

L'ivresse du réel chez Nietzsche : de la philosophie tragique à la critique de l'extrémisme contemporain

The non stability of Reality in Nietzsche: From Tragic Philosophy to a Critique of Contemporary Extremism

KONÉ Ibrahim

Enseignant chercheur (Maitre-assistant)

UFR Lettres et Sciences Sociales

Université Peleforo GON COULIBALY

Laboratoire des Savoirs, des Identités et Des Dynamiques Sociétales (LAB-SIDS)

Korhogo/Côte d'Ivoire

Date de soumission : 14/05/2026

Date d'acceptation : 26/07/2026

Pour citer cet article :

KONÉ I. (2026) «L'ivresse du réel chez Nietzsche : de la philosophie tragique à la critique de l'extrémisme contemporain», Revue Internationale du chercheur « Volume 7 : Numéro 3 » pp : 118-141

Résumé

L'ivresse du réel est une problématique au cœur de la philosophie. L'objet de cette étude dans un premier abord a été de dessiner les enjeux majeurs qu'ouvre cette problématique philosophique. D'emblée, elle détermine deux perspectives : celle des métaphysiciens et celle des tragiques. De cette ouverture, une des formes innovantes de la conception tragique, celle nietzschéenne a fait l'objet d'analyse. Cette conception montre comment l'apport des dieux Apollon et Dionysos concourt à un « pessimisme de la force » pour transfigurer la douleur, la souffrance et la laideur de ce réel tragique en une affirmation joyeuse de la vie. Mais, loin de cette approche esthétique et artistique de l'ivresse du réel, l'actualité contemporaine l'ouvre sur un relativisme socio-politique élitiste digne des « grandes politiques » qui annihilent les faits humains, trop humains. À partir des méthodes analytique, herméneutique et comparative, « l'ivresse de réel », dans la perspective contemporaine ne saurait affirmer un extrémisme socio-politique, existentiel et culturel, mais plutôt justifier cette possibilité au relativisme et à la recherche de consensus dans le dialogue des êtres libres.

Mots clés : Apollon ; Dionysos ; Résignation ; transfiguration ; Extrémisme.

Abstract

The intoxication of reality is an old problem of philosophy. The purpose of this study, at first glance, was to outline the major issues raised by this philosophical problem. At first, it determines two perspectives: that of metaphysicians and that of the tragic. From this opening phase, one of the innovative forms of the tragic conception, the Nietzschean one, was also analyzed. This conception shows how the contributions of the gods Apollo and Dionysus lead to a "pessimism of form" to transform the pain, suffering, and ugliness of this tragic reality into a joyful affirmation of life. However, far from this aesthetic and artistic approach to the intoxication of reality, contemporary relevance opens it up to an elitist socio-political relativism worthy of the "great politics" that annihilate human, too human, facts. From analytical, hermeneutic, and comparative methods, "the non-stability of reality," from a contemporary perspective, does not serve to affirm socio-political, existential, and cultural extremism, but rather to justify this possibility within relativism as the truth of reality. Reality, in the expression of its truth, differentiates humans: those who are worthy of it through strength and intelligence, and those who are less worthy through weakness and ignorance.

Keywords : Apollon ; Dionysus ; Resignation ; Transfiguration; Extremism

Introduction

Le réel, en tant que visibilité tangible se déroberait-il à la mesure de l'homme ? Aurait-il en soi une forme et un fond d'illusion, de fluidité et d'évanescence vis-à-vis de l'ordre de la raison ? Le réel serait donc ivre ; c'est-à-dire instable, permanemment ondoyant et fluide ; d'où le thème « ivresse du réel ».

Cette problématique est vieille comme la terre et elle dépose dans l'universel le projet humain dans sa quête de divinité et de perfection vis-à-vis du tragique existentiel et du dynamisme de la raison. Le Réel pourrait se déterminer comme ce « mur du donné » (Rosset, 2000) ; ce qui a toujours été *déjà-là*, ce que Heidegger (1962) appelle « le Dasein ». Le réel, c'est ce que « la multitude, la foule des superflus » (Nietzsche, 1996) appréhende comme chose sans importance. Pour elle, il ne faut pas s'y enticher ; car ne saurait être le lieu par excellence à l'affirmation de la dignité et de l'honneur humain. Il faut y être tout en projetant ses aspirations dans un *être ailleurs* : le monde des idées suprasensibles platoniciennes. Pour ces êtres métaphysiques, le réel est un accessoire, un lieu volatile et éphémère ; un lieu douloureux et insaisissable. De ce fait, il faut y trouver un remède ou des remèdes.

Or les êtres tragiques, ceux qui lui expriment un « oui joyeux éternel » (Haar, 1993) savent mourir pour son amour. Ils savent retrouver une forme de démesure, d'irrationalisme ; en somme, une ivresse qui fait d'eux des législateurs¹, des artistes de la vie. L'ivresse devient une disposition subtile ontologique du réel. Le réel est de ce fait instable, non saisissable et sujet au devenir incessant. Mais pour les êtres tragiques, il ne saurait être un argument d'échappatoire ni de résignation² ; mais plutôt celui des êtres nourrit à l'airain de la vie, du réel tel qu'il se donne en soi. Assumer le caractère ondoyant, fluide et insaisissable du réel, c'est comprendre qu'il n'y a aucune détermination ontologique suprasensible en dehors de lui ; mais mieux, c'est porter avec fierté la plus grande charge de la vie ; celle d'être un sans dieu, un affirmateur de ses propres déterminations. Ce projet antérieurement analysé par des penseurs comme Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche et Heidegger méritent qu'on s'y attarde un temps-soi-peu. Il

¹ Kant dessine le phénotype du philosophe « législateur », c'est-à-dire celui qui obéit aux lois et exigences strictes de la cité. Il en tire son honorabilité de ce principe d'obéissance. (Kant, 2003).

² Les conceptions kantienne et schopenhauerienne du réel se sont déterminées être des formes de pensées résignationnistes au tragique du réel. Emmanuel KANT en faisant de la volonté l'essence des choses ou le monde vu du dedans, refuse en principe la distinction de deux mondes : c'est le même monde qui est sensible et suprasensible. Mais tout en niant cette distinction des mondes, on y substitue seulement la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, qui se tiennent comme l'essence et l'apparence, c'est-à-dire comme se tenaient les deux mondes eux-mêmes. En faisant de la volonté l'essence du monde, Arthur SCHOPENHAUER continue à comprendre le monde comme une illusion, une apparence, une représentation.

nous enjoint à la question : Quelle est donc l'actualité de l'ivresse du réel dans la déconstruction du nihilisme contemporain ? Qu'est-ce que le nihilisme contemporain ? Quel divin être et quelle société promeuvent cette ivresse du réel ?

L'élucidation de cette problématique s'illustrera à partir de la méthode d'analyse conceptuelle qui examinera les concepts du « réel » et d'« ivresse » afin d'en préciser rigoureusement les différents sens. En plus de celle-ci, nous ferons référence à la méthode herméneutique pour expliquer le sens des textes et des idées en fonction de leur contexte. La méthode comparative enfin mettra en évidence l'apport des auteurs, des phénomènes et des systèmes de pensée pour dégager les différentes spécificités de l'ivresse du réel dans le temps.

Par conséquent, l'ambition du propos qui s'ouvre est d'esquisser d'emblée une présentation des différentes caractéristiques du Réel ; projet qui mettra en lumière le projet d'affirmation d'une surhumanité ou d'une décadence humaine et sociale à partir de ces natures du réel. De cette perspective, l'analyse de l'actualité de l'ivresse du réel dans la déconstruction du nihilisme contemporain s'ouvrira à la critique.

