

Isabelle Fortier (FOR105537307)

Questions :

Qu'est-ce que le nihilisme?

Et

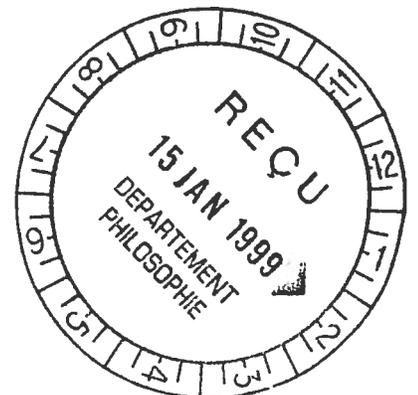
M'a-t-on compris? Dionysos contre le Crucifié.

Travail de fin de session présenté au professeur

Jacques Aumètre

Pour le cours *Nietzsche*, PHI 4017. 40

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
15 janvier 1999



Il faudra au philosophe d'avoir été lui-même critique et sceptique, dogmaticien et historien, et par surcroît poète et collectionneur, voyageur et déchiffreur d'énigmes, moraliste et voyant, 'libre esprit' et presque tout au monde, afin d'avoir parcouru le cycle entier des valeurs et des jugements humains et de s'être constitué toute une variété d'yeux et de consciences pour explorer du haut des cimes tous les horizons lointains, de fond de l'abîme tous les sommets, d'un recoin étroit tous les espaces. Mais ce ne sont là que les conditions préalables de sa tâche, qui requiert de lui de créer des valeurs.

Nietzsche, *Le philosophe législateur*.

Ce que Nietzsche nous propose dans cet extrait, c'est une nouvelle façon d'envisager notre espace, de se rapprocher de la vie - qui n'a plus à être justifiée de l'extérieur, dans la mesure où elle se justifie suffisamment en elle-même - par un balayage du regard et de la conscience sur l'horizon comme plan d'immanence : en fait, il entrevoit l'avènement d'un homme en mesure de s'octroyer lui-même le droit à la vie, laquelle n'est nullement ailleurs, dans quelque au-delà, mais ici, sur terre. Cette terre de laquelle l'humanité ne saurait se détacher que par la négation de sa nature profonde, que par une sclérose de ce qui la constitue essentiellement, s'offre à elle comme espace de déploiement philosophique et artistique. Le terrestre a trop longtemps été perçu comme un lieu de perdition, une voie cahoteuse et misérable dont il fallait s'extirper - vers le haut - pour accéder aux lueurs célestes de la Vérité...

Dans ce travail, il sera question de la notion de nihilisme et du rapport de disjonction entre Dionysos (le païen), symbole de la volonté de puissance, donc l'affirmation de la vie, et du Crucifié (le chrétien), qui nie et condamne la vie. À travers l'interprétation de l'œuvre de Nietzsche proposée par Gilles Deleuze dans *Nietzsche*¹ et *Nietzsche et la philosophie*², voyons comment ces deux grandes notions nietzschéennes s'entrecoupent et se répondent.

¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 101 p.

² Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, coll. «Quadrige», no. 237, Paris, PUF, 1997, 232 p.

Question : Qu'est-ce que le nihilisme, pour Nietzsche ?

Le nihilisme ne constitue pas un événement historique en soi : il est le sens de l'histoire en tant que telle, son moteur, ce qui ouvre le passage à l'élaboration d'une certaine vision du monde et de la vie, laquelle se révèle essentiellement négatrice. Le nihilisme entraîne toute l'humanité et triomphe dans la volonté de puissance en devenant une volonté de néant.

