratiques.

«*Diagnostiquer* les devenirs dans chaque présent qui passe, c'est ce que Nietzsche assignait au philosophe comme médecin, «médecin de la civilisation» ou inventeur de nouveaux modes d'existence immanents.»¹⁷⁷. Voilà ce que dit Deleuze ; or, quels sont ces devenirs possibles ? Nous avons isolé le rire et le silence pour un *devenir dionysiaque* ou peut-être un *devenir Dionysos* dans le cas de Nietzsche, la logique initiatique nous mène à ce terme mais ne s'y réduit pas. En effet, Dionysos comme instance plurielle, délivre une pluralité de possible ou de devenir dont les expressions se tourneront toujours vers la vie et la renaissance. L'éternel retour vient nous interroger dans ce sens, non pas à la manière d'un cercle qui obturerait la notion de devenir, mais sur le modèle d'un mouvement hélicoïdal dont le retour éternel du *même* ne serait pas celui du *même*, mais du *même* devenu autre. Sur cette trajectoire, l'éternel retour et le devenir forment une *synthèse entre hétérogène* permettant l'initiation, la modification, la transformation et ne réduisant pas l'être à un état d'immutabilité. Cette perspective du devenir, dans une dimension constructiviste, contribue à penser le philosophe comme artiste et comme créateur de concepts, elle conserve dans le même temps ce dernier, tant dans le social que dans le politique. Enfin, terminons cette réflexion sur un mot de Deleuze, pourtant, au-delà de son propos nous avons une invitation à penser : «Le peuple est intérieur au penseur parce que c'est un «devenir-peuple», pour autant que le penseur soit intérieur au peuple, comme devenir non moins illimité. L'artiste ou le philosophe sont bien incapable de créer un peuple, ils ne peuvent que l'appeler, de toutes leurs forces. Un peuple ne peut se créer que dans des souffrances abominables, et ne peut pas plus s'occuper d'art ou de philosophie. Mais les livres de philosophie et les œuvres d'art contiennent aussi leur somme

¹⁷⁷ Deleuze et Guattari : Qu'est-ce que la philosophie ?, p.108.

inimaginable de souffrance qui fait pressentir l'avènement d'un peuple. Ils ont en commun de résister, résister à la mort, à la servitude, à l'intolérable, à la honte, au présent. »¹⁷⁸.

Bibliographie

- Ouvrages de Nietzsche

Textes en versions originales :

NIETZSCHE Friedrich : Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 4, 1980, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

Textes traduits :

NIETZSCHE Friedrich : Œuvres, T1 et T2, 1993, Bouquins, Robert Laffont.
Le livre du philosophe, (trad. A. Kremer-Marietti)1969, Paris, Flammarion.

Dernières lettres, (trad. C. Perret, préface J.M. Rey), 1989, Rivages Poches.

Poèmes 1858-1888, Dithyrambes pour Dionysos, présentation M. Haar, 1997, Gallimard.

La volonté de puissance, trad. Henri Albert(1903), 1991, Livre de Poche.

: In œuvres philosophiques complètes, 13, fragments posthumes, automne 1887-mars 1888.

- Travaux sur Nietzsche

¹⁷⁸ Ibidem, p.105.

- ANDLER Charles : Nietzsche, sa vie et sa pensée, 1958, Gallimard.
 T.1 : Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche.
 T.2 : Le pessimisme esthétique de Nietzsche. La maturité de Nietzsche.
 T.3 : Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La dernière philosophie de Nietzsche.
- ASSOUN Paul-Laurent : (1980) Freud et Nietzsche, 1998, Paris, PUF.
- BARONI Christophe : Ce que Nietzsche a vraiment dit, 1975, Vervier(Belgique), marabout université.
- BOUREL DOMINIQUE, LE RIDER Jacques : De Sil-Maria à Jérusalem, 1991, Paris, éd. du Cerf.
- DELEUZE Gilles : (1962) Nietzsche et la philosophie, 1998, Paris, PUF.
- DELEUZE Gilles : Nietzsche, sa vie, son œuvre, 1965, Paris, PUF.
- FAYE Jean-Pierre : Nietzsche et Salomé, 2000, Paris, Grasset.
- GRANIER Jean : Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, 1969(2° éd.), Paris, Seuil.
 Nietzsche, 1982, Paris, PUF.
- HAAR Michel : Nietzsche et la métaphysique, 1993, Gallimard.
- HALEVY Daniel : (1944) Nietzsche, 1977, Livre de poche.
- HEIDEGGER Martin : Nietzsche, T1, 1971, Gallimard. (trad. P. Klossowski)
 Nietzsche, T2.
- KLOSSOVSKI Pierre : Nietzsche et le cercle vicieux, 1969, Mercure de France.
- LIEBERT Georges : (1995) Nietzsche et la musique, 2000, Paris, PUF.
- PHILONENKO Alexis : Nietzsche, le rire et le tragique, 1995, Paris, Livre de poche.
- PODACH E.F. : L'effondrement de Nietzsche, 1931, Gallimard.
- RAYMOND Didier(sous la dir.) : Nietzsche ou la grande santé, 1999, Paris, L'Harmattan.
- SCHLECHTA Karl : Le cas Nietzsche, 1960, Gallimard.
- ZWEIG Stefan : (1930) Nietzsche, 1999, Stock.

- Ouvrages cités

- BLAKE William : Ecrits prophétiques des dernières années, 2000, Corti.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix : Qu'est ce que la philosophie ? 1991, Paris, Les Editions de Minuit.
- DELEUZE Gilles, PARNET Claire : Dialogues, 1977, Paris, Flammarion.

DETIENNE Marcel : Dionysos mis à mort, 1998, Gallimard.
FREUD S. : Métapsychologie, 1915, Gallimard 1968.
S. FREUD S. ZWEIG : Correspondance, préface de R. Jaccard, 1995, Paris, Rivages.
JEANMAIRE Henri : Dionysos, Histoire du culte de Bacchus, 1991, Paris, Payot.
LARRE Jean-Pierre : Diogène ou la science du bonheur, 1997, Harriet.
NATHAN Tobie : (1988) Psychanalyse païenne, 1995, Odile Jacob.
SCHOPENHAUER Arthur : Le monde comme volonté et comme représentation, 1966, PUF. (13^{ème} édition, 1992).
SIRONI Françoise : Bourreaux et victimes, 1999, Paris Odile Jacob.
SPINOZA : Œuvres 3, Ethique, 1965, Paris, Garnier-Flammarion.
VALADIER Paul : Jésus-Christ ou Dionysos, 1979, Paris, Desclée.
Cahiers de Royaumont, philosophie N°4 ; 7^o colloque juillet 1964, 1967, Les éditions de minuit.