

Université de Montréal

Saint Paul sur le chemin de Nietzsche

par Paul-André Karazivan

Département de philosophie, Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de
maîtrise en philosophie, option recherche

Mai, 2017

©Paul-André Karazivan 2017

*« Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme ;
mais alors nous verrons face à face.¹ »*

¹ I Cor. XIII. 12.

RÉSUMÉ

Le présent mémoire porte sur la critique nietzschéenne du christianisme et vise à cerner ses points d'ancrage, son déploiement, sa portée et ses conséquences, autant sur l'histoire de l'Occident que sur la pensée du philosophe. Dans un premier chapitre, l'auteur reconstitue les grandes lignes des portraits que Nietzsche fait de Jésus et de saint Paul. Ce faisant, nous aurons l'occasion d'évaluer dans quelle mesure la contribution nietzschéenne est dans un rapport de dépendance et de rupture avec l'exégèse de son époque. Nous illustrerons alors en quoi, pour Nietzsche, la théologie paulinienne se distancie du message de Jésus. Ensuite, nous verrons de quelle manière la critique nietzschéenne est intimement liée à la survivance d'un héritage protestant: il sera ici question d'évaluer comment Nietzsche se positionne face à Luther et à sa Réforme. Enfin, nous exposerons les raisons pour lesquelles Dionysos et l'Éternel retour peuvent et doivent être considérés comme les piliers d'une contre-doctrine qui se veut aussi originale qu'antichrétienne. En évaluant comment et pourquoi, chez Nietzsche, le retournement du paulinisme mène à la concomitance d'une reviviscence du divin et d'une sécularisation de la philosophie, nous terminerons notre traversée en situant la pensée du philosophe allemand face à l'histoire du christianisme et de l'athéisme.

MOTS CLÉS :

Friedrich Nietzsche (1844-1900) – Critique du christianisme – Saint Paul – Martin Luther – Sécularisation- Esthétique- Philosophie de la religion

ABSTRACT

This Master's Thesis focuses on Nietzsche's critique of christianism and seeks to establish its foundations, scope and consequences, both on History and on Nietzsche's work. The first part will look at the portraits Nietzsche brushed of the figures of Jesus and Saint Paul. In doing so, the author will demonstrate that the account made by Nietzsche, although relying on it actually breaches the exegis of the time. The contrast between paulinian theology and the message of Jesus will be illustrated. In the second part, the author looks at the way Nietzsche's critique is closely linked to protestant reform and its heritage, by measuring Nietzsche's views with relation to both Luther and the Reform. The last part will demonstrate why the figure of Dionysus and the Eternal Return may, and ought to, be considered as the pillars of an original anti-christian counterdoctrine. In the end, the role of Nietzsche in the larger context of the history of christianism and atheism will be assessed by addressing the reasons why, in Nietzsche's philosophy, the transvaluation of values leads to both a revival of the divine and the rise of secular philosophy.

KEYWORDS:

Friedrich Nietzsche (1844-1900)- Criticism of christianity- Saint Paul- Martin Luther- Secularization- Aesthetics- Philosophy of religion

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
REMERCIEMENTS.....	v
INTRODUCTION.....	6
CHAPITRE 1 : JÉSUS ET SAINT PAUL CHEZ NIETZSCHE.....	10
1.1 <i>Une question de méthode</i>	11
1.1.1 Un homme de son temps.....	11
1.1.2 Le christianisme comme interprétation.....	13
1.1.3 Deux problèmes.....	14
1.1.4 Une nouvelle méthode.....	17
1.2 <i>Jésus selon Nietzsche</i>	21
1.2.1 Premières pistes.....	21
1.2.2 Le cas Tolstoï.....	23
1.3 <i>Saint Paul selon Nietzsche</i>	27
1.3.1 Une histoire personnelle.....	28
1.3.2 Regard sur la théologie paulinienne.....	32
1.3.3 Continuité avec le Judaïsme.....	34
1.3.4 Ruptures avec le Judaïsme.....	36
1.4 <i>Conséquences pour l'humanité à venir</i>	41
1.4.1 Rendre l'homme coupable.....	41
1.4.2 Sur le plan politique.....	42
1.4.3 Un attentat contre la réalité.....	43
CHAPITRE 2 : LUTHER ET LES SUITES D'UN SÉISME.....	45
2.1 <i>Luther selon Nietzsche</i>	46
2.1.1 La Renaissance et la Réforme.....	47
2.1.2 Un homme et ses tourments.....	48
2.2 <i>Continuités avec Luther</i>	50
2.2.1 La critique de la figure du Prêtre.....	50
2.2.2 La résurrection et le salut par la foi au cœur du christianisme.....	52
2.3 <i>Ruptures avec Luther</i>	54
CHAPITRE 3 : DIONYSOS.....	58
3.1 <i>Considérations premières autour de Dionysos</i>	58
3.1.1 Dionysos dans <i>La Naissance de la Tragédie</i>	59
3.1.2 Contexte d'une présence.....	61
3.1.3 Précautions autour de Dionysos : préparer une disposition d'accueil.....	64
3.2 <i>Dionysos contre Jésus et le Crucifié</i>	66
3.2.1 Dionysos et Jésus.....	68
3.2.2 Dionysos comme dépassement de la figure de Jésus.....	71
3.3 <i>Dionysos et le Crucifié</i>	73
3.3.1 Deleuze : Nietzsche contre la dialectique.....	74
3.3.2 Taubes : la vision tragique contre la vision eschatologique.....	75
3.3.3 Valadier : Nietzsche contre saint Paul.....	77
3.3.4 Des routes vers l'éternité.....	78
3.4 <i>L'Éternel retour et la naissance de la philosophie</i>	80
OUVERTURES.....	84
BIBLIOGRAPHIE.....	91

REMERCIEMENTS

D'emblée, un grand merci, du fond du cœur, à ma directrice Bettina Bergo: j'ai eu le plaisir et l'honneur de travailler avec une directrice qui m'a accompagné, encouragé, et inspiré pendant 3 ans. J'aimerais également remercier les membres de ma famille immédiate pour tout leur amour: mes parents Kamal et Ibtisam, mes frères et sœurs Philippe et Noura (et Michael) et mes neveux Thomas et Nicolas.

À tous ceux qui ont pris le temps de me lire et de me relire, un immense merci pour votre temps, votre patience et votre engagement: Félix, Kamal, Philippe, Noura, Hubert.

Ensuite, je dois me tourner vers tous ceux et celles, qui pour diverses raisons, on pu rendre ce mémoire possible: mes amis de *Rouge Tonic* et de *Ce qui nous traverse*, Frédérik, Jean-Pierre, Stéphanie, Simon, David, Daphné, Gabrielle(s), Marie-Michèle, Frédéric, Felp, Andrea, Jeff(s), Sébastien, Gyslain, Thomas, Justine, Jean-Christophe, Alex, Valérie(s), Charles, Christian, Clément, Dominic, Carlos, Pierre, Patrice, Ludovic, Stefan, Ludvic et Norman.

Je profite de l'occasion pour glisser des salutations à tous les professeurs qui ont pu, entre 2005 et 2017, m'éclairer de leurs lumières: entre autres, je pense ici à André-J. Bélanger, Christian Nadeau, David et Claude Piché, Louis-André Dorion et Jean Grondin.

Enfin, un petit mot pour les membres de ma famille qui ont dû quitter la Syrie au cours des 6 dernières années. Spectateur de vos exils, j'ai, dans mes plus grands moments de doute, puisé mes énergies à la source de votre courage. Maintenant, je crois comprendre un peu mieux comment la foi en le Christ ressuscité a pu vous sauver.

INTRODUCTION

Pourquoi, en 2017, un mémoire sur Nietzsche devrait-il s'attarder à saint Paul? N'avons-nous pas l'impression que les artistes, intellectuels, universitaires et théologiens des vingt derniers siècles se sont déjà assez longuement intéressés à ce juif converti au christianisme et autoproclamé apôtre suite à sa révélation sur le chemin de Damas? Et alors, qu'est-ce qui amène un intellectuel comme Giorgio Agamben à avoir la « conviction qu'entre les Épîtres de Paul et notre époque, il y a une sorte de rendez-vous secret que nous ne devons à aucun prix manquer¹ »? Certes, d'entrée de jeu, le format d'un mémoire semble trop étriqué pour une étude détaillée de l'influence des Épîtres de l'Apôtre sur la pensée de Nietzsche. Qui plus est, au sujet d'une telle question, qu'est-ce que la philosophie pourrait découvrir d'elle-même, sans le concours et la sollicitude de disciplines telles que la psychologie, la littérature, la philologie, la théologie et l'histoire? Notre recherche, à défaut de présenter une étude détaillée de la théologie politique paulinienne, s'en tiendra donc à l'esprit de la démarche généalogique: il s'agira donc de faire apparaître ce qui git sous saint Paul, pour ensuite évaluer de quelle manière cela se répercute sur la teneur et la tonalité de la critique nietzschéenne.

Le point de départ de Nietzsche est en fait que le christianisme, tel qu'il nous est parvenu aujourd'hui, est en réalité un paulinisme, c'est-à-dire une déformation et un détournement de sens par rapport à l'enseignement initial de Jésus. Cela dit, si, pour Nietzsche, il s'agira au terme de sa critique d'apporter une réponse au nihilisme contemporain qui trouve ses racines dans le christianisme, il importe donc de dégager, au sein de cette religion, ce qui relève spécifiquement de saint Paul. Nous tenterons donc de mettre en évidence, dans le christianisme, tout autant ce qui est visé que ce qui est épargné par la critique nietzschéenne.

Cette recherche se concentrera donc plus précisément sur la critique nietzschéenne du christianisme et visera à cerner ses points d'ancrage, son contexte, son déploiement, sa portée et ses conséquences, autant sur l'histoire de l'Occident que sur la pensée du philosophe. D'abord, au premier chapitre, nous reconstituerons les grandes lignes des portraits que Nietzsche fait de Jésus et de saint Paul. Ce faisant, nous aurons l'occasion d'évaluer dans quelle mesure la contribution nietzschéenne est dans un rapport de

¹ Giorgio Agamben. *Le temps qui reste*, (cf. quatrième de couverture).

dépendance et de rupture avec l'exégèse de son époque. Ainsi, nous comprendrons en quoi, aux yeux de Nietzsche, la théologie paulinienne se distancie du message de Jésus. Ensuite, au deuxième chapitre, nous verrons de quelle manière la critique nietzschéenne est intimement liée à la survivance d'un héritage protestant: il sera ici question d'évaluer comment Nietzsche se positionne face à Luther et à sa Réforme. Enfin, le troisième chapitre exposera de quelles manières Dionysos et l'Éternel retour peuvent et doivent être considérés comme les piliers d'une contre-doctrine qui se veut aussi originale qu'antichrétienne. Ici, nous verrons que dans la critique nietzschéenne, le retournement du paulinisme mène à la concomitance d'une reviviscence du divin et d'une sécularisation de la philosophie. Alors que peut naître le *philosophe de l'avenir*, le divin, *dé-christianisé*, peut redevenir associé à une prise de puissance qui ne coïncide pas avec l'affaiblissement de l'homme. À la lumière de ces observations, nous pourrions mieux situer la contribution nietzschéenne face à l'histoire du christianisme et de l'athéisme.

Si notre traversée débute avec le regard posé par Nietzsche sur les premiers jours du christianisme, il convient ici de glisser quelques mots au sujet de la compréhension nietzschéenne du judaïsme. En fait, pour Nietzsche, il apparaît que «le christianisme ne peut se comprendre qu'en partant du terrain sur lequel il est né, -ce n'est pas mouvement de réaction contre l'instinct juif, il n'en est que la conséquence, une déduction de sa plus terrifiante logique»². Mais quelle est donc cette « terrifiante logique »?

Afin de voir ce qui, aux yeux de Nietzsche, dans le christianisme, relève du judaïsme, il faut revenir aux transformations à l'œuvre au sein du peuple juif, à l'ère préchrétienne, alors qu'Israël traverse une vaste période de turbulences politiques suite à la prise de Jérusalem par les troupes du roi néo-babylonien Nabuchodonosor II. Face aux questionnements, aux désarrois et aux revers de tous les membres de la communauté politique, le prêtre apparaît comme un sauveur : il est celui qui peut trouver et proposer une explication, celui qui peut désigner le coupable et ainsi celui qui peut donner un sens à la souffrance du peuple.

À qui la faute? Pour le prêtre, il s'agit de l'aristocratie guerrière et des rois qui, en plus d'être incapables de bien gouverner, ont détourné le peuple de Dieu. Déplaisant à leur dieu, les hommes se retrouvent à récolter ce qu'ils ont semé. En accusant l'aristocratie guerrière et en tirant profit du fait que la population ne peut plus avoir confiance en ses gouvernants, le

² Friedrich Nietzsche. *Antéchrist*, § 24.

sacerdoce juif, au moment de l'exil et à la période postexilique, gagnera en crédibilité et jouera le rôle auparavant tenu par les rois qui donnaient un sens à l'existence et une identité nationale au peuple. Nietzsche note qu'à ce moment, les prêtres

ont réussi à mettre au point ce prodige de falsification dont la Bible reste à nos yeux le document : avec un mépris sans bornes pour toute tradition, pour toute réalité historique ils ont réinterprété dans un sens religieux tout leur passé national, c'est-à-dire qu'ils en ont fait une stupide mécanique de salut associant "faute envers Jahvé" et châtement, "piété envers Jahvé" et récompense³.

Alors que le peuple embrasse le diagnostic du sacerdoce juif, c'est le prêtre qui s'élève et qui gagne en puissance. Comment cela peut-il être possible? Le peuple, dans sa faiblesse, a besoin de croire pour se maintenir en vie; face à cette vulnérabilité, le prêtre énonce que si la communauté veut continuer à vivre, il lui faudra impérativement et scrupuleusement respecter la loi. C'est ainsi que le prêtre s'élève et qu'au même moment, il absolutise la loi. Du coup, il permet à son peuple de se maintenir en vie, en dehors des conditions normales de l'existence. Le peuple prend conscience de lui-même, de sa chance, car s'il survit, c'est non plus en raison de sa puissance, c'est plutôt en raison de son lien spécial avec Dieu, c'est-à-dire son élection. Et désormais, tous sont égaux sous la gouverne du prêtre. Car être sous la Loi⁴, c'est, solidairement, être sous le prêtre, et également être avec Dieu. Dès lors, le divin n'est plus ce qu'il était : Dieu ne devient qu'un prétexte pour l'élévation du prêtre, ce prêtre qui ose se placer, comme médiateur, entre l'homme et Dieu. Car dorénavant, désobéir au prêtre, c'est désobéir à Dieu.

Les prêtres sont donc aux yeux de Nietzsche ces faux-forts qui s'élèvent en rabaissant les autres, et qui, en établissant leur pouvoir, retournent la vie contre elle-même en déjouant, c'est-à-dire en défiant, les conditions les plus normales de l'existence. L'accusation nietzschéenne prend déjà forme : le prêtre est accusé de désigner le coupable, d'absolutiser la loi, de tirer avantage de la faiblesse du faible, de dénaturer le divin en l'instrumentalisant et de s'introduire entre le croyant et Dieu. Donnant une première forme au ressentiment, le prêtre est le grand initiateur d'un mouvement qui se reproduira à plusieurs reprises dans l'histoire: c'est dans cet esprit qu'il faut entendre le passage de *Par-delà bien et mal* où Nietzsche exprime qu'avec le peuple juif « commence dans l'ordre moral la révolte des esclaves⁵ ».

³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 26.

⁴ Ici, nous utilisons « Loi » au lieu de « loi », pour montrer que la loi, à partir de ce point, est érigée en absolu par le sacerdoce juif.

⁵ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 195.

Enfin, pour Nietzsche, ce monothéisme n'est rien d'autre qu'un théâtre où le ressentiment devient créateur, où se cristallise l'interprétation sacerdotale du divin et où Dieu perd de son mystère et de sa puissance. C'est ainsi que Nietzsche reconstituera cette scène dans sa parodie biblique, *Ainsi parlait Zarathoustra*: « il y a bien longtemps que c'en est fini des vieux dieux (...) cela arriva le jour où le mot le plus impie vint d'un dieu lui-même – le mot “il est un Dieu ! Tu n'auras pas d'autre Dieu à part moi”⁶ ». Mais pour Nietzsche, cet élan vers l'universel, cette possibilité pour un seul dieu de surplomber les dieux de toutes autres nations et d'ainsi venger le peuple vaincu, cette potentialité, il faudra attendre l'arrivée du christianisme afin de réellement la voir dans sa pleine actualisation. En somme, si nous avons tenu, d'entrée de jeu, à exposer brièvement la compréhension nietzschéenne du judaïsme, c'est parce que cela s'avérait, à nos yeux, nécessaire afin de bien appréhender ce qui se joue en saint Paul aux yeux de Nietzsche⁷.

⁶ F. Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra, Des Renégats*, § 3.

⁷ Tout au long de notre étude, on notera la présence de divers éléments de l'argumentaire de Paul Valadier. En cherchant à retracer le fil de la critique nietzschéenne, nous verrons dans quelle mesure la thèse de Valadier offre une perspective complémentaire et différente des analyses de Giorgio Agamben, de Georges Morel, de Jacob Taubes, de Gilles Deleuze, d'Éric Blondel et de Didier Franck.

CHAPITRE 1 : JÉSUS ET SAINT PAUL CHEZ NIETZSCHE

Déplaçons maintenant l'analyse sur le tableau suivant, lorsque le christianisme de saint Paul se greffe à la vie et au message de Jésus. Ici encore, l'analyse généalogique nietzschéenne se propose de démêler les fils qui composent le tissu de l'histoire, afin d'étaler dans la clarté le réseau de forces souterraines qui lie la transvaluation sacerdotale au christianisme paulinien. À quoi tient la reconstitution historique de Nietzsche? Notons d'emblée que Nietzsche propose un portrait nuancé de Jésus: bien qu'issu de la tradition juive, celui-ci se trouve à être également en rupture avec elle. Il s'agira de voir dans quelle mesure cette représentation entre en résonance avec, entre autres, les écrits de deux de ses contemporains: David Frédéric Strauss et Ernest Renan. À sa manière, Nietzsche est tributaire de la théologie libérale de son époque, ce courant interprétatif qui vise à offrir une nouvelle lecture des Écritures qui, au lieu de les appréhender comme des livres saints, souhaite les étudier comme des textes historiques. La première section de ce chapitre vise à présenter un survol de quelques questions méthodologiques qui surplombent la démarche de Nietzsche. Ce sera alors l'occasion pour nous de mieux situer la contribution nietzschéenne dans le débat avec ses contemporains.

Dans la deuxième section de ce chapitre, nous tenterons de reconstituer le portrait que Nietzsche dresse de Jésus. Ici, il s'agira de comprendre *comment* et *pourquoi* Nietzsche, à la suite de Tolstoï, en vient à présenter un Jésus qui vit l'unité Dieu-homme, qui est un symboliste et qui, incarnant la non-résistance et le rejet des institutions, se trouve à opérer, avant saint Paul, une rupture avec la Loi de Moïse.

Dans la troisième section, on verra de quelle manière avec saint Paul débute la falsification et la trahison du message de Jésus. Mais pour Nietzsche, ce commencement est en réalité une reprise, une reprise de l'esprit sacerdotal que nous venons d'évoquer. Ici, Nietzsche, soutient la thèse selon laquelle saint Paul, en interprétant la mort et la résurrection du Christ, aurait été bien plus en continuité avec l'esprit sacerdotal juif qu'avec l'esprit de Jésus. En fait, là où Jésus tentait une rupture avec le sacerdoce juif, saint Paul fondera une Église, rétablissant du coup le pouvoir du Prêtre.

Dans la quatrième section, il sera question du verdict porté par Nietzsche au sujet du christianisme. Nietzsche fera ici le pari qu'en examinant de plus près comment a pu se déployer ce qui est *déjà* en jeu dans la foi de saint Paul en le Christ, on peut être en mesure d'éclairer cette partie de nous-mêmes qui peut encore *vouloir croire* aujourd'hui. Enfin, il

s'agira d'étudier de quelle manière et pourquoi, pour Nietzsche, le christianisme, en tant que succession d'usurpations, maladie et fausse thérapeutique, représente un attentat contre la vie.

1.1 Une question de méthode

Avant d'étudier de plus près les portraits que Nietzsche dresse de Jésus et de saint Paul, il convient de formuler quelques considérations premières. D'abord, nous situerons la contribution nietzschéenne au sein d'un courant critique bien précis, celui de l'exégèse et de la théologie libérale. Ensuite, nous verrons dans quelle mesure sa formation de philologue a altéré sa lecture de l'histoire du christianisme.

1.1.1 Un homme de son temps

Ici, nous nous attarderons brièvement sur quelques-uns des écrits analysés et commentés par Nietzsche lorsqu'il élabore sa critique du christianisme. Du coup, cela nous permettra de situer plus justement le lieu de son originalité. S'il est vrai que Nietzsche est tourné, dans sa réflexion, vers les débuts du christianisme, il faut aussitôt noter que ce regard se pose d'une certaine manière, c'est-à-dire, comme un moderne. Paul Valadier, dans *Jésus-Christ ou Dionysos*, résume bien les traits caractéristiques de cette nouvelle communauté d'esprit:

sa conception est fortement marquée par la tendance de l'exégèse et de la théologie libérale. Jésus n'est pas le Christ tel que le confesse la tradition catholique, ni même celui des confessions de foi des premiers grands conciles œcuméniques. Il est ce personnage que l'on tente d'exhumer en présupposant que les livres qui nous en parlent sont l'objet de falsifications et de déformations⁸.

Critique de son époque à presque tous les égards, Nietzsche croit tout de même que celle-ci offre à l'humanité un rendez-vous avec l'histoire: pour la première fois l'homme peut avoir l'heure juste au juste au sujet des Écritures. Cette possibilité se muera en responsabilité: elle surgit au moment où l'Europe est enfin prête à sortir de la longue mystification chrétienne. En témoignent le foisonnement des recherches d'Ernest Renan, de David Frédéric Strauss et celles de Julius Wellhausen, qui chevauchent de près celles de Nietzsche: nous faisons ici face à quatre auteurs qui partagent, dans la même période, des formations et

⁸ Paul Valadier. *Jésus-Christ ou Dionysos*, p. 44.

des parcours similaires, des polémiques, des sujets d'études et des titres de publication⁹. Alors que Nietzsche avance dans ses recherches au sujet des premiers jours du christianisme, il suit avec un grand intérêt les publications de ces auteurs. Par exemple, on trouve dans les fragments posthumes de 1887-1888¹⁰ de longs passages recopiés de la *Vie de Jésus* de Renan. Dans la même période, à l'hiver 1887, dans une lettre à son ami Franz Overbeck, Nietzsche affirme, justement, avoir lu

les *Origines* de Renan avec beaucoup d'aigreur et- peu de profit. Toute cette histoire des conditions et des sentiments de l'Asie Mineure me semble être comiquement bâtie sur du sable. Finalement, ma méfiance en arrive à se demander si l'histoire est tout simplement possible?¹¹

Tributaire de cette vague, mais exprimant une pléthore de réserves face aux recherches de ses pairs, Nietzsche réfère constamment et abondamment aux chercheurs qui habitent les mêmes perspectives. En fait, par exemple, l'*Antéchrist* se trouve à être une longue réponse¹² à la *Vie de Jésus* de Renan qui fut un tremblement de terre dans les études vétérotestamentaires. Il en est ainsi entre autres car Nietzsche se trouve sur la même lancée que Renan qui prône que seule une lecture laïque et profane était en mesure d'établir la légitimité des études critiques relatives aux origines du christianisme. Nietzsche partage ce constat, comme l'indique un passage de l'*Antéchrist* :

nous autres, les affranchis, sommes les premiers à avoir les dispositions requises pour comprendre une chose que 19 siècles ont comprise à contresens : cette probité instinctive et passionnée qui, plus qu'à n'importe quel autre mensonge, fait la guerre au "pieux mensonge"¹³.

Ainsi, en ce qui concerne l'exigence d'une certaine distance face à la foi, Nietzsche s'accorde également avec Renan qui croit que

pour faire l'histoire d'une religion, il est nécessaire, premièrement, d'y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine); en second lieu, de n'y plus croire d'une manière absolue ; car la foi absolue est incompatible avec l'histoire sincère¹⁴.

Pour Renan, dans cette volonté d'en arriver à une histoire sincère, il faut substituer à la foi en Dieu une foi en la science qui, par exemple, ne peut en aucun cas faire une place

⁹ En 1863, quelques années après que D. F. Strauss publie *Vie de Jésus* (1835), Ernest Renan fait scandale en publiant son *Vie de Jésus*, le premier tome de son *Histoire des origines du christianisme*. Puis, Renan publie les cinq tomes de son *Histoire d'Israël* (1887-1893), quelques années après les *Prologomènes à l'histoire d'Israël* de Wellhausen. Quant à l'*Antéchrist* (1873) de Renan, il précède de quinze ans l'*Antéchrist* de Nietzsche (1888).

¹⁰ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 2, 11, (382-408).

¹¹ F. Nietzsche. *Lettres choisies*, 23 février 1887.

¹² L'*Antéchrist* réfère d'une manière directe ou indirecte à la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan, aux § 28, § 29, § 31, § 32, § 34, § 36, § 38.

¹³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 36.

¹⁴ Ernest Renan, *La Vie de Jésus*, Introduction, LIX.

pour les miracles dans l'histoire¹⁵. Ainsi, Wellhausen, Renan, Strauss, et Nietzsche sont solidaires de la même intuition, croyant que l'heure est venue pour un véritable renouvellement des études néotestamentaires. Cela étant dit, le premier constat de Nietzsche est qu'en réalité, le christianisme n'est rien de plus qu'une interprétation. Nous verrons dans la prochaine section quelles sont les implications directes de ce constat.

1.1.2 Le christianisme comme interprétation

C'est en tant que philologue que Nietzsche réalise que le christianisme est un discours interprétatif et que l'Église se glisse entre le chrétien et la Bible. Nous verrons par ailleurs, au deuxième chapitre, à quel point ce constat est, chez Nietzsche, une conséquence de la présence d'un héritage protestant qui subsiste toujours, à toutes les étapes de sa démarche. Bien que Nietzsche comprenne que seule son époque puisse fonder une lecture juste des textes, toujours est-il qu'il aurait pu en être autrement: dans *Aurore*, par exemple, en traitant des Épîtres de saint Paul, il avance que

si on avait lu les textes de Paul non comme les révélations de l'« Esprit-Saint », mais avec un esprit probe et libre, bien à soi, et sans penser à toute notre misère personnelle, si on les avait réellement lus- or il n'y a eu aucun lecteur de cette sorte durant un millénaire et demi¹⁶.

La tâche est ici aussi simple que redoutable pour Nietzsche : il suffirait donc de lire pour la première fois des textes. En fait, nous avons toujours, au contact de cette œuvre, mis trop de nous-mêmes dans ces textes pour bien les lire. Et puisque le christianisme est l'histoire d'une interprétation, ou plutôt l'interprétation d'une histoire, le travail de Nietzsche réside dans la reconstitution des faits saillants des types incarnés par Jésus et par Paul. Mais comment Nietzsche peut-il procéder? Il ne peut compter que sur les textes de l'Église, mais il se doit de les regarder autrement, sous un œil nouveau. Comme l'indique Éric Blondel, c'est en tant que philologue que Nietzsche distinguera « rigoureusement le texte et l'interprétation, et, en l'occurrence, le Christ du texte et le “christianisme”, que les guillemets de l'exégète philologue dénoncent comme “interprétation”¹⁷ ». Cette conviction que l'interprète joue un rôle capital dans la réception n'est pas sans rappeler le rôle tenu par le Prêtre tel qu'il fut déjà évoqué dans l'introduction.

¹⁵ Dans son *Introduction*, Renan traitera ainsi le problème du miracle : « nous bannissons le miracle de l'histoire. Nous ne disons pas : “Le miracle est impossible”; nous disons : “Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté” », LI.

¹⁶ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

¹⁷ Éric Blondel. *Nietzsche : le « cinquième “évangile” » ?*, p. 171.

C'est donc une question de méthode. Par exemple, dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche avertit tout autant les gens de science (qui croient aux lois de la nature) que les démocrates et égalitaristes de tout acabit : leur conception de la réalité

camouffle une fois de plus l'aversion plébéienne de tout privilège et toute aristocratie, ainsi qu'un athéisme rajeuni et plus subtil (...) c'est là une interprétation, non un texte ; et il pourrait bien survenir un homme qui, s'appuyant sur une intention et une interprétation diamétralement opposées, déchiffrerait dans la même nature et à partir des mêmes phénomènes le triomphe tyrannique et impitoyable des instincts de la puissance¹⁸.

Cette incapacité à distinguer la réalité et l'interprétation, cette incapacité à *lire*, s'explique par le fait que nous avons été dressés, ou plutôt que l'Église nous a inculqué la malhonnêteté, un grave manque de probité, bref l'art de mal lire. En ce sens, un texte d'*Aurore* résume bien la position de Nietzsche: ici le christianisme est malhonnête, et ne peut qu'enfermer ses croyants dans un cercle interprétatif scandaleux pour le philologue. La lecture de la Bible que les savants de l'Église imposent est « une interprétation d'un arbitraire si éhonté qu'un philologue, en l'entendant, reste cloué sur place, partagé entre la rage et le rire¹⁹ ».

1.1.3 Deux problèmes

Par contre, même si les vents semblent favorables, deux problèmes se dressent aussitôt devant Nietzsche. Saisir ces deux problèmes s'avère d'une importance capitale pour comprendre la solution que Nietzsche propose, une nouvelle méthode qui pourrait se qualifier ainsi : *une psychologie des profondeurs*.

Dans un premier temps, en ce qui concerne les Saintes Écritures, c'est la nature même des textes qui est hautement problématique. Pour Renan, nous faisons face à des textes qui relèvent d'un genre singulier: «ce ne sont ni des biographies à la façon de Suétone, ni des légendes fictives à la manière de Philostrate ; ce sont des biographies légendaires²⁰». Strauss, de son côté, aura vite fait de discréditer le christianisme : n'étant fait de mythes, le christianisme ne peut être objet d'une démarche scientifique rigoureuse. Nietzsche propose une synthèse de Strauss et de Renan, même s'il ne peut réellement accepter aucune de ces positions. En effet, comme Nietzsche croit que la foi en la science de Strauss n'est qu'un autre visage d'une foi chrétienne, il ne peut que s'inquiéter de son rejet du mythe. Comme le

¹⁸ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 22.

¹⁹ F. Nietzsche. *Aurore*, § 84.