1- Les différentes caractéristiques du réel

Quelles sont les différentes caractéristiques du réel ? En d'autres termes, comment se dévoile-t-il ? Dans la détermination des différentes caractéristiques du réel, deux perspectives s'affrontent : celle des métaphysiciens et celle des tragiques.

1.1- Les métaphysiciens et le réel

Comment se détermine le réel chez les penseurs métaphysiciens ? Quel statut prend-t-il vis-à-vis de la vie ? Le réel est cette réalité implacable de l'Être qui s'offre à l'humain dès sa présence au monde. Autrement dit, le réel est le monde dans sa dimension naturelle donnée sans falsification aucune. C'est l'Être du monde donné au regard. Cet état de disposition naturelle impressionne et émerveille l'humain. Cette définition de l'Être, donnée par la coutume et l'habitude, ne saurait être celle de ceux qui désirent retrouver un contact naïf, d'ordre à la fois neuf et originel avec l'existence. Ces derniers considèrent le monde indépendamment de l'idée de nature et mettent en évidence une expérience de désapprentissage que la plupart des poètes recommandent.

Cette expérience de désapprentissage est bien souvent analysée comme un accès mystique à l'essence de l'être, un contact mystique à l'essence de l'être, une sorte de contact immédiat avec une intimité du réel confusément représentée comme vérité de l'être. La philosophie moderne

avec l'intuition bergsonienne et de l'intentionnalité des phénoménologues justifie cet état de fait³. Le dénominateur commun à de telles perspectives philosophiques est l'idée *que l'habitude cache*, ou, plus précisément, que l'habitude cache *quelque chose*. Par conséquent, il y a de l'être derrière les apparences. Il existe donc du réel derrière le réel. Ce Réel, mur du donné, cache une autre essence. Ce qu'il est, n'est pas ce qui se laisse appréhender par les sens. Son être est au-delà de l'apparaissant. Autrement dit, ce réel est une copie de l'original ; un pas de la marche et non la marche en elle-même. Il n'est ni complet ni parfait. Il est le début d'un processus et non la finalité du processus. De ce fait, il ne peut être la voie d'investigation à la certitude par excellence. Parménide (1993) affirme qu'il est le « Non-Etre » et se caractérise comme « un étroit sentier où l'on ne peut rien apprendre. »

Il faut dépasser le caractère éphémère et incertain du réel comme voie d'investigation à la certitude pour embrasser celle qui « contemple les choses en elles-mêmes, dans leur essence immuable » (Platon, 1966), celle de l'immobilité et de l'éternité. Le double du réel⁴, monde supra-sensible est le monde des objets intelligibles que sont les Idées. La perception de ces objets intelligibles requiert une conversion de l'âme. Bien entendu, philosopher nécessite une véritable conversion de l'âme en la détournant du sensible, du réel pour lui faire contempler les Idées.

Le dépassement du sensible, du réel institue une forme de dépréciation du corps au détriment de l'Esprit, de la Raison. L'exercice bienséante de la raison contemple les objets intelligibles par le biais de la méthode dialectique :

La méthode dialectique est la seule qui rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure, en prenant comme auxiliaires et comme aides pour cette conversion les arts que nous avons énumérés. (Platon, 1966)

Tout un système est donc mis en place pour valoriser et promouvoir l'élévation supra-sensible. La rationalité dialectique est exprimée comme l'excellence des pratiques pour une science élevée qui essaie de saisir scientifiquement l'essence de chaque chose. Elle conduit de ce fait notre intellect de la multiplicité des choses à l'unité de l'Idée intelligible. Il faut donc éviter la prison qu'est l'ignorance à travers le corps et ses désirs. Le corps et ses désirs engendrent plaisir et douleurs. Or le désir cloue l'âme au corps et la maintient en lui. Cette rationalité dialectique

³ Voir Maurice MERLEAU-PONTY, 1976, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 111.

⁴ Voir Clément ROSSET, 2008, *L'école du réel*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le réel et son double », p. 9.

fait de la philosophie un désir contraire. Elle a pour mission de délier notre âme au corps par la connaissance des réalités intelligibles ou Idées (Platon, 1991).

Rosset (1973) parle de « monde dénaturé » par les métaphysiciens, car ils culpabilisent le réel et cherche des moyens pour l'escamoter. Ce besoin de trouver des remèdes à la fixité du réel relève d'une axiologie culpabilisatrice de celui-ci. Ils veulent absolument attribuer au réel une raison d'être dégradante pour une finalité transcendante. S'il est présent, tel qu'il est, il ne saurait exister que pour rendre compte d'un état de fait et justifier soit une autre réalité ou soit un Etre absolu et éternel.

Ce « paradigme idiosyncratique » (Nietzsche, 1974) comme l'affirme Friedrich Nietzsche est bien sûr à l'épreuve de la vérité, de l'objectivité philosophique. Qu'est-ce que le réel dans sa quête d'affirmation de la vérité ? Les métaphysiciens, pour justifier leur démarche désacralisent le réel. Ce façonnement, qui est que « la vérité est la vérité de l'être » ou que « la vérité, c'est l'être à découvert de l'étant comme tel » (Heidegger, 1962) n'est rien d'autre que l'instauration d'une « logique du pire » (Rosset, 1071) qui légitime une philosophie de l'ailleurs. Rechercher l'essence de la vérité⁵, c'est déterminer la futilité du réel dans « la constitution du lieu suprasensible dominé par l'idée de Bien, comprise comme cause universelle de tout ce qui est » (Zarka & Pinchard, 2005).

Que le réel soit le lieu d'apparition des ombres, qu'il soit le lieu de l'invraisemblable, de l'irréel, c'est déterminer le réel comme le lieu de l'ignorance et du faux. Ce dynamisme rationnel des métaphysiciens rend le réel inapte à la quête de vérité et du Bien comme bien en soi. Le sage métaphysicien doit pouvoir s'élever par la force de sa rationalité vers les strates du monde des Idées. Le réel est donc faux et corrompu. Aucune véritable science ou philosophie ne peut en découler ni à naître. Qu'en pensent les tragiques ? Ont-ils les mêmes caractéristiques que celles des métaphysiciens ?

1.2- Les tragiques et le réel

Le réel se détermine chez les métaphysiciens comme le lieu par excellence des ombres et des palles copies de la vérité des choses. Autrement dit, c'est le monde de l'ignorance, car affirmant le « Non-Être » en tant que sentier étroit à la certitude de l'Être. Il est de ce fait faux et sujet à l'erreur. C'est pourquoi il ne faut pas s'y enticher. Il faut s'y appuyer momentanément et s'élever tout comme le prisonnier de la caverne platonicienne à la saisie de l'essence des choses

⁵ Le cours de Martin HEIDEGGER du semestre d'hiver 1931-1932 était intitulé *De l'essence de la vérité* ainsi que les deux conférences de 1930-1931 et 1933-1934.

telles qu'elles sont. De ce fait, on s'affranchit de l'esclavage objectif en refusant d'estimer les copies des choses pour de la vérité dans la quête déterminante du Bien en soi.

Friedrich Nietzsche estime que les métaphysiciens sont des nihilistes, car ils nient et dévalorisent la réalité de ce monde comme évanescence et *inessentielle* ; et projettent leur aspiration dans une transcendance illusoire. Cet « art du faux monnayage » (Nietzsche, 1957), fruit d'une abstraction du phantasme de tout l'apport humain est une incapacité à enivrer et à créer de la passion et du délire⁶. Les métaphysiciens, parce qu'ils ont su créer de nouveaux noms, des appréciations nouvelles, ont su détruire la réputation de l'apparence, du réel.

« Croyons-nous savoir pourquoi nous existons si nous perdons confiance en la vie, si nous ignorons la nouvelle loi du flux et du reflux ? » (Nietzsche, 1957). Telle est l'angoisse qui tréaille Nietzsche. Quelles nouvelles perspectives du réel, issues de la sagesse tragique sont en œuvre ?