Dans un premier temps, il existe un nihilisme primaire, qui nie la nature dans son essence en restaurant l'idée d'une transcendance et d'une suprématie de l'esprit sur le corps : depuis cette arrachement de l'esprit au corps et de l'homme à la nature, l'humanité amorce sa propre décadence. Ainsi, le platonisme, le christianisme, l'hégélianisme, la philosophie de Schopenhauer, et même l'humanisme, la démocratie et le socialisme, enfin, tout ce qui a été pensé depuis Socrate³ jusqu'à nos jours, toutes les idéologies qui ont été forgées à même cette négation de la vie (religion, politique, science, morale, métaphysique...) sont des avatars du nihilisme, ses manifestations, et non son origine : tout comme le ressentiment et la mauvaise conscience n'appartiennent pas à la psychologie, puisque c'est toute la psychologie qui est celle du ressentiment et de la mauvaise conscience, le nihilisme ne constitue pas une perspective parmi d'autres, une branche divergente du tronc commun d'une pensée qui serait plus affirmative, puisque ce sont toutes les manières de penser, depuis Socrate, qui sont nihilistes. Le ressentiment, qui surgit avec le sentiment d'injustice qu'éprouvent les hommes face à leur souffrance, devient générateur de valeurs, et Nietzsche y voit une négation de la vie, une fuite devant le monde, une inaptitude à y vivre, à être sans raison ni justification divine : *« c'est le ressentiment des métaphysiciens contre le*

³ Avec Socrate, premier génie de la décadence, le nihilisme prend son essor : en opposant l'idée à la vie, en posant la vie comme étant injuste et devant être justifiée par l'idée, Socrate juge la vie, la déprécie en créant un monde 'supra-sensible', le monde des idées, qui devient la mesure et qui s'accorde toute la valeur en conférant à la vie terrestre un caractère irréel et intolérable.

réel, qui est ici créateur.»⁴ La création de nouvelles valeurs dont Nietzsche, tâche qui revient au nouveau philosophe, sera donc une création qui s'enracinera dans l'affirmation de la vie - ainsi que de la souffrance qu'elle implique - et non plus dans le ressentiment et la condamnation.

En ce sens, l'unique principe de transcendance de notre pensée se rapporte à un instinct de vengeance qui devient ainsi l'élément généalogique de l'idéologie. Comme le souligne Deleuze dans *Nietzsche, Socrate*, qui fait de l'instinct une instance critique et de la raison une inspiration créatrice, opère un premier renversement des valeurs et se pose en tête de liste des philosophes nihilistes, donc des métaphysiciens :

«Si l'on définit la métaphysique par la distinction de deux mondes, par l'opposition de l'essence et de l'apparence, du vrai et du faux, de l'intelligible et du sensible, il faut dire que Socrate invente la métaphysique : il fait de la vie quelque chose qui doit être jugé, mesuré, limité, et de la pensée, une mesure, une limite, qui s'exerce au nom des valeurs supérieures - le Divin, le Vrai, le Beau, le Bien.»⁵

La vie et la souffrance qu'elle engendre, dans une optique nihiliste, doivent être justifiées, puisque nécessairement injustes, puisque les hommes ne savent pas souffrir. Ils n'acceptent pas cette part de souffrance et tentent de l'abolir, du moins de la diminuer, diminution qui ne peut se faire qu'au prix d'une perte de jouissance, donc d'un ascétisme qui craint toutes les formes de sensations et de mouvements, lesquelles forment la base de la vie. Dans le christianisme, cette idée d'une 'injustice' les conduit à la conviction d'une faute, d'un crime originel (la ~~crucifixion~~ crucifixion de Jésus-Christ) qu'il faut expier et dont ils sont les auteurs. Les chrétiens deviennent donc responsables de leur propre souffrance dans la mesure où il faut la justifier en y trouvant une cause et une origine.

Cette souffrance émerge essentiellement des paradoxes, de l'ambiguïté et de l'instabilité des choses : voilà pourquoi les hommes tiennent tant à ériger des vérités unifiantes et absolues, lesquelles se proposent comme fondement

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Le renversement de la métaphysique*, in «Vie et Vérité», recueil de Jean Granier, Paris, PUF, 1971, p. 35.

indestructible et universel sur lequel pourrait reposer tout le savoir : «*L'homme cherche la 'vérité' : un monde qui ne puisse ni se contredire, ni tromper, ni changer, un monde vrai - un monde où l'on ne souffre pas ; or la contradiction, l'illusion, le changement sont cause de la souffrance.*»⁶

Ensuite, cette haine de la souffrance, dans un premier temps dirigée vers l'extérieur avec le *ressentiement* (c'est de ta faute!), se retourne contre le haineux, lequel se montre incapable de se sortir de la réaction et d'échapper à l'effet des forces qui s'exercent sur lui. Il y a donc introjection de la faute à travers la *mauvaise conscience* (c'est de ma faute!). Le souffrant ne cesse de ressentir sa souffrance, ce qui l'empêche d'agir, et intériorise la douleur, la démultipliant avec une force qui, malgré son caractère réactif, n'a rien perdu de sa puissance. Deleuze mentionne que la souffrance, avant même l'avènement du christianisme, sert à la fois de preuve de l'injustice de la vie et de justification transcendante : «*On s'est donc servi de la souffrance comme d'un moyen pour prouver l'injustice de l'existence, mais en même temps comme d'un moyen pour pour lui trouver une justification supérieures et divines.*»⁷

