

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU PROGRAMME DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
NANCY RIVEST

UNE ESPÈCE D'OMBRE CLAIRE : LA NOTION DE SOUFFRANCE
CHEZ NIETZSCHE ET DOSTOÏEVSKI

SEPTEMBRE 2012

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Table des matières

Remerciements	iii
Avant-propos.....	iv
Introduction.....	1
Chapitre 1 : L'égoïsme	5
1.1 Nietzsche et Dostoïevski, deux êtres « souterrains »	5
1.2 « Deviens ce que tu es »	6
1.3 La voie de non-retour	9
1.4 La définition de l'égo chez Nietzsche	11
1.5 L'altruisme et la négation de soi	12
1.6 Le rôle de l'oubli	18
1.7 La tragique liberté d'esprit.....	21
1.8 La liberté de choix	24
1.9 Le <i>privilegium odiosum</i>	26
1.10 Le besoin de probité	28
1.11	
Chapitre 2 : La mort de Dieu et le sens du tragique	32
2.1 Enfants de l'incroyance.....	32
2.2 La signification de la mort de Dieu.....	36
2.3 Le sens du tragique	37
2.4 Le non-sens de la souffrance	39
2.5 La morale du ressentiment et la mauvaise conscience	41
2.6 La morale des faibles.....	47
2.7 Le problème de la décadence, diagnostic du philosophe-médecin	49
2.8 Sommes-nous les « derniers hommes »?	52
2.9 Le corps comme langage	54
2.10 Le rôle de la maladie dans la pensée de Nietzsche et Dostoïevski	55
2.11 La sagesse tragique au service de la « grande santé »	62
Chapitre 3 : Le philosophe nouveau.....	70
3.1 Le nihilisme passif : le sentiment que tout est vain.....	70
3.2 Le nihilisme actif : l'inversion des valeurs.....	74
3.3 Le rôle du psychologue	77

3.4 L'homme « à la plus vaste responsabilité »	82
3.5 La figure du Christ.....	84
3.6 Le totalitarisme de l'amour	87
3.7 La justice	89
3.8 La pensée de l'éternel retour	91
Conclusion.....	96
Bibliographie	100

Remerciements

Je tiens particulièrement à remercier Mme Suzanne Foisy pour avoir cru en moi du début à la fin, pour sa grande générosité et son ouverture d'esprit. Merci de m'avoir encouragée tout au long de ce processus, mais aussi tout au long de mon parcours universitaire et pour ma carrière en enseignement.

Je voudrais également faire part de ma gratitude à M. Julien Naud qui a su nous transmettre, à moi et à bien d'autres, avec rigueur et passion, la belle complexité de la philosophie de Nietzsche. Merci pour votre disponibilité, votre écoute et votre dévouement.

Un dernier merci à mes proches qui, de différentes façons, m'ont permis de réaliser ce mémoire.

Avant-propos

Par l'éveil de leur conscience, les hommes et les femmes qui sont prêts à exhumer leur histoire des ténèbres de l'oubli pourront apporter plus de lumière et de clarté dans le ciel sombre de notre monde déchiré¹.

- Alice Miller

« Superficiels par profondeur² » disait Nietzsche à propos des Grecs de l'Antiquité dans la préface du *Gai savoir*. Lui et Dostoïevski sont, selon un même schème de pensée, éclairants ou lumineux par leurs ténèbres mêmes, « une espèce d'ombre claire³ », image révélée au négatif dans la chambre noire de leurs profondeurs : « Immédiatement à côté des hommes tout à fait obscurs, se trouve généralement comme liée à eux, une âme de lumière. Celle-ci est en quelque sorte une ombre négative, une clarté qu'ils projettent⁴ », nous dit Lou Andreas-Salomé à propos de Nietzsche. Ces paroles s'appliquent également à un être tel que Dostoïevski, lui que le théoricien de la littérature Mikhaïl Bakhtine n'hésite pas d'ailleurs à qualifier de philosophe. En effet, ses romans peuvent être lus comme autant de dialogues philosophiques qui s'enchaînent et dans lesquels il se fait psychanalyste avant la lettre, théologien et critique du positivisme pourtant en plein essor à son époque⁵. C'est sous

¹ Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué : les options de l'adulte*, traduction par Léa Marcou, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. «Le Fil rouge», 1996, p.106.

² Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, présentation et traduction de Patrick Wotling, Paris, Éditions GF Flammarion, 2007, p.33.

³ Friedrich Nietzsche, «Le voyageur et son ombre», *Humain, trop humain*, tome II, aphorisme 258 cité par Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, Paris, Éditions Gordon-Breach, 1970, p.40.

⁴ F. Nietzsche, «Le voyageur et son ombre», *Humain, trop humain*, tome II, aphorisme 258 cité par L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, ouvr. cité, p.40.

⁵ Marion Rousset, «Le génie fiévreux», *Philosophie magazine*, n° 23, Paris, octobre 2008, p.63.

ces différentes facettes que nous aborderons certaines œuvres de l'écrivain russe. Elles serviront à exposer un thème particulier qui lie les deux penseurs à la fois par la manière dont ils l'ont exploité, interprété et vécu : nous voulons parler de la souffrance.

Introduction

La souffrance nous pousse à vouloir en comprendre la nature et la raison. Bien souvent, nous avons recours à une cause surnaturelle pour donner un sens à l'épreuve qui nous est infligée. Cette propension est propre à la nature même du christianisme à l'intérieur duquel l'homme est d'emblée perçu comme un pécheur. Cependant, face à cette logique de faute et de rachat, un doute persiste : comment justifier la souffrance des innocents? Dans son roman *Les Frères Karamazov*, Dostoïevski illustre de façon bouleversante cette interrogation fondamentale qui remet l'existence du Dieu chrétien en cause. L'argument est soulevé par Ivan. Après avoir dépeint plusieurs cas de cruauté humaine, particulièrement envers des enfants sans défense, il demande à son frère Aliocha: « Imagine-toi que les destinées de l'humanité sont entre tes mains, et que pour rendre définitivement les gens heureux, pour leur procurer enfin la paix et le repos, il soit indispensable de mettre à la torture ne fût-ce qu'un seul être, l'enfant qui se frappait la poitrine de son petit poing, et de fonder sur ses larmes le bonheur futur. Consentirais-tu, dans ses conditions, à édifier un pareil bonheur?⁶ » Aliocha, pourtant très pieux, se voit contraint d'admettre qu'il en serait incapable.