²⁰ E. Renan. *Vie de Jésus*. Introduction. XLIV.

souligne Paul Valadier, au contraire, chez Nietzsche, c'est plutôt le primat de la rationalité qui est rejeté :

d'où la place du mythe, auquel Nietzsche est particulièrement attentif dès la *Naissance de la Tragédie*, en tant que sa présence dans une civilisation témoigne de ce que le rationalisme ne prend pas le dessus et ne vide pas le contenu mystérieux de la vie.²¹

Face à Strauss, Nietzsche suspecte que celui-ci transfère sa foi en Dieu en foi en la science, d'autant plus qu'il croit futile cette démarche « scientifique », si nous n'avons en notre possession qu'une seule source. La vérité éclate donc au sein de l'*Antéchrist* : Nietzsche ne peut pas se situer sur le même horizon théorique que ses contemporains. Avec Strauss, Nietzsche retiendra néanmoins que nous sommes dans l'impossibilité d'appliquer la méthode scientifique, car nous sommes face à des « légendes hagiographiques²² », ou encore des « recueils de légendes²³ ». Rejetant l'idée de biographie de Renan, l'analyse de Nietzsche se situe donc forcément à un autre niveau: la mise à jour des contradictions inhérentes au christianisme est loin d'être l'objectif visé par sa critique, car il juge que « les vies des saints sont la littérature la plus équivoque qui soit: leur appliquer la méthode scientifique alors qu'on ne dispose d'aucun autre document, voilà qui me semble d'avance condamné- simple divertissement de savant désœuvré²⁴ ». Au sein de la communauté intellectuelle des exégètes, Nietzsche se distancie peu à peu de ses contemporains.

Dans un second temps, en plus de la nature des textes qui pose problème, ces textes ne nous sont parvenus qu'altérés et manipulés par les prêtres. Il n'y a donc pas lieu, pour Nietzsche, d'effectuer une réelle exégèse patiente et rigoureuse des textes : c'est pourquoi, avec Valadier, on peut comprendre que, « critiquant la tendance du christianisme à s'enfermer dans des textes pour y lire la vérité, il ne veuille justement pas entrer dans les règles faussées de ce jeu²⁵ ». Chez Nietzsche, le simple fait de valoriser un lieu plutôt qu'un autre pour la révélation de la vérité revient à dévaloriser tous les autres lieux du monde : cette volonté témoigne d'une volonté qui est lasse de chercher, qui a besoin d'être rassurée:

une telle volonté est fatiguée, et son propre rétrécissement, sa propre dénaturation entraîne une dénaturation du réel lui-même : vouloir fixer le vrai en une Écriture, trahit une volonté qui veut savoir à quoi s'en tenir quant au vrai, mais qui du coup sort l'existence de ses gonds. Si le vrai est en un lieu, tous les autres lieux sont sans importance²⁶.

²¹ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 348.

²² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 28.

²³ F. Nietzsche. *Généalogie de la morale*, III, § 22.

²⁴ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 28.

²⁵ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 594.

²⁶ P. Valadier, « Marx, Nietzsche, Freud et la Bible », *Nouvelle Revue théologique*, 98, n° 9, 1976, p. 791.

À cette négation de la vie, à ce refus de la réalité telle qu'elle est, dans son caractère multiple et fugace, à ce « non », il s'agira de substituer le « oui » proféré par celui ou celle qui, selon la formule du *Gai Savoir*, accepte de « se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser encore jusque sur le bord des abîmes²⁷ ».

Ici, nous retrouvons encore l'adversaire de Nietzsche que nous avons déjà identifié, le Prêtre. En fait, sa mission est ici la même qu'à l'époque de la transvaluation sacerdotale: il exerce sa domination en interprétant et en maniant les textes, en faisant en sorte que le texte devienne désormais le lieu privilégié de la vérité révélée. En se dotant d'un livre, les prêtres témoignent du fait qu'ils s'écartent déjà de la pratique de Jésus: ici, le geste du Prêtre

manifeste la dangereuse tentation de rendre humaine la vérité, de la réduire à l'appréhension (livresque) de l'homme et forcément, de l'homme moyen. Ainsi le livre témoigne de la volonté qui le veut: notamment de la volonté de mort ou de néant qui prétend, non seulement prononcer sur le vrai, mais détenir en ce prononcer l'Inconditionné. Le livre témoigne déjà de la mort de Dieu: de l'enfermement de l'abîme en un ensemble de signes déchiffrables par le prêtre²⁸.

Mais il convient d'insister: la vérité, pour Nietzsche, échappe toujours au texte, pas plus qu'elle ne se laisse capter ou figer. Nietzsche est ici philologue, certes, mais il révèle à la fois qu'il a une compréhension radicale de la démarche de Jésus: la foi de Jésus en est une qui « ne se formule pas davantage - elle vit, elle se garde des formules (...) pour cet antiréaliste, la condition nécessaire pour prendre la parole est justement qu'aucune parole ne soit prise à la lettre²⁹ ». C'est donc dire que bien cerner sa démarche *interdit* le recours à un texte. Un parti pris pour la pratique, qui se trouve à être déjà, en même temps, une double résultante: c'est, comme nous le verrons dans les deux prochains chapitres, la forme du retournement du protestantisme (les œuvres sur la foi) et la revanche de Dionysos contre l'*homme théorique* incarné par Socrate³⁰. Nietzsche ne peut donc que relever, certes avec une pointe d'ironie, que la parole de Jésus « est vivante en ce qu'elle contredit perpétuellement sa solidification³¹ ». Comprenant le christianisme authentique comme une parole qui se dresse contre la Loi, et constatant que Jésus a eu la sagesse de ne rien écrire, nous découvrons ici le premier plan de l'opposition nietzschéenne entre Jésus et la « pratique » chrétienne.

²⁷ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 347.

²⁸ P. Valadier, « Marx, Nietzsche, Freud et la Bible », *Nouvelle Revue théologique*, 98, n° 9, 1976, p. 791.

²⁹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 32.

³⁰ Comme nous le verrons au quatrième chapitre, Dionysos est en fait symbole de la revanche du philosophe sur le prêtre, victoire du mystère sur le dévoilement sans pudeur, et également du lâcher prise sur la volonté de contrôler et fixer à tout prix.

³¹ É. Blondel, *Nietzsche: le « cinquième évangile » ?*, p. 168.

Nous comprenons également donc mieux le sens de la formule de l'*Antéchrist* selon laquelle, « ces Évangiles, on ne saurait les lire avec trop de précautions³² ». La suspicion est ici double: elle cible d'abord l'écriture, et ensuite l'Église. Car Nietzsche comprend que dans l'attitude chrétienne, toute mise en forme de la praxis christique est déjà déformation. Parasites, les prêtres se sont greffés à Jésus, et une fois de plus se sont rendus « partout indispensables³³ ». Si Nietzsche se méfiait autant, dorénavant, du type du Prêtre et de la capacité de falsifier de l'Église, c'est parce que le message de Jésus, tel qu'il le comprend, n'était que parole vivante. Les prêtres montrent donc leur incapacité à *vivre* le christianisme : s'ils avaient saisi le sens réel des paroles de Jésus, ils auraient insisté sur la pratique au lieu d'ériger une Église.

Voilà enfin qu'apparaît plus clairement la raison pour laquelle Nietzsche peut à la fois exalter une philologie rigoureuse, sans toutefois s'attarder à une philologie des textes du christianisme. Il ne peut donc pas se battre sur le plan de l'exégèse. C'est ainsi que Nietzsche sera amené à créer une nouvelle méthode.

1.1.4 Une nouvelle méthode

On comprend donc mieux la curieuse et complexe position qui est celle de Nietzsche. En tant que moderne, il croit que son époque ouvre la voie à une philologie rigoureuse, profane, décomplexée et non-intéressée. Philologue, il réalise qu'aucune philologie des Saintes Écritures n'a été faite correctement, qu'il est face à des textes qui n'ont jamais été lus. Par contre, suspectant la persistante présence du christianisme dans pratiquement toutes les idées modernes, il est incapable de s'enthousiasmer comme ceux qui se déclarent athées en passant de la foi en Dieu à la foi en la science. Enfin, considérant que la volonté d'enfermer le message de Jésus dans un texte est déjà une incompréhension et un détournement du message de Jésus, Nietzsche comprend qu'il faut sortir des sentiers battus afin d'avoir l'heure juste.

Ce que Nietzsche se propose de faire, c'est de jeter les bases d'une nouvelle discipline, la première psychologie digne de ce nom. Car, selon la formule de *Par delà bien et mal*, « toute la psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et

³² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 44.

³³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 26.

d'appréhensions d'ordre moral ; elle ne s'est pas hasardée dans les profondeurs³⁴ ». Pour procéder, Nietzsche se voit dans l'obligation de créer une méthode, car jusqu'à présent, tous ceux qui se sont présentés comme des psychologues ne l'ont jamais réellement été : « qui avant moi fut psychologue et non plutôt l'antithèse du psychologue, “escroc supérieur”, “idéaliste” ? Avant moi, la psychologie n'existait même pas³⁵ ».

Afin de développer une psychologie qui, pour la première fois, pourra être féconde, Nietzsche s'attèlera à la tâche suivante : extraire de la psychologie son biais chrétien. Un passage du *Crépuscule des Idoles*, « L'erreur du libre arbitre », est fort éclairant à cet égard. Dans un premier temps, Nietzsche souhaite ici se déprendre de l'idée du libre arbitre, qu'il considère comme une astuce mise en œuvre par les théologiens « afin de rendre l'humanité “responsable”, au sens où ils l'entendent, c'est-à-dire de la rendre plus dépendante des théologiens ». En fait cette théorie de la volonté implique qu'au moment où on accepte l'idée que l'on peut assigner à tous et chacun des responsabilités, on sous-entend que chaque personne peut être jugée et punie. Sous cette conception git encore fois une volonté de fixer, d'assujettir le monde, de subordonner la réalité à l'humanité. En cela, à travers l'idée du libre arbitre, on nie la vie, on nie son caractère fugace et insaisissable. Ainsi, « c'est dépouiller le devenir de son innocence qu'attribuer à une volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité le fait d'être de telle ou telle manière ». Encore une fois, nous rencontrons sur notre route le Prêtre : « la psychologie de la volonté est née de ce que ses auteurs, les prêtres qui étaient à la tête des anciennes communautés, voulaient se donner un droit d'infliger des punitions, ou donner à Dieu un tel droit ». *Dé-sacerdotaliser* la psychologie, innocenter le devenir, plutôt que de toujours chercher à désigner le coupable, chercher à expliquer, sans nécessairement avoir à être redevable d'une volonté de domination, voilà le projet de Nietzsche:

maintenant que nous sommes engagés dans la direction inverse, maintenant que nous, les immoralistes, avons surtout entrepris de toutes nos forces d'abolir la notion de faute et la notion de punition et d'en purifier la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales.

Car affirmer que toute action tire son origine dans la conscience revient « à faire de l'imposture la plus radicale *in psychologis* le principe même de la psychologie³⁶ ». Faire de l'ancienne psychologie pour comprendre le type Jésus et le christianisme revient ainsi à ne

³⁴ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 23.

³⁵ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Pourquoi je suis un destin, § 6.

³⁶ F. Nietzsche. *Le crépuscule des Idoles*, Les quatre grandes erreurs, § 7.

pas réaliser que sa méthode est déjà contaminée par ce que l'on souhaite analyser. Valadier marque bien, au sujet de cette question, le dédain exprimé par Nietzsche face Renan:

Il ne s'accorde pas avec la présentation renanienne de Jésus qu'il trouve trop naïvement psychologisante, en ce qu'elle prend le faux-monnayage des Écritures pour argent comptant, et construit donc un Jésus trop mêlé au ressentiment des disciples³⁷.

Trop faire confiance aux textes, croire qu'on peut faire une biographie sans s'apercevoir du caractère dangereusement psychologisant de sa démarche, se tromper sur la personne de Jésus, voilà ce à quoi conduit une démarche scientifique qui n'a pas été déchristianisée. L'erreur de Renan, qui au final n'aura fait qu'« orner et embellir le christianisme³⁸ », fut de ne pas réaliser que dans ces biographies légendaires, le type Jésus ne nous était pas révélé directement, tel qu'il a été, et sans déformation. Plutôt, l'image de Jésus que l'histoire a retenu est celle d'un Jésus qui venge les premiers chrétiens, un Jésus sculpté au ressentiment et au besoin des premiers chrétiens de se donner un héros, un Sauveur.

Nietzsche sait très bien que le type de Jésus ne nous est accessible qu'à travers le type du Rédempteur. Il nous faut donc *faire avec*, et alors comprendre ce qui se dissimule sous cette volonté de se donner, collectivement, un type comme celui du Rédempteur. La question, désormais, se déplace sur un autre site : comment la communauté a-t-elle pu en arriver au point où elle « peut » se donner un tel type ? En se donnant un tel type, la communauté panse ses plaies et cherche un sens:

Un tel type ne pouvait pas demeurer pur, entier, libre d'additions. Le milieu dans lequel évoluait cette étrange figure a dû nécessairement y laisser des traces, et plus encore l'histoire, la destinée de la première communauté chrétienne : c'est cette destinée, qui rétrospectivement, a enrichi le type de traits qui ne peuvent s'expliquer que par la guerre et des fins de propagande³⁹.

Cette nouvelle psychologie est donc une déprise de l'emprise du Prêtre, une nouvelle méthode qui vise à innocenter le devenir, et avec cela, abolir la notion de faute. En fait, ce que Nietzsche croit être en mesure de faire, c'est tout au plus de retrouver

le type psychologique du Rédempteur. Il pourrait bien malgré les Évangiles, être contenu dans les Évangiles, fût-ce totalement mutilé et surchargé de traits étrangers (...) Non pas la vérité sur ce qu'il a fait, ce qu'il a dit, comment au juste il est mort; mais la question de savoir si l'on peut encore se représenter son type, s'il est "transmis par la tradition"⁴⁰.

En s'illusionnant sur la possibilité pour le chercheur d'aspirer à plus et ne tenant pas compte du fait que nous sommes justement face à une *illusion*, tous se seraient trompés : « les

³⁷ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 397.

³⁸ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 2, 11, (408).

³⁹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 31.

⁴⁰ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 29.

tentatives que je connais de lire en filigrane dans les Évangiles jusqu'à "l'histoire d'une âme" me semblent la preuve d'une détestable légèreté psychologique⁴¹ ». L'idée n'est donc pas de scruter l'Évangile afin de trouver des contradictions ou encore pour y retracer, comme Renan, « l'histoire d'une âme » mais plutôt d'envisager que les Évangiles révèlent *autant qu'ils* cachent. Paul Valadier, en étudiant le rapport de Freud, Marx et Nietzsche aux écritures, l'explique bien :

pour aucun d'eux, la réalité ne s'offre dans une évidence de soi telle que sa découverte supposerait seulement une purification ou une adaptation du sujet à la chose ; elle est problématique, illisible en l'évidence faussée où elle se donne, non pas apparence voilant un fond secret ou un noyau de vérités accessible par la mise à l'écart de l'apparence, mais illusion, déformation⁴².

Se rendant compte que non seulement la quantité des sources pose problème, mais en plus de cela, que la nature même des sources pose problème, Nietzsche voudra retrouver la volonté qui git sous le type, la vérité qui se donne sous le mode de l'illusion. Comme le souligne Valadier, c'est pourquoi « Nietzsche s'attache moins à la philologie des textes qu'à la philologie de la volonté qui les produit⁴³ ». Non plus tenter de se défaire de l'illusion, c'est-à-dire nier l'illusion, mais plutôt l'accepter, faire avec, et tenter de voir ce qu'elle implique, la raison d'être de sa présence⁴⁴.

En conclusion, à défaut de ne nous permettre d'appliquer la méthode scientifique à proprement parler, la méthode nietzschéenne⁴⁵ a pour mérite de nous montrer ce qui git sous Jésus et sous saint Paul. En ce sens-là, la démarche généalogique est révélatrice d'une tension à l'œuvre depuis les premiers jours du christianisme : une tension qui se trame entre Jésus et ce qu'on a fait de lui, malgré lui. En fait, en souhaitant libérer Jésus de la falsification sacerdotale, il souhaite d'abord se déprendre de l'influence du Prêtre, et donc du coup de l'interprétation de l'Église. Cette entreprise risquée le mènera à composer une version très personnelle de Jésus.

⁴¹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 29.

⁴² P. Valadier, « Marx, Nietzsche, Freud et la Bible », *Nouvelle Revue théologique*, 98, n° 9, 1976, p. 785.

⁴³ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 406.

⁴⁴ Le texte de l'Antéchrist § 24 révèle l'esprit de Nietzsche face aux Évangiles : « le type du Galiléen est encore reconnaissable, mais ce n'est dans sa complète dégénérescence (qui est à la fois une mutilation et une surcharge de traits empruntés) qu'il a pu servir à l'usage auquel on l'a utilisé : celui de type d'un Rédempteur de l'humanité⁴⁴ ».

⁴⁵ Comme Augustin Dumont me l'a judicieusement suggéré, il convient de rappeler que Nietzsche est, face au positivisme de son temps, tout autant critique qu'héritier. D'une part, à chaque fois qu'il raisonne en termes de falsifications, d'usurpations et de mensonges, sa stratégie critique suggère inévitablement l'existence première d'une factualité originelle, d'une vérité à altérer. D'autre part, en tant que philologue, Nietzsche insiste, tout au long de son œuvre, pour montrer à son lecteur qu'il n'y pas de *faits* ; qu'il n'y a que des *interprétations*. Comme nous le verrons au deuxième chapitre, ici le procédé de Nietzsche entre dans une complexe résonance avec l'esprit de la démarche luthérienne.

1.2 Jésus selon Nietzsche

Certes, Jésus occupe une place unique, centrale et problématique dans l'ensemble du corpus nietzschéen. Si l'examen du cas Jésus est ici un passage obligé, c'est bien en raison du caractère extrême du traitement que Nietzsche lui réserve. En effet, pour Nietzsche, Jésus est l'homme « au cœur le plus ardent⁴⁶ », « l'homme dont l'esprit a pris l'envol le plus haut et qui s'est le plus admirablement égaré⁴⁷ », un « chef d'œuvre de la nature⁴⁸ » et « l'homme le plus noble⁴⁹ ». Dans cette section, nous tenterons ainsi de cerner en quoi l'intelligence de son cas est fondamentale pour suivre le fil de la recherche de Nietzsche. Si Jésus est un être d'exception, c'est bien parce qu'en son être, Nietzsche sent que l'on touche à un cas limite. En quoi s'est-il égaré? En quoi réside sa noblesse? Chose sûre, Nietzsche nous indique que Jésus n'est pas celui que nous avons toujours cru connaître: il n'est pas celui qui est arrivé jusqu'à nous, à travers l'Église.

1.2.1 Premières pistes

Armé de l'analyse généalogique, Nietzsche constate l'étendue du gouffre séparant le Jésus qui propose une praxis évangélique, pure et lumineuse et ce que la communauté primitive a fait de lui, c'est-à-dire exactement ce dont elle avait besoin : un rédempteur et un sauveur. Dans l'*Antéchrist*, Nietzsche mesure bien cette distance :

un abîme sépare celui qui fait des sermons sur la montagne, les lacs et les prairies, et qui nous apparaît comme un Bouddha né sur un sol fort peu indien, de ce fanatique de l'agression, ennemi mortel des théologiens et des prêtres (...) il ne fait pas de doute que c'est la frénésie de la propagande chrétienne qui a répandu, après coup, cette bonne dose de fiel (et même d'esprit) sur le personnage du Maître⁵⁰.

Ici, le ressentiment des disciples obéit à la même règle que dans la transvaluation sacerdotale : il s'agit d'instrumentaliser (dans un désir de vengeance) et de désigner le coupable. L'idée d'un sauveur vient de la nécessité immédiate de donner un sens à sa mort : les disciples sont dévastés au moment où ils constatent l'évènement.

En fait, croire qu'il était un sauveur, c'est déjà se méprendre sur son cas: une analyse plus fine de son message nous montre qu'il ne pouvait pas avoir la prétention et l'ambition de « sauver » le monde. Au lieu de se concentrer sur le sens à donner à sa résurrection, à la

⁴⁶ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, I, § 235.

⁴⁷ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 60.

⁴⁸ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 2, 11, (336).

⁴⁹ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, I, § 475.

⁵⁰ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 31.

justice salvifique et à l'économie de la foi, Nietzsche propose de ramener le foyer interprétatif au sein de la vie de Jésus : « ce “messager de bonne nouvelle” mourut comme il avait vécu, selon ce qu'il avait enseigné, non pour sauver les hommes, mais pour montrer comment on doit vivre ⁵¹ ».

Ce n'était pas non plus un moraliste. Certes, s'il a, simplement en *étant*, livré un enseignement, malgré lui, il serait plus juste de dire qu'il a prêché par l'exemple. Son message se résume à deux formules très simples : « Le Royaume des cieux est un état du cœur⁵² » et « Ne résiste pas au méchant⁵³ ». Son message n'indique pas ce qu'il faut faire, mais plutôt il indiquait une voie, celle qu'un être peut emprunter pour se sentir *divinisé*. Empli de cet état du cœur, on parle d'un état qui n'a, aux yeux de Nietzsche, rien de nécessairement religieux. Ce n'est donc pas un fondateur de religion; la figure qu'il exprime est celle de celui qui peut « répandre le sentiment du bien-être, le plus élevé peut-être de l'humanité antique, l'accord et la transition de Dieu à l'homme⁵⁴ ».

En ce qui concerne l'unité de Dieu et de l'homme, elle est incarnée en Jésus : et c'est en cela qu'il porte en lui la trace du divin. En abolissant cette distance entre l'homme et Dieu, Jésus abolit du même coup le péché, conçu depuis et par le sacerdoce juif, comme la distance entre l'homme et Dieu. Cette action, celle de la désactivation des oppositions à l'œuvre dans le rapport entre Dieu et l'homme, se déploie dans un autre paradigme, un autre mode d'être: sa « symbolique, la symbolique par excellence, se situe à l'extérieur de toute religion, de toute idée de culte⁵⁵ ». Et où cette symbolique se joue-t-elle? C'est le *cœur* qui devient le foyer et le site de l'abolition de la distance entre l'homme et Dieu, le péché⁵⁶.

Pour Nietzsche, alors que la Parole et l'Agir sont les deux modes d'être sous lesquels Jésus se donne à notre saisie, sa symbolique témoigne d'un rapport à la réalité qui ouvre sur une radicale altérité. Cette altérité se veut inconnue car inconnaissable, simplement à « vivre », à « expérimenter », comme une expérience du cœur : c'est pourquoi Nietzsche, dans un inédit de la même époque, dira que « le Royaume de Dieu n'est rien de ce qu'on attend ; il n'a ni hier ni après-demain, il ne vient pas dans un millénaire- il est une expérience

⁵¹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 35.

⁵² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 34.

⁵³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 29.

⁵⁴ F. Nietzsche. *G.S.-F.I.* (64).

⁵⁵ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 32.

⁵⁶ Comme nous le verrons au quatrième chapitre, Dionysos, le « génie du cœur⁵⁶ », selon l'expression de *Par-delà bien et mal* (§ 295), entrera ici en correspondance avec Jésus. Aux yeux de Nietzsche, la Bonne Nouvelle ne peut être que la libération face au joug du sacerdoce juif : c'est l'abolition de la faute et du péché.

du cœur ; il est partout, il est là nulle part⁵⁷ ». Le Royaume de Dieu est donc réel, bien qu'immatériel et atemporel. C'est bien parce que la réalité à laquelle il se réfère est indicible, que Jésus ne peut s'exprimer qu'en paraboles. En ayant « directement à faire au Royaume des cieux dans le cœur⁵⁸ », son message, aux yeux de Nietzsche, se situe au niveau d'aucune religion : c'est dans une perspective *anti-idolâtre* que cet état du cœur a affaire au rapport de Dieu à l'homme, c'est-à-dire au divin en l'homme.

1.2.2 Le cas Tolstoï

S'il est vrai que le portrait nietzschéen de Jésus relève d'une lecture aussi singulière et intime, il faut aussitôt également admettre qu'une lecture plus détaillée des fragments posthumes révèle que cette conception de Jésus est fortement redevable de celle de Léon Tolstoï, telle qu'il a pu l'exposer dans son *Ma Religion*⁵⁹. En fait, récemment converti du nihilisme au christianisme, Tolstoï propose à ses lecteurs le récit de sa conversion, dévoilant du coup les étapes et les doutes qu'il sut affronter. Dans cette oeuvre, Nietzsche retrouve l'idée selon laquelle l'essence du christianisme se trouve dans l'enseignement de Jésus et que cet enseignement est avant toute chose une *pratique*. Tolstoï s'exprime en ces termes : « la doctrine de Jésus règle en substance la vie des hommes, leur enseigne comment ils doivent vivre en commun⁶⁰ ». Alors que Jésus vit dans le contexte d'une Loi qui est unique, divine et inviolable, le fait qu'on lui reproche de détruire ce que l'on prend pour une loi divine -et qu'on le condamne à mort pour cela- est révélateur du caractère rigide de cette Loi. Pourtant, Jésus avait d'abord ancré son discours dans des références claires aux prophètes⁶¹, il s'était ensuite affiché comme un réformateur en indiquant que sa loi était la loi éternelle⁶² (donc qu'il n'était pas venu pour abolir la Loi mais plutôt pour l'*accomplir*). Tel est donc, aux yeux de Tolstoï le cas Jésus: il ne pouvait être vu que comme un contestataire et un opposant, alors qu'en même temps il lui était impossible de faire *autre chose* que ce qu'il a fait, c'est-à-dire inscrire sa loi éternelle en correspondance avec l'esprit de la Loi de Moïse, afin de convaincre

⁵⁷ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 34.

⁵⁸ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 2, 11, (356).

⁵⁹ Nietzsche lira en 1888 l'édition française de 1884. Comme Colli et Montinari l'expliquent à la fin du Tome XIII des Fragments posthumes, « Les fragments 11 (236-282) sont nés à la lecture de "Ma Religion" par le comte Léon Tolstoï » (p.424).

⁶⁰ Léon Tolstoï, *Ma religion*, p. 62.

⁶¹ L. Tolstoï, *Ma religion*, p. 65: « Jésus reconnaît que la loi de Moïse, et plus encore les écrits des prophètes, Ésaïe surtout, dont il cite constamment les paroles, contiennent des vérités divines, éternelles, qui concordent avec la loi éternelle (par exemple, le commandement : "Aime Dieu et le prochain" »), et il les prend comme base de sa doctrine.

⁶² Ici, on parle de « loi éternelle » pour parler de la loi de Jésus, qui se distingue de la Loi mise en place par le sacerdoce quelques siècles auparavant.

ses contemporains qu'il était sur Terre, justement, pour accomplir la loi qu'ils connaissaient tous déjà.

C'est, aux yeux de Nietzsche et Tolstoï, la proposition d'une nouvelle pratique qui abroge la Loi de Moïse : « la bonne nouvelle est justement qu'il n'y a plus d'oppositions ; que le Royaume des cieux appartient aux enfants⁶³ ». Chez Jésus, il ne peut y avoir de place pour la dialectique: on ne croit plus en la possibilité de *prouver*. Cette antidialectique dépasse en même temps, dans l'échelle nietzschéenne, tout autant l'esprit juif post-sacerdotal que le socratisme. En fait, ce constat s'accorde avec la formule du *Crépuscule des Idoles* selon laquelle « ce qui a besoin d'être prouvé ne vaut pas grand chose⁶⁴ ». Cette doctrine qui appelle une « sainte innocence », « ne peut pas davantage contredire, elle ne conçoit même pas qu'il existe, qu'il puisse exister d'autres doctrines, elle ne sais pas se représenter un jugement contraire au sien⁶⁵ ».

La grande libération proposée par Jésus consiste en un souverain détachement, ce qui est évoqué par la formule de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche s'imagine Jésus dire « la Loi était pour les esclaves : aimez Dieu comme je l'aime, comme son fils ; que nous importe la morale, à nous, fils de Dieu ?⁶⁶ ». Ainsi, Jésus s'enracine tout autant dans le judaïsme qu'il s'en détache : d'une part il ravive l'espérance de ses contemporains en évoquant la possibilité et l'actualité d'un Royaume (cette fois, en chacun d'entre nous) et il se désigne comme celui qui est sur Terre pour accomplir la Loi, d'autre part il libère de la domination sacerdotale et altère la représentation, chez ses contemporains, de ce qu'est la Loi. Curieusement, il apparaît comme celui qui peut renouer avec le divin tout en rompant avec l'obsession pour la vérité figée dans une l'écriture.

Pour Tolstoï, l'essence des Évangiles, « la clef de tout », se trouve dans « les 38^{èmes} et 39^{èmes} versets de Matth., v. “Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent : et moi je vous dis de ne point résister au mal que l'on veut vous faire”⁶⁷ ». Nietzsche, reprend cette idée⁶⁸ dans l'Antéchrist : « “ne résiste pas au méchant”, la parole la plus profonde des Évangiles, leur clé en quelque sorte⁶⁹ ». Ce message de non-résistance à la violence s'exprime également ainsi chez Nietzsche : « ne pas se défendre, ne pas s'irriter, ne jamais demander à

⁶³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 32.

⁶⁴ F. Nietzsche. *Le Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, § 5.

⁶⁵ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 32.

⁶⁶ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 164.

⁶⁷ L. Tolstoï, *Ma religion*, p. 12.

⁶⁸ Les notes par rapport au *Ma religion* surabondent également dans *K. G. W.*, VIII, 2, 11 (236-282).

⁶⁹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 29.

personne compte de ses actes...Mais ne pas offrir de résistance, même au méchant : - l'aimer...⁷⁰ ». Accepter de prendre ce passage pour la clé des Évangiles, c'est montrer du même coup un Jésus au-delà du ressentiment (en cela il est supérieur à Socrate et à sa dialectique), et montrer que l'Église s'est définie, à travers les siècles, en parfaite opposition au message originel. Enfin, comme Tolstoï⁷¹, Nietzsche comprend, que « c'est sur l'opposition à l'Évangile qu'on a édifié l'Église⁷² ». Le constat est donc clair : c'est la mise en évidence de la déformation opérée par l'Église.

Mais ici s'arrête la dette de Nietzsche envers Tolstoï : car si Jésus dit oui, au fond, aux yeux de Nietzsche, aussi noble que ce oui peut-être, ce oui est un non. Comment comprendre cette affirmation ? Jésus pointe la direction du Oui, éclaire, indique, sans être capable de concrétiser le geste profondément affirmatif. Comme l'indique Valadier, aux yeux de Nietzsche,

Jésus entraîne à proférer un oui sans force, sans puissance destructrice et transformatrice de la réalité, un oui qui reste à la surface des choses, incapable de les prendre à bras le corps pour les transmuier. En ce sens, Jésus reste un "faible", non pas vraiment un maître ou un créateur⁷³.

Contrairement à Renan⁷⁴ qui pense que la doctrine de Jésus est inconciliable avec la vie moderne, Tolstoï pense que la praxis de Jésus est encore d'actualité car encore actualisable, pour autant qu'on soit prêt à payer le prix d'une rupture et d'un détachement absolu avec les institutions (propriété, pouvoir, tribunaux, armée). Au terme de son récit, Tolstoï indique : « je ne puis plus, à tête reposée et sciemment, donner dans ce piège qui me perd moi et les autres ; je ne puis pas acquérir de propriété ; je ne puis plus avoir recours à la force sous quelque forme que cela soit, pour me défendre ou défendre un autre⁷⁵ ». Si Nietzsche reconnaît avec Tolstoï que « le christianisme originel authentique, le christianisme originel sera toujours possible à toute époque... non croire, mais faire, et surtout ne-pas-faire beaucoup de choses, être différemment⁷⁶ », toujours est-il que cela correspond à ce qu'il

⁷⁰ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 35.