Chez les tragiques, le réel, c'est l'apparence. Qu'est-ce que l'apparence ? Friedrich Nietzsche est plus qu'explicite en ces termes : « L'apparence pour moi, c'est la réalité agissante et vivante elle-même qui, dans sa façon de s'ironiser elle-même, va jusqu'à me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu follet et danses des elfes, et rien de plus » (Nietzsche, 1957). La première caractéristique du réel met en évidence sa nature irrationnelle. En d'autres termes, le réel est *sans raison*. Il ne provient d'aucune cause. Sa contingence vis-à-vis du regard échappe à tous les systèmes et à tous les ordres explicatifs possibles. Il est parce qu'il est. Chercher des explications à sa nature absolue comme *Etant*, dressé vis-à-vis de l'humain, c'est saisir et comprendre toute la complexité de la tragédie grecque dans le dévoilement du réel. Or, c'est justement cette perspective qui a engendré la métaphysique. Le réel aime à se cacher, à « s'ironiser » soi-même. Or l'ironie de soi-même est l'expression la plus suprême d'affirmation de soi. C'est un engagement et une détermination absolue dans ses valeurs à une quiétude terrestre.

Le réel chez les tragiques n'obéit point à la maxime selon laquelle rien n'existe sans raison suffisante. Il constitue une forme d'« infraction absolue aux idées de causalité et de déterminisme » (Rosset, 2000). Si le réel est l'apparence, il est de ce fait ce qui est donné. Or réfléchir sur ce qui est donné revient à ne pas le comprendre. Le donné, en tant que réalité implacable, légitime un caractère illogique, irrationnel. Il est irrationnel non pas parce que la

⁶ Chez Nietzsche, la passion et le délire sont propres à l'humain et sont des valeurs de sa perfectibilité s'il sait les implications de la « philosophie tragique ».

raison humaine n'ait pas à porter un discours sur lui ; mais plutôt parce qu'elle est incapable de construire un immense domaine des enchaînements de faits et d'événements sur lui. La raison devient ainsi muette lorsqu'elle vient buter sur la pure idée de réel ou du donné, sur ce qui ne relève plus que d'un hasard fondamental dans la mesure où il n'est rien sur quoi ce donné puisse se fonder, s'expliquer, se légitimer. En d'autres termes, le réel, en tant que ce qui est donné, apparent, est par définition *indéterminé* et résulte d'un surgissement entièrement gratuit par rapport à toute considération causale.

La seconde caractéristique du réel est complémentaire à la première. Elle attribue au réel le fait d'*être sans but* et ce, en ne s'intégrant à aucun système téléologique et en ne relevant d'aucune considération finale. Un réel, c'est-à-dire un donné ou une apparence s'explique plus par ses suites que par ses antécédents. Il nous est permis d'appréhender dans la raison explicative, le rapport étroit entre causalité et finalité au sein d'une notion vague et générale d'ordre supérieur à tel ou tel accident particulier. À cette double perspective, la notion de réel en tant que mur de donné échappe à l'analyse de la raison.

Du fait qu'une faculté de liberté transcende dans le domaine humain l'acte de négation de l'idée du réel comme donné et d'apparence, la troisième caractéristique du réel est d'*être nécessairement*. Quelle serait l'attitude d'une personne incapable de s'expliquer par une cause ou par une finalité le réel donné ? Dans la perspective humaine, le réel pourrait échapper à l'idée de nécessité. Si notre attitude quotidienne donne quitus à ces trois caractéristiques principales du réel, il faut affirmer que seul l'acte purement gratuit, hasard lui-même, par rapport au « hasard » qu'est notre caractère, pourrait remettre en question l'idée de nécessité.

Entendons-nous bien sur le sens de cette nécessité ; car de même que dans le domaine humain que dans d'autres, la notion du réel se présente comme *nécessaire*. Au-delà de cette troisième caractéristique dont le caractère fondamental est d'être sans cause et sans but, il est bienséant de ne pas confondre l'idée de nécessité avec celle de déterminisme et de fatalité fondée dans « une représentation générale de causalité *inéluçtable* » (Rosset, 2000). Inévitablement, ce qui est réel et donné l'est toujours de façon inéluçtable, ne serait-ce que pour cette bonne raison qu'il est là ; mais cette inéluçtabilité ne sous-entend pas une quelconque causalité.

Tout au contraire, nous l'avons vu, c'est l'aspect presque *insolite* du réel donné qui vient soudain nous surprendre par sa cruelle nécessité. La nécessité du donné signifie-t-elle *la nécessité de ce qui est* et non pas *la nécessité de ce qui doit être* ? Cette seconde forme de nécessité, qui n'est qu'une extension exacerbée de l'idée de causalité, ne relève aucunement de

l'expérience du réel donné, et de reste sa référence avec un quelconque « doit être » montre assez qu'elle refuse de considérer l'être seulement en tant qu'il est, soit le pur réel donné.

Ainsi donc, nous appelons nécessaire l'être donné dans la simple mesure où, étant apparent et donné, il ne saurait ne pas être ou être autre qu'il n'est. Il est question de l'aveuglante et irréfutable présence du réel donné, et non pas d'un rapport causal qui peut nécessairement enchaîner deux phénomènes. Sans cause, sans but nécessaire, tel est donc le triple aspect sur lequel se présente à nous la pure notion du réel donné. Cette vérité du réel donné n'est point accessible à tous. Nietzsche affirme qu'« il y a des vérités que les esprits médiocres sont plus aptes que d'autres à découvrir, parce que c'est à eux qu'elles conviennent le mieux ; il y a des vérités qui ne charment et ne séduisent que les esprits médiocres » (Nietzsche, 1974). En quoi la question du réel est une vérité des esprits supérieurs ?

2. L'ivresse du réel en tant qu'œuvre artistique des deux divinités grecques : Apollon et Dionysos

Le premier moment de notre analyse a mis en évidence les différentes caractéristiques du réel, tant chez les métaphysiciens que chez les tragiques. Chez les êtres supra-sensibles, le réel est une ombre, une copie ; c'est-à-dire le lieu de l'ignorance et de l'invraisemblable. C'est un sentier étroit qui ne peut concourir à la félicité humaine. Il faut chercher à lui donner une raison d'être, de but et de nécessité. Ces points de vue sont contraires à ceux des tragiques, ces êtres qui expriment un « oui joyeux » sans aucune résignation à la terre et au réel. Pour eux, le réel, en tant que « mur du donné », « apparence », est sans raison, sans but et sans une construction véritable d'un système de nécessité ; non pas en le façonnant selon nos attentes et perceptions, mais en restant figé à ce qu'il est. Certes, le réel est une énigme à déchiffrer et à dévoiler ; mais n'empêche qu'il révèle la nature de la force en tant que manifestation de la vie ou en tant que décadence ou nihilité de la vie. Comment le réel magnifie-t-il la vie et quel être révèle-t-il dans sa manifestation ?

2.1- Apollon et la beauté du Réel sensible

La conception tragique du réel n'est possible que si, l'appréhendant comme réalité nécessaire, sans raison d'être ni de finalité téléologique, l'être humain l'accepte et l'affirme comme soi, au-delà de toutes ses imperfections et fluctuations. Cet impératif exige qu'il soit imbibé d'un sens aigu d'esthétique, mais aussi et surtout, d'une conception religieuse existentielle du réel, capable de parvenir à son acceptation et à son affirmation.