Cette problématique du mal ou plus précisément, de la souffrance du juste, a bien sûr été illustrée dans le *Livre de Job*. Dieu, qui ne pouvait rien reprocher à Job, l'a en quelque sorte livré au diable en le soumettant aux pires épreuves : la maladie, la mort de ses enfants, l'abandon de ses pairs, etc. Tout ce lot d'infortunes afin de

⁶ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Éditions Gallimard, 2009, p.343-344.

confirmer la fidélité de son serviteur. Bref, ce personnage biblique a été éprouvé plus que nul autre. Cela explique la proximité que l'on ressent avec lui, car nous nous reconnaissons en Job et l'aspect illégitime de son sort continue de nous indigner. Toutefois, malgré son malheur, il a continué à croire en Dieu et à le servir... Voilà qui est et demeure un mystère, surtout pour qui n'a pas la foi! N'empêche que lui-même est passé par la révolte et le doute :

Et pourquoi moi? Pourquoi Dieu m'envoie-t-il de la douleur? Comment concilier les injustices du monde avec la justice divine? Comment se tenir si l'on ne se contente pas de renvoyer la question des questions dans les limbes du surnaturel? Et que faire de cette encombrante notion de juste souffrant quand l'homme irréprochable n'existe pas? Quel homme au feu de sa souffrance a envie de se jeter à genoux dans l'obscur profondeur qui s'offre ainsi à lui? Et... basta! Job ne se demande pas seulement « pourquoi » mais « pourquoi moi? » avec des accents tels que son moi rend un son universel⁷.

Ces paroles que Pierre Assouline lui prête dans son *Vies de Job*, à lui, le plus grand représentant du supplice du juste, traversent pour ainsi dire toute la réflexion nietzschéenne et tous les romans de Dostoïevski. Ceux-ci semblent les porte-voix de cette plainte qui a su traverser le temps et dont le désarroi nous parvient à ce jour avec plus de force encore. Cette problématique concernant le sens de la souffrance est, selon nous, inhérente à la nature humaine, mais nous aimerions en comprendre et en exposer l'interprétation qu'en a livrée Nietzsche à l'aube du 20^{ème} siècle, vision qui trouve sa résonance chez un certain Dostoïevski. D'ailleurs, Nietzsche lui-même reconnaît leur parenté, nous en reparlerons dans la première partie de notre analyse. Le but de notre démarche n'est évidemment pas de dresser un portrait exhaustif de la

⁷ Pierre Assouline, *Vies de Job*, Paris, Éditions Gallimard, 2011, p.409.

notion de souffrance chez l'un et chez l'autre, cela dépasserait largement le cadre de ce travail, sans compter la complexité et l'ampleur de leurs parcours respectifs. Nous nous contenterons d'en expliquer quelques aspects, notamment à partir de différents concepts nietzschéens.

Le premier chapitre touchera à la notion d'égoïsme. Nous y amorcerons une définition sommaire de la volonté de puissance, concept central qui s'esquissera avec plus de clarté au fil de notre enquête. La critique de la morale du désintéressement et la définition nietzschéenne de l'égo seront également abordées. Nous exploiterons le thème de la solitude et nous amorcerons notre réflexion sur la notion de sacrifice, expliquée en deux temps. La mort de Dieu et le sens du tragique constitueront, pour leur part, l'objet du deuxième chapitre. Cela nous permettra d'explicitier ce qu'est la morale du ressentiment chez le philosophe. Nous y parlerons aussi du rôle joué par le corps et la maladie dans la vie et l'œuvre de Nietzsche et de Dostoïevski. Au chapitre trois, intitulé « Le philosophe nouveau », nous présenterons la deuxième partie du concept de sacrifice en tentant de préciser ce qu'est le nihilisme dans ses deux formes; passif et actif. Nous nous pencherons ensuite sur l'influence de la figure christique chez les deux penseurs. Finalement, nous terminerons notre investigation en tentant de cerner l'idée de l'éternel retour chez Nietzsche. Le rôle de Dostoïevski sera d'appuyer, d'illustrer, d'explicitier par son exemple propre et par celui de certains de ses personnages, principalement le narrateur dans *Les Carnets du sous-sol*, certains concepts du philosophe allemand. Les propos et les idées de l'écrivain russe, au-delà de simples similitudes et des différences, seront présentés comme une forme de dialogue

avec ceux de Nietzsche. En effet, c'est comme si les doutes éprouvés par l'un, l'autre tentait d'y répondre puisque les mêmes conflits intérieurs semblent les habiter. Une sorte de jeu de miroirs s'est ainsi installé au fil de la plume. Précisons également, à titre indicatif, que notre recherche sur les œuvres nietzschéennes s'est concentrée sur les suivantes : *Généalogie de la morale*, *L'Antéchrist* et *Par-delà bien et mal*. De plus, nous nous sommes inspirée en grande partie des commentaires de Patrick Wotling, des études proposées par Stefan Zweig, Lev Shestov et des interprétations plus récentes (Mathieu Kessler, entre autres). L'objectif de notre démarche sera de dresser un portrait moins sombre que celui dont on affuble trop souvent ces deux créateurs. Nous pousserons l'audace en tentant de démontrer qu'ils peuvent agir, pour les hommes et les femmes de notre siècle, à titre de rédempteurs. Pour cela, nous devons proposer une acception nouvelle de cette dénomination, lui soustraire son attribut essentiellement chrétien en suivant la méthode nietzschéenne.

Chapitre 1

L'égoïsme

1.1 Nietzsche et Dostoïevski, deux êtres « souterrains »

Nietzsche et Dostoïevski ont creusé des galeries au cœur des ténèbres de l'âme humaine, nous donnant ainsi la possibilité de trouver le chemin vers la lumière du jour. Nietzsche voit bien sa parenté avec le romancier russe. Dans l'avant-propos de *Aurore*, il dit, en se référant à *Les Frères Karamazov* : « Dans ce livre, on trouve au travail un être "souterrain", de ceux qui forent, qui sapent, qui minent⁸ ». En effet, les deux font partie de ceux qui cherchent, grattent et fouillent sans pudeur. Or, leur entreprise fait courir le risque, à eux-mêmes comme au reste de l'humanité, que toute cette laborieuse tentative n'ait que fragilisé davantage la structure ou la masse. La structure au sens de l'ensemble conceptuel qui domine la pensée occidentale et que Nietzsche se propose de détruire avec son marteau de philosophe et de philologue; la masse, au sens de l'humanité en proie à une lourde lassitude selon le diagnostic du philosophe-médecin. Ces mêmes constats s'expriment à travers les personnages dostoïevskiens, sombres icônes exprimant la vision acérée de celui dont Nietzsche dira qu'« il est le seul psychologue [...] dont [il] ait eu quelque chose à apprendre⁹ ». Retenons tout de même

⁸ F. Nietzsche, *Aurore*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Idées », 1974, p.13.