La vie prend ainsi une valeur de néant, en tant qu'elle est dépréciée, niée au profit d'un monde 'supra-sensible', fiction qui oriente la façon de voir la vie, le rapport au monde, sur laquelle se rapportent tous les désirs et vers tendent tous les mouvements. Ainsi, la réalité du monde devient une duperie, un lieu duquel il faut se détacher, et l'au-delà, en tant qu'horizon hypothétique, offre la possibilité d'une vie sans douleur, laquelle apparaît comme étant *la vraie vie, la seule à laquelle on doit aspirer*. Donc, la vie ici-bas a un double aspect, celui d'une injustice inacceptable et celui d'une expiation nécessaire, justifiant et multipliant la douleur :

⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, op. cit., p. 21.

⁶ Nietzsche, Friedrich, *Le renversement de la métaphysique*, op. cit., p. 34.

⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 22.

«La douleur conçue comme la conséquence d'une faute intime et le mécanisme intérieur d'un salut, la douleur intériorisée au fur et à mesure qu'on la fabrique, la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte et de châtement.»⁸

Or, la douleur est avant tout une réaction, bien qu'elle puisse par la suite devenir fécondante, source intarissable de nouveaux modes de souffrance. Cette réaction, disposant de la totalité de ses forces pour régner seule, emploie ses forces pour mener au paroxysme ce qu'elle peut, c'est-à-dire la disjonction, la fragmentation, la mutilation, les investissant d'une glorification du devenir néant du monde. Le nihilisme triomphe dans la volonté de puissance, et Nietzsche rappelle que la volonté, même si elle est essentiellement une volonté de mort, demeure tout de même une volonté, bien que sa puissance soit négative :

«(...) cette haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est 'animal', et plus encore de ce qui est 'matière' ; cette horreur des sens, de la raison même ; cette crainte du bonheur et de la beauté ; ce désir de fuir tout ce qui est apparence, changement, devenir, mort, effort, désir même - tout cela signifie, osons le comprendre, une volonté d'anéantissement, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie. Mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une volonté.»⁹

Ensuite, dans la deuxième phase du nihilisme (le nihilisme secondaire), on nie Dieu et l'au-delà, on ne veut plus du bien et du mal, on a plus la force de vouloir. On nie la vie elle-même car elle apparaît sans but après la mort du dieu transcendant, laquelle semble vide de toute signification. L'homme reste seul devant le monde, mais ce monde demeure toujours déprécié, corrodé, dénué de sens, confondu avec le néant dont on l'a revêtu. Ce monde duquel le divin s'est retiré devient plus inhospitalier que jamais pour les hommes : voilà ce que Nietzsche appelle 'le grand dégoût'. Ainsi vient le *devin* qui dit : «*Hélas, où y a-t-il une mer où l'on puisse encore se noyer ? En vérité, nous sommes déjà trop fatigués pour mourir.*»¹⁰ L'homme s'éteint passivement, sans précipitation, sans aller au devant de sa mort, et cette passivité constitue l'extrême aboutissement du

⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, op. cit., p. 78.

¹⁰ *Ibidem*, p. 173.

nihilisme réactif : la transmutation est proche. Schopenhauer, avec son pessimisme porté à ses limites, qui unit les notions de souffrance et de vie, et avec l'idéal ascétique qu'il prêche, s'inscrit dans cette existence désincarnée, dans cet état qui ressemble à la mort plus qu'à la vie, laquelle est diminuée, réduite à ses expressions les plus malades.

Dieu est mort, et après ?

Malgré la portée polémique de sa pensée et le caractère percutant de son discours, Nietzsche se méfie des grands événements bruyants. Ainsi, il ne se réjouit pas de la mort de Dieu. S'il ne se réjouit pas de cette mort là, c'est que la place de Dieu reste vacante, et que c'est précisément autour d'elle que s'organisent les forces réactives, formant ainsi le donjon de ce qui s'y affirme. C'est envers *la place*, et non envers son occupant, que les forces réagissent et que la négation mine.