Non pas le Dieu transcendant des chrétiens et autres métaphysiciens ; non pas l’Absolu des philosophes sur tous les concepts déterminés⁷, mais sur les dieux en harmonie avec la terre et les humains qui y vivent. Le philosophe de Sils Maria, Nietzsche, ouvre cette perspective philosophique. S’appuyant sur la sagesse grecque, il voit en Apollon et Dionysos des divinités dignes de la terre et des forces implacables pour transcender les douleurs et souffrances de la terre⁸. Cette transcendance des douleurs et des souffrances qui n’est rien d’autre que l’expression d’« un art de la transfiguration » (Nietzsche, 1957) n’est aucunement une résignation vers un ailleurs vrai en soi ; mais plutôt l’art de savoir s’arrêter à la surface, à la terre pour lui exprimer tout l’amour qu’elle mérite. Comment ces divinités concourent-elles à la joie de la terre ? Cette joie n’est-elle pas une force tragique car co-existante à la terre ?

De prime abord, qu’est-ce que Apollon et Dionysos dans la compréhension du tragique de l’être et de l’ivresse du réel ? Apollon, dieu des énergies qui façonnent, est en même temps le dieu des prophéties. Son nom signifie Lumineux, et il règne aussi sur la belle lumière du monde intérieur de l’imagination. Apollon ne se départit pas de la belle apparence qui constitue l’attribut de sa divinité. De sa lumière et de son don d’imagination, il est cette force qui donne de la *mesure* et de la *beauté* qu’une certaine philosophie supra-sensible a cherché à nier. En tant que lumière, il sanctifie la perfection et la vérité. Ce qui transparaît dans ce monde sensible, c’est la représentation d’une chose ou d’un être telle ou tel qu’elle ou qu’il se présente au sens. Le corps retrouve ses lettres de noblesse. C’est la peur du corps qui inspire les métaphysiciens à la fiction d’un monde immuable, inaccessible à l’erreur et à la douleur : l’œil de l’âme doit se détourner de la « fange grossière » (Platon, 1958) où il est plongé. La subtilité intellectuelle des métaphysiciens a été d’opérer une dévalorisation de la réalité visible au profit d’un arrière-monde d’idées intemporelles.

Par conséquent, en Apollon, il y a une nécessité d’affirmation de la volonté de vie au détriment de la volonté de néant. L’arrière-monde des idées intemporelles est une construction Morale, une œuvre des philosophes essentialistes et des prêtres. En constituant l’« Être » en substance soustraite au devenir, préservé des contraintes du réel sensible, ils ont produit de véritables toxines du vouloir-vivre. Cet idéal de *nihil* est une souffrance de la sagesse grecque ou tout simplement le fait d’une idiosyncrasie décadente ; – car Apollon, de par sa lumière sur et dans

⁷ Nous avons l’Un de Parménide jusqu’à l’Absolu-Identité de Schelling, en passant par l’« Idée » platonicienne, « l’ousia » d’Aristote, la « res » cartésienne, la « substantia » spinoziste, la « chose en soi » kantienne.

⁸ Voir Friedrich NIETZSCHE, 1964, *La naissance de la tragédie*, traduction nouvelle et présentation de Cornélius Heim, Paris, Éditions Denoël.

le réel enseigne à l'homme que le « Nihil » n'est pas là où le suggèrent les détracteurs de la vie. En Apollon, ce Réel sensible est beau et radieux à condition qu'il sache faire preuve d'imagination mesurée à la hauteur de la finesse que nécessite les arts plastiques dans l'élucidation d'une belle œuvre.

L'art de la mesure, du juste milieu dans l'expression de la force imaginative est une force artistique apollinienne. Il y a à ne pas dépasser les frontières du monde de l'imagination que tout artiste sait reconstituer en artiste accompli pour être en adéquation avec les principes du monde sensible. Apollon enseigne à l'homme les vertus du courage, de la volonté et de la finesse pour s'abandonner à l'ivresse dionysiaque. C'est l'ivresse dionysiaque qui crée un monde comme jeu de l'enfant et expression la plus suprême du tragique existentiel. Mais avant que cette force de création de jeu, d'ironie, d'expression la plus suprême d'affirmation ne soient nourries, il faut qu'Apollon produise chez l'humain la « volonté de puissance » (Nietzsche, 1991) en tant qu'engagement à triompher des épreuves de la vie. Accepter d'exprimer de la puissance pour triompher des douleurs et des souffrances de la terre nécessite un principe d'engagement à la guerre ; « la guerre et non la paix » (Nietzsche, 1993), l'épreuve et non le contrat⁹ pour affirmer le principe de loyauté vis-à-vis de la terre. Car, ce qu'on prend d'elle est la conséquence de notre disposition ferme et opposée à elle dans l'adversité légale et légitime sans résignation aucune. Ce qui est donné, ce qui est posé dans le réel sensible ne peut s'obtenir que par la lutte et la guerre. Seuls les forts et les rusés, seuls les courageux et les persévérants y parviennent au bout du compte. Aucune forme de résignation n'est admise ; car toute résignation est une volonté de néant.

Mais cette « volonté de puissance » apollinienne est artistique. Pour que l'homme devienne soi-même œuvre d'art, c'est-à-dire être façonné par les principes d'une vie sensible assumée, il faut qu'il se métamorphose en plus-value digne de la terre à l'image d'Œdipe en face du Sphinx. Et cette plus-value est appelée le « Surhumain » (Nietzsche, 1996). Le surhumain est « l'argile la plus noble » (Nietzsche, 1964), le marbre le plus précieusement sculpté appelé Dionysos. Autrement dit, la Création tragique comme nécessité d'affirmation du réel dans sa forme d'ivresse exige deux moments de création, de façonnement, de métamorphose, d'art : L'ivresse apollinienne et l'ivresse dionysiaque.

⁹ Voir Friedrich NIETZSCHE, 1996, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, « troisième partie », § 25, pp. 265-266.

Ici, l'ivresse se définit comme cette sensibilité créatrice de la force selon l'expression du dieu qui le promeut. Dans le feu de l'ad-venir de l'œuvre et étreint par Apollon, l'artiste amorce une doublure de son être. L'artiste et Apollon ne font qu'un ; de sorte qu'ils embellissent ce réel dans un engagement artistique phénoménal.

Aucun monde illusoire, considéré Beau en soi ou vrai en soi n'est à rechercher. Ce « monde souterrain » est d'une beauté à nulle autre pareille. Seuls les êtres tragiques, nourris aux arcanes de l'esthétique d'Apollon peuvent plonger leurs yeux dans ce labyrinthe et y trouver du Beau, de la lumière et des couleurs inestimables capables de guérir les âmes douillettes et névrosées. En fait, dans le rêve, l'artiste apollinien ne peut qu'être enivré qu'en présence d'Apollon. C'est dans ce rêve qu'il se dédouble pour recevoir d'Apollon la finesse et la mesure dans la représentation des augustes statues des dieux, dans l'expression des riantes images radieuses et sensuelles des Hélènes. Cette vie intense qu'exprime l'artiste apollinien est une invitation à une plénitude de vie harmonieuse :

Pour supporter la vie, il fallait que les Grecs, par une nécessité profonde, créassent ces divinités. Et cette création nous devons l'imaginer comme une lente émergence, comme l'œuvre de cet instinct apollinien du Beau qui de l'ordre originel des Titans, dieux de l'épouvante, dégage peu à peu l'ordre olympien de la joie, – comme les roses fleurissent sur les ronces. (Nietzsche, 1964)

En somme, Apollon restitue à la terre ses lettres de noblesses en faisant d'elle le lieu par excellence du vivre harmonieux. Le réel sensible est beau. Toutes les choses et tous les êtres sont dans leur détermination, belles ou beaux en soi. Mais cette appréhension du beau n'est accessible qu'à l'être bercé de la sagesse olympienne. Désormais, la parade des métaphysiciens qui est de désacraliser, d'escalader et de fuir le monde sensible sous prétexte d'une quête d'éternité, de vérité absolue et de laideur du monde sensible n'est plus d'actualité. Elle s'évapore sous le charme de la dynamique perspective artistique du dieu de la sculpture, de la mesure et de l'orfèvrerie olympienne : Apollon.