⁹ F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, traduction originale, notes et analyse par Éric Blondel, Paris, Éditions Hatier, 2011, coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », p.115 et p.203.

une chose pour le moment, c'est qu'avant de parvenir à trouver le chemin qui conduit vers la sortie, vers le soleil, il faut s'habituer à la noirceur.

1.2 « Deviens ce que tu es »

Ce voyage dans les moindres replis de la psyché, cette quête de l'ombre, fait en sorte que l'on peut reprendre au compte de Nietzsche le titre *Soi-même comme un autre* du philosophe herméneute Paul Ricœur, mais dans un sens qui diffère, bien entendu. Pour Nietzsche, nous sommes ces « autres », c'est-à-dire que nous sommes composés de multiples instances ou d'âmes, qui sont autant de possibilités de rencontre à l'intérieur de soi. La célèbre maxime de Pindare, « Deviens ce que tu es », est reprise au sens de cet attrait devant l'inconnu, soit l'autre qui demeure tel tant que la rencontre n'a pas eu lieu. Autrui signifie ces mille voix qui s'élèvent des tréfonds de notre être, ces mille vies, échos d'un passé lointain et appel de demain à la fois, le « moi » n'étant qu'un mot pour désigner ces autres, ces hôtes pourrait-on dire, qui constituent non pas des facettes d'un seul individu, mais autant de possibles, de « plus soi » qui tenteraient de remonter à la surface, de s'incorporer à notre être.

Voilà pourquoi le corps ne peut pas être qu'une simple enveloppe, si on prend le sens littéral de « prendre corps » qui signifie prendre forme. Ces forces le pétrissent, lui donnent chair, lui insufflent l'élan vital. Chez Nietzsche, cela ne peut se produire qu'à partir de l'intérieur, ce qui implique une nécessité, bien qu'il s'agisse chez lui d'une sorte de fatalité « kaléidoscopique ». L'homme, hanté par autant de perspectives, pressent

en son for intérieur de quelles forces il est le jouet, il doit alors oublier tout ce qu'il a appris afin de surgir à nouveau du néant. Revenu à l'état de potentialité, il devra s'asperger du réel comme s'il buvait à une source d'eau devenant plus claire à mesure qu'il creuse dans les entrailles de sa vie, son existence se faisant plus limpide par la distance, le souffle indispensable à la plongée ayant réveillé en lui cette vitalité enfouie. Ensuite, il devra apprendre à demeurer dans le silence de son être.

Cette accalmie ne durera pourtant pas longtemps, des cris de révolte vont s'élever, les idées vont se bousculer, les fantasmes et les colères l'entraîneront encore et encore, car pour Nietzsche, « à notre pulsion la plus forte, au tyran qui nous habite se soumet non seulement notre raison, mais même notre conscience¹⁰ ». Cela signifie le sacrifice de la multitude au profit de l'un, mais de l'un sans cesse renouvelé, morcelé et à nouveau unifié, indéfiniment, par-delà cette volonté factice que l'homme a la prétention de s'attribuer. Nous esquissons par ces métaphores ce concept premier que Nietzsche a nommé la « volonté de puissance » à partir duquel se déploient les différents éléments de son enquête. Dostoïevski n'adhère pas non plus à une vision unificatrice de la nature humaine ; il nous prévient : « Oh ! Ne croyez pas à l'unité de l'homme¹¹ ». Ses personnages en sont des exemples, agités qu'ils sont par toutes sortes de contradictions (bien/mal, grandeur/crime, etc.), ils sont et demeurent indéfinissables. Stefan Zweig dit, à propos de l'écrivain russe : « Le mythe de Dostoïevski, c'est la fécondation du moi hybride, multiple, de chaque individu par le

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, présentation et traduction par Patrick Wotling, Paris, Éditions GF Flammarion, 2000, p.134.

¹¹ Stefan Zweig, *Trois maîtres; Balzac, Dickens, Dostoïevski*, Paris, Éditions Gutenberg, 2008, p.137.

germe de l'homme véritable (de l'homme primitif au sens médiéval du mot, de l'homme pur du péché originel). Faire surgir l'homme éternel de la dépouille mortelle de l'homme civilisé est ici-bas la tâche la plus haute et la plus vraie¹² ».

Ce mythe s'applique tout aussi bien au philosophe allemand, qui affirme que « l'homme est l'animal dont la nature n'est pas encore fixée » et qui nous prévient :

Ne pas rester lié à sa propre rupture, à cette voluptueuse distance et étrangeté de l'oiseau qui s'enfuit toujours plus haut pour voir toujours plus au-dessous de lui : - le danger de la créature ailée. Ne pas rester lié à nos propres vertus et devenir, comme totalité, victime de quelqu'une de nos particularités, par exemple de notre « hospitalité » : ce qui est le danger des dangers pour les âmes riches de nature élevée, prodigues d'elles-mêmes, presque indifférentes envers elles-mêmes, et qui poussent la vertu de la libéralité jusqu'au vice. On doit savoir *se préserver* : la plus forte mise à l'épreuve de l'indépendance¹³.

La préservation prend le sens ici non pas d'une nature qui se fixerait, au contraire. Nietzsche fait plutôt appel à la prudence en cherchant à nous prémunir justement contre cette tendance à croire en un caractère unique et nous appartenant en propre.

Il faut donc se remettre en route, constamment, car ce qui compte, ce n'est pas la destination, mais le parcours qui ne s'accomplit qu'à la sueur de notre front et parfois même au péril de notre vie. La préservation ne signifie aucunement la fuite, ou encore une quelconque retenue imposée à une nature passionnée. À l'opposé, il s'agit de diriger cette énergie contenue. Dans un ciel chargé comme avant l'orage, l'accumulation des tensions peut devenir insupportable, le tonnerre et les éclairs permettent de libérer cette énergie des conditions oppressantes. Mais, malgré le

¹² S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.150.