La mort de Dieu a plus d'un sens : il s'agit, dans un premier temps, du Christ mis en croix, tué à cause de nous, pour nous, pour le rachat de l'humanité. Dieu sacrifie son fils par amour, et nous répondons à cet amour dans la mesure où nous nous sentons coupables, dans la mesure où nous la réparons en nous accusant, en intériorisant cette culpabilité qui constitue en quelque sorte la rançon d'une liberté qui n'en est pas vraiment une, étant trop lourde à porter, étant trop oppressante. Sous le joug de l'amour divin, c'est toute la vie qui devient réactive.

Ensuite, si les hommes ont pu tuer Dieu une première fois, ils peuvent certainement redoubler cet acte, renouveler ce parricide entre les parricides. Le christianisme, en nous enseignant le meurtre de Dieu par l'homme, en nous convaincant de la possibilité de cette mort humainement voulue et organisée, génère ainsi son propre athéisme, bien que cet athéisme ne saurait être libérateur, étant nourri par le ressentiment et la mauvaise conscience.

Ainsi, Dieu s'est fait homme et l'homme s'est fait Dieu, mais rien n'a vraiment changé, puisque la position divine nous surplombe toujours, trône céleste occupé tour à tour par l'humanisme, la science, le progrès, le bonheur, l'égalité, autant de figures en apparence saines et souhaitables, mais qui témoignent, en réalité, du triomphe des forces réactives, lesquelles ne cessent pas d'être réactives même en triomphant. En ce sens, les esclaves, qui sont devenus les maîtres de ce monde, demeurent essentiellement des esclaves : «*On a toujours à défendre les forts contre les faibles.*»¹¹ Par ce mot surprenant, Nietzsche rappelle que la principale 'force' de la faiblesse réside dans son pouvoir de *contagion*, dans le devenir-réactif - la dégénérescence - qu'elle inspire à tout ce qui l'entoure. Ainsi, l'homme, en usurpant la place divine et en se représentant comme Dieu, demeure toujours un esclave, dans la mesure où il reste enchaîné à sa propre bassesse, à son inaptitude à agir et à cesser de *ressentir*. La mort de Dieu, événement charnière dont l'écho se répercute jusqu'à nos jours, est l'oeuvre des forces réactives, une étape dans la progression du nihilisme. Le meurtrier de Dieu, pour Nietzsche, représente *le plus hideux des hommes*, dans la mesure où non seulement ce meurtrier ne se délivre pas du poids divin, mais s'enchaîne à nouveau à d'autres poids qu'il impose à lui-même :

«Nietzsche veut dire que l'homme s'enlaidit encore, quand, n'ayant plus besoin d'une instance extérieure, il s'interdit à lui-même ce qu'on lui défendait, et se charge spontanément d'une police, et de fardeaux, qui ne lui semblent même plus lui venir du dehors.»¹²

L'homme qui veut périr, la négation active ;

Si les forces réactives arrivent à triompher des force actives, ce n'est pas parce qu'elles sont puissantes ou meilleures : en réalité, elles n'y arrivent qu'en

¹¹ *Ibidem*, p. 27.

disjoignant le mécanisme interne des forces actives, qu'en les fragmentant, c'est-à-dire en les séparant de ce qu'elles peuvent : voilà leur travail. Pendant qu'elles divisent les forces de l'action, pendant qu'elles s'évertuent à empêcher l'affirmation implicite à toute action, elles ne créent rien, elles ne font rien ; elles ne sont que puissance de néant, la destruction étant leur unique œuvre. Mais lorsqu'il ne subsiste aucune volonté sur terre, qu'une vie adaptative et régulatrice, qu'un état larvaire constituant le dernier rejeton de la volonté de néant, lorsque l'homme n'a même plus la force de vouloir quoique ce soit - ni même sa propre mort - l'activité de négation, principe intime de la réaction, brise son alliance avec les forces réactives et se retourne contre elles, n'ayant aucune autre issue. Ainsi, les forces réactives rompent avec la volonté de néant, inspirant de cette façon un nouveau goût pour l'homme, lui qui n'avait plus envie ni de vivre ni de mourir : celui de se détruire activement, imposant un 'non' affirmatif, radical et optimal à la négation elle-même, à la réaction et au nihilisme. Par cet ultime retournement, le nihilisme est vaincu par lui-même, c'est-à-dire par son propre principe de négation.