Mais pourquoi Dionysos supplée-t-il Apollon ? Autrement dit, pourquoi Dionysos s'interpénètre dans l'œuvre d'Apollon ?

2.2- L'ivresse dionysiaque du Réel comme force tragique et force créative

En quoi Dionysos justifie-t-il l'ivresse du réel comme soupçon d'une insensibilité¹⁰ ou comme l'appétit de la laideur¹¹. L'ivresse est d'emblée l'état de l'homme réconcilié avec le réel ; l'homme extasié de la force vivifiante d'Apollon qui le pousse à s'unir à la terre pour lui en être loyal et digne comme il a vu les dieux s'unir dans une détermination triomphante dans le rêve. Le rêve est pour lui le canal par lequel il communique avec Apollon ; et si la beau apparaît dans le réel, c'est parce qu'il est parvenu à transposer ce beau du monde olympien. Cette volonté d'affirmation du réel, qui est une volonté engagée, nourrie et consciente, ne saurait s'accommoder au « vouloir-vivre » (Nietzsche, 1970) de Schopenhauer. Ce « vouloir-vivre » est une volonté résignée de l'individu à sa situation donnée. Cette résignation de la volonté qui se contente de vivre est un événement et une axiologie qui alimentent la métaphysique et de fait, promeut le nihilisme. Il n'existe pas de « vouloir vivre » dans le réel tragique. C'est une chimère, un mensonge, un fait « humain, trop humain » (Nietzsche, 1968).

La « volonté de puissance » exprimée par Dionysos est une volonté d'affirmation de la laideur du monde réel. Ce monde réel est un monde à plusieurs acteurs qui luttent pour leur détermination. Toute volonté qui veut y triompher doit pouvoir exprimer subtilement et dynamiquement sa puissance au point de triompher de l'épreuve. Autrement dit, c'est dans l'acceptation de la douleur et de la souffrance que l'être métamorphosé se reconnaît membre d'une communauté d'esthètes. Par un art transfigurant de sa volonté, il doit transmuter sa douleur et sa souffrance en plaisir et en joie.

La démesure dionysiaque est une démesure de la métamorphose ; une démesure de la puissance artistique. Dionysos ne visite que les personnes capables de don artistique : ces êtres dont la texture du corps et de l'âme sont fluides. Cette nécessité physiologique est une nécessité sine qua non comme besoin ou utilité artistique tragique. Autrement dit, Dionysos en tant que dieu de la musique, sanctifie aussi la danse. La danse est l'expression artistique la plus fidèle et loyale à la terre. Elle transcende une souffrance en gaité. En elle, l'individu décharge le poids de l'existence en disciplinant son corps aux rythmes synchronisés et harmonieux de la musique. Le corps, et particulièrement les pieds affirment et assurent leur appartenance à la terre. Mais

¹⁰ Le métaphysicien reflète un degré d'insensibilité qui fait qu'il projette ses aspirations dans le monde supra-sensible. Autrement dit, le monde sensible requiert de fait un niveau de sensibilité au-delà duquel le nihilisme voit le jour.

¹¹ Avoir l'appétit de la laideur, c'est cultiver le goût de la terre. La terre est considérée comme le lieu de la laideur et pourtant, il n'en est rien pour ceux qui savent être artiste. C'est le sens de « la métaphysique d'artiste ».

n'empêche qu'un idéal d'illusion vraie, une intention de *légèreté*, d'illusion mesurée comme pour y échapper un temps soi-peu est en œuvre.

Cette « métaphysique d'artiste » (Nietzsche, 1964) n'est vraie que parce que Dionysos ivre de sa métamorphose pour être présent à l'humain transfigure les douleurs et les souffrances en plaisirs et en joie. La joie pris au réel terrible, cruel, mystérieux, destructeur et fatal est le résultat d'un « pessimisme de la force » (Nietzsche, 1964) teinté d'un sens artistique affirmé. Dionysos affirme l'ivresse du réel dans une loyauté et une dignité artistique affirmée et soutenue.

Derrière le phénomène, il y a une subtilité à conjurer la laideur du monde. Ce sens esthétique et artistique du dieu Dionysos révèle un monde accepté et affirmé qui annihile toutes interprétations morales de l'existence. Ici s'annonce, pour la première fois, un pessimisme au-delà du bien et du mal ; ici s'exprime cette *perversité de la pensée*, c'est-à-dire une philosophie qui ose placer la morale elle-même dans le monde phénoménal, la rabaisser non seulement au rang des phénomènes, au sens idéalistes de ce terme philosophique, mais au rang des illusions en y voyant apparence, mirage, erreur, interprétation, déguisement, art. L'ivresse du réel telle que l'affirme Dionysos donne cet enseignement : « Toute vie repose sur l'apparence, l'art, l'illusion, la relativité du point de vue, la nécessité d'une perspective qui comporte fatalement des erreurs ». (Nietzsche, 1964)

Concevoir le Réel comme le lieu par excellence de l'erreur, c'est concevoir la vie comme possibilité à l'erreur. La recherche de la vérité dans l'affirmation du *réel donné* est l'acceptation et l'affirmation d'une méthodologie scientifique qui accepte l'erreur dans le processus de dévoilement du vrai. Le vrai est la manifestation de l'erreur plusieurs fois analysée, scrutée et confirmée rationnellement et objectivement avec la vie. Son dévoilement n'est pas le fruit d'une transcendance verticale mais plutôt horizontale. En d'autres termes, le vrai du Réel est une manifestation métamorphosée de plénitude de l'être sans aucune référence au monde supra-sensible. Cette manifestation métamorphosée se définirait ainsi comme « ivresse » ; c'est-à-dire l'effort incessant d'une forte dose de sensibilité à la terre pour être digne de la douleur et de la souffrance pour appartenir à une communauté d'humains digne d'elle.

Il ne s'agit point de promouvoir une forme de masochisme à diverses perspectives. L'enjeu chez l'être tragique est de vivre avec la douleur et la souffrance non pas en les justifiant mais en les assumant comme caractéristiques fondamentales de la terre. Le Bonheur recherché par ce dernier est une quête au *malheur* ; car ils ne sont que les deux faces d'une même pièce. Vivre dignement le Réel, c'est ironiser le danger de la vie, sa douleur et sa souffrance ; – c'est se

moquer de ce qu'elles peuvent faire sur notre capacité de quiétude et de bonheur. S'affliger, se lamenter sur le caractère ondoyant et pénible du Réel, c'est construire cette psychologie décadente nihiliste des métaphysiciens pour légitimer le monde supra-sensible.

Friedrich Nietzsche a déconstruit cette psychologie décadente nihiliste par la forte implication des dieux Apollon et Dionysos. C'est l'art comme activité par excellence qui transcende l'humain pour affirmer un « oui joyeux » au réel donné sans résignation. On ne triomphe de ce réel que par un sens aigu créatif et une disposition soutenue et ferme à vivre selon les principes qui régissent la terre. Lui en être digne, c'est nourrir la volonté de ne point lui trouver une autre alternative mais l'aimer et y rester ferme ; – car au-delà du réel, il n'y a rien à espérer. L'ivresse du Réel chez Nietzsche est une invitation à une éthique de la transcendance humaine pour la promotion du surhumain : être esthétique et artistique par excellence.