¹³ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.92.

sentiment de libération que cela engendre, il faut garder sa lucidité. Il serait trop facile de se laisser griser par cet état de délivrance, sans quoi l'occasion de saisir les contours réels de la vérité à la lumière crue et fugace de la foudre se verrait perdue. Le voyageur qui n'est pas en mesure de saisir cet instant aura grand-peine à affronter la tempête. En d'autres termes, c'est dans de pareils moments, surchargés, saturés de notre existence, qu'il nous arrive de fuir et de chercher refuge dans les constructions idéologiques offertes à l'avenant comme paratonnerre. Au lieu de cela, Nietzsche et Dostoïevski nous invitent à profiter de l'illumination furtive de sorte qu'on puisse trouver en soi les ressources nécessaires à notre parcours, malgré, ou plutôt, grâce à ce tragique face-à-face avec soi-même qui n'est qu'abîme sans fond. Voilà en quelques lignes, illustrée de façon symbolique, la logique de la volonté de puissance, mais celle-ci est si complexe et empreinte de subtilité que nous y reviendrons à plusieurs reprises au cours de notre analyse. D'autant plus qu'elle structure en fait toute la démarche réflexive de Nietzsche.

1.3 La voie de non-retour

La volonté de puissance fait donc appel au dépassement de soi, ce qui implique la nécessité de faire preuve d'égoïsme. Dostoïevski nous heurte lorsqu'il demande aux lecteurs de ses *Carnets du sous-sol* : « Mais bon : de quoi un honnête homme peut-il bien parler avec le plus de plaisir ? Réponse : de lui-même¹⁴ ». Cela peut sembler être le

¹⁴ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, Arles, Éditions Actes Sud, coll. «Babel», 2001, p.14.

comble du narcissisme, mais n'est-ce pas pourtant l'inverse? Si nous voulons faire preuve d'une véritable franchise et même d'humilité, de quoi pouvons-nous parler, à part de nous-mêmes? L'admettre ne relève-t-il pas plutôt du besoin de pousser l'honnêteté jusqu'au bout? Le « Deviens ce que tu es » auquel Nietzsche nous convie exige cette même intégrité, mais cela ne peut se faire qu'envers et contre tous, ce qui implique de remettre en question tout l'échafaudage moral qui tend plutôt, héritage chrétien l'oblige, au sacrifice de soi sur la croix des absolus. Nietzsche insiste sur ce fait; toutes les expériences nouvelles vont à l'encontre de toutes les moralités¹⁵. D'ailleurs, Lev Shestov, dans son livre *La philosophie de la tragédie...*, explique que, pour le philosophe, la dualité entre l'égoïsme et l'altruisme s'efface devant la nécessité et l'ordre naturel. Nietzsche est d'avis que s'il faut renoncer à soi, il faut aussi renoncer à l'homme et à tout ce qui lui est cher¹⁶. Par conséquent, il tend plutôt à lutter contre cette nécessité, cet ordre « naturel » et contre les défenseurs des « lois de la nature » que Dostoïevski déteste également. Tous deux se font un devoir de ramener dans la vie l'énigmatique, le mystérieux, le difficile. Henri Troyat, dans une biographie consacrée à Dostoïevski, dit d'ailleurs de lui que le dépassement de la matière par la pensée obsède l'écrivain : « Les lois étiquetées de la nature, les déductions astucieuses des sciences naturelles, les froides constructions des mathématiques se superposent pour former un "mur de pierre" ». Il cite plus loin Dostoïevski : « Bien entendu, je ne briserai pas ce mur; mais je ne me résignerai pas uniquement parce que c'est un mur de pierres».

¹⁵ Lev Shestov, *La philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche; sur les confins de la vie : l'apothéose du déracinement*, Paris, Éditions Flammarion, 1966, p.143.

¹⁶ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.174.

Troyat poursuit en disant : « Il ne se résignera pas. Il tentera de passer outre. Et, le mur franchi, il tombera dans un domaine illogique qui est la véritable patrie de ses héros¹⁷ ».

Troyat nous fait remarquer qu'à chaque nouveau coup du destin, Dostoïevski s'éloigne davantage des évidences et se rapproche du mystère, ce qui amènera l'écrivain à déclarer : « Il y a des choses telles qu'on craint de se les révéler à soi-même¹⁸ ». Nietzsche abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : « Des expériences terribles nous font nous demander si celui qui les vit n'est pas quelque chose de terrible¹⁹ ». Comment alors les partager avec autrui? Il semble que le pas franchi par Nietzsche et par Dostoïevski ne leur laisse d'autres choix que l'exil intérieur, ce que l'on peut considérer comme une forme de narcissisme.

1.4 La définition de l'ego chez Nietzsche

Pourtant, Nietzsche apprendra pour sa part, à voir dans ce que l'on considère généralement comme une faute et que lui-même nommait autrefois le « dard de serpent » un signe de haute distinction et non un vice à corriger, fierté partagée par son confrère, comme nous le soulignerons. Cependant, nous devons d'abord préciser ce que la notion d'«ego» implique dans le corpus théorique nietzschéen. L'ego, tel que le conçoit la philosophie moderne, résulte d'une erreur de perspective. Il se rattache à l'idéal de désintéressement dont Nietzsche fait la critique et que nous exposerons

¹⁷ Henri Troyat, *Dostoïevski*, Paris, Éditions Fayard, 1940, p.60.

¹⁸ H. Troyat, *Dostoïevski*, ouvr. cité, p.60.

¹⁹ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.122.

brièvement dans ces quelques lignes. Tout d'abord, la notion de désintéressement est paradoxale en elle-même. Elle fait abstraction de cette structure plurielle et conflictuelle qui caractérise la nature humaine, dont nous avons dressé le portrait précédemment, c'est-à-dire ce constat d'après lequel nous devons considérer que « l'homme, comme tout vivant, est une organisation de pulsions²⁰ », ce qui correspond en fait à la définition du concept de volonté de puissance. D'ailleurs, le « je » employé dans le langage courant nous induit en erreur, puisqu'il tend à nous faire croire en une volonté une et personnelle, à l'*individuum*, soit à l'individu un et maître de lui, ce qui n'est pas le cas. Face à ce constat, comment est-il alors possible de définir l'altruisme? En particulier si la morale renvoie davantage à une logique de la puissance, logique en jeu dans le sacrifice ou l'abnégation, notions sur lesquelles nous insisterons davantage ultérieurement. En effet, comme Patrick Wotling nous le fait remarquer, Nietzsche démontre que « le désintéressement est le produit de la satisfaction extrêmement intense d'un intérêt particulier, et non la suspension de tout intérêt²¹ ».