⁷¹ Tolstoï, lors de sa conversion, acquit « la conviction que la doctrine de l'Église, quoiqu'elle ait pris le nom de "chrétienne", ressemble singulièrement à ces ténèbres contre lesquelles luttait Jésus et contre lesquelles il recommande à ses disciples de lutter » *Ma religion*, p. 220.

⁷² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 36.

⁷³ P. Valadier. *Jésus-Christ ou Dionysos*, p. 42.

⁷⁴ Ici on réfère aux sections 1.1.3 et 1.1.4 de notre mémoire. « Les autres, les incrédules, les libres penseurs qui commentent la doctrine de Jésus, les historiens des religions, — les Strauss, les Renan, etc., — complètement imbus des enseignements de l'Église qui dit que la doctrine de Jésus se concilie difficilement avec notre conception de la vie, racontent avec beaucoup de sérieux que la doctrine de Jésus est, en effet, une doctrine de visionnaire, consolation des esprits faibles, qu'elle était bonne à prêcher dans les hameaux de la Galilée, mais que, pour nous, ce n'est qu'un doux rêve du "charmant docteur" comme dit Renan », L. Tolstoï. *Ma Religion*, p. 45.

⁷⁵ L. Tolstoï, *Ma Religion*, p. 257.

⁷⁶ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 39.

convient d'appeler, avec Deleuze, un *nihilisme passif*⁷⁷. En fait, le message de non-résistance de Jésus ne pouvait qu'être instrumentalisé et récupéré par ceux qui ne l'adoptaient pas, incapables de se hisser à la hauteur de cet idéal. Mais plus que tout, ce oui est un oui *sans force, sans puissance*, ce n'est pas le oui du créateur, c'est un oui qui au fond, est un non.

Et en cela, nous touchons le point le plus important de cette analyse. Si l'examen du cas Jésus importe au sein de la critique nietzschéenne du christianisme, c'est en vertu du caractère *raté* de l'entreprise de Jésus. Jésus n'a pas réalisé que la déprise de soi qu'il proposait, ainsi que son idéal de non-violence, situés dans le contexte hostile de son époque, ne pouvaient qu'être mal compris, mal interprétés, et détournés. D'abord, la *malléabilité* du type Jésus est telle que pour la communauté primitive, il est possible de surcharger son être d'une couche interprétative. Ensuite, s'il s'est laissé trahir, c'est avant tout parce qu'il aurait manqué de vigilance. Qui plus est, aux yeux de Nietzsche, sa mort n'est rien de plus que la suite de son enseignement, il « est mort comme il a vécu, comme il a enseigné, non pour “racheter les hommes”, mais pour montrer comment on doit vivre⁷⁸ ».

En somme, pour Nietzsche, Jésus, par son élan anti-légaliste et en raison de sa rupture avec le judaïsme qui suit la transvaluation sacerdotale, propose un affranchissement de l'homme, qui à défaut de se réaliser sous la tutelle du prêtre, peut dorénavant reconquérir le rapport privilégié qu'il avait jadis entretenu avec le divin. Aussi, en mettant en évidence le caractère fondamentalement pratique de l'enseignement de Jésus, Nietzsche reconnaît une émancipation face à la volonté de capter, d'écrire, de consigner et d'emprisonner la vérité dans un texte. L'opposition de Jésus au Prêtre est donc déjà double: elle permet à l'homme de renouer avec un rapport plus adéquat avec le divin, et elle permet de pointer vers un lâcher prise et une pratique à mille lieues de la volonté de figer et de créer un dogme. Et contrairement à *l'homme théorique* tel qu'incarné pour la première fois par Socrate qui souhaite corriger l'existence car la vie est injuste et imparfaite, Jésus invite à accepter la vie, sans lutte et sans révolte. Mais suite à cette grande avancée dans la lutte contre l'instinct du Prêtre, saint Paul apparaîtra pour réactualiser l'instinct à l'œuvre lors de la transvaluation sacerdotale. La prochaine section nous permettra de voir, à travers la figure de saint Paul, la réponse

⁷⁷ Ici, la lecture de Gilles Deleuze nous semble juste: Jésus « donnait une noblesse au nihilisme passif (...) Au-delà de la mauvaise conscience et du ressentiment, Jésus donnait une leçon à l'homme réactif, il lui apprenait à mourir », *Nietzsche et la philosophie*, p. 179. Dans *Nietzsche*, Deleuze met en évidence, cette fois, le rapprochement opéré entre Jésus et le dernier homme: « il est doux, joyeux, ne condamne pas, indifférent à toute culpabilité; il veut seulement mourir, il souhaite la mort (...) et représente déjà le stade suprême du nihilisme, celui du dernier Homme ou même de l'Homme qui veut périr: le stade le plus proche de la transmutation dionysiaque », *Nietzsche*, p. 45. Nietzsche reste critique vis-à-vis de Jésus car il ne peut s'empêcher de constater que cette *force affirmative* ne peut, en aucun cas, suffire.

⁷⁸ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 35.

chrétienne au message de Jésus. Ce sera pour nous l'occasion d'assister au deuxième épisode de la révolte des esclaves dans la morale.

1.3 Saint Paul selon Nietzsche

Si nous avons exposé le portrait que Nietzsche fait de Jésus, c'était afin de montrer que le christianisme auquel Nietzsche s'oppose est en fait un paulinisme, c'est-à-dire un christianisme originel que Paul aurait falsifié. Cette section vise donc à présenter la compréhension nietzschéenne du paulinisme en tant que théologie qui émane du tracé singulier de Paul, en tant que doctrine qui trahissant le propos de Jésus, se trouve dans un rapport *de continuité et de rupture* avec le judaïsme. Valadier résume bien cette idée lorsqu'il expose l'idée selon laquelle

dans le cas de Paul, *l'affirmation théorique et pratique qui, apparemment, nie le judaïsme, ne se développe que grâce à lui*. Le judaïsme est le présupposé du christianisme paulinien, sans cesse présent à sa cristallisation, de même qu'un judaïsme émancipé, donc davantage crédible, en est le résultat⁷⁹.

Saint Paul est donc le site d'une deuxième transvaluation, version réactualisée de la transvaluation sacerdotale, qui à la fois *défait* le geste du sacerdoce juif en désactivant la loi et en ouvrant le judaïsme aux païens, et *réaffirme* la domination du Prêtre en continuant la mutation à l'œuvre dans la représentation de Dieu. Mais sous le geste qui consiste à remplacer la Loi par la Foi, se cache, aux yeux de Nietzsche, un autre mouvement : comme nous le verrons avec Valadier, en ce qui concerne saint Paul :

la position nietzschéenne tient en une formule: Paul n'est pas le prophète de l'émancipation que Luther crut voir; tout au contraire Paul rend plus subtil le vieil esclavage, intériorisant le dualisme de la Loi en nécessité de la foi au Christ sur la Croix⁸⁰.

Ici, nous sommes d'accord avec la lecture de Valadier qui soutient que chez Nietzsche, saint Paul apparaît comme un épisode de notre histoire auquel il faut revenir, un moment qu'il faut analyser et dont il faut tirer des leçons: il importe de chercher, ce qui, *déjà* en saint Paul, a pu se jouer pour l'humanité il y a presque deux mille ans, et donc à délimiter ce qui dans notre état de maladie, est tributaire de la direction qui a été prise à cette époque. Dans la dernière section, on montrera dans quelle mesure saint Paul a contribué à faire de l'homme un homme coupable, négatif, malade et impuissant. Si c'est, aux yeux de Nietzsche,

⁷⁹ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 317.

⁸⁰ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 329.

de cet homme dont il faudra faire le deuil, alors c'est en partance de saint Paul, et seulement en opérant une nouvelle transvaluation, qu'un nouvel homme pourra enfin advenir.

1.3.1 Une histoire personnelle

Saul de Tarse serait né vers l'an 8, en Cilicie, située aujourd'hui en Turquie. Il occupe une place singulière dans l'histoire du christianisme entre autres car il n'était pas un des douze Apôtres, pas plus qu'il n'était un des quatre auteurs de l'Évangile. Il se convertira au christianisme au cours des années 30, suite à sa révélation sur la route de Damas. Par la suite, il consacra les trente dernières années de sa vie à la rencontre de diverses communautés dans la région. Lorsqu'on parle des textes de saint Paul, on fait généralement allusion à l'ensemble des quatorze Épîtres contenues dans le Nouveau Testament⁸¹. La période couverte par les Épîtres de Paul s'étale sur un peu moins d'une décennie, soit entre 50 et 58. C'est donc dire que les Épîtres précèdent la rédaction des Évangiles. Pour Alain Badiou, nous sommes ici devant « les plus anciens textes chrétiens qui nous soient parvenus (...) si l'on date la première épître aux Thessaloniens de 50, ce qui est plausible, c'est un écart de vingt ans qui la sépare du premier évangile rédigé (celui de Marc)⁸² ». Giorgio Agamben, pour sa part, ayant tenu à la fin des années 1990 une série de séminaires sur saint Paul, abonde dans le même sens : les Épîtres de Paul seraient « le plus ancien et le plus exigeant traité messianique de la tradition juive⁸³ ».

Ces textes ont eu une importance majeure dans la vie et dans l'œuvre de Nietzsche. Mais s'il s'intéresse à saint Paul, ce n'est ni en tant qu'exégète, ni en tant qu'historien, mais en tant que philologue. En fait, il s'intéresse à la philologie de la volonté⁸⁴ de saint Paul ; nous nous retrouvons une fois de plus sur le chemin d'une *psychologie des profondeurs*. C'est ce qui amène Nietzsche à retracer le fil de la trame narrative du cheminement de saint Paul, et c'est ce qui l'amène à découvrir ce qui git sous lui. Nietzsche devine que se joue en saint Paul une falsification et une déformation du message de Jésus, et c'est pourquoi il est impératif de désédimer son rapport au Christ, à la Loi et à la foi. D'emblée, Saul de Tarse, avant même sa révélation, est placé sur un terrain qui est le site d'une tension. Son rapport à la Loi est déjà

⁸¹ Le Nouveau Testament contient les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres de Paul, les Épîtres catholiques (Jacques, Pierre, Jean, Jude) et l'Apocalypse.

⁸² A. Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, p. 38.

⁸³ G. Agamben, *Le temps qui reste*, p. 12.

⁸⁴ Valadier explique, tout au long de sa recherche, comment Nietzsche peut à la fois exalter une philologie rigoureuse, et en même temps faire l'économie d'une longue et patiente exégèse des textes sacrés : « Nietzsche s'attache moins à la philologie des textes qu'à la philologie de la volonté qui les produit ». *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 406.

problématique: il était « constamment en lutte et aux aguets face à ceux qui la transgressaient et la mettaient en doute, dur et méchant avec eux, adepte des sanctions les plus sévères⁸⁵ ». Mais un jour, à force de persécuter les chrétiens, il est de plus en plus tiraillé et hargneux, et il réalise qu'il lui est de plus en plus ardu de respecter la Loi. Constamment mû par un désir de transgression de la Loi, il devait trouver une manière de se défaire de l'emprise qu'elle exerçait alors sur lui. Cherchant désespérément un moyen de se sortir de sa souffrance, tentant malgré lui de légitimer son incapacité à se soumettre à la Loi, il vit en la mort du Christ la résolution ultime de son conflit intérieur : en faisant du Christ le Négateur de la Loi, il réussissait à se défaire d'elle. Tel est donc le premier constat de Nietzsche : Saul, à travers le Christ, cherche à se soigner et à résoudre son problème personnel avec la Loi. C'est à travers le Christ comme *Négateur de la Loi* qu'il trouve un moyen de se déprendre de l'emprise du sacerdoce juif.

Ce que Nietzsche reproche à saint Paul commence donc à apparaître avec plus de clarté. Alors que saint Paul réalise qu'« être devenu un avec le Christ, cela veut dire aussi être devenu avec lui le destructeur de la Loi⁸⁶ », Nietzsche suspecte qu'ici s'imisce un désir de s'en remettre à autrui, de se résigner, et ainsi de *devoir* compter sur quelqu'un d'autre pour actualiser sa propre puissance. Le cas de saint Paul donne le ton pour la volonté chrétienne : la réalisation de son objectif est déjà indissociable d'une remise de soi.

Certains auteurs (entre autres Alain Badiou, Didier Franck et Jakob Taubes) ont su noter, et ce avec justesse, la proximité entre la révélation de saint Paul sur le chemin de Damas et la pensée des pensées qui frappe et illumine Nietzsche à Sils Maria, celle de l'éternel retour. Même si nous jugeons qu'il est approprié de considérer qu'à travers cette coïncidence, Nietzsche signale à son lecteur que sa révélation entre en correspondance, sur le plan symbolique, avec l'expérience paulinienne, toujours est-il que l'éclat des similitudes ne devrait en aucun cas éblouir le lecteur au point amoindrir la présence de différences notoires entre ces deux cas.

En fait, Nietzsche remarque que la vision de Paul apparaît dans la soudaineté, dans une soudaineté qui trahit un manque de maturation, de sagesse et de lenteur. Dans cet élan, saint Paul réagit vite, il ne doute pas, et c'est le caractère drastique et radical de sa démarche qui fait croire à Nietzsche qu'il y a anguille sous roche : la transvaluation paulinienne *pourrait*

⁸⁵ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

⁸⁶ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

être le fruit d'une démarche opportuniste. Au contraire, pour Nietzsche, « ce n'est pas la force, mais la durée d'un grand sentiment qui fait le grand homme⁸⁷ ». Après cette révélation, aux yeux de saint Paul, tout semble s'éclaircir :

le destin des Juifs, non, celui de tous les hommes, lui semble suspendu à cette intuition, à cet instant de soudaine illumination, il détient la pensée des pensées, la clé des clés, la lumière des lumières ; c'est autour de lui que tourne désormais l'histoire⁸⁸.

C'est que la résolution du conflit de saint Paul, c'est-à-dire son rapport hautement problématique à la Loi, s'avère être à la portée de tous et chacun, et en quelque sorte, c'est la possibilité du salut pour le commun des mortels qui devient envisageable.

Ensuite, dans l'*Antéchrist*, saint Paul est dépeint comme un « génie dans la haine, dans la haine visionnaire, dans la logique implacable de la haine⁸⁹ ». Fermement convaincu, charmeur et manipulateur, il aurait consacré, suite à sa révélation, le reste de sa vie à sillonner les routes du Moyen-Orient, à la recherche de foules prêtes à l'entendre. Dans un aphorisme d'*Aurore*, Nietzsche le présente comme « un homme très torturé, très digne de pitié, très désagréable y compris vis-à-vis de lui-même⁹⁰ ». Fanatique, zélé, « il est question chez lui d'animosité, de meurtre, de magie, de culte des idoles, de luxure, d'ivresse et d'un désir de ripaille sans frein⁹¹ ». Enfin, saint Paul, comme Socrate, sera diagnostiqué *malade* : ce sera cette fois-ci « le malade qui souffrait de l'orgueil le plus tourmenté⁹² ». Nous voyons donc se dessiner celui à qui s'oppose saint Paul : il s'agit bien sûr de Jésus. Cette différence est avant tout une question de tempérament, de personnalité. Mais ce n'est pas tout. Il s'agira maintenant de voir comment, au niveau de sa doctrine, saint Paul se distingue aussi de Jésus.

Qu'est-ce qui change avec saint Paul ? D'abord, l'interprétation du sens de la mort de Jésus. Alors que chez Nietzsche, il s'agit plutôt là de l'exemple du souverain détachement au-dessus du ressentiment, chez saint Paul le Christ est mort pour nier la Loi juive, pour racheter nos péchés et pour nous ouvrir, via la foi, à la nouvelle justice⁹³. C'est en ce sens que la mort du Christ est nécessaire pour en finir avec la Loi. Si la mort du Christ est nécessaire, c'est aussi car Paul fait le constat suivant : « Dieu n'aurait jamais pu se résoudre à la mort du

⁸⁷ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 72.

⁸⁸ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

⁸⁹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 42.

⁹⁰ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

⁹¹ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

⁹² F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

⁹³ Comme Augustin Dumont me l'a judicieusement suggéré, on peut également dire, avec saint Paul, que la mort du Christ reçoit un surcroît de sens plutôt qu'elle n'est seulement un mensonge. A priori, le sens paulinien n'élimine pas nécessairement le sens premier du message de Jésus. Cela étant dit, pour Nietzsche, le problème, ici, est double. D'abord, dans l'histoire du christianisme, le sens paulinien s'est cristallisé comme l'interprétation dominante en éclipsant du coup le sens originel de la mort de Jésus ; ensuite, pour Nietzsche, l'interprétation paulinienne opère un déplacement sournois en dévalorisant l'importance de la vie de Jésus pour mettre l'attention sur le sens de sa mort et de sa résurrection.

Christ si l'accomplissement de la Loi avait été possible sans elle⁹⁴ ». Saint Paul humanise donc Dieu pour rendre son comportement plus compréhensible à ceux devant qui il prêche.

Alors que Jésus avait montré que la Loi de Moïse était abrogée et qu'à travers cet acte, la loi éternelle était accomplie; à travers son message, Paul pénètre la brèche ouverte par Jésus quelques années auparavant et alors qu'il continue le mouvement initié par Jésus, il l'amène à prendre une tout autre signification. Avec saint Paul, ne plus être *sous la Loi*, ce n'est plus avoir la foi de Jésus, cela devient avoir la foi en Jésus. Pour Valadier, c'est donc une transformation totale du message (de Jésus), qui aux yeux de Nietzsche, procède d'un esprit « n'est pas "chrétien", au sens où il se donnerait comme la voie à suivre, alors qu'il n'y a pas de voie unique, sinon celle qui est propre à chacun⁹⁵ ». À un moment où être Juif veut dire être sous la Loi, Paul met en évidence et en lumière sa propre incapacité à être sous la Loi. Cette affirmation est liée à un complexe théologico-politique.

Car en somme, aux yeux de Paul, la mort du Christ démontre qu'il était impossible, pour l'homme, de réaliser la justice sous la Loi. Comme nous le verrons au prochain chapitre, c'est l'héritage protestant de Nietzsche qui l'amène à considérer que saint Paul sera celui qui aura placé définitivement le salut par la foi au cœur de l'expérience chrétienne. D'un côté, pour Paul, il est impossible pour l'homme de vivre dans la justice en étant sous la Loi. De l'autre, il fallait que l'amour de Dieu soit immense et sans limite pour qu'il soit prêt à sacrifier son fils⁹⁶. S'il était possible pour l'homme de réaliser la justice en étant sous la Loi, alors Dieu n'aurait pas eu à sacrifier son fils pour expier nos péchés. À travers la mort et la résurrection du Christ, Paul montre que Jésus était le Fils de Dieu, et il montre l'étendue de la dette contractée par l'homme à l'égard de Dieu. Il fallait donc avoir beaucoup péché pour que le seul moyen de racheter nos torts, pour Dieu, soit de sacrifier son fils. Aussi, cela témoigne de la grandeur infinie de Dieu qui est le pendant de la petitesse de l'homme.

C'est ici que débute l'économie de la foi qui, bien qu'elle soit en continuité avec l'esprit sacerdotal juif, n'a jamais été voulue, selon Nietzsche, par Jésus. Pour saint Paul, la mort du Christ est essentielle parce qu'il est définitivement impossible pour l'homme de réaliser la justice en étant sous la Loi. Ainsi, non seulement l'homme vit une *impuissance* à travers son incapacité à vivre sous la Loi, il lui est également *impossible* de réaliser la justice

⁹⁴ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

⁹⁵ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 419.

⁹⁶ Pour une pleine intelligence de la question de l'économie de la foi, c'est-à-dire du rapport créateur/débiteur, nous référons ici aux passages de la *Généalogie de la Morale*, II, § 8 et § 9.

sans passer par autrui : seule la foi en la résurrection du Christ peut apporter lui le salut. C'est précisément cette *nécessité* que Nietzsche critique: le christianisme fait de notre monde un monde qui *doit* être corrigé, un monde sensible où l'homme habite une vie qui n'est que peu de choses à comparer à la vie sainte, soit la vie avec le Christ.

1.3.2 Regard sur la théologie paulinienne

Certes, un regard en profondeur sur la théologie paulinienne nécessiterait un espace qui déborde largement le cadre de ce mémoire. Néanmoins, nous tenons à exposer quelques traits de cette théologie car elle révèle comment Nietzsche comprend le christianisme, et donc en conséquence, ce qui, exactement, sera ici à dépasser, à retourner. Un moment des fragments posthumes indique l'immensité de la dette du christianisme envers saint Paul: « le christianisme a promis le royaume des cieux à la pauvreté spirituelle : mais le premier chrétien cultivé et riche en esprit a donné au christianisme sa dialectique et sa rhétorique, sans lesquels il aurait péri par sa pauvreté spirituelle⁹⁷ ». En quoi consistent justement cette dialectique et cette rhétorique ? Nous nous concentrerons ici sur l'inadéquation entre la volonté de l'homme et sa conduite, sur la Loi qui ouvre sur le péché et sur le fait que seule la foi en la résurrection du Christ peut ouvrir sur la justice.

D'abord, l'inadéquation entre une volonté et la manière dont elle est effectuée (sur le plan factuel) constitue pour saint Paul un échec. On trouve, entre autres, ce constat dans la formule de l'Épître aux Romains: « le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique⁹⁸ ». C'est donc dire qu'être sous la loi ne suffit pas pour engendrer une conduite juste. Ceci n'implique pas nécessairement (nous n'y sommes pas encore) que la foi seule ouvre sur la justice. Par contre, il est déjà possible de dire qu'aux yeux de saint Paul, l'incapacité de l'homme à pratiquer le bien est révélatrice d'un *manque*, du fait qu'il nous manque *quelque chose* pour être dans la justice. Or, comme Nietzsche le notera dans ses fragments posthumes, ce manque est au cœur de l'histoire du christianisme : « tous les hommes suffisamment profonds sont d'accord-Luther, Augustin, saint Paul en sont conscients –sur le fait que notre moralité et ses péripéties ne coïncident pas avec notre

⁹⁷ F. Nietzsche. *A.-F. I.* 6 (233).

⁹⁸ Rom VII, 7, 19.

volonté consciente⁹⁹ ». Jacob Taubes, dans sa *Théologie politique de Paul*, reviendra ce passage de Nietzsche en l'expliquant ainsi:

tous ces gens comprennent que ce n'est pas le Moi qui gouverne l'homme, que ce n'est pas l'homme autonome, le Moi, qui est au gouvernail, si je puis dire, mais que derrière lui agissent des forces qui sapent la volonté consciente, qui ne la dépassent pas mais qui la sapent¹⁰⁰.

Saint Paul, pour Taubes lisant Nietzsche, apparaît donc ici comme celui qui prend conscience du chaos de l'existence, mais qui cherche à ordonner celui-ci, à *régler le problème*. On verra au troisième chapitre dans quelle mesure le Dionysos de Nietzsche apparaît comme un principe de vie qui répond, ici, à cet élan paulinien.

Ensuite, le deuxième principe fondamental de la théologie paulinienne réside dans le fait que la loi ouvre sur le péché. Quand saint Paul dit en Rom VII, 7, 19: « Je n'aurais pas su la convoitise si la loi n'avait dit : tu ne convoiteras pas. Mais le péché a pris occasion du commandement pour produire en moi toute convoitise, car sans la loi le péché est mort », cela signifie que le péché se présente devant nous de par la Loi seule. En d'autres termes, on peut déduire qu'il faut d'abord que la Loi existe et qu'on soit conscient de son existence pour qu'il soit possible de contrevenir à la Loi. Et comme il est impossible de ne pas contrevenir à la Loi, sous la chair, il faut être sous un autre règne.

Enfin, le troisième principe établit que seule la foi ouvre sur la justice, par-delà la Loi. Mais ici, la foi qui ouvre sur la justice est à entendre dans un premier même temps comme une résolution au problème du péché originel, et dans un second temps comme une alternative à l'impasse selon laquelle il est impossible de justifier par la Loi. Car justifier *par* la Loi, ce serait en fait laisser entendre qu'une justification peut procéder, pour l'homme, de ses propres œuvres : ce qui en définitive *impossible* et *non-souhaitable*, car cela reviendrait à méconnaître la justice divine. Plus encore, celui qui voudrait obtenir justice de par les œuvres de la Loi, en fin de compte, voudrait obtenir la justice par lui-même, et ainsi substituer sa propre justice à celle de Dieu. Comme nous le verrons au prochain chapitre, Nietzsche, en s'opposant à Luther et à Paul, souhaite défaire le geste paulinien qui vise à exclure la possibilité d'un salut qui passerait par les œuvres. Pour Paul, croire qu'autre chose que la foi peut ouvrir à la justice, c'est en même temps ne pas réaliser l'ampleur du sacrifice que Dieu fait en offrant son fils pour racheter nos péchés, et en même temps prétendre, *ce que personne*

⁹⁹ F. Nietzsche. *K. G. W.* VII, 2b. 1 (55).

¹⁰⁰ Jacob Taubes, *Théologie politique de Paul: Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. p. 129.

ne peut faire, qu'il est possible d'être juste sous la Loi. On comprend donc que la théologie paulinienne, dans ses trois principes, constitue en fait une réflexion sur la transgression qui apparaît comme une nouveauté face à Jésus; cette réflexion implique le constat de l'incapacité de l'homme à vivre sous la Loi tout autant qu'elle impose la nécessité de quelque chose de plus que la Loi.

1.3.3 Continuité avec le Judaïsme

Dans cette section, il sera question de l'observation nietzschéenne selon laquelle on peut parler, entre le judaïsme et le christianisme paulinien, d'un complexe rapport qui, à la fois, est nourri de ruptures et de continuités. En fait, le christianisme, aux yeux de Nietzsche, émane du judaïsme d'une manière particulière:

dans le christianisme, conçu comme l'art de mentir pieusement, c'est tout le judaïsme, toute une préparation rigoureuse, tout une pratique juive plusieurs fois séculaire, qui atteint à l'ultime maîtrise. Le chrétien, cet *ultima ratio* du mensonge, c'est encore une fois le Juif, encore trois fois le Juif¹⁰¹.

Pour Nietzsche, alors que Jésus, en abrogeant la Loi de Moïse à travers sa pratique, se trouvait à être réellement en opposition avec le judaïsme, saint Paul, de son côté, en falsifiant le christianisme originel, se retrouve à reproduire le même geste, la même attitude que le sacerdoce juif, lors de la transvaluation sacerdotale. Croire, avec saint Paul, que le salut par la foi est le signe distinctif du chrétien, c'est donc se méprendre :

il est faux jusqu'à l'absurde de voir dans une croyance, par exemple dans la foi en la rédemption par le Christ, ce qui caractérise le chrétien : seule est chrétienne la pratique chrétienne, une vie telle que celle vécue par celui qui mourut sur la croix.¹⁰²

En fait, en se détournant de la vie de Jésus, en se concentrant sur la mort et la résurrection du Christ, saint Paul invite les croyants à faire avec leur vie exactement ce qu'il fait avec la vie de Jésus:

quand on place le centre de gravité de la vie *non* dans la vie mais dans "l'au-delà" - dans le Néant- on enlève du même coup tout centre de gravité à la vie ; le grand mensonge de l'immortalité personnelle détruit tout ce qui, dans l'instinct, est nature et raison.¹⁰³

En falsifiant ainsi la réalité, le chrétien perd de vue le message de Jésus. En fait, contrairement à saint Paul qui *approfondit* la notion de faute, Jésus proposait de réduire la distance entre l'homme et Dieu : « Jésus avait pourtant aboli l'idée de "faute", il avait nié tout

¹⁰¹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 44.

¹⁰² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 39.

¹⁰³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 43.

fossé entre l'homme et Dieu : il avait vécu l'unité "Dieu-homme" et il l'avait vécu comme sa "Bonne Nouvelle", et non comme un privilège¹⁰⁴ ». Et à l'opposé de Jésus qui enseigne que le « règne de Dieu » est arrivé, ici-bas, sur terre, et que l'égalité des hommes doit être entendue comme une égalité « qui permet à chacun de se dire enfant de Dieu », saint Paul détourne les mots du sens que Jésus avait bien voulu leur donner. Et c'est ainsi que le « règne de Dieu » devint un règlement de comptes, un moment où ceux qui condamnèrent Jésus à mort seront à leur tour condamnés, le Jugement dernier: on « imagina un moment historique, celui où le "règne de Dieu" arrive, pour juger ses ennemis¹⁰⁵ ». Prouvant ainsi leur incompréhension, les premiers chrétiens se livrent à un exercice de falsification du sens originel de l'Évangile. Saint Paul, en transformant Jésus en Rédempteur,

l'a cloué sur sa croix. La vie, l'exemple, l'enseignement, la mort, le sens et la justification de tout l'Évangile, il n'en resta plus rien lorsque ce faussaire par haine eut compris ce qui seul pourrait servir ses fins. Pas la réalité, pas la vérité historique ! Et une fois de plus, l'instinct sacerdotal du Juif commit le même grand crime contre l'Histoire.¹⁰⁶

Donc, en saint Paul (et après lui, à travers l'Église) se perpétue l'instinct falsificateur veut réinterpréter l'histoire. Après avoir été falsifiée pour la première fois lors de la transvaluation sacerdotale, l'histoire d'Israël devient la préhistoire du christianisme: le christianisme « escamote aux Juifs sous leur nez l'Ancien Testament en prétendant qu'il ne contient que des enseignements chrétiens et qu'il appartient aux chrétiens en tant que véritable peuple d'Israël¹⁰⁷ ». Mais ici, le geste de saint Paul survient au moment idoine, il se conjugue à merveille au besoin d'explication des disciples, qui, en détresse, cherchent à trouver un coupable. Le christianisme, dès son premier jour, est à comprendre comme une falsification, un détournement et une usurpation. Cette déformation du message du Christ pavera la voie à une longue série d'usurpations. Nous verrons, au prochain chapitre, dans quelle mesure Nietzsche marque sa complicité avec le geste de Luther, avec qui il peut reconnaître le salut par la foi comme le cœur du « christianisme ».

Encore une fois, c'est l'esprit de vengeance qui anime la réinterprétation. Alors que lors de la transvaluation sacerdotale, Dieu gagnait en abstraction, afin de pouvoir être imposé aux puissances guerrières, ici l'esprit de vengeance se dirige contre Rome et contre le sacerdoce juif. Pour les premiers disciples :

¹⁰⁴ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 41.

¹⁰⁵ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 40.

¹⁰⁶ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 42.