L'homme qui veut périr est un personnage conceptuel marquant la transmutation et annonçant le *surhomme*. Nier la négation, voilà une double négation supposant une puissance d'affirmer, voilà le stade permettant une transmutation dans la volonté de néant. La négation active, devenue puissance d'affirmer, laquelle va vers le dépassement et la création de nouvelles valeurs, prépare l'avènement du *surhomme* et constitue déjà, en elle-même, la puissance surhumaine.

En ce sens, la négation de la nature (nihilisme primaire), et ensuite la négation de la vie même (nihilisme secondaire) qui célèbre le triomphe du néant, enfin, cette poussée vers la mort ne doit pas être stoppée. Au contraire, il faut accélérer son processus jusqu'au retournement de la force nihiliste contre elle-même, car elle peut amener un renversement, une transmutation des valeurs, dans la mesure où le nihilisme, en se résorbant, devient une affirmation de la vie,

¹² . *Ibidem*, p. 23.

laquelle réintègre l'esprit à la nature dans une nouvelle 'immanenciati[?]on' de l'existence. Enfin, l'homme redescend sur cette terre où il doit apprendre à vivre.

Question : Que signifie le dernier mot de Nietzsche : M'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié ?

La seule chose, peut-être, qui unie *Dionysos* et le *Crucifié*, c'est-à-dire le seul vécu qui leur soit commun, c'est la souffrance, ou plutôt leur martyre. Par contre, le sens conféré à cette souffrance et à ce martyre, la façon de les vivre et de les percevoir, se révèle diamétralement différente chez l'un et chez l'autre. Gilles Deleuze donne cette définition de la relation de disjonction entre *Dionysos* et le *Crucifié* :

Leur martyre paraît commun, mais l'interprétation, l'évaluation de ce martyre diffèrent : d'un côté le témoignage contre la vie, l'entreprise de vengeance qui consiste à nier la vie ; de l'autre côté l'affirmation de la vie, l'affirmation du devenir et du multiple, jusque dans la lacération et les membres dispersés de Dionysos.¹³

Le Crucifié : la vie et sa malédiction

Comme nous l'avons vu, le *Crucifié* représente un temps fort de l'histoire de la décadence, donc du nihilisme. Chez lui, la souffrance reste inacceptable : elle est à la fois châtement, expiation et justification divine. En fait, la souffrance représente tout sauf un aspect normal et souhaitable de la vie. Elle sert à condamner la vie et se propose comme preuve de son injustice. Le *Crucifié* condamne l'existence et porte sa souffrance comme un fardeau : il la subit, et son

¹³ . *Ibidem*, p. 35.

unique force réside dans sa capacité à subir sans agir, donc à *pâtir*. En insistant sur le côté intolérable de la souffrance - tout en ne pouvant cesser de souffrir - il fait de cette souffrance le centre de son existence et la glorifie, en quelque sorte. Elle devient donc à la fois salubre et exécration, elle problématise la vie au point où celle-ci devient indésirable, un mauvais moment à passer avant l'accès à la vraie vie, celle où l'on ne souffre pas, et où la souffrance vécue dans le 'bas-monde' apparaît comme un gage de bonheur et de plénitude. Comme le souligne Deleuze, ce «*Dieu en croix est une malédiction de la vie, un avertissement de s'en affranchir (...)*»¹⁴.

Le *Crucifié* ne jouit jamais, étant incapable de ne pas souffrir, étant incapable de jouir de sa souffrance et de ne pas sentir le monde comme une agression. Il souffre de toutes les formes de la vie, tout en voyant dans cette souffrance une punition, l'œuvre du mal, laquelle est à abolir. Souffrance et jouissance sont ici en opposition, ils ne se complètent pas, et l'ascétisme (ou la sainteté) apparaît comme l'issue de cette disjonction. La sainteté se caractérise par la capacité à vivre dans la privation et le renoncement, et également dans la capacité à se détacher du monde matériel pour se tourner vers une vie spirituelle, transcendante, laquelle devient le sens même de l'existence. Le sens chrétien de l'existence exige de vivre le moins possible, puisque la vie est intolérable par la souffrance qu'elle implique. Il nie le bonheur et le succès, surtout chez les autres, et si par hasard il les rencontre, il les perçoit comme étant illusoire, des fadaises, une comédie qui résulte de la mesquinerie et d'une compréhension trop superficielle de la vie.