1.5 L'altruisme ou la négation de soi

Ce schème qui nous a conduits à cet idéal de désintéressement résulte de la « mauvaise conscience », car c'est d'elle dont il est question dans la réinterprétation nietzschéenne de l'altruisme. En effet, il ne faut en aucun moment oublier cette

²⁰ Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris, Éditions Flammarion, coll. «Champs», 2008, p.255.

²¹P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.258.

dynamique des affects, cette chorégraphie des pulsions qui constituent notre nature profonde, ce chaos primordial qui sévit en nous à notre insu. Or, lorsqu'il advient qu'une culture, un peuple ou une éducation modifie les conditions de vie à l'intérieur desquelles les issues naturelles que tendraient à prendre les instincts ne sont plus accessibles, ces derniers se trouvent en quelque sorte détournés de leur voie spontanée, mais ne disparaissent pas pour autant. Ils sont plutôt intériorisés et retournent leur puissance contre eux-mêmes, comme le ferait le scorpion en situation de danger, infligeant à l'individu placé sous la contrainte, son propre poison, qui aurait pu être son remède dans des conditions favorables à son épanouissement.

De ce dynamisme, nous pouvons saisir ce que la négation de soi a de pervers, car loin de chercher à venir en aide à autrui, comme le démontre Nietzsche dans *Généalogie de la morale* et que Wotling présente ainsi, c'est le procédé suivant qui a cours:

[...] au cœur du dispositif, c'est la volonté de se faire souffrir soi-même. L'altruisme apparaît ainsi comme une technique très efficace visant à produire abondamment cette souffrance infligée à soi-même, et nullement comme une technique visant à faire du bien à autrui, à produire en lui réconfort et soulagement – contrairement à ce que prétendent les théories morales ascétiques, ou idéalistes, cet aspect du problème, procurer du bien à autrui, n'est en rien primordial²².

Voilà encore, en suivant Wotling, tout le paradoxe que Nietzsche dévoile à travers sa lecture philologique du texte de la culture occidentale :

²² P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.261.

« Se sacrifier avec enthousiasme », « s'offrir soi-même en holocauste », - telles sont les phrases clés de votre morale [...]. De toute sa hauteur, vous regardez avec condescendance cette autre morale terre à terre qui exige maîtrise de soi, sévérité, obéissance, il vous arrive même de les qualifier d'égoïstes, et assurément! – vous *êtes* sincères avec vous-mêmes en vous offusquant, - elle *doit* vous déplaire! Car tout en vous sacrifiant avec enthousiasme et en vous immolant vous-mêmes, vous jouissez de l'ivresse que procure la pensée de ne plus faire qu'un, désormais, avec le puissant, fût-il dieu ou homme, auquel vous vous consacrez : vous êtes enivrés du sentiment de sa puissance que vient de confirmer un nouveau sacrifice. En vérité vous vous sacrifiez seulement en apparence, car par la pensée vous vous métamorphosez plutôt en dieux, et vous jouissez de vous-mêmes comme si vous étiez des dieux. Du point de vue de cette jouissance – combien cette morale « égoïste » de l'obéissance, du devoir, du raisonnable vous semble débile et pauvre : elle vous déplaît parce que ici il faut sacrifier et immoler, *sans* que l'auteur du sacrifice puisse s'imaginer, comme vous le faites, qu'il est métamorphosé en dieu. Bref, *vous* voulez l'ivresse et la démesure, et cette morale que vous méprisez lève la main *contre* l'ivresse et la démesure – je crois sans peine qu'elle vous met mal à l'aise²³!

Nietzsche oppose ainsi à l'éthique du sacrifice, conforme à la moralité ambiante, une éthique de la maîtrise de soi que la majorité confond avec l'égoïsme. Nous avons pourtant démontré que l'altruisme n'est au fond qu'une souffrance infligée à soi-même, mais ajoutons que cette blessure procure une forme de soulagement, intensifiant par là le sentiment de puissance. Cela va plus loin encore, car on constate, par l'entremise de l'analyse nietzschéenne, que la vision morale idéaliste est complètement distordue, elle contient en elle-même son propre contresens. Dans *Humain trop humain*, Nietzsche démontre que la morale du désintéressement est impossible dans les faits, puisque pour qu'il y ait des « êtres d'amour et de sacrifice », il faut pouvoir conserver des êtres égoïstes qui puissent en bénéficier²⁴. Toutefois, si cette forme de l'abnégation se

²³ F. Nietzsche, *Aurore*, ouvr. cité, p.228-229.

²⁴ F. Nietzsche, *Humain trop humain* I, par. 133 cité par P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.264-265.

pratique vraiment entre désintéressés, comment admettre alors que l'un s'inflige du dommage au profit de l'autre? La réponse est évidemment que l'être « moral » ne pourra, s'il est sincère dans son désir de venir au secours de l'autre, accepter que ce dernier manque d'égard face à lui-même. Cela serait pur illogisme!

Pourtant, il faut bien admettre avec Nietzsche que chez plusieurs, le sacrifice de soi semble nécessaire et même vital. Il ne faut toutefois pas nous leurrer, car l'être qui désire être au service de la communauté, c'est-à-dire du grand nombre, ne répond encore une fois qu'à un simple intérêt égoïste qui prend l'aspect de l'intérêt de la moyenne. Donc, « loin d'être désintéressée, la morale du désintéressement est l'expression du commun, c'est-à-dire encore du grégaire dans l'homme », nous déclare Wotling²⁵. En d'autres mots, la morale correspond à l'instinct de troupeau, ce qui signifie que l'individu se voit soumis à un étalon de mesure et par suite, contraint de trouver sa valeur en fonction du groupe. La morale devient ainsi le moyen de conservation d'une communauté mais, peu importe la forme qu'elle prendra, « la moralité est l'instinct de troupeau dans l'individu²⁶ ». Ainsi, nous voyons apparaître le paradoxe dans toute sa splendeur, car, affirme encore une fois Wotling, d'une part, la morale ascétique démontre la réalité de l'ego, mais prescrit sa condamnation et, d'autre part, Nietzsche « défend la réalité et la nécessité de l'égoïsme tout en récusant la réalité de l'ego²⁷ »!

²⁵ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.269.

²⁶ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, ouvr. cité, p.170.

²⁷ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.270.