¹⁰⁷ F. Nietzsche. *Aurore*, § 84.

leur vengeance consista à exalter Jésus de manière extravagante, à l'éloigner d'eux, tout comme, jadis, pour se venger de leurs ennemis, les Juifs avaient détaché leur Dieu d'eux-mêmes, et l'avaient porté "aux nues"...Le Dieu unique et l'Unique Fils de Dieu : tous deux nés du ressentiment.¹⁰⁸

Qui plus est, pour Nietzsche, en saint Paul, c'est le vieil esclavage qui est réintroduit, après que Jésus eut tenté de nous en dépendre: le salut par la foi n'est qu'une autre forme du salut par soumission à la Loi. C'est encore un moyen pour le prêtre d'élaborer une thérapeutique après avoir cristallisé une interprétation, le tout pour établir sa domination. La désignation du coupable et la volonté de trouver une explication qui amène à changer le sens d'un événement (en l'occurrence la mort de Jésus), à défaut de pouvoir changer un fait, ceci représente un geste qui s'inscrit directement dans la lignée de l'attitude des prêtres juifs envers leur peuple, et de l'attitude des disciples face à la mort de Jésus. Nietzsche considère, en ce qui concerne Paul, que « son besoin à lui, c'était le pouvoir : en Paul, c'était encore le prêtre qui aspirait au pouvoir¹⁰⁹ ». La mutation du concept de Dieu est encore à l'œuvre : ce Dieu désormais résolument cosmopolite peut franchir les limites du peuple juif, car les notions de faute, de péché, de sacrifice expiatoire peuvent maintenant être étendues à tous les peuples avoisinants. Si pour Nietzsche, saint Paul perpétue la tradition du judaïsme en prolongeant le geste du sacerdoce juif de la première transvaluation sacerdotale, en réaffirmant le pouvoir du prêtre et en conservant l'idée du monothéisme, ce sera vraiment à travers *l'ouverture aux païens* que le christianisme marquera sa séparation radicale avec le judaïsme.

1.3.4 Ruptures avec le Judaïsme

Dans l'*Antéchrist*, Nietzsche montre bien que le désir des premiers chrétiens d'abolir les privilèges et les divisions est la suite de la révolte des esclaves, la suite du geste des prêtres juifs. Mais cette révolte est le retournement de l'esprit juif contre lui-même :

c'était un soulèvement contre "les Bons et les Justes", contre les "saints d'Israël", contre la hiérarchie de la société-non contre sa corruption, mais contre la caste, le privilège, l'ordre, la formule ; c'était l'incroyance en ces "hommes supérieurs", le "non" proclamé contre tout ce qui était prêtre et théologien.¹¹⁰

¹⁰⁸ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 40.

¹⁰⁹ F. Nietzsche. *Antéchrist* § 42.

¹¹⁰ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 27.

Ensuite, Nietzsche remarque que saint Paul, pour assurer la cohérence de sa théologie politique, rendra donc possible et nécessaire une nouvelle fiction : « que chacun, en tant qu'âme immortelle, soit l'égal de chacun, que dans la totalité des êtres, le "salut" de chaque individu puisse prétendre à une signification éternelle¹¹¹ ». Encore une fois, l'idée de l'égalité est développée sur un terrain contaminé. En effet, lors de la première transvaluation sacerdotale, les hommes étaient tous égaux, sous la domination du prêtre. Dorénavant, tous les hommes, en tant qu'âmes immortelles, et cela peu importe leur statut économique ou encore leur enracinement socio-culturel, deviennent éligibles au salut. Ainsi, « le poison de la doctrine des "droits égaux pour tous", c'est le christianisme qui l'a répandu le plus systématiquement¹¹² ». L'égalité sous le prêtre devient donc l'égalité face à la possibilité du salut, et un pas de plus est franchi vers une économie du salut.

Badiou abonde dans le même sens lorsqu'il interprète que Nietzsche décèle en saint Paul qui s'oppose à la Loi, une opposition radicale à la Loi *en tant que* principe de distinction : « la loi, pour Paul, désigne toujours une particularité, donc une différence¹¹³ ». Malgré qu'il comprenne bien la raison pour laquelle Nietzsche s'oppose, sur le plan politique, à l'élan paulinien et égalitariste, Badiou voit le monothéisme de saint Paul d'un autre œil :

la question fondamentale est de savoir ce que signifie au juste qu'il y ait un seul Dieu. Que veut dire "mono" dans "monothéisme"? (...) Sa conviction, proprement révolutionnaire, est que le signe de l'Un c'est le "pour tous", ou le "sans exception". (...) L'Un est ce qui n'inscrit aucune différence dans les sujets auxquels il s'adresse.¹¹⁴

Ici, Nietzsche ne pourrait être d'accord avec Badiou dans la mesure où il suspecte que git sous le monothéisme une volonté de domination et un désir de revanche sur les autres peuples.

Agamben, pour sa part, dans son commentaire à l'Épître aux Romains, mettra en évidence de quelle manière les distinctions auparavant existantes entre les différents peuples deviennent invalidées. Pour saint Paul, c'est l'entrée dans le messianique qui change tout. Regardons par exemple de plus près la notion de *Klésis*. La *Klésis* indique la « transformation particulière que tout état juridique et toute condition mondaine subissent quand ils sont mis en relation avec l'événement messianique »¹¹⁵. Le *hos me* (comme non), pour sa part, est l'ouverture sur un temps et un espace, un monde où l'individu se voit affranchi de ses

¹¹¹ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 43.

¹¹² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 43.

¹¹³ A. Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*. p. 92.

¹¹⁴ A. Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*. p. 92.

¹¹⁵ G. Agamben. *Le temps qui reste*, p. 44.

particularités. *Hos me*, c'est la formule de la vie messianique et le sens ultime de la *Klésis* : on annule en désamorçant et en désactivant. Le messianique est un appel, une convocation qui ne laisse pas le choix, qui mène l'individu à un « vivre » où tous les différents attributs (sexe, religion, statut social) ne comptent plus. Être dans le messianique devient une possibilité ouverte à tous, pour autant que l'on réalise qu'il y a ici dépossession et désactivation. C'est en ce sens que la Loi n'opère plus pour celui ou celle qui est entré dans le messianique. C'est ce qui change avec le rapport messianique au monde:

la venue du messie signifie que toutes les choses – et, avec elles, le sujet qui les contemple, sont prises dans le comme non, appelées et révoquées dans le même mouvement. Il n'y a plus aucun sujet pour regarder et décider, à un certain moment, de faire comme si. La vocation messianique décale et annule avant tout le sujet. ¹¹⁶

Comme nous le verrons au troisième chapitre, ici l'expérience transformative du messianique se rapproche de l'expérience de la transmutation dionysiaque.

Le messianique est un moyen pour saint Paul de proposer un autre type de division, entre ceux qui sont dans le messianique et ceux qui n'y sont pas, rendant du coup inopérantes les anciennes divisions, ce qui apparaît d'une certaine manière comme un autre paradigme au sein duquel la vie peut être vécue. Tel peut être le sens de l'universalisme paulinien; un universalisme qui désactive toutes les attributions, et qui nécessite une division de plus. Alors, tous les individus se trouvent, de la même manière et au même degré, déstabilisés, désamorcés, et étrangers à ce qu'ils étaient, avant d'être dans le messianique. Cela revient donc à dire à tous et chacun: *vous ne pouvez plus être ce que vous étiez*.

Saint Paul apparaît donc comme un individu opportuniste qui approfondit la brèche ouverte avec Jésus, celle de la critique de la Loi. Mais radicalisant à l'extrême ce geste, il met en place une théologie politique qui s'oppose diamétralement à celle de Jésus, qui proposait une existence sous le signe de la non-résistance, non-violence, dans l'acquiescement et l'unité Dieu-homme. Chez Nietzsche, saint Paul s'oppose donc à Jésus, en ce qu'il offre, en vue de l'obtention du salut, une alternative à la pratique de Jésus : c'est pourquoi Jacob Taubes peut noter que ce « Nietzsche découvre en lui, le génie du renversement des valeurs, est précisément contenu dans sa critique du concept de Nomos¹¹⁷ ». En somme, à travers le messianique, on suspend les divisions actuelles, on désactive le potentiel de la Loi qui divise et on écarte la possibilité d'un salut qui ne viendrait que du respect de la légalité, des normes

¹¹⁶ G. Agamben. *Le temps qui reste*, p. 74.

¹¹⁷ J. Taubes, *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, p. 49.

et des œuvres. En d'autres termes, on rend impossible toute forme de salut qui n'impliquerait pas la foi. Nous verrons au prochain chapitre de quelle manière pour Nietzsche, le retournement de saint Paul et de Luther, donc du salut par la foi, impliquera une préférence pour les œuvres sur la foi. En fait, paradoxalement, c'est parce qu'il effectue un retournement du protestantisme, mais qu'il reste ébloui par le Jésus de Tolstoï, que Nietzsche se tournera davantage vers la pratique de Jésus.

Alors que la Loi est désactivée dans le messianisme, toutes les catégories sont rendues inopérantes. Même l'ancienne séparation entre Juifs et non-Juifs n'a plus lieu d'être. La foi paulinienne, bien qu'elle réactualise, à sa manière, l'esprit sacerdotal juif, devient non plus une manière de séparer, d'isoler et de doter d'un signe distinctif, bien au contraire, elle devient l'outil suprême afin d'intégrer les païens. En saint Paul, se dessine alors le site où les forces du paganisme se greffent à l'ancien monothéisme. En résulte une nouvelle religion, qui elle-même est un ré-agencement de certains éléments constituant l'esprit de la Judée. C'est ainsi qu'en parlant de saint Paul, Nietzsche peut affirmer « si la barque du christianisme a jeté par-dessus bord une bonne partie du lest judaïque, s'il s'est répandu et s'il a pu se répandre parmi les païens, c'est du fait de l'histoire de ce seul homme¹¹⁸ ». Nous verrons au troisième chapitre dans quelle mesure c'est justement dans ce geste que l'on peut comprendre l'esprit de la démarche nietzschéenne : une refonte, non pas du judaïsme, mais cette fois du christianisme, qui consiste encore une fois en l'ajout d'éléments païens, mais cette fois à travers Dionysos.

Mais en quoi le discours change, quelles sont plus précisément les altérations du message de saint Paul lorsqu'il s'adresse aux païens ? Pour comprendre cela, il faut, avec Taubes, reconnaître que « Paul se conçoit comme quelqu'un qui surenchérit sur Moïse¹¹⁹ ». En fait, Paul

veut prouver, grâce aux Saintes Écritures, que l'heure est venue de s'ouvrir aux païens. Que les juifs s'ouvrent aux païens car l'heure a sonné du peuple béni de Dieu. Et ce peuple béni de Dieu est transfiguré, c'est-à-dire que l'ancien peuple apparaît tout d'un coup comme étant plus vague, moins bien défini. Moïse n'aurait pas fait cela, et Paul sait fort bien qu'il accepte là une tâche qui s'impose pour la première fois et qui est unique¹²⁰.

Encore une fois, Jésus se trouve à être falsifié, mais cette fois, c'est qu'il sert d'instrument pour la conquête des masses païennes. Ainsi, comme le souligne Valadier, « la

¹¹⁸ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

¹¹⁹ J. Taubes, *La théologie politique de Paul*, p. 66.

¹²⁰ J. Taubes, *La théologie politique de Paul*, p. 68.

prédication auprès des masses païennes doit s'ordonner autour d'une figure particulièrement parlante et attrayante, à la fois proche de l'homme et relevant cependant de la divinité : elle met ainsi au centre le personnage de Jésus¹²¹ ».

En fait, en ce qui concerne les masses païennes insensibles à la Loi, Paul

va mettre en avant non plus la Loi, mais le péché et la culpabilité, ses équivalents païens. L'insistance sur le péché permet en effet d'ouvrir à la Rédemption, c'est-à-dire à la croyance selon laquelle la faiblesse de l'individu est détruite et sauvée par l'action miraculeuse d'un autre¹²².

Dans cet aphorisme d'*Aurore*, Nietzsche note que le christianisme a réussi à offrir des propositions qui ont trouvé des échos chez les masses païennes :

le christianisme prit spécialement sous sa protection cette croyance aux terreurs de l'enfer qui commençait à se faner, et il fit bien ! Comment aurait-il pu, sans ce coup audacieux au cœur du paganisme, l'emporter sur la popularité des cultes de Mithra et d'Isis ?¹²³

Ainsi, un passage des fragments posthumes expose clairement l'idée selon laquelle c'est afin de séduire spécifiquement les masses païennes que saint Paul met de l'avant, pour tous, « un sacrifice, une fantasmagorie sanglante qui puisse livrer le combat aux images des cultes secrets : Dieu en croix, la boisson du sang, l'unio mystica avec le sacrifice¹²⁴ ». Aussi, au passage suivant :

il lui est nécessaire de placer au premier plan le concept de culpabilité et de péché, non pas une nouvelle pratique (telle que Jésus lui-même la donnait en exemple et l'enseignait), mais une nouvelle croyance, la croyance à une métamorphose miraculeuse¹²⁵.

Ici, Nietzsche cerne d'où vient le fait que le christianisme a davantage choisi le chemin de la foi que celui des œuvres : cela tire son origine première dans le geste de saint Paul qui met en place, dans sa théologie, des éléments précis pour séduire les païens. Déjà, dans son *Ma Religion*, Tolstoï notait que

l'idée de la vie future éternelle ne nous vient ni de la doctrine judaïque ni de celle de Jésus. Elle nous vient d'autre part. Quelque étrange que cela paraisse, on ne peut s'empêcher de dire que la croyance à une vie future est une conception très basse et très grossière (...) idée commune à tous les peuples sauvages¹²⁶.

Le génie de saint Paul est donc de répondre au besoin des masses païennes: à travers une surenchère, il peut absorber les divers cultes. C'est donc qu'avec l'intrusion du

¹²¹ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 380.

¹²² P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 383.

¹²³ F. Nietzsche, *Aurore*, § 72.

¹²⁴ F. Nietzsche, *K. G. W.* VIII, 2, 11, (282) et sa version dans l'Antéchrist, § 58.

¹²⁵ F. Nietzsche, *K. G. W.* VIII, 2, 11, (282).

¹²⁶ L. Tolstoï, *Ma Religion*, p. 149.

miraculeux, la croyance en les terreurs de l'enfer, et l'idée d'un Dieu en croix, il apparaît que « le christianisme, formule qui permet de surenchérir sur les cultes souterrains de toute sorte, ceux d'Osiris, de la Grande Mère, de Mithra, par exemple, en les absorbant tous¹²⁷ ». Le christianisme, à sa manière, réussit un étrange et original agencement de ces trois idées : la foi en l'immortalité, le centre de gravité de la vie placé au-delà de la vie et enfin la croyance en les terreurs de l'enfer. C'est cet agencement qui constitue, pour Nietzsche, un attentat contre la vie : « "grâce à l'au-delà", on peut tuer la vie... "Christianisme" et "nihilisme", cela rime, et non sans raison¹²⁸ ».

Dans la prochaine section, nous verrons de quelle manière, l'humanité s'expose, par le biais de la cathédrale conceptuelle constituée par la théologie politique de Paul, à une nouvelle conception de l'homme, conception qui verra sa lente actualisation au cours des 18 siècles qui séparent l'Apôtre de Nietzsche. Et ce sera justement cet homme qu'il s'agira de transformer, l'homme chrétien qui depuis Paul, en plus d'être malade et obsédé par lui-même, dévalorise le monde qui l'entoure et ainsi finit par être rongé par sa propre culpabilité.

1.4 Conséquences pour l'humanité à venir

1.4.1 Rendre l'homme coupable

Alors que saint Paul se proposait de libérer l'homme du péché, comme Jésus mais d'une manière complètement différente, l'homme chrétien se retrouve affaibli car rongé par sa propre culpabilité. Comme la disposition au péché est mise en évidence par la démonstration de notre impossibilité à vivre sous la Loi, l'homme se trouve face à l'omniprésente potentialité du péché. Ici intervient aussitôt le Prêtre, celui qui a besoin d'entretenir la faiblesse du faible pour se faire fort. Selon l'analyse de la *Généalogie de la morale*, le prêtre sera en fait celui qui pourra transformer le sentiment de culpabilité, et ce d'une manière intéressée: le sentiment de culpabilité,

ce n'est que dans les mains du prêtre, ce véritable artiste des sentiments de culpabilité, qu'il a pris forme- et quelle forme ! Le péché- car telle est l'interprétation que le prêtre s'est permis de donner à la « mauvaise conscience » animale (la cruauté contre soi)- a été jusqu'ici le plus grand événement de l'histoire de l'homme malade¹²⁹.

Comme nous le verrons au troisième chapitre, le projet de Nietzsche consiste, à travers la proposition d'un principe de vie en Dionysos, à dépendre l'homme de la

¹²⁷ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 58.

¹²⁸ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 58.

¹²⁹ F. Nietzsche. *Généalogie de la morale*, III, § 20.

domination sacerdotale: il faudra donc, comme l'expression du *Crépuscule des idoles* déjà citée l'annonce, « abolir la notion de faute et de punition¹³⁰ ». On voit donc de quelle manière ce projet trouve sa genèse dans les premiers moments du christianisme: il s'agit d'accomplir une mission qui ressemble curieusement à celle du Jésus qui précède la falsification paulinienne, tout autant qu'il s'agit de *défaire* ce que la théologie paulinienne rendu possible. Mais ce n'est pas tout. L'homme coupable, celui dont le centre de gravité est placé dans le néant, est tourné, voire replié sur lui-même, cela aura son lot de conséquences sur le plan politique.

1.4.2 Sur le plan politique

Séduit par l'idée de la vie éternelle et en même temps terrorisé par l'imagerie de l'enfer, l'homme chrétien se trouve, face au monde, dans une position inédite. Valadier notera que « par cette croyance en effet l'individu se trouve revêtu d'une valeur infinie et éternelle¹³¹ ». Mais cette double surévaluation, celle de l'individu à qui l'éternité est possible, tout autant que celle de la vraie vie qui n'est pas celle que l'on vit au quotidien, conduit à lentement une érosion du lien social. Dans *l'Antéchrist*, Nietzsche expose : « à quoi bon le sens social, la gratitude envers nos origines et nos devanciers, à quoi bon travailler ensemble, se faire confiance, œuvrer pour quelque bien commun, et ne pas le perdre de vue ?¹³² ». Le verdict est donc clair: en promettant le ciel au chrétien, saint Paul aura provoqué un mouvement qui est celui de la dévalorisation des solidarités nécessaires au fonctionnement du politique. Qui profite des conséquences de cette abstraction ? En tout premier lieu, bien sûr, le prêtre qui peut encore une fois jouer le rôle du fort qui dirige le troupeau des âmes en déroute, obsédées par leur salut individuel. En second lieu, c'est Rome qui découvre que « le christianisme est une religion de troupeau, qu'il enseigne l'obéissance, bref qu'il est plus aisé de gouverner des chrétiens que des non-chrétiens¹³³ ». Enfin, en cette surévaluation de l'individu et à travers l'érosion du lien social, le christianisme contribue à privilégier une partie plus abstraite de l'existence, et ne peut s'empêcher du coup de déraciner, désancrer l'être de son environnement immédiat. Ce mouvement, bien qu'il avait déjà commencé avec le socratisme, trouve sa culmination et sa cristallisation dans les conséquences sociales de la théologie politique paulinienne. Mais l'idée que l'homme peut s'en sortir seul est une illusion,

¹³⁰ F. Nietzsche. *Le Crépuscule des Idoles*, Les quatre grande erreurs, § 7.

¹³¹ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 328.

¹³² F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 43.

¹³³ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 2, 10 (188).

d'autant plus qu'avec ces mutations, il n'en sort pas fortifié, mais affaibli : il ne pourra désormais compter que sur une version diminuée de lui-même. C'est à travers cette altération notoire que la voie sera encore une fois pavée pour la domination sacerdotale.

1.4.3 Un attentat contre la réalité

En plus de rendre l'homme coupable, obsédé par lui-même et angoissé, le christianisme pour Nietzsche constitue un véritable attentat contre la réalité, dans la mesure où il contribue à faire de la réalité une réalité qui ne comporte pas son sens en elle-même : la vie chrétienne ne peut plus se passer du prêtre. Comme le note Deleuze, la vie chrétienne est une vie est foncièrement injuste, une vie où c'est « la souffrance qui met la vie en accusation, qui porte témoignage contre elle, qui fait de la vie quelque chose qui doit être justifié¹³⁴ ». Ici, précisément à travers cette incomplétude, la vie chrétienne marque sa familiarité avec le socratisme.

Alors, la vie est dépouillée de son sens et elle nécessite une correction. Saint Paul, à sa manière, corrigera la vie en y rajoutant un sens, en amenant la justification de notre monde par la foi. Pour Nietzsche, à travers cette posture qui juge la vie, saint Paul se fait l'héritier de *l'homme théorique*, celui qui confère à la vie son sens. Dans la *Naissance de la Tragédie*, Nietzsche relève la

profonde illusion qui vint au monde pour la première fois en Socrate, cette croyance inébranlable que la pensée, en suivant le fil conducteur de la causalité, atteint les plus profonds abîmes de l'être, et que la pensée est non seulement en mesure de connaître mais même de corriger l'être¹³⁵.

Nous verrons dans le troisième chapitre de quelle manière le projet nietzschéen constitue une réponse à cette prétention: il s'agira dorénavant de penser, à travers Dionysos, une vie qui contient son sens en elle-même, qui est juste et qui n'a pas besoin de dévaluer la vie ici-bas afin de fonder sa vérité et sa justice. Nietzsche voudra en finir d'abord avec l'idée selon laquelle le monde est injuste, et ensuite avec l'idée selon laquelle la vie doit être, *à tout prix*, « corrigée » (idée sur laquelle s'édifiera la justice salvifique de saint Paul). Cette posture, qui revient au final à nier la réalité telle qu'elle est, est signe d'une santé qui décline et qui s'oppose au oui proféré à toutes choses. En fait, le christianisme est aux yeux de Nietzsche un agencement de forces réactives, qui peut encore et toujours devenir ce qu'une volonté

¹³⁴ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 16.

¹³⁵ F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, § 15.

faible prend pour thérapeutique lorsque la vie décline. L'attitude chrétienne est donc une attitude de mise en retrait à travers laquelle l'homme s'en tire *à trop bon compte*, un *savoir à quoi s'en tenir* qui peut rassurer l'homme inquiet, mais à quel prix! Le christianisme vide le divin de son mystère et c'est entre autres cela qu'il s'agira de corriger, à travers un dieu qui ne se laisse pas connaître aisément, Dionysos. En cela, l'attitude de saint Paul qui trouve l'accomplissement de sa volonté à travers un autre, en l'occurrence le Christ, se trouve à être emblématique d'une disposition chrétienne, trop chrétienne : la foi comme remise de soi.

Depuis le début de notre traversée, nous avons d'abord mis en évidence de l'importance de la transvaluation sacerdotale en tant que moment-clé pour la représentation de Dieu, pour la place de la Loi et pour le rôle du Prêtre. Ensuite, après avoir dressé le portrait de Jésus et exposé les grandes lignes de la falsification paulinienne, nous avons montré en quoi consistaient les traces indélébiles du christianisme sur la modernité : le christianisme rend possible et cristallise un homme faible, négatif et coupable. Avant de nous attarder à Dionysos et à l'Éternel retour, il ne nous reste plus qu'à regarder de plus près les perspectives de Nietzsche au sujet du protestantisme. Ce deuxième chapitre sera pour nous l'occasion de montrer une troisième manifestation de la révolte des esclaves dans la morale. Ce faisant, nous verrons pourquoi Nietzsche voit en le protestantisme « l'espèce la plus malpropre de christianisme qui soit, la plus incurable, la moins facile à réfuter¹³⁶ ».

¹³⁶ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 61.

CHAPITRE 2 : LUTHER ET LES SUITES D'UN SÉISME

Afin de bien exposer ce qui était en jeu dans le *type* saint Paul, nous avons jusqu'ici tenu à le replacer dans son contexte historique, le situant ainsi par rapport à ses prédécesseurs. Nous avons présenté saint Paul comme Nietzsche se le représentait; c'est-à-dire comme le type du Prêtre, qui, en réactualisant l'esprit sacerdotal, propose d'annexer au monothéisme des éléments épars issus de divers cultes païens. Également, il sera celui qui *christianise* Jésus et qui fonde le christianisme avec une théologie aussi complexe que sophistiquée. Comme nous l'avons vu, en saint Paul se joue le deuxième acte du soulèvement des esclaves dans la morale. Ce soulèvement est un motif de l'histoire: bien qu'il puisse prendre une forme différente selon le contexte, il représente toujours un agencement de forces réactives qui nient la vie et qui entretiennent une morale contraire à la morale des forts.

Dans ce chapitre, il sera question d'une autre facette de la critique nietzschéenne: il s'agira du mode et de la tonalité sur laquelle elle se donne. Nous essayerons de montrer que la texture de cette critique est directement tributaire du rapport hautement ambigu que Nietzsche entretient avec Luther et son héritage protestant. Dans la première section, nous situerons Luther et sa Réforme au sein de l'analyse nietzschéenne. Ici, on dirigera notre regard vers le portrait que Nietzsche fait de Luther, grâce, une fois de plus, à sa *psychologie des profondeurs*. Dans la deuxième section, nous verrons dans quelle mesure Nietzsche se pose comme un héritier direct de la Réforme et de la critique du christianisme, telle qu'elle a pu être formulée par Luther. Partageant l'idée selon laquelle la résurrection du Christ et le salut par la foi représentent le cœur du christianisme, solidaire de la critique luthérienne de la figure du Prêtre et tributaire de pratiquement tous les découpages de Luther, Nietzsche radicalisera la critique luthérienne, à un point tel que le luthérianisme deviendra l'arme qui lui permettra d'opérer l'ultime retournement: celui du protestantisme. Dans la troisième section, nous verrons comment s'articule le retournement nietzschéen du protestantisme, en ciblant plus précisément la question de la primauté des œuvres sur la foi. Offrant à Rome la possibilité d'une revanche sur la Judée, le projet de Nietzsche se présente alors comme une occasion inespérée de ré-romaniser le christianisme, c'est-à-dire de se défaire du dernier soulèvement des esclaves : Luther et la Réforme. Alors, se dessinera la proximité entre le projet de Nietzsche et l'esprit de transvaluation paulinienne : encore une fois, nous sommes

face à une radicalisation du dogme qui mène à une auto-négation, mouvement qui se joue parallèlement à une annexion d'éléments issus du paganisme.

2.1. Luther selon Nietzsche

Nous avons préféré, depuis le début de cette étude, minimiser l'évocation trop frontale d'éléments biographiques, privilégiant plutôt une approche qui pouvait ressortir certaines lignes de l'évolution d'une pensée, tentant d'évaluer et d'identifier, dans l'esprit de Nietzsche, les diverses étapes dans la cristallisation de ses idées. Or, si la situation est délicate avec Nietzsche, c'est entre autres parce que, dans ses propres écrits, il se met en scène lui-même, brouille les pistes en revenant à maintes reprises sur son histoire, son passé et ses origines. Ainsi, par exemple, dans une lettre à Georg Brandes, Nietzsche énonce que la compréhension de son autoportrait s'avère indissociable de sa critique du christianisme:

je viens de me raconter moi-même, avec un cynisme qui deviendra historique : le livre s'appelle "Ecce homo", et c'est un attentat perpétré sans le moindre égard pour le crucifié : il s'achève en coups de tonnerre et en tempêtes contre tout ce qui est chrétien ou est contaminé par le christianisme au point qu'on en perdrait la tête. Finalement, je suis le premier psychologue du christianisme¹³⁷.

Mais de quel droit Nietzsche peut-il s'autoproclamer « premier psychologue du christianisme » ? Poser cette question revient à questionner le *contexte* de la critique. Né en 1844 à Röcken, un petit village de Saxe, Nietzsche est enraciné dans une terre protestante : ce fait sera toujours conscient, énoncé et mis de l'avant dans ses textes. En témoigne cette lettre, cette fois destinée à Peter Gast, où Nietzsche confie être un « descendant de générations entières d'ecclésiastiques chrétiens¹³⁸ ». Ainsi, Georges Morel, dans le premier tome de son *Nietzsche*, relèvera à juste titre la conscience, chez Nietzsche, du caractère extrême de cette filiation en parlant de « son origine hyper-chrétienne (...) son père était pasteur. Son grand-père et son arrière-grand-père paternels avaient enseigné la théologie. Son grand-père et son arrière-grand-père maternels avaient été pasteurs¹³⁹ ». C'est de cet « hyper-christianisme » que se déploiera la critique nietzschéenne. Mais cette critique sera dirigée, non pas contre les individus pris séparément, dans leur croyance religieuse, mais plutôt contre le christianisme comme *attitude, morale et maladie*. C'est pourquoi il peut affirmer dans *Ecce Homo* ce qui, à ses yeux, fonde la légitimité de sa critique : « quand je fais la guerre au

¹³⁷ F. Nietzsche. *Lettres choisies*, 20 novembre 1888.

¹³⁸ F. Nietzsche. *Lettres à Peter Gast*, 21 juillet 1881.

¹³⁹ Georges Morel, *Nietzsche I. Genèse d'une oeuvre*, p. 32.

christianisme, j'en ai le droit, car je n'ai souffert de ce camp aucune avanie, aucune gêne, -les chrétiens les plus sérieux ont toujours été bien disposés à mon égard¹⁴⁰ ».

2.1.1 La Renaissance et la Réforme

Quel rôle joue la Réforme dans l'analyse historique de Nietzsche ? Bien entendu, une véritable étude du poids historique de cet événement déborderait largement le cadre de ce mémoire. Cela dit, un bref survol s'avère possible et nécessaire. Pour Nietzsche, la Réforme est le « pendant chaotique et plébéien de la Renaissance italienne, surgi d'impulsions voisines, si ce n'est que celles du Nord attardé et resté grossier durent prendre un déguisement religieux¹⁴¹ ». Alors que la Renaissance laissait apparaître l'horizon d'une floraison esthétique, philosophique et scientifique, la Réforme est l'évènement qui désamorce et désactive. S'il en est ainsi, pour Nietzsche, c'est parce que la Réforme naît d'un élan que nous avons déjà rencontré au dernier chapitre: il s'agit de la reprise d'une scène qui se joue au début de l'histoire du christianisme. Alors que dans l'*Antéchrist*, le paragraphe 60 reprochait au christianisme de nous avoir « frustrés de la moisson de la culture antique », alors que tout le travail des Anciens, tout « ce travail n'était qu'un travail préparatoire, et que seules venaient d'être posées avec une assurance de granit les fondations d'une œuvre millénaire, c'est tout le sens du monde antique qui aura été pour rien » ; le paragraphe 237 d'*Humain trop humain* énonce que les protestants, de leur côté, « retardèrent de deux ou trois siècles le plein épanouissement et la domination incontestée des sciences, tout autant qu'ils rendirent peut-être à jamais impossible la fusion complète de l'esprit antique et moderne¹⁴² ». Mais qu'est-ce qui autorise Nietzsche à penser l'évènement en ces termes-là ? En fait, c'est parce que le protestantisme est non seulement une *interprétation* de l'histoire, mais en plus, une *mauvaise* interprétation : tel un saint Paul qui se méprend sur le sens de la praxis de Jésus, refermant du coup la perspective détachée du ressentiment et *divinisante* vécue et indiquée par Jésus, Luther « fit de la Renaissance un évènement dépourvu de sens, un évènement pour rien!¹⁴³ »

Toujours dans le même aphorisme de l'*Antéchrist*, Nietzsche montre à quel point Luther n'a pas su bien *lire* la situation devant lui:

¹⁴⁰ F. Nietzsche. *Ecce homo*, Pourquoi je suis si sage, § 7.