L'éthique de la transcendance convoque les valeurs de courage, une volonté déterminée vis-à-vis des objectifs d'affirmation du réel ; mais aussi et surtout, une propension à la sensibilité qui irrigue notre corps pour magnifier l'œuvre d'art à venir, c'est-à-dire nous-même, comme être façonné pour une vie tragique acceptée et voulue. Cette force créative, cet art de la sensibilité du courage, de la volonté nourrie et engagée (Volonté de puissance) pour ruser avec la vie est le sens de la critique nietzschéenne adressée à la conception métaphysique du réel. Quelle est donc l'actualité du réel dans une contemporanéité de repli identitaire et de montée de l'extrémisme ?

3. Ivresse du réel et décadence socio-politique, culturelle et humaine

L'une des questions épineuses de notre problématique est la suivante : Quel divin être et quelle société promeuvent cette ivresse du réel ? L'ivresse apollinienne et dionysiaque sont une possibilité d'affirmation du réel ; car elle est artistique, subtile et fluide. De ces caractéristiques, la vie et le réel deviennent des possibilités d'affirmation du génie humain : « le Surhumain » (Nietzsche, 1996). Il est l'expression de plénitude et de dynamisme de l'homme forgé à l'airain du tragique existentiel. Nietzsche (1996) affirme que « le surhumain est le pont entre l'animalité et la divinité ». Quel idéal social du Surhumain construit-il lorsqu'il accepte l'ivresse du réel comme digne de sa nature ?

3.1- Identité du Surhumain dans la société : affirmation de soi et construction d'un Etat élitiste

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Friedrich Nietzsche écrit :

L'homme est une corde tendue, entre la bête et le Surhumain – une corde au-dessus d'un abîme. Danger de franchir l'abîme – danger de suivre cette route – danger de regarder en arrière – danger d'être saisi d'effroi et de s'arrêter court ! La grandeur de l'Homme, c'est qu'il est un pont et non un terme ; ce qu'on peut aimer chez l'Homme, c'est qu'il est transition et perdition (Nietzsche, 1996).

Dès lors, le Surhumain est l'être parvenu à l'expression la plus raffinée de perfectionnement humain. Cette propension positive est l'enjeu de la critique nietzschéenne du « nihilisme », appréhendé comme la forme par excellence de négation et de dévalorisation de l'humain et du réel. Cette idiosyncrasie qu'est le nihilisme est le fruit d'une métaphysique décadente dessinée par Platon et par Euripide (Nietzsche, 1964). Elle atteste une société où règne le pessimisme comme fondement nourricier de la société. C'est ce pessimisme qui animera Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant à travers leur dessin d'une société de « contrat », une société de masse des « cœurs amollis et des vœux partagés » (Nietzsche, 1996). Quelle société le Surhumain promeut ? Mais avant, quel est le code suprême, preuve de sa césure véritable avec « le dernier homme » ?

Le Surhumain n'a qu'une seule identité : s'affirmer comme volonté ; non pas comme « vouloir vivre », mais comme « volonté de dominer » (Nietzsche, 1996). Dans ce déterminisme, il construit « un art de vivre » (Choulet & Nancy, 1996) où le principe de liberté et de bonheur nécessite que chacun, conscient de ce qu'il est, rempli de la volonté du lion et de l'esprit *créatif* et *innocent* de l'enfant construit une société aristocratique, une société élitiste. La foi à la terre, à la société comme lieu par excellence de « l'épreuve » (Nietzsche, 1996) est le socle qui détermine chaque citoyen. Chacun, de par sa force et sa vocation d'innover crée une harmonie de plénitude, de fierté et de responsabilité vis-à-vis du bien commun : la société.

La société devient l'œuvre d'art de chaque être qui lui exprime un « oui joyeux » sans aucune condition extérieure. La société élitiste nietzschéenne est le fruit de la transmutation de chaque être forgé à l'épreuve de la vie. C'est une société non illusoire, non romantique, mais une société vraie qui cultive le courage, la persévérance et le goût de la noblesse¹²; et qui rappelle chaque être à sa vocation d'existence : gouverner. Or gouverner, c'est dominer ; et celui qui domine, commande. Mais qu'est-ce que commander ? Commander, c'est diriger, c'est orienter et implémenter des valeurs afin de cultiver un esprit qui promeut l'excellence humaine et sociale. De ce fait, la société humaine comme épreuve est une société des commandeurs ; c'est-à-dire des personnes qui commandent à leur vie un sens du devenir dessiné sur les caractéristiques de

¹² Il y a chez Nietzsche une noblesse à triompher des apories existentielles ; une noblesse à rire du caractère douloureux et pénible de la vie afin de se dresser vis-à-vis d'elle avec fierté et sans peur. (Nietzsche, 1996)

la vie. Tout est lutte et seuls triomphent ceux qui commandent leur vie sur les sentiers de la domination. Ainsi, ils s'arrachent de tout esprit de résignation. Leur joie et leur bonheur sont des volontés qui fleurent avec le danger ; car leur dignité et leur honneur résident dans l'affirmation d'en être digne dans l'épreuve.

La société ainsi construite est celle voulue et dessinée par les différents sacrifices subjectifs. Chacun sait ce qu'elle lui a coûté pour lui en être digne. La valeur de cette société ne réside pas à ce qu'elle vaut, mais à ce qu'elle coûte comme don de soi de chaque membre de la collectivité. En d'autres termes, ceux qui promeuvent cette société sont ceux qui ont su commander leur volonté à l'affirmation de la plénitude humaine ; mais aussi et surtout, projeter leur rêve vers les limites de l'exploration artistique. Cette exploration artistique est l'indice fondamentale de l'art de la mesure, de la distance prise face au contentement qui, pourrait se muer à une forme de conformisme absolue. Or toute forme de conformisme est une croyance figée ; donc nihiliste. Certes, le nihilisme n'est pas en soi négatif et catastrophique. Gianni Vattimo affirme plutôt qu'il est une chance parce qu'il concourt à une société plus tolérante et plus ouverte grâce à la dissolution des vérités absolues. Pour Vattimo (1987), il n'existe plus de pensée dogmatique ; seule existe une pensée souple ou faible.

Si Nietzsche critique la démocratie, le socialisme, le communisme, etc, c'est parce que l'autosatisfaction à un régime social est pure dérision et source de décadence humaine et sociale. Il importe chez Nietzsche, plus que tout, de rechercher dans l'édification de la société les vertus qui construisent l'homme fort¹³, émancipé de toutes ces doctrines douillettes de pesanteur et de nivellement. Sa critique généalogique, art psychologique par excellence, descend dans les entrailles de ces régimes pour exposer leurs vilenies, leurs stratagèmes vis-à-

¹³ Le concept de « l'homme fort » peut-être considéré à des fins discriminatoires et exclusionnistes. Cette perspective répond au fait que la philosophie nietzschéenne est une philosophie à la fois de *l'ouverture* et de *la fermeture*. Elle est philosophie de l'ouverture, parce que philosophie du devenir, des possibles. En ce sens, certains concepts comme celui de « l'homme fort » se donne comme possibilité d'interprétations multiples. Mais en fait, Nietzsche en donne une explication qui rejette toutes ces perspectives idiosyncratiques. L'homme fort est celui qui voue à la terre et en l'homme un amour inestimable C'est pourquoi le sens de son idéal promeut le dépassement de l'animalité vers la divinité. Il veut que l'homme parvienne à la plénitude de son soi, l'œuvre d'art de sa volonté. L'homme fort n'est pas un monstre discriminant mais un artisan de l'amour de la terre et de l'homme. Cet état de fait de *l'ouverture mesurée*, car l'ouverture n'empêche par l'affirmation de *ce qui est*, est en adéquation avec le tragique de l'être. Sa philosophie est aussi une *philosophie de la fermeture* en ce sens qu'elle tamise, sélectionne des êtres aptes à la vie tragique. La philosophie de la fermeture canonise des valeurs ascétiques auxquelles le véritable humain doit cultiver. Certes, elles peuvent être discriminatoires, mais Nietzsche affirme que le réel en soi est le reflet de la lutte et de la discrimination ; car seuls les forts triomphent. Mais en aucun moment, il cultive du mépris pour eux. (Nietzsche, 1996)

vis des quêtes de bien-être qu'ils dessinent. C'est cette portée critique qui regorge de l'importance chez Nietzsche ; car elle est le jet incessant à leur efficacité et perfectionnement.