La nouvelle perspective que Nietzsche nous permet de déceler, à partir de la genèse des vertus, est que celles-ci ne sont que le résultat ou l'expression d'une régulation qui dépasse la conscience et donc, qu'elles ne sauraient être traitées en fonction d'un critère de fausseté ou de véracité. Pour être plus précis, il faudrait dire que les vertus encouragées par un type de culture ne sont, en fin de compte, que des conduites inconscientes qui ont une fonction de conservation. La tendance à ainsi préserver l'égoïsme sous l'aspect d'une collaboration ou d'une soumission au groupe ne serait que l'expression d'une forme de vie particulière. La morale du désintéressement ne peut, par conséquent, être considérée comme bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. Ce que Nietzsche critique, dans les termes de Wotling, « c'est la tendance, bien présente dans la morale ascétique, à l'universaliser et à vouloir l'imposer pour tous les vivants ou du moins tous les hommes, au mépris de la différence pourtant avérée entre les diverses formes possibles de vie humaine²⁸ ». Sans vouloir nous étendre sur cet aspect sur lequel nous reviendrons, précisons simplement que l'altruisme est ainsi le signe, pour Nietzsche, d'un symptôme de maladie, de décadence. Cela explique en partie pourquoi il encourage plutôt une forme d'égoïsme.

Seulement, qu'entend-on par cette « forme d'égoïsme »? Nous faisons référence à un égoïsme sans ego, puisque celui-ci est inexistant, toujours selon la perspective de la volonté de puissance. Il s'agit davantage d'un « égoïsme aveugle », n'obéissant à aucun intérêt particulier et conscient, et c'est en cela que la nature de l'homme est saine, les instincts ayant, nous l'avons mentionné, fonction de régulation

²⁸ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.275.

sur notre organisme. Comment, dans ce cas, devient-on ce que l'on est? Wotling répond ceci : « Que l'on devienne ce que l'on est suppose que l'on ne soupçonne pas le moins du monde *ce que* l'on est. De ce point de vue, même les *bévue*s de la vie ont leur sens et leur valeur, et les détours, les écarts passagers, les hésitations, les "pudeurs", le sérieux gaspillé à des tâches qui se situent hors de *la* tâche²⁹ ». Dans un langage courant, nous pourrions reprendre les paroles nietzschéennes au sens où il est bénéfique de sortir de soi-même pour mieux y revenir, d'explorer des contrées étrangères à notre véritable nature afin que celle-ci trouve la force de s'exprimer. Nous pouvons aussi parler, avec Lou-Andreas Salomé, de la division tragique de l'être, à savoir l'idée selon laquelle la santé ne se connaît qu'à travers la maladie, que le génie n'apparaît que par une constante et cruelle autodestruction. C'est ce sens du sacrifice, sens sur lequel il nous faudra nous attarder dans notre analyse, c'est cette « division tragique » qui fait de Nietzsche et de Dostoïevski une sorte de rédempteurs, à travers la discipline de la « grande douleur » dont leur existence et leur œuvre témoignent. Encore une fois, nous devançons notre propos, prenons le soin de bien comprendre le concept que nous sommes en train de traiter avant d'aller plus avant.

Ainsi donc, l'égoïsme prend tout son sens dans le fait de défendre courageusement sa différence, sa singularité, de ne pas se laisser emporter par le courant, ou de se fondre aux normes collectives. Le danger avec la morale idéaliste réside justement dans le fait que cette dernière met en pratique un égoïsme bien qu'elle

²⁹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », par.9 cité par P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.280.

rejette l'ego, tendant ainsi à promouvoir l'uniformisation des hommes, un nivellement par le bas, au lieu de favoriser leur épanouissement. Tandis que Nietzsche met en scène un ego réinventé, qui renvoie à la vie pulsionnelle, soit cette organisation des instincts qui voient à servir nos propres intérêts, qui travaillent à notre éclosion. Nier l'égoïsme revient ainsi à nier l'expression même de la vie avec tout ce qu'elle recèle d'éventualités et défendre l'égoïsme signifie s'imposer une discipline au service de l'indépendance, soit de la distanciation ou de l'espace indispensable à l'envol. Au « *sapere aude* » kantien, Nietzsche, dans les mots de Mathieu Kessler, oppose une injonction plus téméraire encore :

Ose frayer ton propre chemin à travers le champ des possibles. Donne libre cours à ta puissance et ne la laisse pas se restreindre aux bornes et valeurs établies par et pour les faibles. Vois par toi-même. Sens par toi-même et juge selon des critères qui n'appartiennent qu'à toi-même. Ne te réfère pas aux tables des lois communes, mais pèse chaque chose comme si elle se manifestait pour la première fois et sans référence à une règle dont tu ne serais pas l'auteur ou l'interprète souverain³⁰.

1.6 Le rôle de l'oubli

Outre cette nécessité intrinsèque, en quoi, pourrait ajouter Nietzsche avec amertume, devrait-on demeurer loyal lorsque l'on se sent abandonné, révolté par ce que l'on appelle le bien, par le positivisme scientifique, par une philosophie vidée de son contenu, bref, par toutes ces formes d'idéalisme qui dénigrent la réalité mouvante et

³⁰ Mathieu Kessler, «Nietzsche éducateur», *Noesis* [en ligne], n° 10, 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 05 avril 2012, URL : <http://noesis.revues.org/index542.html>.

cruelle?! Tel l'homme souterrain de Dostoïevski, Zarathoustra tire la langue à ceux qui clignent de l'œil : « Si j'ai dit ça, ce n'est pas du tout que j'aime tirer la langue. La seule chose peut-être, qui me mettrait en rage, c'est que de toutes vos constructions, jusqu'à présent, on n'en trouve pas, des palais où l'on puisse même ne pas tirer la langue³¹ », dit le personnage des *Carnets du sous-sol* avec toute sa hargne. Toutefois, le cynisme dont témoigne le personnage de Dostoïevski est, aux yeux du philosophe, la forme sous laquelle l'homme du commun effleure la probité. Il ne correspond pas, pour cette raison, à l'image de l'« esprit libre », notion que nous explorerons plus avant et que Nietzsche espère voir se matérialiser. En plus de cette propension au cynisme, Shestov nous fait remarquer que tous les héros tragiques sont des égoïstes. Chacun d'eux, au sujet de ses malheurs, cite en justice l'univers entier. Par exemple, Ivan Karamazov considère toutes les doctrines philosophiques avec un mépris et un dégoût non dissimulés et Dostoïevski s'exclame à travers celui-ci: « Cette soif de vivre, certains moralistes morveux et poitrinaires la traitent de vile, surtout les poètes³² » ou encore « toute la science du monde ne vaut pas les larmes des enfants³³ ».