¹⁴¹ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 3, 15, (23).

¹⁴² F. Nietzsche. *Humain trop Humain*, 1, § 237.

¹⁴³ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 61.

au lieu de comprendre, avec une profonde gratitude, le prodigieux événement qui s'était produit, le triomphe remporté sur le christianisme, en son centre même- seule sa haine sut se nourrir à ce spectacle.- Luther vit la corruption de la papauté, alors que c'est le contraire qui crevait les yeux : l'ancienne corruption, le *peccatum originale*, le christianisme, ne siégeait plus sur le trône du pape!

Ici il n'y a pas seulement méprise, mais il y a également désignation du coupable, vengeance et ressentiment. Cette fois, le coupable n'est pas l'aristocratie guerrière dégénérée et responsable de la déliquescence du Temple (première transvaluation sacerdotale), ce n'est pas non plus le sacerdoce juif qui impose la Loi divine; c'est l'Église catholique à Rome qui est, au grand procès de l'Histoire, désignée coupable.

Sur un autre axe, mais toujours sur le même plan, Nietzsche remarquera que la Réforme se joue comme le deuxième acte d'une guerre : « le symbole de ce combat rapporté dans une écriture qui jusqu'ici a régi toute l'histoire humaine : "Rome contre la Judée, la Judée contre Rome" ». Le premier acte de ce combat eut pour dénouement la conversion de Rome au christianisme sous Constantin. Ensuite, après la Renaissance, cet événement prisé par Nietzsche où il y eut

un renouveau, brillant et extraordinaire, de l'idéal classique et du mode noble d'évaluation de toutes choses (...), aussitôt la Judée triompha derechef grâce à ce mouvement de ressentiment fondamentalement populacier (allemand et anglais) qu'on appelle la Réforme mortelle¹⁴⁴.

Dans ce contexte, comme le souligne avec justesse Valadier, « l'apport de Luther consiste à redonner vie à la victoire du judaïsme sur le paganisme, et par là même à réactiver dans ce sens les rapports maître-esclave, virilité-féminité, au profit de l'esclave et de la féminité¹⁴⁵ ». Pour Nietzsche, dans un moment historique où la vie avait repris ses droits et le dessus sur les valeurs de décadence au sein desquelles nous étions piégés depuis saint Paul, culminait une époque qui aurait pu avoir « César Borgia comme pape » : « voilà qui serait le sens de la Renaissance, son véritable symbole ¹⁴⁶ ». La désactivation du potentiel transformationnel de la Renaissance fut rendue possible grâce à Luther, et c'est pourquoi Nietzsche a tenu à l'ériger en un type, à l'instar de Socrate, Jésus et Paul.

2.1.2 Un homme et ses tourments

Pour Nietzsche, l'histoire de Luther est celle d'un homme qui, découvrant sa propre propension à la transgression, constate son incapacité à incarner l'idéal d'une vie

¹⁴⁴ F. Nietzsche. *Généalogie de la morale*, I, § 16.

¹⁴⁵ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 139.

¹⁴⁶ F. Nietzsche. *Lettres choisies*, le 20 novembre 1888.

contemplative et sainte. C'est de cet état d'insatisfaction que naîtra sa révolte contre le goût, l'hypocrisie et la corruption des *forts*. Or, si nous reconnaissons là le même schéma que nous avons déjà analysé plus tôt, cette fois-ci, les « forts » représentent désormais les membres à la tête de l'Église de Rome. C'est dans ce sens-là que pour Nietzsche, Luther sera celui qui réactualisera l'esprit sacerdotal, ici qualifié comme l'esprit de la Judée: après la haine du Prêtre contre l'aristocratie guerrière responsable du démantèlement du Royaume, après la haine de saint Paul contre le sacerdoce qui impose sa Loi, nous trouvons Luther, « homme du peuple à qui manquait tout héritage d'une caste dominante, tout instinct pour la puissance » qui exprime sa « haine abyssale pour l'homme supérieur et la domination de l'homme supérieur tel que l'Église l'avait conçu¹⁴⁷ ». Encore une fois, c'est la vengeance qui est le principe moteur de l'action : « ce moine, avec au corps tous les instincts vindicatifs d'un prêtre manqué¹⁴⁸ », souhaite l'abolition de la domination du Prêtre. Cela dit, à travers des formules comme « chacun son propre prêtre », Luther se trouva malgré lui dans une position paradoxale : « il suscita donc précisément à l'intérieur de l'organisation sociale de l'Église ce qu'il combattit avec tant d'intolérance eu égard à l'organisation civile, un soulèvement paysan¹⁴⁹ ». En cela, Luther est continuateur de Paul, incitant au soulèvement démocratique, représentant un autre moment dans la révolte des esclaves dans la morale.

Mais ce n'est pas tout. En Luther comme en saint Paul, nous faisons face au même *type*, exposé à la même expérience : c'est pourquoi Nietzsche peut écrire dans *Aurore*, en parlant de saint Paul qui réalise son incapacité à vivre sa vie sous la Loi :

Luther doit avoir éprouvé la même chose lorsque, dans son cloître, il voulut incarner la forme accomplie de l'idéal spirituel, et qu'il commença à haïr le pape, les saints et tout le clergé d'une haine authentiquement mortelle, d'autant plus grande qu'il ne pouvait se l'avouer ; Paul avait vécu la même chose¹⁵⁰.

D'abord, le désir de transgression engendre une attitude, un nouveau rapport à la Loi, à l'autorité et à Dieu ; ensuite cette attitude jette les bases d'un nouveau régime sous lequel, cette fois, la vie peut être possible; et enfin on propose la solution, comme *thérapeutique*, à tout le reste de la société. Ainsi, Nietzsche ne peut être surpris lorsqu'il lit les mots de Luther, dans la *Préface à l'Épître aux Romains* : « cette épître est la véritable pièce maîtresse du Nouveau Testament et l'Évangile sous sa forme la plus pure (...) alors qu'elle est, en elle-même, une lumière brillante, presque suffisante pour illuminer l'Écriture toute

¹⁴⁷ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 358.

¹⁴⁸ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 61.

¹⁴⁹ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 358.

¹⁵⁰ F. Nietzsche. *Aurore*, § 68.

entière¹⁵¹ » : « il semble aussi que saint Paul ait voulu résumer brièvement dans cette épître toute la doctrine chrétienne et évangélique et préparer un chemin d'accès à tout l'Ancien Testament¹⁵² ». Nietzsche partagera cette perspective avec Luther : saint Paul est le fondateur du christianisme, du moins tel qu'il s'est manifesté, historiquement, depuis le début de l'Église.

Toutefois, contrairement à Luther chez qui cette prise de conscience prendra la forme d'un christianisme qui place le salut par la foi au cœur de la pratique chrétienne, chez Nietzsche cela se traduira par une virulente critique qui dépeint le christianisme comme un paulinisme. Dans la prochaine section, nous verrons d'une manière plus précise *dans quelle mesure et de quelle manière* Nietzsche se trouve, en tant qu'héritier de l'esprit de la Réforme, en continuité avec Luther.

2.2 Continuités avec Luther

2.2.1 La critique de la figure du Prêtre

Certes, Nietzsche a eu des mots très durs envers Luther. En témoigne la lettre à Heinrich Köselitz, lorsque par exemple il affirme éprouver « trop de dégoût pour la diablerie fulminatrice, détestable, arrogante, envieuse et bilieuse de Luther qui ne se sentait pas bien tant qu'il ne pouvait pas expectorer sa rage sur quelqu'un¹⁵³ ». Cela dit, Nietzsche est tout de même reconnaissant envers Luther : c'est toute l'Europe moderne qui lui doit de larges plans de son émancipation intellectuelle. La critique luthérienne de l'Église aura permis, par exemple, le respect et le déploiement d'une pensée rigoureuse, bien que non-chrétienne :

la chose la plus importante qu'on doive à Luther tient à la méfiance qu'il a éveillée envers les saints et la vie contemplative dans son ensemble : c'est seulement depuis lors que la voie vers une vie contemplative non chrétienne a été rouverte en Europe et qu'on a mis un terme au mépris envers l'activité mondaine et envers les laïcs¹⁵⁴.

Aussi, un aphorisme du *Gai Savoir* montre que la Réforme sera créditée « d'avoir préparé et favorisé ce que nous honorons aujourd'hui comme *science moderne* », « de même que se développèrent grâce à elle la mobilité et l'inquiétude de l'esprit, sa soif d'indépendance, sa croyance en un droit à la liberté, sa *naturalité*¹⁵⁵ ».

¹⁵¹ M. Luther, *Oeuvres*, p. 1055.

¹⁵² M. Luther, *Oeuvres*, p. 1070.

¹⁵³ F. Nietzsche, *Lettres choisies*, 5 octobre 1879.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Aurore*, § 88.

¹⁵⁵ F. Nietzsche, *Gai Savoir*, § 358.

Si Luther et sa Réforme rendent autant possible le développement de la pensée, de la vie contemplative non-chrétienne, et de la science, cela est directement lié au déclin de la figure du Prêtre. Ainsi, avec Luther s'opère la troisième mutation notoire dans la représentation que le peuple se fait du Prêtre. Pour la première fois, la transformation élargira le champ des possibles pour le philosophe. En fait, pour Nietzsche, si la philosophie et la religion ont depuis longtemps entretenu des relations aussi complexes que tordues, c'est en grande partie en raison du rapport de dépendance et de soumission que le philosophe entretient avec prêtre. Depuis Socrate, ces deux types se chevauchent sans cesse. Dans un aphorisme du *Gai Savoir*, Nietzsche soulignera que le philosophe, contrairement au prêtre, s'est toujours senti au-dessus du peuple, en quelque sorte éloigné de ce que le peuple entend et imagine intuitivement lorsqu'est évoquée la figure du sage : au philosophe il manque « cette tranquillité d'âme, cette piété et cette placidité de curé de campagne prudente, bovine, qui étendue dans la prairie, observe le spectacle de la vie d'un air sérieux et en ruminant ». Par contre, le prêtre, pour sa part, a toujours réussi, au sein de sa société, à être reconnu et respecté, pour sa sagesse. Grâce à sa *psychologie des profondeurs*, Nietzsche découvre que le désir d'être reconnu comme sage n'est que fantasme pour le philosophe: celui-ci s'autoproclame comme sage, sans toutefois reconnaître que

le peuple vénère une tout autre espèce d'hommes lorsqu'il se fait de son côté un idéal du « sage », et il a mille fois raison de rendre hommage à cette espèce d'hommes en lui décernant ses éloges et ses plus grands honneurs : c'est aux natures douces, gravement candides et chastes de prêtres, et à ce qui leur est apparenté, que s'adresse l'éloge contenu dans cette vénération populaire de la sagesse¹⁵⁶.

Ce passage est important pour notre étude car il montre l'étendue de l'influence du prêtre : celle-ci s'étend donc jusqu'au philosophe. Et si le philosophe est dominé par le prêtre, c'est parce qu'il lui est impossible de *se vouloir*, sans passer par l'intermédiaire d'un autre. Suspectant que la *volonté de vérité* qui git sous le philosophe n'est qu'hypocrisie, Nietzsche croit que les philosophes, «avec des arrière-pensées de prêtres, (...) envisagent de prendre en main la direction de l'humanité¹⁵⁷ ». Dans une perpétuelle quête de légitimité visant à justifier sa volonté de vérité, le philosophe adopte les codes, astuces et modes discursifs du prêtre : le philosophe ainsi n'est qu'un « demi-prêtre¹⁵⁸ ». Valadier notera avec justesse que le philosophe, pour Nietzsche, «pense dominer la vérité pour pouvoir ainsi

¹⁵⁶ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 351.

¹⁵⁷ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 2, 15, (42).

¹⁵⁸ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 3, 15, (71).

dominer autrui, alors que le philosophe n'a jamais seulement pu être assez fort pour se vouloir lui-même, sans le recours à un masque, à un intermédiaire, à un maître¹⁵⁹ ». Ici, le problème est celui de la souveraineté de la volonté : le philosophe est aussi coupable que le chrétien car tous deux ont besoin d'un autre, pour être. Cette volonté lasse, se refusant le geste affirmateur, libre et créateur, doit prendre appui sur un autre, que ce soit le Prêtre, le Christ ou Dieu.

Toutefois, avec Luther, le vent tourne pour le rapport entre le philosophe et le prêtre. Tout indique que cette fois, le philosophe peut avoir espoir: s'affranchir du joug du prêtre devient possible. Dans le même aphorisme du *Gai Savoir* cité plus haut, Nietzsche indique qu'au moment où les prêtres sont ces hommes envers qui le peuple peut « impunément épancher son cœur, sur qui il peut se débarrasser de ses secrets, de ses soucis et pire encore (-car l'homme qui se "communique" se débarrasse de lui-même ; et qui s'est "confessé" oublie) », Luther opérera deux changements majeurs. D'abord, il « rendit au prêtre les relations sexuelles avec la femme » : ce faisant, il ébranla la vénération que le peuple avait à son égard, vénération qui « repose sur la croyance qu'un homme d'exception sur ce point sera également une exception sur d'autres points ». Ensuite, il « dut lui retirer la confession auriculaire (...) cela revint au fond à supprimer le prêtre chrétien, dont l'utilité la plus profonde a toujours été d'être une oreille sainte, un puits de silence, un tombeau pour les secrets ». Alors que le prêtre est soudainement moins vénéré, alors qu'il n'est plus le gardien des secrets de toute la communauté, le prêtre perd peu à peu de son aura et pour le philosophe se présente une occasion historique: ce n'est qu'une question de temps, la pensée pourra un jour redevenir autonome, c'est à dire procéder sans sa tutelle théologique. Héritier de la critique luthérienne de la figure du prêtre, Nietzsche la radicalisera, au point de la retourner contre Luther lui-même.

2.2.2 La résurrection et le salut par la foi au cœur du christianisme

Dans son traité *De la liberté du chrétien*, Luther expose les grandes lignes de sa théologie : clairement, il apparaît que c'est « la foi qui, seule et sans le concours d'aucune œuvre, donne la justice, la liberté et le salut¹⁶⁰ ». En fait, ici, non seulement les œuvres ne peuvent d'être d'aucun secours pour l'homme, mais de plus, il se trouve que la seule pratique

¹⁵⁹ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 201.

¹⁶⁰ M. Luther, *Œuvres*. p. 843.

chrétienne qui permet d'accéder à la vie devient la foi. C'est bien le sens de la critique nietzschéenne : le chrétien, de plus en plus affaibli, renonce à la pratique christique, et au fur et à mesure que la volonté chrétienne devient lasse, on peut observer une mutation du concept d'*œuvres*. Or, la foi paulinienne est lourdement chargée : la perspective luthérienne prendra au mot le passage de la première épître aux Corinthiens, où saint Paul énonce que « s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi notre foi¹⁶¹ ».

Le « christianisme » visé par Nietzsche est bel et bien celui de saint Paul et de Luther : il place au cœur du dogme la résurrection du Christ, la justice salvifique, le salut par la foi et le rejet de la justification par les œuvres. C'est de ce christianisme que Nietzsche hérite et c'est aussi celui-ci qu'il critique. Comme le souligne Éric Blondel, Nietzsche « va s'en prendre surtout au “christianisme” en tant que le luthérianisme a contribué à lui donner, historiquement et théologiquement, une certaine orientation : la doctrine théologique du “salut par la foi” et sa “conséquence” (...): le piétisme¹⁶² ». Cela dit, pour Blondel, la dette de Nietzsche envers Luther est à situer non seulement au niveau de l'objet critiqué, mais également au niveau de la méthode, de l'esprit et des découpages :

sont en effet luthériennes l'importance accordée à saint Paul ainsi que la distinction entre « christianisme » et Christ, « chrétiens » et Évangile, Église et Bible- distinction que Nietzsche retourne contre Paul, « fondateur du christianisme », contre les « chrétiens » et pour finir, contre Luther et la Réforme protestante¹⁶³.

Mais en se prenant appui sur le texte pour critiquer l'Église et la pratique soi-disant chrétienne, Nietzsche marche dans les pas de Luther, qui critiquant Rome, lui reprochait l'hypocrisie et l'antichristianisme de ses œuvres, tout en ayant recours aux Saintes Écritures. Qui plus est, ici, Nietzsche se retrouve en correspondance avec saint Paul : tout comme l'Apôtre fut dans un rapport de continuité et de rupture vis-à-vis à son héritage juif, Nietzsche est, vis-à-vis le protestantisme, à la fois héritier et critique. C'est ce qu'Éric Blondel met en évidence, lorsqu'il énonce que l'esprit de la critique nietzschéenne ne peut se comprendre que si on en fait la généalogie, c'est-à-dire si on saisit en partance de quel site elle se déploie :

¹⁶¹ I Cor. XV, 13-14.

¹⁶² Éric Blondel, *Nietzsche : « Le cinquième “évangile” » ?*, p. 172.

¹⁶³ Éric Blondel, *Nietzsche : « Le cinquième “évangile” » ?*, p. 157.

se réclamer du texte contre la religion et l'institution, dénoncer une discordance, voire une contradiction entre l'Évangile et l'Église "chrétienne", invoquer la grâce contre la loi, l'esprit contre la lettre et contre l'utilisation de l'Évangile comme un masque (...) c'est encore, que Nietzsche le reconnaisse ou non, le geste luthérien¹⁶⁴.

Mais ici s'arrête la dette de Nietzsche envers Luther. Dans la prochaine section, nous verrons sur quels points Nietzsche se retrouve en rupture avec Luther. En fait, Nietzsche reconnaît dans Luther une réactualisation de l'esprit sacerdotal tel que nous l'avons déjà exposé aux chapitres précédant. Or, en défaisant la théologie luthérienne, il s'attaque la lecture que Luther fait de saint Paul. Ce n'est donc pas frontalement qu'est critiqué saint Paul, c'est plutôt à travers Luther que la théologie paulinienne est remise en question.

2.3 Ruptures avec Luther

En radicalisant, au sein de son héritage luthérien, la critique du Prêtre et l'idée de prendre l'Écriture comme levier contre l'Église, Nietzsche en vient à opérer un retournement du protestantisme. Encore, ici l'élan luthérien est poursuivi, mais c'est désormais l'Église en tant qu'elle est devenue également protestante qui est critiquée. Mais cela n'est pas pour autant une manière de revenir à un christianisme pré-luthérien: ici Nietzsche reste solidaire des critiques de Luther envers le christianisme historique tel qu'il a pu se déployer de ses premiers jours jusqu'à la Renaissance. Mais qu'est-ce qui, exactement, dans le protestantisme, est visé ? Pour saisir cela, il faut revenir à la lecture de Nietzsche : le protestantisme est une mutation du dogme qui survient à un moment où le christianisme était pratiquement *dé-judaïsé*, et en ce sens-là, plus « *romanisé* » qu'il ne l'a jamais été. Certes, Nietzsche admet la présence de certaines lueurs de puissance dans l'histoire de christianisme, en témoigne par exemple le fait qu'il peut dire des prêtres qu'ils sont, en tant que caste, une *aristocratie*. Aussi, il reconnaît, chez le jésuite, tout ce qu'il « s'impose individuellement d'efforts pour se vaincre, et sur le fait que la pratique de la vie facile, prêchée par les manuels de l'ordre, n'est pas destinée du tout à les mettre à l'aise d'eux-mêmes, mais bien les laïques¹⁶⁵ ». Par exemple, leur capacité à se soumettre à l'autorité du pape contraste avec l'élan démocratique et égalitariste qui est proposé par la Réforme.

Qui plus est, en retournant Luther, Nietzsche en vient à désactiver la mystification opérée par la foi, de sorte que l'homme puisse se déprendre de la foi pour aller vers les

¹⁶⁴ Éric Blondel, *Nietzsche : « Le cinquième évangile » ?*, p. 160.

¹⁶⁵ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, I, § 55.

œuvres, quitter la posture *correctrice* de la théorie pour aller vers une philosophie plus pratique, plus expérimentale. Nous assistons ici combat ultime contre la figure du prêtre : combat qui vise Luther, ce prêtre qui lui-même combat contre les autres prêtres, les considérant comme des faux prêtres. D'où le paradoxe suivant : non seulement saint Paul est visé à *travers* Luther, mais de plus la critique se joue sur un mode luthérien, alors que Luther lui-même a cherché à ramener saint Paul comme foyer interprétatif au sein du christianisme. C'est donc l'*agon* ultime où Nietzsche prend le pari de lutter, contre Luther, avec la méthode et l'esprit de la démarche luthérienne, mais contre ses conclusions et son interprétation.

C'est en ce sens-là que peut être compris le mot de Nietzsche, lorsqu'il affirme, dans un moment de sincérité et de lucidité, que « l'antichrétien est la logique nécessaire de l'évolution d'un chrétien authentique, en moi le christianisme se surmonte lui-même¹⁶⁶ ». Or, le philologue ici apparaît comme la version sécularisée et moderne du prêtre, celui qui affranchit l'homme, les textes et la vérité du joug de l'Église, celui peut pour la première fois lire les textes d'une manière intéressante et désintéressée. Nous défendons ici la thèse selon laquelle le désir de reconstituer les traits du Jésus pré-falsification paulinienne est un pas de plus dans la direction ouverte par Luther qui consiste à prendre appui sur la Bible pour critiquer l'Église. Par contre, cette fois, il est question de prendre appui sur les Évangiles, car seuls ces textes peuvent donner une idée de la conduite réellement chrétienne. Retourner au texte, certes, mais à la Parole plus qu'à l'Écriture.

S'il est nécessaire de rappeler que Nietzsche accepte la prémisse luthérienne selon laquelle le salut par la foi est au cœur du christianisme, il faut aussitôt rappeler que pour Nietzsche, c'est véritablement la critique de la foi qui le distancie de Luther. La foi, pour Nietzsche, n'est pas justificatrice, elle n'est qu'une justification pour l'homme qui n'a pas le courage des œuvres. La foi est donc ce qui masque la faiblesse du « chrétien ». Pour Luther, encore une fois dans *De la liberté du chrétien*,

les commandements nous enseignent et nous prescrivent toutes sortes de bonnes œuvres, mais celles-ci n'en sont pas pour autant accomplies. Ils fournissent, certes, des indications, mais aucune aide ; ils enseignent ce que l'on doit faire, mais ils ne donnent aucune force pour l'accomplir¹⁶⁷.

En d'autres termes, l'homme tentant d'accéder à la justice et à la vie, sous la Loi, ne peut que découvrir sa propre incapacité, sa propre faiblesse. Ce qui permet à l'homme de

¹⁶⁶ F. Nietzsche. *K. G. W.* VII, 3, 4, 21, (6).

¹⁶⁷ M. Luther. *Œuvres*. p. 843.

résoudre ce conflit, c'est seulement la foi, en tant qu'elle précède, module, conditionne, et entraîne les bonnes œuvres. Nietzsche, ici, se situe dans une autre conception de l'homme, une autre théorie de l'agir : en témoigne un aphorisme d'*Aurore* où Nietzsche répond à Luther : au contraire,

le savoir et la foi les plus assurés ne peuvent donner la force pour agir, ni non plus l'habileté pour l'action, ils ne peuvent remplacer la pratique de ce mécanisme subtil et complexe qui a dû précéder, afin que quelque chose issu de la représentation puisse se transformer en action¹⁶⁸.

Ici, on assiste à un retournement qui vise en même temps la foi luthérienne (et paulinienne) et la posture de *l'homme théorique* que l'on croise pour la première fois avec Socrate.

Depuis le début de cette étude, nous avons vu à maintes reprises que Nietzsche était à la fois philologue et critique de la volonté sacerdotale de privilégier l'Écriture comme lieu de révélation de la vérité. C'est cette identité double et paradoxale qui explique qu'il fera un pas de plus dans l'élan luthérien : non seulement l'Église falsifie le christianisme originel, mais de plus le Prêtre falsifie le message du Christ en cristallisant sa vérité dans un livre. En fait, c'est l'Écriture elle-même qui est désir de capter, désir de cristalliser ; cela contraste avec un *vivre* qui résiste à l'emprisonnement, toujours en devenir. Jésus lui-même, exprimait déjà des réserves vis-à-vis le langage qui est impuissant ; celui qui souhaite traiter d'un état du cœur et d'une pratique aussi lumineuse ne peut que parler en métaphores. Or, Nietzsche se retrouve ici à cultiver le même type de méfiance face au langage. C'est pourquoi, Éric Blondel peut faire le rapprochement suivant :

le christianisme authentique, tel qu'il s'exprime dans l'Écriture, est d'abord une Parole et un Texte qui se définissent comme esprit contestant sa propre lettre : récusation incessante de sa propre coagulation morale, dépassement vivant des schémas légalistes. Cette parole est vivante en ce qu'elle contredit perpétuellement sa solidification.¹⁶⁹

Nietzsche, tentant de désactiver la domination sacerdotale, autant celle entretenue par le prêtre sur le philosophe que celle entretenue par le prêtre sur la vérité, souhaite donc revenir à une Parole, un éveil qui prend la forme d'un appel, qui invite à la déprise de soi plutôt qu'au déploiement de la volonté de figer, capter et emprisonner la vérité. Vivre la vie comme elle se présente à nous et l'accepter comme une énigme, c'est déjà ne plus être à

¹⁶⁸ F. Nietzsche. *Aurore*, § 22.

¹⁶⁹ Éric Blondel, *Nietzsche : « un cinquième "évangile" » ?*, p.168.

genoux et se lever, première étape que doit affronter celui ou celle qui souhaite entrer dans la danse avec Dionysos.

D'après nos analyses, il nous semble légitime de dire que Nietzsche, incapable de réellement s'affranchir de son héritage, tout en étant conscient de cette filiation, puisera sans cesse dans l'imagerie chrétienne, afin de sculpter sa propre critique du christianisme. À sa manière, à cet égard, il s'avère donc en continuité, et avec saint Paul, et avec Luther. Nous partageons donc la perspective de Blondel selon laquelle, avec Nietzsche, « il pourrait s'agir, non pas seulement d'une guerre contre le christianisme, mais d'une critique christique (ou biblique) du "christianisme", le christianisme comme retournement critique et anti-idolâtrique contre soi¹⁷⁰ ».

Dans le prochain et dernier chapitre, alors que nous examinerons de plus près, la présence de Dionysos et de l'Éternel retour, nous verrons de quelle manière Nietzsche peut se dresser en opposition totale à l'esthétique chrétienne, en rompant avec la perspective eschatologique et du coup, en permettant enfin à l'homme d'exister dans l'acquiescement et l'affirmation les plus absolues, sur l'horizon tragique de l'existence. En quoi, après la critique du christianisme, le nouvel horizon de l'homme peut-il être qualifié de *tragique*? Pour répondre à cette question, il nous faudra, curieusement, d'abord revenir aux premiers balbutiements de la pensée nietzschéenne, alors qu'il s'intéresse aux mutations à l'œuvre dans la société grecque à l'ère pré-platonicienne. Ce sera seulement après ce détour qu'il nous sera possible de comprendre quel sens doit-on donner, dans la transvaluation des valeurs, à Dionysos et à l'Éternel retour.

¹⁷⁰ Éric Blondel, *Nietzsche : « un cinquième "évangile" » ?*, p. 240.

3. DIONYSOS

Avant d'aborder le versant plus affirmatif de l'œuvre nietzschéenne, il fallait prendre le temps de bien saisir de quelle manière l'auteur retrace le fil de l'histoire du christianisme. D'abord, comme nous l'avons vu au chapitre 1, Nietzsche considère Jésus comme celui qui incarne l'unité homme-dieu et qui propose une nouvelle voie invitant l'homme à vivre une vie au-delà du ressentiment et en totale rupture avec la soumission face à la loi juive. Suite à cela, selon Nietzsche, Saint Paul a été, parce qu'il interprétait à sa manière la mort de Jésus, une réactualisation de l'esprit sacerdotal juif. En greffant à l'ancien monothéisme des notions éparses issues du paganisme des diverses communautés environnantes, l'Apôtre aurait déformé le message de Jésus, et c'est ainsi que Nietzsche pourra le considérer comme le véritable *fondeur* du « christianisme ». Ensuite, comme nous l'avons vu au chapitre 2, pour Nietzsche, Luther aura été en étroite continuité avec saint Paul, dans la mesure où il s'insurgera, à son tour, une fois de plus contre la figure du prêtre. Luther invitera le croyant à vivre un christianisme qui se base sur le texte plutôt que sur l'Église, et sur la foi plutôt que sur les œuvres. Enfin, chez Nietzsche, le luthérianisme, en tant que doctrine qui s'ancre dans le paulinisme, est un agencement hautement réactif qui donne un autre souffle à la révolte des esclaves dans la morale.

Dans ce chapitre, nous dresserons un portrait du Dionysos de Nietzsche. D'abord, nous formulerons quelques considérations premières autour de Dionysos. Nous chercherons alors à présenter l'idée toute nietzschéenne selon laquelle, plutôt que de démontrer un excès de familiarité avec les dieux, l'homme devrait embrasser un *laisser venir à soi* qui implique un tout autre rapport à la divinité. Ensuite, nous verrons dans quelle mesure Dionysos entre en résonance avec Jésus, alors qu'il s'oppose à la figure du Crucifié. Puis, nous verrons de quelle manière Nietzsche, à travers son Dionysos, s'avère être en duel avec saint Paul. Enfin, nous traiterons de la place singulière occupée par la doctrine de l'Éternel retour au sein de la critique nietzschéenne. Dans cette dernière section, nous verrons pourquoi et comment, chez Nietzsche, l'Éternel retour peut être la pensée qui libère, pour toujours, les hommes du péché. Cette libération coïncidera, pour Nietzsche, avec la naissance de la philosophie.

3.1 Considérations premières autour de Dionysos

D'abord, il sera question de survoler brièvement les thèses qui se situent au cœur de la première œuvre de Nietzsche : *La Naissance de la tragédie* (1872). Ensuite, nous situerons

Dionysos au sein de la réflexion nietzschéenne sur la dette de l'Europe envers la Grèce Antique. Enfin, nous nous affairerons à interpréter la disposition singulière, c'est-à-dire le mode sur lequel, d'après Nietzsche, le lecteur peut et doit accueillir l'étrangeté et la nouveauté de Dionysos.

3.1.1 Dionysos dans *La Naissance de la tragédie*

Notre enquête débute avec l'analyse de quelques thèses inhérentes à *La Naissance de la Tragédie*. C'est dans son premier ouvrage publié que Nietzsche exposera sa « connaissance de la formidable opposition, d'origine et de buts, existant dans le monde grec, entre l'art du créateur d'images, apollinien, et l'art non plastique de la musique, celui de Dionysos¹⁷¹ ». Dionysos, et ce dès ses premières apparitions, ne réfère pas à une réalité qui saurait se concevoir en elle-même mais plutôt il est abordé *en tant que* partie d'un binôme : Dionysos renvoie à une forme d'art qui coexiste en permanence, dans la différence et le conflit, avec une autre forme d'art, celle d'Apollon. Puis, assez rapidement, afin d'aider son lecteur à « appréhender plus intimement ces deux pulsions¹⁷² », Nietzsche associera les deux divinités aux phénomènes du rêve et de l'ivresse, « entre lesquels on note une opposition correspondant à celle de l'apollinien et du dionysiaque¹⁷³ ». Ainsi, l'artiste peut être soit *apollinien*, soit *dionysiaque*. Mais il existe également une troisième voie, celle qui correspond

artiste de l'ivresse et artiste du rêve : statut qui nous oblige à considérer à peu près que, dans l'ivresse dionysiaque et la dépossession mystique de soi, il s'effondre seul et à l'écart des chœurs exaltés, et que, sous l'influence apollinienne du rêve, son propre état, c'est-à-dire son unité avec le fond le plus intime du monde, se révèle désormais à lui à travers une image onirique métaphorique¹⁷⁴.