Le *Crucifié* représente l'esprit transcendant, qui oppose le corps et l'esprit, et éloigne ainsi l'humanité de sa nature profonde et de la vie terrestre. En ce sens, il prône l'ascèse, la pauvreté, la chasteté, l'humilité, la pitié, bref, tout ce qui diminue la vie et lui enlève son caractère de grandeur et de noblesse. Il se situe du côté de la maladie, de la faiblesse, de la soumission, de l'impuissance et de la petitesse, faisant apparaître vertueux et courageux ce qui est en réalité vil et lâche.

¹⁴. *Ibidem*, p. 66.

Aussi, il méprise le corps, source de tout le mal – et notamment de la souffrance – et voit donc dans cette chair et dans le monde qui le supporte le théâtre du mal, donc quelque chose à combattre. Ainsi, la vie devient problématique, et la pensée chrétienne entre en contradiction avec ce qui la fonde essentiellement, soit la sensation, le désir, le mouvement, la volonté de puissance. Par contre, ce n'est pas tellement le *Crucifié* lui-même qui est à l'origine de la conception de la souffrance comme expiation, mais plutôt Saint-Paul qui, selon Nietzsche, a perverti quelque peu la doctrine du Christ en instaurant l'idée qu'il serait mort pour nous, pour l'humanité toute entière, la lavant ainsi de ses péchés. Parfois, Nietzsche parle du Christ comme du *plus intéressant des décadents*, dans la mesure où il demeure étranger à toute culpabilité et cherche désespérément à mourir, évoquant ainsi *l'homme qui veut périr*, lequel marque le stade le plus avancé du nihilisme et qui, par sa démarche active vers la mort, permet une transmutation dionysiaque.

Dionysos : la vie et sa promesse

La souffrance n'est pas étrangère à *Dionysos*. Au contraire, elle devient incontournable, si l'on considère qu'un écartèlement ne saurait se produire sans douleur. Par contre, cette souffrance est affirmée dans ce qu'elle a de plus terrible, et non vécue comme une malédiction ou encore subie, portée comme un fardeau. Le martyre dionysiaque consitue une promesse de vie, un recommencement sans fin de destruction et de création, dans la mesure où Dionysos «*renaître éternellement et reviendra du fond de la décomposition.*»¹⁵

Le dieu *Dionysos* est donc celui de la destruction et de la création : il est à l'image même de l'artiste tragique, lequel assume la coexistence des contradictions. S'il se situe du côté de l'excès et de l'ivresse, de l'abandon et du plaisir, il se situe également du côté de la souffrance, d'où son caractère tragique.

¹⁵. *Ibidem*, p. 66.

Il est le symbole même de la vie, il affirme la vie avec toute son immoralité, sa séduction, sa violence, sa douleur, et aussi sa douceur, son aspect divin et diabolique. *Dionysos* souffre au sens fort de la vie, pour la vie, tandis que le *Crucifié* souffre contre la vie.

La souffrance et la jouissance sont deux notions inséparables pour Nietzsche, car elles font partie d'un tout vital, lequel est engendré par une notion qui demeure primordiale et qui constitue en quelque sorte le moteur de la vie : *la volonté de puissance*. Cette volonté de puissance se définit pas une multitude de forces qui s'affrontent et qui, par le fait même, animent l'être et toute forme de vie :

«Il [en parlant de tout être] sera nécessairement volonté de puissance incarnée, il voudra croître et s'étendre, accaparier, conquérir la prépondérance, non pour je ne sais quelles raisons morales ou immorales, mais parce qu'il vit, et que la vie, précisément, est volonté de puissance.»¹⁶