Même si les personnages mis en scène par Dostoïevski sont presque tous des êtres humiliés et révoltés, à l'image de l'homme du ressentiment scruté par Nietzsche, ils ne cherchent jamais l'oubli, si pénible soit leur sort. Cette faculté qu'est l'oubli, chère au philosophe, pourrait faire l'objet en elle-même d'un chapitre, mais nous nous contenterons d'en dresser une description sommaire. La force de l'oubli est qu'il

³¹ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.52.

³² F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.324.

³³ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.339.

possède un double caractère, actif et positif : « Cette faculté active supra-consciente est la faculté d'oubli. Le tort de la psychologie fut de traiter l'oubli comme une détermination négative...³⁴ ». Nietzsche la définit plutôt comme « un appareil d'amortissement », « une force plastique, régénératrice et curative³⁵ ». Gilles Deleuze, citant Nietzsche, démontre bien le lien existant entre l'oubli et la morale du ressentiment, que nous aborderons dans la partie du même nom. Mentionnons simplement pour le moment que le ressentiment provient du fait que nous n'arrivons plus à faire abstraction de la faute, qu'il y en ait eu une ou non d'ailleurs, mais plus encore, la morale en entretient le souvenir: « On en conclura immédiatement que nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l'instant présent ne pourraient exister sans la faculté d'oubli ». De plus, « l'homme, chez qui cet appareil d'amortissement est endommagé et ne peut plus fonctionner, est semblable à un dyseptique (et non seulement semblable) : il n'arrive plus à en finir avec rien³⁶ ». D'où son besoin de trouver une justification à tout prix, comme nous le démontrerons dans la partie intitulée « La morale du ressentiment ».

³⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, 1967, p.129.

³⁵ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale* cité par Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ouvr. cité, p.129.

³⁶ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, I, par. 6 cité par G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ouvr. cité, p.130.

1.7 La tragique liberté d'esprit

Nietzsche et Dostoïevski ont appris à leurs dépens, sans doute, à savoir tourner le dos au passé, à « en finir », pour reprendre l'expression que nous venons de citer. En réalité, il y a des choix, des actes, des deuils qui rendent impossible un retour en arrière, qui font en sorte que tout ce à quoi nous étions liés est devenu inaccessible. Il y a des gestes et des paroles irréparables, qui isolent à jamais celui qui les pose et les prononce. Songeons au parricide évoqué dans *Les Frères Karamazov* ou au meurtre de la vieille usurière dans *Crimes et châtiments*. Imaginons l'empreinte indélébile laissée dans l'âme de Dostoïevski, condamné à mort et réhabilité juste avant de monter sur l'échafaud ou encore le deuil vécu par Nietzsche à la fin de son amitié avec Wagner, marquant par là sa rupture avec le courant romantique ainsi que le début de sa vie de reclus. Il y a des expériences qui nous laissent transformés à jamais et quand bien même nous garderions la nostalgie de notre ancienne peau, il est désormais exclu d'y revenir :

Il n'appartient qu'au plus petit nombre d'être indépendant : - c'est un privilège des forts. [...] Il s'engage dans un labyrinthe, il multiplie par mille les dangers que la vie, en soi, apporte déjà avec elle ; dont le moindre n'est pas que nul ne puisse voir de ses yeux comment et où il s'égaré, se retrouve seul et se fait mettre en pièce par quelque Minotaure hantant les cavernes de la conscience. À supposer qu'un tel individu périsse, cela adviendra si loin de la compréhension des hommes qu'ils ne pourront ni le ressentir, ni compatir : - et il ne peut plus revenir en arrière ! Il ne peut même plus rallier la pitié des hommes³⁷ !

Ce qui « advient » de Nietzsche, de Dostoïevski et dont ses différents personnages témoignent, c'est une transfiguration si définitive et si profonde, si

³⁷ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.80.

singulière qu'elle les voue à l'incompréhension de la part de leurs semblables. Ils se voient ainsi confinés à une solitude forcée, mais assumée et défendue bec et ongles, d'où leur ton cinglant et auto-dérisoire, affirmation d'une chasse gardée de leur liberté d'esprit. « Ce dont les hommes ont besoin – c'est seulement d'une volonté *indépendante*, quel que soit le prix de cette indépendance, et quelles que soient ses conséquences³⁸ », nous dit l'homme dans *Les carnets du sous-sol*. Nietzsche insiste, comme nous le fait remarquer Patrick Wotling, sur le courage et l'aptitude dont témoigne le philosophe en tant qu'il expérimente, qu'il explore, et nous savons pertinemment que toutes explorations comportent des risques. Le philosophe est aventurier et immoraliste par nature, sa curiosité l'y contraint, son courage est sa vertu, mais celle-ci passe pour folie aux yeux de la grande majorité. Mais Nietzsche nous dit que « [...] le philosophe a finalement droit au "mauvais caractère", pour avoir toujours été jusqu'à présent l'être le mieux abusé de la terre, - il a aujourd'hui le devoir de se méfier, de lorgner de l'œil le plus méchant depuis tous les abîmes du soupçon³⁹ ».

C'est ainsi que se comporte en quelque sorte le narrateur des *Carnets du sous-sol* à travers sa critique acerbe du rationalisme et du romantisme qui sont la pierre de touche de l'idéologie dominante. Le père Karamazov, Fiodor Pavlovitch, ne se gêne pas non plus lors de son entrevue chez le vénéré Zosime pour rejeter du revers de la main la morale chrétienne. Au salut du Père Abbé, il répond : « Je n'aime pas la fausseté, mes Pères; c'est la vérité que je veux! Mais la vérité ne tient pas dans les goujons, et je l'ai

³⁸ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.38.

³⁹ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.86.

proclamé!⁴⁰ ». Ainsi, nous pouvons comprendre que lorsque tous les *a priori* ont disparu et les espoirs qui viennent avec, tout bascule et il devient « impossible de vivre, mais aussi de mourir comme un lâche », dit Dostoïevski. Et l'homme du sous-sol d'ajouter :

À propos : devant le mur, ce genre de messieurs, je veux dire les hommes spontanés et les hommes d'action, ils s'aplatissent le plus sincèrement du monde. Pour eux, ce mur n'est pas un obstacle comme, par exemple, pour nous, les hommes qui pensons, et qui, par conséquent, n'agissons pas; pas un prétexte pour rebrousser chemin, prétexte auquel, le plus généralement, nous ne croyons pas nous-mêmes, mais auquel nous réservons le meilleur accueil⁴¹.