Ce seront donc plutôt l'*enchevêtrement* et le *dialogue* de ces deux forces qui intéresseront la recherche de Nietzsche. En étudiant la tragédie grecque, Nietzsche découvre que la présence de Dionysos est celle d'une coprésence qui se traduira par un complexe et subtil jeu de tensions et d'harmonies. Et c'est cette coprésence qui représente le souffle et la force de la tragédie grecque, cet événement sublime où a lieu le transfert singulier, celui « des visions et des hallucinations qui se communiquaient à des communautés entières, à des assemblées culturelles entières¹⁷⁵ ».

¹⁷¹ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 1.

¹⁷² F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 1.

¹⁷³ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 1.

¹⁷⁴ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 2.

¹⁷⁵ F. Nietzsche. *Essai d'autocritique*, § 1.

Mais comment au juste a lieu ce transfert? D'abord, par ce qui se trouve au centre de ce qui sera la dramaturgie tragique, à savoir la constitution du chœur qui mime divers éléments liés au culte de Dionysos; « la troupe des servants de Dionysos explose d'allégresse : leur puissance les métamorphose à leurs propres yeux, de sorte qu'ils s'imaginent s'apercevoir sous forme de génies de la nature restaurés, sous forme de satyres¹⁷⁶ ». Ainsi, on peut qualifier le chœur, « à son stade primitif, dans la tragédie originelle, de réflexion de soi de l'homme dionysiaque¹⁷⁷ ». Alors que s'effacent peu à peu les traces de la réalité mondaine, c'est l'image et la présence de Dionysos qui apparaissent d'abord sur la scène pour les acteurs, et ensuite pour le public. Du coup, les spectateurs ont la vision de Dionysos, alors qu'au même moment, dans un envoûtement, « l'exalté dionysiaque se voit sous forme de satyre, *et en tant que satyre, à son tour il voit le dieu*, c'est-à-dire que, dans sa métamorphose, il perçoit une nouvelle vision extérieure à lui, qui constitue l'accomplissement apollinien de son état¹⁷⁸ ». Les forces apolliniennes se déploient donc sur scène, comme une traduction des forces dionysiaques qui jaillissent, tout au long de la représentation, de la musique du chœur. Mais *comment*, au juste, l'art apollinien est-il affecté par l'art dionysiaque? Pour Nietzsche, c'est de toute évidence la musique qui joue ici le premier rôle: en fait, en plus de « stimuler la contemplation métaphorique de l'universalité dionysiaque¹⁷⁹ », elle « fait apparaître l'image métaphorique dans sa signification la plus haute¹⁸⁰ ». Qui plus est, la musique « a la capacité de donner naissance au mythe¹⁸¹ ». En fait, la musique est ici créatrice et féconde; en tant qu'émanation de la présence de Dionysos, elle est l'air qu'Apollon respire. Ensuite, la musique réapparaît sous une autre forme, une forme plus claire et nette, une image onirique et métaphorique, bref, une forme apollinienne. Les principaux traits du Dionysos de *La Naissance de la Tragédie* sont donc les suivants : il s'agit d'une force qui vit, qui se métamorphose et qui se meut, à travers le chœur et sur scène, et ce toujours en tension avec Apollon.

¹⁷⁶ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 8.

¹⁷⁷ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 8.

¹⁷⁸ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 8.

¹⁷⁹ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 16.

¹⁸⁰ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 16.

¹⁸¹ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 16.

3.1.2 Contexte d'une présence

Avant d'aller plus loin, une mise en garde s'impose: l'usage de Dionysos n'implique en aucun cas un désir de revenir à une réalité déjà connue, une nostalgie ou une idéalisation de la vie intellectuelle et spirituelle grecque, ou enfin une référence trop directe à la divinité déjà croisée dans la mythologie. S'il en est ainsi, c'est d'abord en raison du jugement nuancé et critique que Nietzsche porte sur la Grèce antique. Aussi, c'est parce qu'à plusieurs reprises, Nietzsche prépare son lecteur à être déstabilisé, en évoquant une disposition d'accueil aussi étrange qu'inédite.

D'abord, Dionysos, bien que référence directe au dieu grec, n'est pas le signe d'une adhésion pleine et absolue à la religion grecque. En fait, s'il n'y a pas lieu de revenir à cette réalité, c'est parce le paganisme grec, partiellement seulement, peut se montrer inspirant pour Nietzsche: en témoigne le verdict du deuxième versant de l'analyse de *La naissance de la tragédie* qui stipule en fait que la religion des Grecs et leur goût pour le tragique n'étaient pas assez forts, vivants et solides pour ne pas être voués à s'effacer au profit d'une autre tendance, celle du socratisme. Il faut donc garder à l'esprit que Nietzsche peinera toute sa vie à embrasser la totalité d'un culte qui a déjà existé; toutefois il affirmera sans cesse que sa perspective n'a jamais été rencontrée dans l'histoire. Dans un passage du *Crépuscule des idoles*, Nietzsche précisera: « c'est moi qui, le premier, pour mieux comprendre l'instinct hellénique archaïque, encore riche, et même débordant, ai pris au sérieux cet extraordinaire phénomène qui porte le nom de Dionysos¹⁸² ».

En quoi Nietzsche est-il païen, et de surcroît, d'une manière différente des Grecs ? Nietzsche retiendra des Grecs non pas un exemple à suivre, mais plutôt le cas d'un échec dont il faut, à tout prix, tirer leçon. La religion affirmative et tonique d'où jaillissent et déferlent la reconnaissance et l'exaltation totale de l'existence aura cédé sa place à une religion faible et réactive qui emprisonne et affaiblit son croyant au lieu de le fortifier. Alors, non seulement les Grecs se sont-ils détournés de la tragédie pour embrasser le socratisme, mais en plus, ce moment survient en même temps qu'un autre phénomène: celui du passage d'un polythéisme où le peuple se célèbre et affirme sans cesse sa puissance à un état de fait

¹⁸² F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Ce que je dois aux Anciens, § 4.

où le peuple *crain*t les dieux¹⁸³. Un passage de *Par delà bien et mal* était bien cette idée, en plus de la lier avec l'avènement du christianisme :

Ce qui nous étonne dans la religiosité des anciens Grecs, c'est l'inépuisable effusion de reconnaissance qui en émane. Une telle attitude devant la nature et la vie est caractéristique d'une humanité pénétrée de noblesse.- Plus tard, lorsque la populace prédomine en Grèce, la crainte envahit aussi la religion. Le christianisme se préparait¹⁸⁴.

Nietzsche propose donc une appréciation nuancée mais mitigée de la religion des Grecs. Certes, il peut reconnaître, grâce au polythéisme grec, « qu'en soi la conception des dieux ne doit pas nécessairement conduire à cette dégradation de l'imagination (...) qu'il y a des manières plus nobles de se servir de l'affabulation des dieux¹⁸⁵ » que, par exemple, la manière chrétienne. Par exemple, dans le cas du polythéisme, les dieux demeurent « ces reflets d'hommes plus nobles et plus maîtres de soi dans lesquels l'animal qui est en l'homme se sentait divinisé et n'allait pas se déchirer lui-même, se déchaîner contre lui-même » : les dieux restent instrumentalisés, utilisés par l'homme. D'ailleurs, Nietzsche reproche aux Grecs de s'être trop rapprochés des dieux: comme nous le verrons plus tard, l'auteur préférera, plutôt que de démontrer un excès de familiarité avec les dieux, un tout autre type de rapport à la divinité. Un autre passage, celui-ci tiré d'*Humain trop Humain*, évoque le moment où les Grecs ont commencé, et ce « en dehors du culte, dans le monde profane des concours gymniques¹⁸⁶ », à voir le vainqueur de la lutte d'un œil nouveau. En fait, le rapport au divin change chez les Grecs au moment où le vainqueur cesse de simplement être l'expression de ce qu'il y a de plus puissant chez l'homme : l'admiration qu'on lui voue devient si grande qu'elle se confond avec la piété qu'on a coutume de démontrer envers la divinité :

Le jour où la statue du vainqueur fut dressée dans la cour des temples et où le pieux pratiquant fut obligé, qu'il le voulût ou non, d'accoutumer son œil aussi bien que son âme à cette vision inévitable de la beauté et de la force humaines, si bien que voisinant ainsi dans l'espace et dans les âmes, le culte du dieu et le culte de l'homme en vinrent peu à peu à s'entremêler et à s'accorder¹⁸⁷.

Qu'est-ce qui se joue, aux yeux de Nietzsche, alors que le peuple voit ses vainqueurs d'un œil nouveau? Dès lors que l'homme peut être représenté, vu et imaginé avec les autres

¹⁸³ Cela n'implique pas nécessairement que seul le polythéisme puisse mener, dans une culture, à l'expression d'une reconnaissance, célébration et puissance. L'aphorisme § 16 de l'Antéchrist souligne, en parlant du judaïsme pré-sacerdotal : « un peuple qui croit encore en lui-même possède encore son Dieu particulier. En lui il vénère les conditions qui lui ont permis de prendre le dessus, ses vertus- il projette en un être à qui l'on puisse en rendre grâce le plaisir qu'il prend à lui-même, son sentiment de puissance ».

¹⁸⁴ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 49.

¹⁸⁵ F. Nietzsche. *Généalogie de la morale*, II, § 23.

¹⁸⁶ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, II, § 222.

¹⁸⁷ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, II, § 222.

dieux, il y interpénétration des cultes humains et divins: alors quelque chose dans le goût du peuple désormais s'altère irréversiblement. En fait, ici, Nietzsche signifie la nécessité d'une certaine séparation entre le monde des hommes et le monde des dieux.

Pour rechercher, chez les Grecs, une perspective plus proche de celle de Nietzsche, il faut plutôt regarder du côté d'Épicure. En fait, il apparaît que pour Nietzsche, être païen revient à s'inspirer partiellement de la première religion des Grecs, c'est-à-dire renouer avec le pouvoir de l'imagination, avec la célébration de la reconnaissance et la puissance dans une unité avec le divin qui est multiple, tout en ayant d'assez de pudeur pour ne pas se prétendre familier avec les dieux. Dans ce rapport singulier, la crainte est ainsi exclue: plutôt le respect des dieux est prise de puissance, acceptation et justification de toute la souffrance du monde. Ainsi, un passage d'*Aurore* souligne qu'« Épicure croyait ne rien pouvoir faire de mieux pour ses semblables que d'extirper les racines de cette croyance (...) la croyance aux terreurs de l'enfer¹⁸⁸ ». Un autre texte, datant de la période du *Gai Savoir*, fait l'éloge de la distance entre l'homme et les dieux: « les Épicuriens avaient la plus digne représentation des dieux. Comment l'inconditionné aurait-il en quoi que ce soit affaire au conditionné? Comment pourrait-il être la cause ou la loi ou la justice ou l'amour et la profondeur de celui-ci? ¹⁸⁹ ».

En fait, à bien des égards, la représentation que Nietzsche se fait des dieux, ces « inconnus insouciant¹⁹⁰ », semble proche de celle d'Épicure. C'est pourquoi Valadier affirme que Nietzsche exprime, à travers sa sympathie pour les dieux d'Épicure, son dégoût du christianisme: sa critique des dieux grecs cible alors ces dieux qui sont encore « trop au service de l'individu et par conséquent son reflet jaloux¹⁹¹ ». Là où la vie décline, les hommes tentent d'instrumentaliser le divin, à défaut de célébrer la reconnaissance et la puissance de soi et de ses dieux.

Ce n'est pas tout. Afin de mieux comprendre le regard posé par Nietzsche sur l'héritage grec, il nous faut revenir à une attitude déjà rencontrée au chapitre 1, alors que nous traitons du cas de Jésus et de la théologie libérale. Même si Nietzsche partage avec ses contemporains les mêmes sujets d'étude, il est constamment soucieux de s'extirper de la mouvance intellectuelle dominante de l'Allemagne de son temps. En ce sens, on pourrait croire qu'il joue dans le même *ensemble* que ses contemporains, mais que ses contributions se

¹⁸⁸ F. Nietzsche. *Aurore*, § 72.

¹⁸⁹ F. Nietzsche. *G.S.-F. I.*, 15 (8).

¹⁹⁰ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 277.

¹⁹¹ P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 543.

situent à toujours à *contre-temps*, là où on ne les attend pas, et de surcroît, souvent sur une tout autre tonalité.

Cultivant cet art des distances et des dissonances, Nietzsche critiquera alors vigoureusement « la lamentable idéalisation des Grecs à grand renfort de belles couleurs que le jeune homme “ayant reçu une formation classique” emporte dans la vie à titre de récompense pour le dressage dispensé au lycée¹⁹² ». Selon lui, en fait, l’erreur des modernes est justement d’embrasser la Grèce antique sans toutefois faire preuve de jugement, de probité et de rigueur intellectuelle. C’est donc notre manière de nous intéresser à la question grecque qui pose problème pour Nietzsche ; le regard allemand se pose sur les Grecs d’une manière *maladroite* et *excessive*. Il y a donc là un manque de pudeur et de retenue :

Et c’est précisément dans les cercles dont ce pourrait être la dignité que de puiser inlassablement au lit de la rivière grecque pour le salut de l’éducation allemande, dans les cercles de professeurs des établissements d’enseignement supérieur, que l’on a le mieux appris à transiger de bonne heure et à prendre son aise avec les Grecs, très souvent jusqu’à un abandon sceptique de l’idéal hellénique et à un renversement total de la visée véritable de toutes les études antiques¹⁹³.

C’est cette impression de proximité et cette prétendue familiarité qui empêche les penseurs allemands de l’époque de Nietzsche de s’attarder, comme il se doit, à l’art des Grecs. Ainsi, la singularité de la perspective nietzschéenne semble être tributaire du fait que sa préoccupation première concerne l’art grec, et non la philosophie grecque: sa grande question, dès *La naissance de la tragédie*, sera alors la suivante ; « que signifie, justement chez les Grecs de la meilleure époque, la plus vigoureuse, la plus courageuse, le mythe tragique ?¹⁹⁴ ». Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, cette question restera toujours d’actualité dans l’œuvre tardive de Nietzsche ; or lorsqu’elle réapparaîtra, ce sera sous une autre forme, métamorphosée.

3.1.3 Précautions autour de Dionysos : préparer une disposition d’accueil

D’abord, nous évoquerons le fait que Nietzsche, afin de parler de Dionysos, prend toujours le soin d’inviter son lecteur à une disposition, c’est-à-dire une préparation et une attitude, qui rendront possible l’accueil de la visite de Dionysos. Comme il l’indique dans son *Essai d’autocritique* (1886), au sein de *La Naissance de la tragédie*, il se fait entendre « une voix étrangère, le disciple d’un “dieu inconnu” pour l’heure, provisoirement dissimulé sous la

¹⁹² F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Ce que je dois aux Anciens, § 2.

¹⁹³ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 20.

¹⁹⁴ F. Nietzsche. *Essai d’autocritique*, § 1.

capuche du savant¹⁹⁵ ». Ainsi, il ne s'agit pas une étude scientifique menée par un universitaire qui s'intéresse à un dieu grec; l'exposé de Nietzsche est le discours d'un disciple, de quelqu'un qui *croit*. Nietzsche annonce donc qu'il s'apprête à parler d'un dieu que personne ne connaît. Plus loin dans le même *Essai d'autocritique*, il affirme que le fait d'être un disciple lui confère un savoir, et que cela fait de lui un individu qui porte une connaissance rare et précieuse. Mais, étonnamment, cette connaissance est un savoir expérientiel et la découverte d'une symbolique profonde : comme il le souligne dans *Ecce Homo*, « j'avais, pour mon expérience la plus intime, découvert l'unique réplique symbolique que possède l'histoire (...) et par là, j'avais, le premier, compris le prodigieux phénomène du dionysisme¹⁹⁶ ». Dans un extrait de *Par-delà bien et mal*, il prétend également être « le dernier des disciples de Dionysos et son dernier initié¹⁹⁷ ». Mais cette affirmation sera tout aussitôt suivie de l'expression d'une prise de conscience : « je puis donc, mes amis, vous faire goûter un peu à cette philosophie, au moins au tant qu'il m'est permis ? À mi-voix, comme il se doit, car il s'agit de bien des choses secrètes, neuves, étranges, bizarres, inquiétantes¹⁹⁸ ».

Nietzsche multiplie les mises en garde pour nous indiquer d'abord que le dévoilement de la philosophie de Dionysos se fera à travers la parole d'un initié, ensuite qu'il faut traiter ce savoir avec précaution et que son témoignage se fera dans le respect et la pudeur envers la divinité. C'est pourquoi, dans son *Essai d'autocritique*, il peut affirmer regretter avoir été trop loquace, trop téméraire et trop sincère au sujet de Dionysos dans *La naissance de la tragédie* : « peut-être serais-je aujourd'hui plus prudent et moins éloquent¹⁹⁹ ». En dernier lieu, il convient de noter que si Nietzsche revendique autant la paternité de son concept, c'est parce que Dionysos est ici *déjà* une création, et qu'il convient pour le lecteur, d'accueillir son Dionysos comme on accueille une œuvre d'art. On comprend mieux pourquoi Nietzsche veut éviter à tout prix que son lecteur trouve refuge dans quelque certitude; en fait il n'est pas question de prendre pied, mais plutôt de danser avec Dionysos. Le *lecteur idéal*, chez Nietzsche, sait cultiver autant un goût de l'étonnement qu'un amour des labyrinthes : selon l'expression d'*Ecce Homo*, c'est « un monstre de courage et de curiosité, et

¹⁹⁵ F. Nietzsche. *Essai d'autocritique*, § 3.

¹⁹⁶ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 2.

¹⁹⁷ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 295.

¹⁹⁸ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 295.

¹⁹⁹ F. Nietzsche. *Essai d'autocritique*, § 4.

en outre quelque chose de souple, de rusé, de prudent, un aventurier et un explorateur-né²⁰⁰ ».

Enfin, Dionysos est mentionné dans pratiquement toutes les œuvres de Nietzsche, mais sans jamais apparaître de la même manière exactement. Est-ce à dire que le Dionysos nietzschéen aurait plusieurs visages? Ou encore que nous devons, en ce qui concerne Dionysos, noter une évolution au fil des œuvres de Nietzsche? Ou serait-ce plutôt que l'auteur aurait souhaité, et ce particulièrement au sujet de Dionysos, adopter une écriture cryptique? Chose sûre, l'usage polysémique de la figure de Dionysos est en adéquation avec le caractère résolument multiple de la réalité vers laquelle Nietzsche pointe. Dans le *Crépuscule des Idoles*, par exemple, Nietzsche affirmera ce qu'il aura compris « de cet extraordinaire phénomène qui porte le nom de Dionysos : il ne s'explique que par un trop-plein de forces²⁰¹ ». Ici, Dionysos reflète une réalité fugace, résolument impossible à fixer dans le langage. Dans une autre variation, Dionysos est présenté comme l'objet d'une foi, « la plus haute de toutes les fois possibles²⁰² », celle de

l'homme de la tolérance, non par faiblesse, mais par force, parce qu'il sait utiliser à son profit ce qui perdrait une nature médiocre ; l'homme pour qui plus rien n'est défendu, si ce n'est la faiblesse, qu'elle se nomme vice ou vertu... Un tel esprit affranchi se dresse au centre de l'univers avec un fatalisme joyeux et confiant²⁰³.

Mais ici, quel sens faut-il donner au terme « foi »? Est-il question de la foi chrétienne, d'une foi païenne, ou encore plutôt simplement de la foi de Nietzsche? Dans la prochaine section, nous verrons de quelle manière la présence de Dionysos place Nietzsche dans une étrange résonance avec le christianisme: une résonance qui impliquera une série de correspondances, d'oppositions et de continuités.

3.2 Dionysos contre Jésus et le Crucifié

Dans *La Naissance de la tragédie*, alors que l'analyse graduellement laisse de côté l'opposition première entre Apollon et Dionysos, on peut voir l'émergence d'une nouvelle opposition, celle-ci entre Dionysos et le socratisme. C'est que, comme Nietzsche l'indiquera plus tard dans son *Crépuscule des Idoles*, « en Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique²⁰⁴ ». Ainsi, ce sera sur les ruines de la tragédie que s'érigera un nouveau type:

²⁰⁰ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres, § 3.

²⁰¹ F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Ce que je dois aux anciens, § 4.

²⁰² F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Divagations d'un inactuel, § 49.

²⁰³ F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Divagations d'un inactuel, § 49.

²⁰⁴ F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, § 45.

l'homme théorique. Or pour Nietzsche, qui est donc l'homme théorique? C'est celui qui, armé de la dialectique, se permet de *juger* la vie, pour ensuite prétendre pouvoir la *corriger*. Comme l'indique Deleuze, pour Nietzsche, « Socrate est le premier génie de la décadence : il oppose l'idée à la vie, il juge la vie par l'idée, il pose la vie comme devant être jugée, justifiée, rachetée par l'idée²⁰⁵ ». Rejetant le mythe et embrassant la rationalité, le socratisme se pose comme « le modèle de l'optimisme théorique qui, dans sa croyance (...) à la possibilité de sonder jusqu'en ses fondements la nature des choses, confère au savoir et à la connaissance la vertu d'une panacée universelle, et voit dans l'erreur le mal en soi²⁰⁶ ». En ce point, la critique adressée envers la posture de Socrate converge avec la critique adressée au christianisme: la dialectique est la thérapeutique du souffrant, la solution et l'arme de celui qui, comme Socrate, est aussi démuni qu'animé par le ressentiment. C'est pourquoi, dans le *Problème de Socrate*, Nietzsche peut affirmer qu' « on ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens²⁰⁷ ». Contraire au goût plus noble, le ressentiment est une force réactive.

À ce niveau, le rôle joué par Socrate est central: il symbolise un point de rupture dans l'histoire du peuple grec. Le Socrate de Nietzsche est malade : on peut observer chez lui une *hypertrophie de la fonction logique* et un *désordre anarchique des instincts*. Si les Grecs ont pu adhérer au socratisme, c'est que le peuple était déjà affaibli, ayant délaissé la tragédie et le mythe ; le peuple était déjà prêt à être séduit par le socratisme et la dialectique. En cela, Socrate annonce déjà le type du prêtre. Grand malade et souffrant, il s'improvise médecin et élabore pour lui-même une thérapeutique qui sied au mal-être de ses contemporains : « et Socrate comprit que tout le monde avait besoin de lui (...) de son procédé, de sa cure, de sa recette personnelle de conservation²⁰⁸ ». Alors, le socratisme représente, chez Nietzsche, d'abord ce qui s'est opposé à la tragédie et ensuite ce qui est venu remplacer la valorisation des Grecs pour le dionysiaque. On saisit donc mieux pourquoi, dans *Ecce Homo*, au sujet de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche peut affirmer que

Les deux principales nouveautés de ce livre sont d'une part la compréhension du phénomène du dionysien chez les Grecs :- il en donne la première psychologie, il y voit la racine unique de tout l'art grec. L'autre est la compréhension du socratisme : Socrate reconnu pour la première fois comme instrument de la décomposition de l'hellénisme, comme *décadent* type. La rationalité contre l'instinct.²⁰⁹

²⁰⁵ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 15.

²⁰⁶ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 15.

²⁰⁷ F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, § 6.

²⁰⁸ F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Le problème de Socrate, § 9.

²⁰⁹ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la Tragédie, § 1.

Dans cette perspective, le retour de Dionysos a déjà une fonction qui est triple : d'abord il permet l'opposition nietzschéenne envers l'homme théorique, il permet ensuite à Nietzsche de lever le voile sur le contexte de la naissance de la philosophie et enfin, il donne à Nietzsche l'occasion de restituer au mythe ses lettres de noblesse.

Si on saisit mieux les rapports qui lient entre eux la tragédie grecque, le mythe, Dionysos, Apollon, Socrate et l'homme théorique, qu'en est-il de la place occupée par Dionysos au sein de la critique du christianisme ? Alors qu'en parlant de *La Naissance de la Tragédie*, Nietzsche admet que plane, « dans tout le livre, un profond silence hostile sur le christianisme²¹⁰ », il reconnaîtra en même temps que l'ouvrage tout entier répond à une impulsion « anti-chrétienne » :

C'est donc contre la morale, à travers ce livre problématique, que se tourna alors mon instinct, en tant qu'instinct intercéda pour la vie, et qu'il s'inventa une contre-doctrine et une contre valorisation fondamentale de la vie, purement artistique, *anti-chrétienne*. Comment la nommer ? En philologue et en homme versé dans les mots, je la baptisai, non sans prendre quelque liberté –qui en effet connaîtrait le véritable nom de l'antéchrist ?- du nom d'un dieu grec : je la qualifiai de dionysiaque.²¹¹

C'est donc dire que le retournement du socratisme coïncide avec la proposition d'une philosophie anti-chrétienne. La question qui habitera le reste de notre recherche sera donc la suivante : quel sens faut-il donner, à la lumière de nos observations dans les chapitres précédents, à l'opposition entre Dionysos et le christianisme ?

3.2.1 Dionysos et Jésus

En tant que réponse à la figure de l'homme théorique et au socratisme, Dionysos incarne une philosophie expérimentale et exploratoire ; une philosophie pratique qui relève d'une expérience singulière. Or, l'analyse du chapitre 2 aura révélé que la critique nietzschéenne était en fait un retournement du protestantisme : c'est pourquoi, en restaurant le Jésus qui précède la falsification paulinienne, Nietzsche peut revaloriser une vie qui met l'accent sur les œuvres plutôt que sur la foi. Demandons-nous maintenant en quoi, au juste, ces deux voies se rejoignent-elles et quels sont les points sur lesquels ces perspectives diffèrent ? Certes, en traitant de Jésus ou de Dionysos, Nietzsche pointe vers des *attitudes* qui sont toujours, bien qu'obscurément, d'actualité : il s'agit là de manières d'être qui peuvent encore être incarnées aujourd'hui.

²¹⁰ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 1.

²¹¹ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 1.

Dans *Ecce Homo*, Nietzsche exprime ce qu'il entend par Dionysos: il s'agit d'une

formule d'acquiescement supérieur, née de la plénitude et de la surabondance, un oui dit sans réserve à la vie, et même à la douleur, et même à la faute, à tout ce qu'il y a de déroutant et de problématique dans la vie... Cet ultime oui, le plus joyeux, le plus exalté, le plus exubérant, traduit non seulement la compréhension la plus haute, mais aussi la plus profonde, celle qui est le plus rigoureusement confirmée et soutenue par la vérité et la science²¹².

Cette posture, qui affirme la vie, qui refuse de la juger, est, comme nous l'avons vu plus tôt, éminemment proche du Jésus de Tolstoï. En fait, si Jésus est, selon la formule de *Par-delà bien et mal*, « l'homme dont l'esprit a pris l'envol le plus haut²¹³ », ou encore selon l'expression d'*Humain trop Humain*, « l'homme le plus noble²¹⁴ », c'est bien parce qu'il avait entrevu cette voie, qu'il incarnait celui qui pouvait dépasser le ressentiment. Ainsi, il n'en voulait pas à la vie ; comme Deleuze le souligne dans son *Nietzsche et la philosophie*, Jésus est « au-delà de la mauvaise conscience et du ressentiment²¹⁵ », ou encore, cette fois-ci dans son *Nietzsche*,

il est doux, joyeux, ne condamne pas, indifférent à toute culpabilité ; il veut seulement mourir, il souhaite la mort. Par là, il témoigne d'une grande avance sur saint Paul, et représente déjà le stade suprême du nihilisme, celui du dernier homme ou même de l'Homme qui veut périr : le stade le plus proche de la transmutation dionysiaque²¹⁶.

Tout accepter de la vie, et ce même jusqu'à la mort ; surtout ne jamais juger la vie, voici le sens de la formule d'acquiescement supérieur incarnée par Dionysos, en ce point où Jésus se rapproche le plus de lui.

Aussi, on peut noter la proximité entre l'expérience du satyre, dans le chœur, telle que décrite dans *La Naissance de la tragédie*, et l'expérience de l'unité homme-dieu que Jésus traduit sans cesse dans son discours, d'une manière symbolique. Nous faisons ici face à des *expériences analogues* ; il s'agit d'expériences qui mettent en scène l'union de l'homme et du dieu. Mais ce rapprochement diffère de celui évoqué plus haut, dans le cas des Grecs qui voyaient les statues de leurs vainqueurs de concours gymniques chevaucher les représentations de leurs dieux; il n'y a ni ici confusion, ni aucune érosion du caractère divin de la divinité. Plutôt que de démontrer un excès de familiarité avec les dieux, dans le dionysiaque, l'homme est convié à embrasser un *laisser venir à soi* qui implique, nous le verrons dans les prochaines sections, un tout autre type de rapport au divin. Chez Nietzsche,

²¹² F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 2.

²¹³ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 60.

²¹⁴ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, I, § 475.

²¹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 179.

²¹⁶ G. Deleuze, *Nietzsche*, p. 45.

ce sera à travers l'expérience artistique que Dionysos apparaîtra, et que l'homme pourra alors, *envoûté*, se sentir divinisé :

En chantant et en dansant, l'homme s'exprime comme membre d'une communauté supérieure : il a perdu l'usage de la marche et de la parole et il est en passe de s'élever dans les airs en dansant. L'envoûtement parle par ses gestes (...) quelque chose de surnaturel se fait entendre à travers lui : il se sent un dieu, il se meut extasié et exalté²¹⁷.

Dans la tragédie, l'homme devient le lieu et la scène où Dionysos s'exprime : c'est en cela que l'homme porte le divin et qu'il se sent divinisé. L'homme est alors traversé par Dionysos et en cet instant, il n'y a plus de distance entre l'homme et le divin. Ainsi, « le satyre, en tant que choreute dionysiaque, vit dans une réalité reconnue par la religion, sous la sanction du mythe et du culte²¹⁸ ». Dans l'ivresse, la distance qui sépare l'homme et le divin s'efface et l'homme sent qu'il ne fait qu'un avec le dieu : « sous la forme enivrée, qui de nouveau ne tient nul compte de l'individu singulier, au contraire même, cherche à anéantir l'individu et à le sauver grâce à un sentiment mystique d'unité²¹⁹ ».