S'il espère dans les citoyens de sociétés aristocratiques, c'est parce que ceux-ci, conscients des exigences élitistes de celles-ci lui adressent un amour digne à la cime de leur intelligence et de leur volonté. Dans *L'Antéchrist*, il affirme : « L'espoir intense est un bien plus grand stimulant à la vie que n'importe quel bonheur qui se réalise » (Nietzsche, 1970). Chaque chose, même l'espoir doit s'accompagner de la pétulance et de la tension.

Par conséquent, le Surhumain, s'il est *bon* vis-à-vis de l'ivresse du réel, c'est d'emblée parce qu'il permet de « (...) penser la crise du développement » (Amian N'Guessan, 2024)¹⁴ parce qu'« il exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même ». (Nietzsche, 1970). Ce sentiment de puissance est le nœud gordien de l'existence. Toute affirmation existentielle absolue se fonde sur le sentiment d'exprimer la puissance et ce, tant dans l'expression culturelle, socio-politique qu'existential. Quelle est l'actualité du Surhumain et de la société aristocratique que l'ivresse du réel nietzschéen dessine ?

3.2- Ivresse du réel et extrémisme socio-politique et culturel : de la peur de soi à la décadence culturelle

L'ivresse du réel comme instabilité socio-politique et culturelle pourrait avoir plusieurs figures dans la perspective contemporaine (Keller, 2005). Une des figures graves de l'actualité de l'ivresse du réel est l'extrémisme socio-politique avec l'avènement de fortes poussées nationalistes. Mais qu'est-ce qui engendre ce nationalisme socio-politique avec comme corollaire ses politiques d'exclusion ?

L'extrémisme naît de la radicalité des positions et des points de vues. Ce ne sont pas des radicalités rationnelles et objectives car issues de l'affirmation de l'analyse critique sur un fait ou sur une chose. Elles sont plutôt des radicalités de la peur, de l'instabilité de soi vis-à-vis d'un bien-être social qu'ils estiment évanescant. L'extrémisme n'est donc pas le produit objectif de la critique rigoureuse et saine de la raison. Il se déterminerait dans ce sens comme une crise de la raison vis-à-vis du réel ou de la société dans sa manifestation à s'identifier comme lieu de quiétude et d'émulation du génie humain.

¹⁴ Le Surhumain, par rapport à l'ivresse du réel s'applique à mieux adresser les questions socio-politiques par la quête permanente d'un système de vie non figé dont l'objectif est de parvenir à une société de valeurs nobles mais aussi des questions culturelles pour façonner l'identité humaine.

L'extrémiste est donc cet être instable et non quiet qui n'est pas parvenu à se discipliner à l'œuvre de la mesure et à l'acceptation de l'autre comme une autre version de soi. Pour lui, l'« ébranlement radical ne peut venir que du dehors » (Derrida, 1972). Ce qui vient du dehors est l'ivraie ; en d'autres termes, ce qui échappe à la maîtrise rationnelle de soi. *Dehors* est en soi la source possible de déconstruction de nos perspectives et de nos constructions socio-politiques. En cela, il constitue une source d'instabilité, de crainte et de peur pour soi et pour les siens, parce qu'il n'est pas sous notre commandement, notre emprise. Ce qu'on ne peut posséder par le prisme de notre volonté et de notre pouvoir ne peut être estimé comme source de quiétude et de stabilité. *Dehors* est de ce fait source d'ébranlement selon les entendements extrêmes. Ces derniers attestent la maxime de Jean-Paul Sartre (2019) selon laquelle « l'enfer, c'est les autres ».

La peur des autres comme source d'instabilité et de repli sécuritaire par l'extrémisme est en vérité la peur de soi. Cette peur de soi se manifeste lorsqu'on estime soi-même qu'on est incapable de concourir dans la légalité avec nos semblables pour conquérir les différentes positions hiérarchiques au sein de la société. Face à la concurrence et face à l'idée d'insuffisance des ressources propres de la société, ils développent une crise, laquelle se manifeste par un extrémisme qui, à bien des égards peut concourir à la violence. L'extrémisme développé vis-à-vis des autres est de ce fait le produit d'une instabilité de soi face à la quiétude psychologique et sociale à atteindre. Le soi propre est donc réfléchi sur l'autre. "*L'autre fait peur*" est une phrase qui atteste la peur de soi-même vis-à-vis de l'inconnu qu'est l'autre. Il peut être la source de notre inconfort social. Ces perceptions psycho-philosophique se nourrissent du caractère ondoyant, de l'ivresse du réel ou si l'on veut des dynamiques socio-politique, culturelle et économique.

Pourtant, de cette ivresse issue des dynamiques socio-politique, culturel et économique du monde contemporain, ne devraient naître aucune crise ; c'est-à-dire développer une propension à l'extrémisme. Face à celles-ci, il faut se forger à l'idée de perfection en épousant le *relativisme* ; – non pas par faiblesse résignationniste ; mais par devoir de droits et d'éthiques universels.

Le relativisme est une manière d'être et une manière de faire qui donne à chaque citoyen la possibilité d'affirmer ses pensées, ses idées et ses orientations dans le respect des normes socio-politiques et culturelles ; mais aussi et surtout, dans le respect de la personne humaine. Il est une disposition socio-politique et scientifique qui cultive l'effort de dépassement des points de

vues dans une entité qui en promeut l'exercice. Mais ce que l'ivresse du réel recommande dans une disposition de relativité forte et affirmée, c'est la place et le rôle de l'État dans le respect des dessins subjectifs pour une synchronisation harmonieuse de ceux-ci pour construire la communauté.

L'État devient un régulateur de ces dessins et un justicier légale et légitime des droits individuels et collectifs. Certes, il donne la possibilité aux uns et aux autres d'exprimer leurs besoins et attentes, mais mieux, il fait la promotion de ceux qui s'élèvent par leur intelligence et leur détermination pour le Bien social. L'État sait qu'au-delà de ce relativisme, il doit exister un *art de la sélection*. C'est à ce titre qu'il survit comme entité forte et continue vers les aspirations soutenues et meilleures ; car il sait qu'il existe des citoyens de la décadence et des citoyens de la surhumanité.

Sa relativité acceptée n'est pas celle des citoyens décadents en tant que véritables contradiction des valeurs ; mais plutôt celle relative à un art de la sélection qui par une subtilité méthodologique sait tolérer les décadents. L'État ne légitime en aucune manière les citoyens décadents. Il ne dit pas oui et non à la fois. Il dit *oui* tout simplement à ce qui le rend fort et range à côté de soi ceux qui l'affaiblissent en ayant à leur égard une moindre attention. Ce pragmatisme de l'État est sa vérité face à un monde contemporain fluide et ondoyant. « Le démocratisme de la « culture » devenue obligatoire, *commune* » (Nietzsche, 1970) est un fait humain, trop humain. Qu'importe le système politique (démocratie, socialisme, etc.), la vraie face de l'État est de construire des leaders pour porter les projets et les aspirations de développement. De cette quête, il peut trouver des stratégies pour supporter ceux qui sont restés en chemin ; mais en aucune façon il ne s'égare de son but fondamental : la recherche de l'excellence humaine.