Dionysos confère donc un sens nouveau à la vie, un sens *tragique*, qui implique la destruction et la création sans fin de toutes choses et de toutes valeurs. Cette figure qui émerge des anciennes religions paganistes est à la fois sensible (d'une sensibilité qui n'est pas une faiblesse) et cruel : «L'instabilité des choses pourrait être interprétée comme la jouissance d'une force qui engendre et détruit, comme une création perpétuelle.»¹⁷ Il rachète ainsi les contradictions, tellement son énergie est débordante. Il ne rejette rien, ayant la force de tout prendre, de tout affirmer. D'ailleurs, Deleuze le mentionne : «L'homme tragique [*Dionysos* symbolise, entre autre, le tragique] affirme même la plus âpre souffrance, tant il est fort, riche et capable de diviniser l'existence.»¹⁸

Dionysos divinise la vie. Ici, le divin ne transcende pas la nature ni l'existence, dans la mesure où il demeure intrinsèque à celles-ci : le divin est la nature, la vie est en soi divine, et n'a donc plus à être justifiée de l'extérieur, du

¹⁶. Nietzsche, Frédéric, *Le monde et la volonté de puissance*, in «Vie et vérité», recueil de Jean Granier, Paris, PUF, 1971, p. 88.

¹⁷. *Ibidem*; p. 143.

haut d'un arrière-monde, étant suffisamment sainte par elle-même. Il s'agit donc d'une affirmation *religieuse* de la vie, qui réintègre l'esprit à la nature et au corps : voilà une nouvelle immanisation, un mouvement de réintégration de l'homme à la nature.

Dionysos et Apollon : une complémentarité

Un dernier mot pour finir sur la complémentarité de *Dionysos* et d'*Apollon* : ici, ces deux figures s'opposent, mais leur opposition participe d'un même tout, et leur contradiction n'empêche en rien leur coexistence :

«le contraste entre Dionysos et Apollon est conçu comme l'unité de ce qui va ensemble. Le phénomène contraire à la vision tragique du monde, au regard profond dans le cœur du monde, c'est le socratisme, c'est l'avènement de la suprématie du 'logique', de la sagesse rationnelle qui ne voit plus rien de la vie qui bouillonne derrière toutes les formes, les compose et les détruit.»¹⁹

Nous revenons ici encore une fois à ce qui a généré le nihilisme, c'est-à-dire la négation de la vie dans sa sauvagerie et son chaos (le monde matériel) au profit d'un monde transcendant pur et immuable (la pensée).

Apollon est l'image de la maîtrise et de l'équilibre, de la beauté dans la forme et l'ordre, de la sagesse, alors que *Dionysos* est abandon, chaos, folie. Toutefois, tous deux incarnent la volonté de puissance, car ~~ce~~ se sont deux guerriers, deux conquérants, l'un dans la force de l'esprit et l'autre dans celle de la nature ; ces forces demeurent cependant immanentes, de corps et d'âme. Nietzsche s'inspire de ces symboles antiques car il y retrouve l'idée de l'éternel retour par la procréation ainsi que par la douleur de la destruction mêlée au devenir, à la joie de la création.

¹⁸. Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, op. cit.; p. 66.

¹⁹. Fink, Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Édition de Minuit, 1965, p. 23.

Par sa critique de la raison, de la dialectique, de l'idéalisme, du christianisme, bref, de toute la pensée humaine depuis Socrate, Nietzsche brise une tradition philosophique basée sur la métaphysique et la religion chrétienne. Son système de pensée amène une nouvelle façon de percevoir l'homme et le monde, et tourne autour d'une seule et même chose : l'affirmation de la vie. Le nihilisme, qui relève directement de l'incapacité à affirmer la vie, laquelle se retrouve donc niée, et qui génère le sens chrétien de l'existence – la vie comme fardeau – doit conduire à un autre sens, le sens tragique, dionysiaque, lequel affirme tout, même ce qui est problématique, douloureux et terrible, car la vie promet de fleurir dans la profondeur de la destruction.

A handwritten capital letter 'A' in black ink, consisting of a simple outline with a horizontal crossbar.

Très bien compris, exposé, écrit -

Bibliographie

1. Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
2. Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, coll. «Quadrige», no 237, Paris, PUF, 1962.
3. Fink, Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Édition de Minuit, 1965.
4. Nietzsche, Friedrich, *Le renversement de la métaphysique*, in «Vie et vérité», recueil de Jean Granier, Paris, PUF, 1971.
5. Nietzsche, Friedrich, *Le monde de la volonté de puissance*, in «Vie et vérité», recueil de Jean Granier, Paris, PUF, 1971.