Enfin, on peut noter que ces deux expériences, celle que Nietzsche fait de son dieu, tout comme celle de Jésus, sont difficilement traduisibles dans le langage, presque impossibles à communiquer pour celui qui est étranger à cette réalité. Difficulté de traduction qui contraste étonnamment avec la simplicité inouïe du sentiment décrit : la déprise et l'abnégation, une philosophie qui se joue non plus en l'esprit mais plutôt dans le cœur. Il n'est donc pas étonnant qu'en résonance avec le Jésus pour qui le « Royaume des cieux est un état du cœur²²⁰ », Dionysos soit décrit comme le « génie du cœur²²¹ ». L'expérience dionysiaque, pour l'homme qui souhaite la saisir, nécessite déjà d'être *sur une voie* : c'est donc pour cela que Nietzsche admet tout autant être un disciple qu'être initié. Dans la *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche remarque que

pour saisir ce déchaînement généralisé de toutes les forces symboliques, l'homme doit déjà être parvenu à ce sommet de dépossession de soi qui veut s'exprimer symboliquement à travers ces forces : le servant (...) de Dionysos ne se fait donc comprendre que de ses pareils²²².

Alternative à la voie rationnelle prisée par Socrate, le dionysiaque correspond à un lâcher-prise qui contraste avec l'attitude du prêtre qui souhaitait à tout prix déterminer, fixer et figer le lieu de la vérité. C'est le divin qui ainsi se trouve libéré de la prison érigée par le

²¹⁷ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 1.

²¹⁸ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 7.

²¹⁹ F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 2.

²²⁰ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 34.

²²¹ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 295.

²²² F. Nietzsche. *Naissance de la tragédie*, § 2.

prêtre lors de la première transvaluation sacerdotale: en aucun cas, dorénavant, il s'agit de vengeance ou de désignation du coupable. L'élan sacerdotal qui cherchait « à qui la faute » est évacué : on est dans l'acquiescement, l'acceptation de la vie. Dans ce geste qui vise à rapprocher l'homme du divin et ainsi déprenre la vie et le divin de l'emprise du prêtre, voilà en quoi Dionysos se rapproche du Jésus qui précède la falsification paulinienne.

3.2.2 Dionysos comme dépassement de la figure de Jésus

Alors, comment Dionysos peut-il être vu comme un dépassement de la figure de Jésus ? En d'autres termes, cela revient à chercher à exprimer le sens de l'expression issue de *Par-delà bien et mal* selon laquelle Jésus était celui qui, de tous les hommes, s'était « le plus admirablement égaré²²³ » : nous chercherons donc à évaluer non pas en quoi Jésus exprime un nihilisme passif, mais plutôt dans quelle mesure Dionysos *est et peut être vu* comme un dépassement de cette figure.

D'abord, il faut noter que Dionysos (et Nietzsche) porte une « sagesse tragique²²⁴ » qui fait défaut chez Jésus. En quoi la sagesse de Dionysos est-elle *tragique* ? Elle est la volonté qui se situe « au-delà de la terreur et de la pitié, d'être soi-même l'éternelle volupté du devenir (...) cette volonté qui inclut également la volonté d'anéantir...En ce sens je suis en droit de me considérer comme le premier philosophe tragique²²⁵ ». En ce qui concerne Jésus, sa « sainte innocence²²⁶ » l'oppose justement au type du sage dans la mesure où son cœur est trop ardent pour qu'il ne puisse voir ce qu'il y a de sauvage et de violent dans la vie : « le cœur ardent, compatissant, veut l'abolition de ce caractère violent et sauvage, et le cœur le plus ardent que l'on puisse imaginer serait précisément le plus passionné à l'exiger ». Le oui de Jésus est donc en même un refus d'accepter le monde *tel qu'il est* : « le Christ, au contraire, que nous imaginerons ici comme le cœur le plus ardent, a favorisé l'abêtissement des hommes, s'est mis de son côté des pauvres d'esprit et a freiné la production du plus haut degré d'intelligence : et c'était logique²²⁷ ». Trop pris dans sa compassion pour tous les souffrants, il ne pouvait que, au plus profond de lui-même, s'opposer au caractère violent et sauvage de l'existence, tout autant qu'il lui était impossible d'accepter l'expression de la puissance. Le oui de Jésus est donc une *méconnaissance* du fait que le véritable oui intègre une

²²³ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 60.

²²⁴ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 3.

²²⁵ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 3.

²²⁶ F. Nietzsche. *Antéchrist*, § 32.

²²⁷ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, I, § 235.

dose de force destructrice. En ce sens-là, Jésus s'oppose au type du sage qui accepte toutes les versants de l'existence, car il sait que seul cet acquiescement peut être générateur et créateur. Ainsi, le oui de Dionysos pose que la connaissance est intimement liée à l'acceptation de toutes les facettes de la réalité:

La connaissance de la réalité, l'acquiescement à la réalité, voilà, pour l'homme fort, une nécessité aussi impérieuse que, pour l'homme faible, sous l'inspiration de sa faiblesse, la fuite devant la réalité-bref l' "idéal" ... Ils ne sont pas libres d'accéder à la connaissance : les décadents ont besoin du mensonge(...) c'est l'une des conditions de leur survie²²⁸.

Un passage du *Gai Savoir* indique en quoi consistait l'erreur de Jésus: « le fondateur du christianisme pensait que les hommes ne souffrent de rien tant que de leurs péchés : ce fut son erreur, l'erreur de celui qui se sentait sans péchés, qui manquait en cela d'expérience²²⁹ ». Dans le même sillon, selon Valadier, le Jésus de Nietzsche ne peut être qu'étranger à la connaissance qui implique la souffrance :

Or, Zarathoustra (Nietzsche) a découvert que la maladie peut être le chemin sur lequel peu à peu se perdent les illusions du monde considéré comme une inconsistance sans chair. Mais selon Nietzsche, Jésus n'a pas connu que la souffrance est constitutive de l'existence, parce qu'il n'a pas vraiment enraciné son existence dans un corps (irréalisme et excitabilité). Certes Jésus connut la souffrance sur la croix, mais il y trouva une clairvoyance trop tardive.²³⁰

En fait, pour Nietzsche, la réalité de Jésus est celle du rêve²³¹ : comme Jésus n'était pas ancré dans un corps, il se sentait sans péchés. Cet état de fait, qui ne peut qu'impliquer une puissance évanescence, s'oppose complètement à la vision nietzschéenne selon laquelle il faut avoir connu la maladie, la souffrance et avoir versé de son propre sang²³² pour accéder à la connaissance ; ainsi, dans *Aurore*, la souffrance de l'homme malade est non seulement un état, mais également un *lieu*, un *site* qui offre à l'homme la perspective de la guérison et de la santé :

L'extrême tension de l'intellect qui veut tenir tête à la douleur fait que tout ce sur quoi il porte désormais son regard brille d'une lumière nouvelle, et l'indicible attrait que procurent tous les nouveaux éclairages est souvent suffisamment puissant pour faire pièce à toutes les tentations de suicide et pour que la continuation de la vie paraisse éminemment désirable à celui qui souffre.²³³

On comprend donc mieux la proposition nietzschéenne : face à un Jésus qui refusait la violence et le caractère sauvage du monde, qui vivait dans la réalité du rêve, qui se sentait

²²⁸ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, § 2.

²²⁹ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 138.

²³⁰ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 433.

²³¹ F. Nietzsche. *Gai Savoir*, § 137.

²³² F. Nietzsche. *Humain trop humain*, II, 408 : « Moi aussi, j'ai été aux enfers, comme Ulysse, et j'y retournerai souvent ; et je n'ai pas seulement sacrifié des moutons pour pouvoir m'entretenir avec quelques morts, c'est aussi mon propre sang que je n'ai pas ménagé ».

²³³ F. Nietzsche. *Aurore*, § 114.

sans péchés et qui était condamné, de par sa posture, à rester étranger (mais tout de même compatissant) à celui qui souffre, Dionysos se dresse comme celui qui incarne la puissance, la puissance de celui qui embrasse tout de la vie, selon la formule du *Crépuscule des Idoles*, « l'acquiescement à la vie, jusque dans ses problèmes les plus éloignés et les plus ardu²³⁴ ».

3.3 Dionysos et le Crucifié

Depuis le début de cette enquête, nous avons cherché à montrer comment Dionysos était une figure d'opposition et de correspondance avec, successivement, Apollon, Socrate et Jésus. Dans cette section, nous verrons *comment* peut être pensée l'opposition entre Dionysos et le Crucifié, celle qui va clore *Ecce Homo* : « M'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié ...²³⁵ ». En fait, c'est dans un des fragments posthumes de 1888 auquel réfèrent, entre autres, Deleuze²³⁶, Taubes²³⁷, et Valadier²³⁸ qu'on peut retrouver l'expression la plus claire de cette opposition :

Dionysos contre le "crucifié" : la voici bien, l'opposition. Ce n'est pas une différence quant au martyr, mais celui-ci a un sens différent. La vie même, son éternelle fécondité, son éternel retour, détermine le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir...dans l'autre cas, la souffrance, le "crucifié" en tant qu'il est l' "innocent", sert d'argument contre cette vie, de formule de sa condamnation. On le devine : le problème est celui de la souffrance : sens chrétien ou sens tragique...Dans le premier cas, elle doit être la voie menant à un être bienheureux, dans l'autre, l'être est tenu pour assez bienheureux en soi pour justifier même une somme monstrueuse de souffrance. L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre : il est assez fort plein, divinisant pour cela. Le chrétien renie même le sort le plus heureux sur terre : il est assez faible, pauvre, déshérité pour souffrir, sous toutes ses formes, de la vie même...le "Dieu en croix" est une malédiction jetée sur la vie, une invitation à s'en détacher. Dionysos mis en pièces est une promesse d'accès à la vie : il renaîtra éternellement et réchappera de la destruction²³⁹.

Les prochaines sections constituent l'ensemble du commentaire que nous ferons de ce fragment. D'abord, nous chercherons à comprendre ce qui, aux yeux de Deleuze, repose précisément sous l'opposition entre *Dionysos et le Crucifié*. Ainsi, nous verrons de quelle manière cette opposition peut être vue comme une voie alternative à la dialectique et comme une proposition radicale pour une sortie du nihilisme. Ensuite, nous verrons comment, chez Taubes et chez Valadier, sous l'opposition entre *Dionysos et le Crucifié*, se joue également une

²³⁴ F. Nietzsche. *Crépuscule des Idoles*, Ce que je dois aux Anciens, § 5.

²³⁵ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Pourquoi je suis un destin, § 9.

²³⁶ Deleuze, dans son *Nietzsche*, réfère à l'extrait de la *Volonté de Puissance*, IV, 464.

²³⁷ Taubes, dans sa *Théologie politique de Paul*, réfère aux *Fragments posthumes XIV*, p. 63. La table des équivalences entre la *K. G. W.* et les *Œuvres philosophiques complètes (O. P. C.)* est présentée dans la bibliographie.

²³⁸ Valadier, dans son *Nietzsche et la critique du christianisme*, réfère à *K. G. W.* VIII, 3, 14, (89).

²³⁹ F. Nietzsche. *K. G. W.* VIII, 3, 14, (89).

autre opposition, celle-ci mettant en scène Nietzsche et saint Paul comme antagonistes ultimes.

3.3.1 Deleuze : Nietzsche contre la dialectique

Selon Deleuze, le vrai Dionysos, celui qui apparaît au sein de l'opposition avec le Crucifié, est différent du Dionysos de *La Naissance de la Tragédie*, à l'époque où il se rapproche encore du paradigme chrétien. En quoi, Dionysos, pour Deleuze, est-il proche du christianisme ? Il convient d'abord de revenir à la thèse nietzschéenne selon laquelle le christianisme, en admettant que la vie pose problème, se propose de résoudre le problème de la vie;

la joie chrétienne est la joie de « résoudre » la douleur : la douleur est intériorisée, offerte à Dieu par ce moyen, porté en Dieu par ce moyen (...) Comme cet aspect est devenu étranger au vrai Dionysos ! Le Dionysos de *l'Origine de la tragédie* « résolvait » encore la douleur ; la joie qu'il éprouvait était encore une joie de la résoudre, et aussi de la porter dans l'unité primitive. Mais maintenant Dionysos a précisément saisi le sens et la valeur de ses propres métamorphoses : il est le dieu pour qui la vie n'a pas à être justifiée, pour qui la vie est essentiellement juste²⁴⁰.

Alors, la lecture que Deleuze fait du second²⁴¹ Dionysos pose Dionysos comme le site d'une distanciation extrême avec le christianisme : *Dionysos n'est pas une manière différente de justifier, mais plutôt une manière de ne plus avoir à justifier*. S'il en est ainsi, c'est que la vie pour Nietzsche contient *en elle-même* son explication. Il y a déjà du divin dans l'homme tragique de Nietzsche: cet homme se fortifie alors que sa vulnérabilité se déploie, il n'a besoin de personne d'autre que lui-même pour porter sa croix. Or, la lacération dionysiaque n'est pas seulement le pendant de la crucifixion; pour Deleuze, c'est l'ambition toute nietzschéenne de dépasser à jamais le cadre chrétien, de donner plus qu'une alternative aux problèmes chrétiens qui résident dans les questions « Quel est le sens de la souffrance ? » ou encore « Pourquoi la vie est-elle injuste ? » Pour Deleuze, la problématique nietzschéenne est tout autre : il s'agit d'exprimer en Dionysos une figure qui permet de *dépasser* et *déplacer* définitivement, bref un moyen d'en finir avec la dialectique qui trouve sa genèse dans la « réconciliation » chrétienne :

²⁴⁰ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 18.

²⁴¹ Selon Deleuze, le premier Dionysos est celui qui apparaît pour la première fois dans la *Naissance de la tragédie*. Le second Dionysos est celui qui apparaît dans le § 295 de *Par-delà bien et mal*, ainsi que dans les fragments de 1885-1889, alors que l'opposition avec Apollon a désormais fait place à l'expression d'un principe de vie, d'un dieu mystérieux et d'une figure d'opposition au christianisme (entre autres dans *l'Essai d'autocritique*, *Ecce Homo* et la *Généalogie de la morale*). Dans la lecture deleuzienne, Dionysos réapparaît métamorphosé dans la deuxième partie de l'œuvre de Nietzsche.

La lacération dionysiaque est le symbole immédiat de l'affirmation multiple ; la croix du Christ, le signe de croix, sont l'image de la contradiction et de sa solution, la vie soumise au travail du négatif. Contradiction développée, solution de la contradiction, réconciliation des contradictoires, toutes ces notions sont devenues étrangères à Nietzsche. (...) L'opposition de Dionysos ou de Zarathoustra au Christ n'est pas une opposition dialectique, mais l'opposition à la dialectique elle-même : l'affirmation différentielle contre la négation dialectique, contre tout nihilisme et contre cette forme particulière de nihilisme²⁴².

En somme selon Deleuze, Nietzsche aura proposé à travers son opposition Dionysos-Crucifié, une nouvelle voie; cette voie qui est tout autant celle du dépassement de la dialectique qu'une sortie du nihilisme. C'est ainsi que Nietzsche peut alors clore l'histoire de près de vingt siècles de christianisme, en proposant une formule qui permet à l'homme de cesser d'être hanté par les interrogations toutes chrétiennes.

3.3.2 Taubes : la vision tragique contre la vision eschatologique

Les perspectives de Deleuze et Taubes ne s'opposent pas; plutôt elles partagent les mêmes points d'ancrage. En fait, les deux auteurs conçoivent la proposition nietzschéenne comme une alternative au nihilisme. Seulement, alors que Deleuze met l'accent sur l'alternative nietzschéenne à la dialectique, Taubes soulignera que l'opposition nietzschéenne entre Dionysos et le Crucifié révèle deux perspectives radicalement opposées, non seulement sur le sens de la souffrance, mais également sur la question de la *faute*. Ainsi, ces deux figures divines représentent deux visions : une vision tragique et une vision eschatologique.

Le Christ et Dionysos représentent tous deux des dieux souffrants. Ce qui les sépare, c'est le sens qu'on donne à l'un et à l'autre, à savoir un sens eschatologique ou un sens tragique²⁴³.

Contrairement à Jésus qui n'était pas enraciné dans un corps, qui n'avait pas versé de son sang, et qui habitait le monde du rêve, le Crucifié paulinien souffre comme Dionysos, mais sa souffrance porte un sens différent. Donc, deux symboles de la souffrance, deux dieux et deux martyrs : l'opposition entre une vie qui *peut et doit* être justifiée, et une vie qui peut *porter, voir, accepter* et sa souffrance. Ou bien on se laisse porter par l'espoir d'une résolution, d'une correction, ou bien on accepte de porter sa souffrance pour ce qu'elle est, sans chercher à l'annuler, ou la reporter sur autrui ; du coup on s'enracine dans un corps et ainsi s'ouvre le domaine de la connaissance tragique.

²⁴² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 19.

²⁴³ J. Taubes, *Théologie politique de Paul*, p. 187.

Cette opposition en réalité, en cache une autre, c'est l'opposition entre deux types de consciences, entre deux modèles d'hommes. Pour la conscience tragique, l'homme doit porter sa faute, c'est-à-dire qu'il doit apprendre à vivre avec sa faute, en acceptant qu'en aucun cas il ne puisse être possible d'espérer une résolution quelconque du problème, un évènement qui changerait cet état de fait :

Alors que la conscience tragique ne peut parvenir qu'à la perception de la faute originelle, la conscience eschatologique exprime l'espoir que l'homme puisse expier sa faute. Alors que dans la conscience tragique l'homme ne peut jamais parvenir à la délivrance, mais ne peut, dans un geste héroïque, que porter le poids de sa faute, l'homme eschatologique place tous ses espoirs dans une réconciliation et dans une expiation à venir. Pour l'homme tragique, l'espoir en l'avenir n'est qu'une illusion. L'avenir ne peut que répéter le passé, à un niveau peut-être plus conscient, mais l'homme ne peut jamais rompre le cercle de l'histoire²⁴⁴.

Pour la conscience tragique, l'espérance en la vie « sainte » n'est qu'un moyen de déplacer le centre de gravité de la vie en dehors de la vie. Cela revient à dévaluer notre vie présente pour embrasser l'hypothétique possibilité d'une histoire qui aurait une fin. Et c'est dans cette opposition fondamentale, sur la question de la faute et celle de la culpabilité, que Nietzsche et saint Paul s'opposent le plus fondamentalement.

Comme nous l'avons vu au chapitre 1, le christianisme de saint Paul peut être synthétisé en trois énoncés. D'abord, l'inadéquation entre une volonté et la manière dont elle est effectuée (sur le plan factuel) constitue, chez saint Paul, un échec. Ensuite, la Loi ouvre sur le péché : tant et aussi longtemps qu'il est sous la Loi, l'homme ne peut accéder à la justice. Enfin, il y a seulement la foi qui peut ouvrir sur la justice, et ce par-delà la Loi. Car l'homme, en aucun cas, ne peut se libérer du péché tant et aussi longtemps qu'il n'a pas foi en la résurrection du Christ. Ainsi, en ayant cette foi, l'homme accède à la justice rendue possible grâce à Dieu qui sacrifie son fils innocent pour racheter les péchés du monde.

Dans cette perspective, la culpabilité est constitutive de l'expérience humaine mais l'homme, grâce à la foi, peut espérer le salut. Or, pour Nietzsche, cette perspective en vient à *accuser* la vie: la vie seule ne saurait suffire pour se justifier, il faut pour toucher à la rédemption accepter la culpabilité, le sacrifice et la réconciliation portée par l'imagerie chrétienne. En revanche, Dionysos incarne une vision de l'homme qui prend sur lui la faute, sans avoir besoin de personne pour le sauver.

Il y a chez Nietzsche une impulsion profondément humaniste contre la combinaison de culpabilité et de réconciliation sur laquelle repose toute la dialectique paulinienne, mais déjà aussi celle de l'Ancien Testament. Nietzsche veut rompre avec le cercle sans cesse renaissant de la culpabilité, du sacrifice et de la réconciliation pour établir enfin l'innocence

²⁴⁴ J. Taubes, *Théologie politique de Paul*, p. 186.

du devenir (c'est une expression de Nietzsche). Un devenir, un être qui lui-même ne soit pas coupable. Alors que Paul pense qu'en effet l'homme et le *cosmos* sont coupables (Épître aux Romains 7,7-25). Mais c'est une culpabilité qui peut être effacée par le sacrifice et la réconciliation²⁴⁵.

Ainsi, Nietzsche, au terme de ce duel avec saint Paul, et ce grâce à Dionysos, réussit à accomplir le programme annoncé dans le *Crépuscule des idoles* : libérer l'humanité du poids de la faute : « nous, les immoralistes, avons surtout entrepris de toutes nos forces d'abolir la notion de faute et la notion de punition et d'en purifier la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales²⁴⁶ ».

3.3.3 Valadier : Nietzsche contre saint Paul

Valadier, à son tour, tentera de déchiffrer l'extrait que nous avons présenté ci-haut. Ainsi, sous l'opposition entre Dionysos et le Crucifié, Nietzsche apportera une réponse à la même question abordée par saint Paul: *quel sens faut-il donner à la mort du dieu ?*

La mort de ce dieu n'est pas une objection contre la vie, elle n'élève pas une culpabilité comme dans l'optique paulinienne où, surchargée par une interprétation qui voit en elle le salut et l'accès à l'éternité, elle en vient à prendre la place de la vie, donc à la dénaturer. (...) Comme anti-type du Crucifié, Dionysos s'oppose donc à l'invention paulinienne du Sauveur en croix, donc à l'obsession d'une mort, de soi, rédemptrice. (...) Contre le Crucifié paulinien qui exalte la mort contre la vie, (...) Dionysos affronte la mort dans la certitude de la surabondance de la vie et de son pouvoir (re)créateur²⁴⁷.

Comme nous l'avons vu, dans le christianisme de saint Paul, la mort et la résurrection de Jésus sont considérées comme des *moyens* pour le croyant d'accéder au salut. Le Crucifié devient donc un trait d'union entre ce monde et la vie dans l'au-delà, la voie d'accès pour le commun des mortels qui souhaite accéder à la vie éternelle. Avoir *besoin* de la mort du Christ, la considérer comme *nécessaire*, c'est pour Nietzsche dévaluer la vie, c'est croire que la vie ne contient pas en son sein tout ce qu'il lui faut pour se justifier; en somme que la vie accuse un manque, et qu'elle en est coupable. C'est ici qu'intervient la proposition nietzschéenne : Dionysos n'est un Sauveur pour personne, pas plus que sa mort et sa résurrection ne sont des justifications pour l'homme: il renaîtra de ses cendres, encore et encore, et alors ses morts et ses renaissances ne feront qu'affirmer, éternellement, la surabondance de la vie.

²⁴⁵ J. Taubes, *Théologie politique de Paul*, p. 130.

²⁴⁶ F. Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Les quatre grandes erreurs, § 7.

²⁴⁷ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p.569.

Ainsi, l'homme est appelé à reproduire le même processus que le satyre dans le chœur: pour Valadier, la métamorphose à laquelle Nietzsche convie l'homme

se fait au prix de son sang, elle engage, à la suite de Dionysos, dans un écartèlement de soi et dans une mort incessante. Elle n'assure donc pas la rédemption par la foi dans le salut donné par le sang versé d'un autre (Saint Paul) : elle engage à verser son propre sang²⁴⁸.

Considérant que l'homme chrétien s'en tire à trop bon compte, Nietzsche offrirait donc à son tour une nouvelle thérapeutique en *radicalisant la symbolique du martyr*, en la déprenant du Crucifié, pour la déplacer et la déposer au sein de chacune de nos existences individuelles. Mais il convient de noter ici que c'est *métamorphosée* que la symbolique du martyr réapparaîtra chez Nietzsche: cette fois elle apparaît dépourvue de la rancune et du blâme.

3.3.4 Des routes vers l'éternité

La confrontation entre Nietzsche et saint Paul, c'est-à-dire l'opposition entre la vision tragique et la vision eschatologique, peut apparaître encore plus clairement si on considère que dans les deux cas, on réfère aux mêmes codes; les codes du messianisme. S'il en est ainsi, c'est parce que ici l'expérience transformationnelle du messianique se rapproche considérablement de l'expérience de la transmutation dionysiaque. Comme nous l'avons vu précédemment, l'entrée dans le messianique implique simultanément trois principes : l'idée de désamorcer et désactiver toutes les divisions antérieures (origine, religion, sexe, statut social, etc.), l'ouverture sur un autre temps et sur un autre espace, et enfin un mouvement vers la dépossession et la déprise de soi. Ainsi, grâce aux notions de *Klésis* (appel) et de *hōs me* (comme non), Agamben a pu démontrer comment la loi devient inopérante, dans le messianique. Alors que l'homme est libéré de la Loi et l'humanité entre dans une autre loi (la loi de la foi), l'entrée dans le messianique désarme et déboussole. Cela étant dit, cette nouvelle loi ouvre sur un *autre* temps, le temps de « maintenant » :

Comment pouvons-nous nous représenter ce temps ? En apparence, les choses sont plus simples : il y a d'abord le temps profane- auquel Paul se réfère en général par le terme *chronos* -, qui va de la création à l'événement messianique (qui, pour Paul, n'est pas la naissance de Jésus, mais sa résurrection). Ici, le temps se contracte et commence à finir : mais ce temps contracté- que Paul désigne par l'expression *ho nun kairos*, le temps de maintenant- dure jusqu'à la *parousia*, la pleine présence du messie, qui coïncide avec le

²⁴⁸ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p.572.

jour de la colère et la fin du temps (qui reste indéterminée, même si elle est imminente)²⁴⁹.

C'est donc dire que pour saint Paul, depuis la résurrection du Christ, nous vivons dans un temps contracté, un temps qui durera jusqu'à la *parousia*. La résurrection du Christ a donc ouvert sur un autre temps : elle est un point, entre la fin du *chronos* et le début du *ho nun kairos*. Mais qu'en est-il ici de la transmutation dionysiaque ? Quels parallèles peuvent être tracés avec l'expérience décrite par Nietzsche ? Dans *La Naissance de la tragédie*, pour traiter de l'expérience vécue dans la tragédie, Nietzsche soutiendra que « le chœur dithyrambique est un chœur de métamorphosés chez qui le passé civil, la position sociale sont totalement oubliés : ils sont devenus les servants de leur dieu, soustraits au temps et vivant en dehors de toute sphère sociale²⁵⁰ ». Qu'est-ce que Nietzsche veut dire, quand il dit que les métamorphosés sont « soustraits au temps » ? L'expérience dionysiaque, elle aussi, désamorce et désactive les divisions antérieures. Comme Nietzsche l'indique, cette fois-ci dans *Par-delà bien et le mal*, celui qui se laisse séduire par ce « dieu tentateur », Dionysos, se retrouve « plus riche, non pas jeté dans un état de grâce et de surprise, non pas comblé et oppressé de biens venus d'ailleurs, mais plus riche de soi-même, renouvelé à ses propres yeux, épanoui, baigné et guetté par une brise de printemps²⁵¹ ». Cette expérience transformationnelle amène l'homme, au gré de ses métamorphoses, à devenir graduellement qui il est, mais en revenant à sa vie ; en revenant toujours le même, mais altéré. Ici, pour Nietzsche, la rencontre de la divinité n'est autre chose que la rencontre de soi.

Alors apparaît plus clairement le sens de la formule suivante, déjà citée en début de section : « la vie même, son éternelle fécondité, son éternel retour, détermine le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir ». Affirmation radicale de tous les éléments qui habitent la vie, Dionysos à son tour est un *moyen* pour l'homme d'accéder à l'éternité. Ainsi Nietzsche mime saint Paul : il fait intervenir des éléments du paganisme afin de donner à l'homme une voie d'accès à la vie éternelle. Mais si cette éternité est désormais autre chose, ce n'est surtout pas l'éternité paulinienne. C'est ce qui permettra à Valadier de considérer que

Dionysos, en tant que Dieu, se trouve donc soumis à l'Éternel Retour : il est vouloir du retour incessant de sa souffrance et de sa mort pour qu'en elles s'affirme la vie. De même le disciple du dieu ne doit pas viser à l'éternisation de l'instant, mais à la cassure de cet instant pour que surgisse en lui l'éternité. Éternité présente et non point promise à la façon de saint Paul ; rédemption non point postulée en s'appuyant sur la mort d'un autre et en se pliant à la

²⁴⁹ G. Agamben. *Le temps qui reste*, p. 113.

²⁵⁰ F. Nietzsche. *Naissance de la Tragédie*, § 8.

²⁵¹ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 295.

foi en cet autre, mais acquise dans l'affirmation de la vie qui nie toute réserve et qui l'anéantit. Terre d'un royaume qui n'est pas seulement intérieur comme dans le message de Jésus, mais qui transfigure le cosmos tout entier, illuminé de l'éclat de l'éternité²⁵².

Depuis le début de ce chapitre, nous avons survolé brièvement la place de la figure de Dionysos au sein de l'œuvre nietzschéenne. Alors, il apparaît non seulement que la présence de Dionysos s'enracine dans divers sites (opposition/complémentarité Dionysos-Apollon, opposition Dionysos-Socrate, rapprochement/opposition Dionysos-Jésus, rapprochement-opposition Dionysos-Crucifié²⁵³), mais également que le Dionysos de Nietzsche apparaît sous différents visages, en fonction des forces contre lesquelles il se dresse. La prochaine et dernière section de ce chapitre se tournera vers la doctrine de l'éternel retour, et du coup interrogera, au sortir de la critique du christianisme, la possibilité de la naissance de la philosophie.

3.4 L'éternel retour et la naissance de la philosophie

Comme nous l'avons vu d'entrée de jeu dans cette recherche, dans la première transvaluation sacerdotale, le prêtre pour Nietzsche est coupable de chercher à s'élever, à gagner en puissance en alimentant l'impuissance du faible, de dénaturer le concept de Dieu et de sacraliser la Loi. Alors que paradoxalement, le prêtre joue le rôle de gardien du peuple, celui qui assure au peuple sa protection contre les autres cultes, des autres peuples et les païens, l'analyse nietzschéenne découvre que sa véritable nature est vengeresse. La révolte des esclaves dans la morale qui débute avec le peuple juif serait donc une « vengeance spirituelle²⁵⁴ », celle qui reste en dernier recours lorsque politiquement, démographiquement et militairement, on ne peut plus rivaliser avec ses ennemis. La tactique « juive » sera donc de diaboliser le dieu des autres peuples et de créer un Dieu universel qui lui pourrait surplomber le ciel de tous les autres dieux. Tel fut donc, aux yeux de Nietzsche, le génie moral juif. C'est en ce sens que pour Didier Franck, la transvaluation sacerdotale se trouve à être le moment clé où, chez le peuple juif, débute la révolte des esclaves dans la morale : celle-ci consiste en l'idée de rendre ses oppresseurs dépendants de sa propre morale, en leur imposant sournoisement un nouvel état de fait.

²⁵² P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 574.

²⁵³ Cette liste n'a nullement la prétention d'être exhaustive. Ce mémoire se concentrant sur la critique du christianisme, nous avons tenu, par exemple, à écarter la question complexe du rapport entre Dionysos et Ariane.

²⁵⁴ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 456.

Et si la transvaluation sacerdotale est prise de pouvoir du prêtre, vengeance envers les nations victorieuses, ressentiment, acte où l'homme dénature et instrumentalise Dieu, et avant toute chose, une *force réactive*, alors le projet de transvaluation de Nietzsche sera la fondation d'une nouvelle justice, une justice amenée à retourner cet état de fait.