Cette excellence humaine donne une place non des moindres à la culture. L'excellence humaine est liée à la qualité d'une culture. Malinowski (2024) définit la culture comme l'ensemble des productions et institutions grâce auxquelles toutes les sociétés humaines, quels que soient leur environnement ou leur degré de développement, assurent la satisfaction des besoins de leurs membres. L'ivresse du réel pourrait permettre la supériorité ou l'infériorité d'un peuple par rapport à un autre et cela, selon le degré de qualité de sa culture. Elle ouvre donc le champ à la suprématie ou à la décadence culturelle si l'on se met dans un rapport comparatif.

La véritable décadence culturelle se définit lorsqu'un peuple ne parvienne pas à puiser dans d'autres cultures pour se façonner sans cesse. Autrement dit, un peuple qui n'embrasse pas

d'autres identités culturelles est un peuple qui stagne et qui n'a point de vision perspectiviste du devenir mondain. S'ouvrir aux autres, s'enrichir de ce qu'ils ont de beau et de meilleur est une forme d'intelligibilité humaine dans une quête d'affirmation de soi. Toute belle culture, c'est-à-dire toute culture qui s'approprie l'ivresse du réel accepte et s'ouvre au partage car reconnaît l'autre identité culturelle comme soi et sujet aux flux et reflux de la vie. Le cas contraire concourt à un extrémisme culturel qui appauvrit. Certes, Levi-Strauss (1987) s'insurge contre la supériorité ou l'infériorité d'une culture par rapport à une autre du fait des spécificités de savoir propre à chaque culture ; mais n'empêche que l'œuvre de culture impose un niveau de position sociale et d'ouverture (Bourdieu, 1979). Par conséquent, toute forme d'expression figée est une forme de décadence, car le fondement de la culture est le *mouvement* pour s'actualiser. L'extrémisme culturel ne réalise pas cette carence et se meut dans une suffisance qui n'est que sénescence au nom d'un relativisme aveugle. C'est pourquoi Habermas (1987) rejette ce relativisme et ce positivisme qui est insuffisance de l'individu ou du peuple à s'arracher de sa subjectivité pour se fondre dans la collectivité. Par conséquent, l'extrémisme culturel doit s'effacer au détriment d'un élan de dilution de chaque subjectivité pour une saine communication afin de s'accorder sur ce qui est meilleur pour la communauté. Pour détruire l'extrémisme, il faut éduquer les esprits à une compréhension mutuelle sur un sujet socio-politique bien déterminé. La véritable liberté est à ce prix.

Conclusion

Au terme de notre analyse, « l'ivresse du réel » se détermine comme nécessité philosophique et comme perspective et compréhension de la vie. En cela, deux perspectives ont germé : les métaphysiciens et les tragiques. Chacune de ces perspectives a donné ses thèses pour supporter le caractère pénible et insaisissable de ce réel. Ce premier moment a fait place à une originalité innovante dans l'analyse de cette question : celle de la philosophie tragique nietzschéenne qui donne une place importante aux dieux Apollon et Dionysos.

L'ivresse du réel nietzschéen se canalise et se maîtrise par le façonnement des dieux Apollon et Dionysos qui conjure la laideur et la pénibilité du réel. L'art du façonnement est un art d'affirmation, de métamorphose et de subtilité de celui qui visite ces deux divinités. L'art devient un moyen de vivre et une transfiguration extatique. Cette « grande philosophie » qui place l'art tragique comme détermination fluide (le devenir) vis-à-vis du caractère ondoyant du réel nous permet de questionner l'actualité de cette notion de « l'ivresse du réel ».

Dans la perceptive contemporaine, l'ivresse du réel s'identifie à toutes ses dynamiques qui bouleversent les différentes stabilités socio-politique, culturelle et économique. L'une des formes aiguës de ses bouleversements sur le plan socio-politique est l'extrémisme. Cette idiosyncrasie est le résultat d'une peur de soi qui se manifeste par la peur des autres. Toute affirmation et position extrêmes est la conséquence d'une crise de soi, d'incompétence et d'inconfort qui s'affirme par la peur de l'autre.

Elle se conjugue par un état d'esprit qui promeut le relativisme comme attitude et savoir-faire éthique dans la construction d'un Etat digne. Ce relativisme bien sûr développe un art de la sélection tout en acceptant les décadents. L'Etat qui affirme ce relativisme éveille et nourrit les génies. Sa survie en dépend. Les décadents, subtilement et humainement sont acceptés mais ils ne sont pas l'épicentre de l'État. Seules les élites éveillent les Etats à l'affirmation de leur dessin de grandeur. Ce relativisme a des limites si l'on s'en tient à la critique de Habermas ; mais n'empêche que l'actualité contemporaine légitime cette thèse. Toute société, telle qu'elle est, dessine un prototype de leadership apte à porter ses aspirations socio-politique, culturelle et philosophique.

Bibliographie

- AMIAN N'GUESSAN Noël**, « Surhomme, éducation et développement : exclusion ou inclusion » in *Revue Francophone*, Volume 2, Numéro 4, 2024.
- BOURDIEU Pierre**, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- CHOULET Philippe** et **NANCY Hélène**, 1996, *Nietzsche, l'art et la vie*, Paris, Éditions Félin.
- DERRIDA Jacques**, 1972, *Les fins de l'homme*, in *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- HAAR Michel**, 1993, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard.
- HABERMAS Jurgen**, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 : *Rationalité de l'action et Rationalité de la société*, Jean-Marc Ferry, Paris, Éditions Fayard.
- HEIDEGGER Martin**, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'Allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Éditions Gallimard.
- KANT Emmanuel**, 2003, *Critique de la raison pratique*, traduction de Jean-Pierre Fussler, Paris, Flammarion.
- KELLER Michel**, 2005, *Cent considérations sur le nihilisme*, Paris, Éditions L'or des fous.
- MALINOWSKI Bronislaw**, 2024, *Une théorie scientifique de la culture*, traduction de P. Clinquart, François Maspero, Paris, Editions Prodinnova.
- LÉVI-STRAUSS Claude**, 1987, *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- MERLEAU-PONTY Maurice**, 1976, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1957, *Le gai savoir*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Paris, Club français du livre.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1964, *La naissance de la tragédie*, traduction nouvelle et présentation de Cornélius Heim, Paris, Éditions Denoël.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1968, *Humain, trop humain II*, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Robert Rovini, Édition revue par Marc B. de Launay, Paris, Éditions Gallimard.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1970, *Le crépuscule des idoles*, précédé de *Le Cas Wagner* et suivi de *L'Antéchrist*, traduction de Henri Albert, Paris, Mercure de France.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1974, *Par-delà le bien et le mal*, traduction et présentation de Geneviève Bianquis, Paris, Union Général d'Éditions.

- NIETZSCHE Friedrich**, 1991, *Volonté de puissance*, traduction de Henri Albert, Paris, Librairie générale française.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1993, *Œuvres complètes*, tome II, traduit de l'Allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste, Paris, Éditions Robert Laffont.
- NIETZSCHE Friedrich**, 1996, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction révisée de Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion.
- PARMÉNIDE**, 1993, *De la Nature*, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, traduction et présentation par Jean Voilquin, Garnier-Flammarion.
- PLATON**, 1966, *La République*, traduction de R. Bacou, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- PLATON**, 1991, *Phédon*, traduction de M. Dixsaut, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- ROSSET Clément**, 1071, *Logique du pire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ROSSET Clément**, 1973, *L'anti-nature*, Paris, Quadrige/PUF.
- ROSSET Clément**, 2000, *Le monde et ses remèdes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ROSSET Clément**, 2008, *L'école du réel*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- SARTRE Jean-Paul**, 2019, *Huis clos*, Paris, Éditions Folio théâtre.
- VATTIMO Gianni**, 1987, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Éditions Seuil.
- ZARKA Yves Charles** et **PINCHARD Bruno**, 2005, *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, Presses Universitaires de France.