Certes, le projet nietzschéen se veut une réponse à la première transvaluation sacerdotale, celle qui lègue à l'Occident le premier monothéisme. Mais dans cette interprétation, chez Franck comme chez Nietzsche, c'est saint Paul qui représente la réactualisation et l'aboutissement de l'esprit incarné par le sacerdoce juif : « la résurrection sur laquelle se fonde toute la prédication paulinienne est donc le stade ultime de la transvaluation juive, la dernière conséquence de la logique sacerdotale²⁵⁵ ». Alors, pour Franck, ce sera véritablement avec l'Éternel retour que Nietzsche réussira à proposer une nouvelle transvaluation qui se veut une réponse à la théologie paulinienne.

Du coup, cette doctrine, la doctrine enseignée par Dionysos²⁵⁶, pourra déprendre l'humanité de la « réactivité sacerdotale²⁵⁷ », de la vengeance et de l'impératif de la foi. Et cette contre-doctrine résidera dans la mise en place d'une doctrine philosophique qui peut, une fois pour toutes, libérer « la philosophie de toute tutelle théologique²⁵⁸ ». On comprend alors mieux pourquoi la mise en place d'une nouvelle justice, si elle se veut une réponse à la justice de Dieu, se doit d'être une résolution au problème de la faute, c'est-à-dire le problème au sein duquel l'humanité est confinée depuis Adam :

Si l'essentiel de la prédication paulinienne réside dans la justice de Dieu qui nous acquitte du péché adamique, le christianisme ne sera alors jamais surmonté sans qu'une nouvelle justice ne puisse nous acquitter plus radicalement du péché adamique en en anéantissant le sens et la possibilité²⁵⁹.

Comme nous l'avons vu au chapitre 1, si pour Jésus, le péché était conçu comme la distance entre l'homme et Dieu, pour Nietzsche, le péché est une impuissance de la volonté : « si pour moi le péché d'Adam est un péché hérité, il est un passé auquel ma volonté ne peut rien changer. Ce péché est alors la limite de ma volonté, le passé en tant que contraire à ma volonté²⁶⁰ ». Franck découvre donc que la théologie paulinienne ne peut être possible que si et seulement si elle est un aveu de l'impuissance de la volonté:

²⁵⁵ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.466.

²⁵⁶ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, Ainsi parlait Zarathoustra, § 6.

²⁵⁷ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 463.

²⁵⁸ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 467.

²⁵⁹ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 470.

²⁶⁰ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 471.

Saint Paul, en effet, ne peut opposer la justification en Christ au péché hérité d'Adam qu'en admettant que la volonté ne peut revenir en arrière, qu'il est impossible de vouloir en arrière. Or, à la lumière de l'éternel retour, tel n'est plus le cas. Vouloir l'éternel retour de l'instant décisif, c'est vouloir l'éternel retour de tout le devenir et, par conséquent, son éternel passage et devenir passé²⁶¹.

En fait, dans la solution de saint Paul, la puissance du Christ ne peut s'affirmer que si l'homme fait l'aveu de son impuissance. L'homme a besoin d'un Sauveur parce qu'il est incapable, par lui-même, de se libérer et de racheter ses péchés. Mais cet aveu de l'impuissance de l'homme s'accompagne aussitôt d'un désir de vengeance : pour étayer cette idée, il nous faut reproduire ce passage essentiel d'*Ainsi parlait Zarathoustra*

La volonté ne peut revenir en arrière ; qu'elle ne puisse briser le temps et l'avidité du temps, -voilà l'affliction la plus secrète de la volonté. Vouloir libère : qu'invente la volonté elle-même pour qu'elle se débarrasse de son affliction et se moque de sa prison ? Ah ! Chaque prisonnier devient un fou ! Et la volonté prisonnière se délivre, elle aussi, de folle manière. Que le temps ne fasse pas marche arrière, voilà ce qui l'irrite ; "ce qui était", -tel est le nom de la pierre qu'elle ne peut faire rouler. Et ainsi, de colère et de déplaisir, elle roule des pierres et exerce sa vengeance contre ce qui ne peut, comme elle, ressentir irritation et déplaisir. Ainsi la volonté, ce libérateur, s'est mise à faire mal : et elle se venge sur tout ce qui peut souffrir de ce qu'elle ne peut revenir en arrière. Ceci, oui, ceci seul est la vengeance même : le ressentiment par lequel la volonté en veut au temps et à son "c'était"²⁶².

En fait, Nietzsche repère ici le mécanisme de la vengeance, comme il a pu le repérer dans le monothéisme du peuple juif et dans la dialectique socratique qui est l'arme de celui qui n'a plus d'autres choix : mais ici pour saint Paul, et ce grâce au Crucifié, on venge l'humanité impuissante face à sa volonté et face au temps. Par contre, alors que la vengeance se déploie partout, l'homme, dans sa maladresse, oriente sa vengeance également sur lui-même et sur les dieux. C'est donc la consécration de l'impuissance de l'homme et la dénaturation ultime de Dieu. Comme l'explique Franck, l'idée paulinienne

fait de l'impossibilité de vouloir en arrière le présupposé d'un drame divin et de l'économie du salut ; comme une hypothèse bien trop extrême, c'est-à-dire bien trop extérieure à notre volonté, parce que le Christ accomplit ce dont la volonté des fils d'Adam est par elle-même incapable : racheter, et donc vouloir à nouveau, son passé ; comme hypothèse à laquelle seuls les faibles peuvent avoir recours puisque la plus haute force consiste à vouloir en arrière en voulant l'éternel retour de la volonté de puissance²⁶³.

À travers la pensée de l'éternel retour, c'est la volonté qui prend enfin en puissance. Mais Nietzsche ici ne joue pas le rôle d'un Sauveur, même s'il s'attèle à la même tâche que le Crucifié paulinien, c'est-à-dire libérer pour le reste de l'humanité du poids de la faute. Dans

²⁶¹ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 471.

²⁶² Ainsi parlait Zarathoustra, II, De la rédemption.

²⁶³ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 474.

le oui inconditionnel à la vie, il s'agira donc, à chaque instant, pour tous et chacun, de vouloir, *tout*, la souffrance comme la santé, la vie comme la mort, le passé comme l'avenir. Car dorénavant, comme le dit Franck, « celui qui se tient dans l'instant décisif en voulant l'éternel retour²⁶⁴ » accepte qu'à l'avenir, le passé reviendra, et ce pour l'éternité. En libérant les hommes du péché, Nietzsche peut enfin innocenter le devenir et alors, la naissance d'un nouvel homme annonce l'avènement des premiers jours de la philosophie. Et l'homme se retrouve, pour la première fois, devant une myriades de possibilités : car dorénavant, « tout ce que nous pouvons faire en une répétition innombrable est innocent²⁶⁵ ».

Si on considère, comme Nietzsche l'a considéré lui-même, l'histoire du christianisme comme une succession de diverses luttes contre la figure du prêtre, alors il nous semble que Nietzsche lui-même sera celui qui établira, de tous ses prédécesseurs, la critique la plus *radicale* de la figure du prêtre. S'il en est ainsi, c'est parce que la lutte contre la figure du prêtre est le souhait toujours renouvelé de voir l'homme reconquérir et réinvestir son rapport au divin, dans une immédiateté qui n'est point troublée par quiconque. Alors Nietzsche, grâce à l'Éternel retour, en donnant un second souffle au mouvement entamé par Luther²⁶⁶, ainsi peut permettre la naissance de la philosophie, pour que puissent voir le jour les philosophes de l'avenir, ces « nouveaux médecins de l'âme²⁶⁷ », ces « philosophes du dangereux²⁶⁸ ». Dans cette perspective, Nietzsche apparaît alors à la fois comme le dernier prêtre, et à la fois comme le premier philosophe.

²⁶⁴ D. Franck. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 474.

²⁶⁵ F. Nietzsche. 1881, 11 (144).

²⁶⁶ Nous référons ici à la section 2.2.1 du présent mémoire.

²⁶⁷ F. Nietzsche. *Aurore*, § 52.

²⁶⁸ F. Nietzsche. *Par-delà bien et le mal*, § 2.

Ouvertures

1. Un second souffle pour les dieux

Depuis le début de cette recherche, nous avons reconstitué les grandes lignes de la critique nietzschéenne du christianisme. D'abord, nous avons pu comprendre comment sa critique était enracinée dans la théologie libérale de son époque, comment elle se déployait à la suite d'une ligne de fracture entre le message de Jésus et le christianisme paulinien et dans quelle mesure elle était héritière du luthérianisme. Suite à cette brève généalogie, nous avons pu exposer de quelle manière Dionysos et l'Éternel retour peuvent être conçus comme les piliers d'une doctrine originale et anti-chrétienne.

Dès lors, la critique du christianisme n'est plus que réactive et elle s'avère déjà affirmative: sa première conséquence est la naissance de la philosophie. Le type du philosophe peut donc, pour la première fois, sortir de l'ombre du prêtre: il peut enfin avoir la force de se vouloir lui-même sans avoir à mimer sans cesse le prêtre dans ses méthodes, faits et gestes. Mais comment la naissance de la philosophie peut-elle survenir? La philosophie peut naître, si et seulement si elle accepte sa filiation première: le tragique. Car c'est la tragédie qui est réanimée à travers le retour de Dionysos. Délaissée depuis l'avènement du socratisme, la posture tragique se trouve à nouveau prisée; il s'agit cette fois pour l'homme d'affirmer une réponse à la perspective eschatologique, chrétienne et culpabilisante qui trouve son apothéose dans la théologie paulinienne. Apparaît donc plus précisément ce que la critique vise dans le christianisme: il s'agit de cette attitude impudique, trop impudique qui ne peut s'empêcher de dénaturer le divin, de l'instrumentaliser, en espérant des dieux qu'ils puissent rendre possible le salut de l'homme. L'homme tragique n'a plus rien à attendre des dieux: il sait que la vie est assez sainte pour se justifier elle-même.

Nietzsche apparaît donc curieusement comme celui qui peut libérer le divin piégé et délesté de sa puissance depuis la première transvaluation sacerdotale. Le divin peut enfin redevenir associé à une prise de puissance qui ne coïncide pas avec l'affaiblissement de l'homme. Dès lors, le divin est fugace, mystérieux et insaisissable. À défaut d'être déterminé par le prêtre, dorénavant il se dévoile pour le philosophe dans une philosophie pratique et expérimentale. Car si « les dieux aussi philosophent²⁶⁹ », ce sont les philosophes qui, en tant que disciples, sont amenés à s'inspirer des dieux. Enfin, c'est la résurrection du mythe que

²⁶⁹ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 294.

Nietzsche met en scène avec le retour de Dionysos, et en cela cet aboutissement s'avère être la concrétude du souhait esquissé à l'époque de *La Naissance de la tragédie* : que la modernité ose renouer avec l'esprit dionysiaque.

Mais ici, l'action nietzschéenne est double : non seulement il réussit à restituer le mystère au divin, donnant du coup un second souffle aux dieux, asphyxiés à force de supporter l'obsession humaine pour le salut, mais de plus le divin devient accessible, dans l'immédiateté pour tous et chacun, à travers l'expérience de la rencontre avec Dionysos, rencontre qui, étant celle d'une incorporation, d'une expérience intime et transformationnelle, n'est pas sans rappeler l'expérience messianique décrite par saint Paul.

2. De saint Paul à Nietzsche : un fil d'Ariane ?

Comme nous l'avons vu au troisième chapitre, c'est véritablement dans l'opposition entre Dionysos et le Crucifié qu'apparaît le plus clairement la tension entre les visions tragique et eschatologique. Si nous avons vu ce qui était en jeu dans cette opposition, entre autres en considérant les évaluations de Deleuze, Taubes, Valadier et Franck, toujours est-il qu'une question subsiste : comment situer le geste nietzschéen face à la tradition chrétienne? Devons-nous voir dans la démarche nietzschéenne l'aveu d'une filiation, le désir de se distancier avec une ironie, ou encore une volonté assumée d'intégrer l'histoire du christianisme? Pour Agamben, il y aurait chez Nietzsche encore plus qu'une prise de conscience de son héritage, et encore même plus que l'aveu d'une filiation, il y aurait l'acceptation d'une pensée qui ne peut prendre forme que dans l'ombre de celle de saint Paul. Ainsi, au sujet de *L'Antéchrist*, Agamben affirmera qu'

on ne peut bien évidemment pas croire sérieusement qu'il ignorait que l'« homme de l'anomie »-avec le quel il s'identifiait en dernière analyse, en tant qu'antéchrist- était une invention paulinienne. Le geste par lequel il signe sa déclaration de guerre contre le christianisme, en utilisant le nom d'une figure qui appartient à cette tradition et y possède une fonction précise, ne peut donc pas ne pas contenir une sorte d'intention parodique. *L'Antéchrist* est par conséquent une parodie messianique dans laquelle Nietzsche, en revêtant le costume de l'anti-messie, ne fait que jouer à fond un scénario écrit par Paul²⁷⁰

En somme, si Nietzsche se rapproche de saint Paul, c'est essentiellement pour trois raisons. D'abord, une première proximité se situe au niveau de la forme des deux démarches. En fait, curieusement, Nietzsche se trouve face au christianisme dans la même posture que saint Paul face au judaïsme: il est à la fois héritier, réformateur et critique. Alors que saint

²⁷⁰ G. Agamben. *Le temps qui reste*, p. 189.

Paul avait annexé au judaïsme des éléments issus des cultes païens des nations environnantes, Nietzsche réintroduit au sein de l'imagerie chrétienne un élément issu du paganisme grec en faisant intervenir Dionysos. Avec Nietzsche comme avec saint Paul, on assiste au dévoilement d'un nouvel agencement qui est rendu possible grâce une introduction d'éléments étrangers au culte, le tout menant à une transmutation de l'ancien monothéisme. Nietzsche et saint Paul sont donc dans des positions analogues et dans des rôles similaires: de leur geste émane la radicalité d'une rupture avec la tradition, alors que cette rupture reste une réactualisation singulière et personnelle de certains éléments du culte antérieur. Ensuite, Nietzsche, comme saint Paul, en faisant intervenir une expérience de type messianique afin de marquer le passage de l'ancien au nouveau culte, souhaitera libérer l'homme du poids de la faute et enfin lui permettre de reconquérir un lien avec le divin dans l'immédiateté. Chez Nietzsche comme chez saint Paul, il s'agit là de deux actualisations de la même lutte contre le Prêtre : alors que chez saint Paul, il est question de substituer la foi à la loi, chez Nietzsche il s'agit de substituer la pratique philosophique à la foi chrétienne. Enfin, si la démarche de Nietzsche est en résonance avec celle de l'Apôtre, c'est que Nietzsche mobilisera les mêmes moyens et les mêmes procédés que saint Paul. Comme le note Badiou :

Nietzsche lui-même ne veut-il pas « transférer le centre de gravité » de la vie des hommes après leur décadence nihiliste ? Et n'a-t-il pas besoin, pour cette opération, de trois thèmes appariés dont Paul est l'inventeur, soit la déclaration subjective qui ne s'autorise que d'elle-même (le personnage de Zarathoustra), l'Histoire cassée en deux (la « grande politique »), et l'homme nouveau comme fin de l'esclavage coupable, et affirmation de la vie (le Surhomme)²⁷¹

Ainsi, alors que saint Paul rédige et propose ses Épîtres et sa théologie politique suite à sa conversion, sans avoir côtoyé Jésus et en traduisant son expérience la plus intime, Nietzsche présentera son *Ainsi parlait Zarathoustra* comme « un cinquième évangile²⁷² ». Alors, pour Badiou, Nietzsche est bien plus le rival que l'adversaire de saint Paul :

Même désir d'ouvrir une autre époque de l'histoire de l'humanité, même conviction que l'homme peut et doit être surmonté, même certitude qu'il faut en finir avec la culpabilité et la loi. (...) Même assurance quant à une élection personnelle. Au Paul qui se sait "mis à part pour annoncer l'Évangile" (Rom 1.1) répond Nietzsche qui expose les raisons pour lesquelles il se sait "un destin". Et enfin même universalité de l'adresse, même errance planétaire. (...) C'est que l'un et l'autre ont porté l'antiphilosophie au point où il ne s'agit plus d'une « critique », même radicale, des petites et des lubies du sage ou du métaphysicien. Il s'agit d'une affaire autrement sérieuse : faire venir événementiellement l'affirmation intégrale de la vie contre le règne du négatif et de la mort. Être celui, Paul ou

²⁷¹ A. Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*. p. 74.

²⁷² F. Nietzsche. *Lettres choisies*, 13 Février 1883.

Zarathoustra, qui anticipe sans faiblir le moment où « la mort a été engloutie dans la victoire » (Cor. I. 15.54)²⁷³

Mais s'il en est ainsi, c'est avant tout parce que Nietzsche et saint Paul élaborent leur pensée en partance du même constat: face à la décadence de son époque, l'homme doit chercher à sortir du nihilisme en se libérant du poids de la faute et en affirmant un nouveau rapport au divin qui ne serait plus troublé par l'emprise du Prêtre. Nietzsche y arrivera, en repassant par la route de saint Paul, c'est-à-dire en adoptant la même posture, en intégrant une expérience messianique comme thérapeutique et en offrant une réponse au problème de la souffrance, et en ayant recours aux mêmes méthodes. Il apparaît donc qu'étrangement, chez Nietzsche, les éléments de l'ancien culte ne cessent de réapparaître, mais à chaque fois, ils sont transfigurés : ils prennent, en quelque sorte, une deuxième vie.

À la lumière de ces observations, la question qui émerge est donc la suivante : dans quelle mesure *pouvons-nous* ou *devons-nous* situer la contribution nietzschéenne en dehors, en marge, ou à l'intérieur du christianisme? Pouvons-nous comparer la situation de Nietzsche avec celle de saint Paul qui n'a pas connu ni côtoyé Jésus, qui a d'abord longuement persécuté les chrétiens avant d'affirmer son christianisme dans une version intime, singulière, et libre ?

2. Du christianisme à l'athéisme

Avant de poser notre verdict final sur la posture de Nietzsche, il nous faut revenir un instant, et ce pour une dernière fois, sur le contexte au sein duquel émerge sa pensée. En fait, en regardant de plus près, il apparaît que pour Nietzsche, il ne saurait y avoir de séparation franche entre l'« athéisme » et le « christianisme ». S'il en est ainsi, c'est en raison du diagnostic qu'il pose sur le contexte de l'Europe du 19^{ième} siècle : le christianisme s'est immiscé au plus profond de toutes les cellules du corps social. Dans tous les aspects de la vie, on trouve une présence persistante de résidus de l'attitude chrétienne : « les institutions politiques et sociales expriment elles-mêmes cette morale d'une manière toujours plus évidente: le mouvement démocratique est l'héritier du mouvement chrétien²⁷⁴ ». Qu'ils soient socialistes, anarchistes ou encore démocrates, ses contemporains ne cessent pas pour autant d'être chrétiens : en tant qu'égalitaristes, ils adoptent diverses formes sécularisées qui s'enracinent, chacune à sa manière, dans la théologie paulinienne. Insatisfaits face à la vie et

²⁷³ A. Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, p. 88.

²⁷⁴ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 202.

incapables de se détacher du ressentiment, ils «opposent une résistance farouche à toute revendication particulière, à toute prérogative et privilège (ce qui signifie qu'ils s'opposent à toute espèce de droits, car quand tous sont égaux personne n'a plus besoin de droits) ²⁷⁵ ».

De plus, pour Nietzsche, être «athée» ne saurait être une alternative au christianisme. Au contraire, l'athéisme pour Nietzsche n'est que le prolongement de l'idéal chrétien. En témoigne ce passage de la *Généalogie de la Morale* :

L'athéisme absolu et probe (...) n'est pas du tout en contradiction avec l'idéal ascétique, malgré les apparences ; il est plutôt que l'une des ultimes phases de son évolution, une de ses formes finales et de ses conséquences intérieures, -il est la catastrophe, qui impose le respect, d'une discipline bimillénaire en vue de la vérité, qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu²⁷⁶.

Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, ce mouvement aura été rendu possible, entre autres, grâce au concours de Luther et sa Réforme qui contribuent grandement à déprendre le domaine de la connaissance de l'emprise du Prêtre. Se retournant sans cesse contre lui-même, et devenant de plus en plus exigeant face à la vérité, le christianisme mène donc inévitablement à l'athéisme. Par contre, il faudrait se garder de proclamer trop hâtivement la mort de Dieu : tant que l'idéal ascétique n'est pas surmonté, la volonté faible pourra toujours épouser la forme d'une ou de l'autre des formes sécularisées du christianisme.

Mais il y a plus. Ici, il convient de rappeler le verdict sévère de Nietzsche face au geste du prêtre lors de la première transvaluation sacerdotale: c'est à ce moment que le divin perd en puissance, en complexité et en multiplicité. Dès lors, il n'est qu'un simple instrument pour l'homme. Car c'est ainsi que le Prêtre fonde sa souveraineté : en fixant le monothéisme et en vidant le divin de son mystère. En s'élevant vers Dieu, il abaisse l'homme et fige la vérité dans un texte : le Prêtre accomplit le premier acte d'athéisme en dénaturant le divin. Alors, si on considère avec Nietzsche que la théologie paulinienne n'est que l'aboutissement de la première transvaluation sacerdotale, l'athéisme des premiers prêtres se trouve donc à être l'aube du christianisme, tout autant que l'athéisme des modernes marque le crépuscule du christianisme.

Enfin, il nous semble que la présence et l'importance de Dionysos au sein de la réponse nietzschéenne au christianisme rendent hautement problématique la formulation d'un athéisme radical pour Nietzsche. C'est donc dire que parce qu'il se distancie sans cesse

²⁷⁵ F. Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, § 202.

²⁷⁶ F. Nietzsche. *Généalogie de la morale*, III, § 27.

des multiples formes sécularisées du christianisme, parce qu'il refuse l'enthousiasme de ses contemporains face à la science, parce qu'il considère l'athéisme autant comme le point de départ que le prolongement naturel du christianisme, Nietzsche ne peut être simplement « athée ».

Cela ne veut pas pour autant dire que l'on puisse assimiler Nietzsche au christianisme. Pour Blondel, le projet nietzschéen aboutit à une finalité diamétralement opposée au christianisme : « Nietzsche n'est pas "chrétien" (...) chez Nietzsche la dureté de l'exigence, inhumaine plutôt que surhumaine, aboutit à un aristocratismes hiérarchique, à un élitisme des hommes supérieurs qui ne laisse guère de place pour le salut des "mal partagés" ²⁷⁷ ». Ici, si Nietzsche réaffirme sa critique de saint Paul, il se distancie du même coup des « athées » et des « chrétiens ». Contrairement à tous ceux qui s'enracinent dans le souhait paulinien d'un égalitarisme radical, Nietzsche exprime le souhait d'une civilisation qui s'érige sur de toutes autres bases que l'abolition des distinctions et des privilèges : c'est pourquoi il peut affirmer dans *Humain trop humain* qu'« il ne peut naître de culture supérieure que là où il existe deux castes tranchées de la société : celle des travailleurs et celle des oisifs, aptes aux vrais loisirs ; ou en termes plus forts : la caste du travail forcé et la caste du travail libre ²⁷⁸ ». Mais ici, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, le poison de l'égalitarisme de saint Paul n'est point une nouveauté, il n'est que la réactualisation de l'attitude des prêtres lors de la première transvaluation sacerdotale : tous unis contre les autres nations, tous égaux face à la loi, tous égaux face à la domination du prêtre. Tel est donc le sens du geste nietzschéen: en retournant saint Paul, il opère une rupture radicale avec le mouvement de la révolte des esclaves dans la morale qui débute à la première transvaluation sacerdotale. Et c'est bien ce retournement qui est mis en scène dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, lorsque Zarathoustra commet l'erreur de revenir dans la société en allant directement au marché :

-Vous les hommes supérieurs, dit la populace en clignant les yeux, nous sommes tous égaux, un homme est un homme devant Dieu, -nous sommes tous égaux !
-Devant Dieu !- Or ce Dieu est mort. (...) C'est seulement depuis qu'il est dans la tombe que vous êtes ressuscité. Ce n'est que maintenant qu'arrive le grand midi, c'est maintenant seulement que l'homme supérieur devient seigneur! ²⁷⁹

Nietzsche, en mettant fin à la révolte des esclaves dans la morale, peut donner naissance à l'homme supérieur, qui peut enfin se vouloir assez pour exister. Comme le

²⁷⁷ É. Blondel, *Nietzsche : le « cinquième "évangile" » ?*, p. 244.

²⁷⁸ F. Nietzsche. *Humain trop humain*, I, § 439.

²⁷⁹ F. Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra*, De l'homme supérieur, §1-2.

souligne Blondel afin de qualifier l'athéisme nietzschéen, le philosophe serait « athée par christianisme biblique²⁸⁰ » : alors cet athéisme saurait se distinguer de l'athéisme des idées modernes sans pour autant renier son enracinement dans tout ce que le christianisme a repoussé, c'est-à-dire le message anti-idolâtre conçu comme Parole vivante et comme praxis toujours d'actualité car encore actualisable. Mais s'il est impossible de parler de l'athéisme de Nietzsche sans aussitôt nuancer cette assertion, la même difficulté émerge dès lors qu'on tente de qualifier le christianisme de Nietzsche : il s'agirait, pour Blondel d'un christianisme qui ne peut être qu'un

christianisme anti-« chrétien », un christianisme anti-idoles, et, en ce sens un christianisme A-« Thé » : un christianisme irrécupérable, de la contestation de soi (...) entendons par là un christianisme qui conteste son identité et celle de Dieu. Vrai chrétien, faux « athée », Nietzsche pourrait être appelé « athée-chrétien »²⁸¹.

Au final, la contribution nietzschéenne, dans toute sa singularité, s'avère peut-être éclairée par ce fragment qui date de l'époque de l'écriture du *Gai Savoir* : « Qui ne trouve plus en Dieu ce qui est grand, ne le trouve absolument pas comme existant, et il lui faut le nier ou bien –le créer- aider à le créer²⁸² ». La voie est donc libre pour les philosophes de l'avenir : désormais et pour l'éternité, c'est tout le domaine de la création qui leur appartient.

²⁸⁰ É. Blondel, *Nietzsche : le « cinquième « évangile » ?*, p. 245.

²⁸¹ É. Blondel, *Nietzsche : le « cinquième « évangile » ?*, p. 247.

²⁸² F. Nietzsche. *G.S. –F.I. 23* (81).

BIBLIOGRAPHIE

1. Littérature première : œuvre publiée

NIETZSCHE, Friedrich. *Essai d'autocritique & La Naissance de la tragédie*, introduction, traduction et notes par Patrick Wotling, Paris, Le livre de poche, 2013, 308p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humain trop humain I-II. Un livre pour esprits libres*, textes et variantes établis par Colli et Montinari, traduction par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 2012, 746p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Love et Théo Leydenbach, notes par Éric Blondel, Paris, GF Flammarion, 2012, 418p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir*, traduction et notes par Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion, 2007, 445p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, traduction, préface et commentaires par Georges-Arthur Goldschmidt, Le livre de poche, 1983, 410p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, textes et variantes établis par Colli et Montinari, traduction par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 2014, 248p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale*, traduction par Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Pierre Péniisson et Théo Leydenbach, notes par Philippe Choulet et Éric Blondel, Paris, GF Flammarion, 2002, 279p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles*, textes et variantes établis par Colli et Montinari, traduction par Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 2012, 151p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Antéchrist & Ecce Homo*, textes et variantes établis par Colli et Montinari, traduction par Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 2012, 338p.

2. Littérature première : Inédits.

NIETZSCHE, Friedrich. *Lettres choisies*, textes et variantes établis par Colli et Montinari, traduction d'Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux, Maurice de Gandillac et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 2008, 450p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Lettres à Peter Gast*, Paris, traduction Christian Bourgeois, 1980.

Dans la quasi-totalité des notes qui réfèrent aux inédits et aux posthumes, nous employons le sigle *K. G. W.* pour référer à la *Kritische Gesamtausgabe Werke*. En ce qui concerne les *Œuvres philosophiques complètes*, dans laquelle se retrouve les Inédits et Fragments de la *K. G. W.*, nous référons à l'acronyme *O.P.C.*

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*. Paris. Gallimard. 2011.

Voici le tableau des équivalences entre la *K. G. W.* et les *O. P. C.*

K. G. W. VIII, 1 : 1885-1887	<i>O. P. C.</i> tome XII (traduction par Julien Hervier)
K. G. W. VIII, 2 : 1887-1888	<i>O. P. C.</i> tome XIII (traduction par Pierre Klossowski)
K. G. W. VIII, 3 : 1888-1889	<i>O. P. C.</i> tome XIV (traduction par Jean-Claude Hémery)

Enfin, deux recueils de fragments posthumes viennent se rajouter aux œuvres mentionnées ci-haut.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurore- Fragments posthumes (1879-1881)*, traduction par Julien Hervier, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir- Fragments posthumes (1881-1882)*, traduction par Pierre Klossowski, 1970.

3. Littérature secondaire

AGAMBEN, Giorgio. *Le temps qui reste*, Paris, Payot & Rivages, 2004, 288p.

BADIOU, Alain. *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2014, 136p.

BATAILLE, Georges. *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1967, 255p.

BAYER, Oswald. « L'héritage paulinien chez Luther », *Recherches de science religieuse*, 94, n° 3, p.381-394.

BENOÎT XVI, *Saint Paul*. Paris, Bayard, 2009, 171p.

BLONDEL, Éric. Nietzsche : le « cinquième "évangile" »?, Paris, Les bergers et les mages, 1980, 264p.

BOUDOT, Pierre. *Nietzsche et les écrivains français*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 310p.

CAMUS, Albert. *L'homme révolté*. Paris, Gallimard, 1985, 384p.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 105p.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003, 232p.

DERRIDA, Jacques. *Éperons : Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1979, 165p.

- DUREL, Alain. *Enquête sur la mort de Dieu. Nietzsche contre le Crucifié*. Paris, Tempora, 2008, 173p.
- FRANCK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 2009, 479p.
- FREUD, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, 256p.
- HEIDEGGER, Martin. *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013, 617p.
- LUTHER, Martin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, 1712p.
- MOREL, Georges. Nietzsche. I. *Genèse d'une œuvre*. Aubien-Montaigne, 1970, 209p.
- MOREL, Georges. Nietzsche. II. *Introduction à une première lecture*, Aubien-Montaigne, 1971, 321p.
- MOREL, Georges. Nietzsche. III. *Création et métamorphoses*, Aubien-Montaigne, 1971, 343p.
- RENAN, Ernest. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris, Presses Pocket, 1992, 383p.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris, Michel Lévy Frères, 1863, 459p.
- TAUBES, Jacob. *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Paris, Seuil, 1999, 188p.
- TOLSTOÏ, Léon. *Ma religion*. Paris. Fischbacher, 1885, 268p.
- VALADIER, Paul. *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée, 2004, 200p.
- VALADIER, Paul. « Marx, Freud, Nietzsche et la Bible », *Nouvelle Revue théologique*, 98, n° 9, 1976, p. 784-798.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, 614p.
- WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the history of Israël*, Édimbourg, A&C Black, 1885, 552p.