Comment ne pas tendre vers une forme de réclusion, non simplement à cause d'un amour-propre (l'homme normal est idiot⁴²), bien qu'il ne faille pas exclure cet aspect, mais par nécessité? Chez les personnages de Dostoïevski, dont, encore une fois, celui des *Carnets du sous-sol*, on est témoin du plaisir pervers qu'il a de provoquer lui-même des situations mettant à nu toute sa mesquinerie, ce qui a pour effet de l'isoler davantage et même définitivement, mais qui tire toute sa valeur de ce fait :

Pour ce qui me concerne personnellement, tout ce que j'ai fait, c'est, dans ma vie, d'amener à la limite ce que, vous-mêmes, vous avez peur d'amener ne serait-ce qu'à la moitié, tout en prenant, en plus, votre lâcheté pour du bon sens – ce qui vous console et vous berne. Si bien que, de nous tous, c'est moi, sans doute, qui ressort le plus « vivant »⁴³.

⁴⁰ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.144.

⁴¹ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.19.

⁴² F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.19.

⁴³ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.165.

1.8 La liberté de choix

À travers tous les romans de Dostoïevski, il est impossible de ne pas y déceler toute la colère qui l'habite, impossible également de nier son dégoût devant la plèbe humaine, mais par-dessus tout son mépris de soi. Pourtant, il y a cette fierté dont nous venons d'être témoins: celle du sacrifié. Voilà l'une des acceptions du thème du sacrifice que nous voulons explorer dans notre analyse; le sacrifice au sens de choix, celui d'une indépendance, d'une autodétermination impliquant une forme de renoncement aux influences extérieures, à la sécurité apportée par le conformisme. Nietzsche et Dostoïevski en viennent à faire une croix sur la compréhension de leurs pairs. Nous savons pourtant que l'individualisme est une caractéristique essentielle à tous les chercheurs, car pour sortir des sentiers battus, il faut bien qu'il y en ait un en tête qui ose s'aventurer, prêt à supporter les blessures infligées par un milieu hostile et inhospitalier. Le défi est d'autant plus cruel qu'il s'agit, dans le cas de Nietzsche et Dostoïevski, de contrées intérieures, à peine esquissées jusqu'alors, dans la cartographie psychique de l'homme. Il n'est donc pas exagéré d'affirmer d'eux qu'ils sont en quelque sorte des guides, des rédempteurs, « l'argile dans laquelle on pétrira la forme nouvelle, le négatif auquel correspondra l'image positive⁴⁴ », tel que Zweig l'affirme à propos de Dostoïevski, lui qui s'exclame, à travers le personnage de Zosime : « Puissé-je périr,

⁴⁴ S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.201.

pourvu que les autres soient heureux⁴⁵ ». Ces paroles ne sont pas sans rappeler un certain Jésus de Nazareth.

Il peut paraître surprenant d'attribuer ce type d'allégation au philosophe allemand, mais dans la perspective de l'avènement du surhomme, Nietzsche semble prêt à prendre tous les risques et tous les blâmes, prêt à subir la colère et la moquerie de tous en se faisant le messager de la mort de Dieu. Il faut tout de même admettre que ce dernier a moins d'aptitude au sacrifice. Il a, en effet, plus de mal à suivre la leçon de son maître Schopenhauer qui lui a appris à immoler son moi pour le soumettre à des fins plus dignes, telles la justice et la charité. Cette sublime doctrine du sacrifice, il tente de la rejoindre, mais en vain. Lui se sent exclu :

Les hommes atteindront leurs buts suprêmes, il n'y aura plus sur terre un seul être misérable et humilié, la vérité apparaîtra à tous, n'est-ce pas suffisant pour consoler ta pauvre âme, pour racheter ta honte ? Oublie tout, renonce à toi, vois les autres, réjouis-toi des futurs espoirs de l'humanité, selon l'enseignement des anciens sages. Autrement, tu n'es rien. Autrement, non seulement c'est ta vie qui est brisée, mais tu es mort moralement⁴⁶.

Voilà ce qu'il se dit en lui-même, sans jamais arriver à se convaincre pleinement. Quelle contradiction, car d'une part, il travaille à la destruction de l'ancienne table des valeurs, se fait philosophe-médecin et prononce le diagnostic fatal, celui d'une humanité en péril, tout en proposant le remède, soit le renversement de la morale, aspects que nous expliquerons davantage subséquentement. Ne nous leurrions pas toutefois, car même si l'univers doit périr, « l'homme souterrain » de Dostoïevski ne renoncera pas à ses droits

⁴⁵ S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.201.

⁴⁶ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.139.

et ne les échangera pas contre les idéaux de la compassion et autres biens de ce genre⁴⁷, malgré ce que Dostoïevski a dit précédemment à travers le personnage de Zosime. On décèle en effet toute la contradiction qui tourmente Dostoïevski et dont ses romans se font porteurs. On reconnaît néanmoins qu'il ne renoncera pas à la connaissance, le talent étant un *privilegium odiosum*, honneur et fardeau à la fois.

1.9 Le *privilegium odiosum*

En conséquence, Nietzsche et Dostoïevski se voient marqués du sceau qui fait d'eux des créateurs à part entière, en plus d'être conscients du devoir à accomplir. Ce fait nous aide à comprendre le sens de ces paroles prononcées par Dostoïevski, dans l'une de ses lettres : « partout j'ai franchi la frontière, partout⁴⁸ ». Auto-accusation, certes, mais empreinte de fierté, de l'orgueil de celui qui revient de loin, là où personne avant lui n'avait osé aller. Nietzsche pourrait certainement reprendre ces paroles à son compte. Ces deux penseurs demeurent néanmoins le plus souvent incompris et sont la plupart du temps réduits à l'état de « professeurs de désespoir », pour reprendre l'expression employée par l'écrivaine Nancy Huston. Encore aujourd'hui, il semble que ne soit parvenu jusqu'à nous seulement l'écho de leur plainte, de leur arrogance qui témoigne en fait de la plus profonde humilité, celle de l'homme qui a accompli son destin jusqu'au bout, qui s'est dépeint sans fard et sans artifice. Si au moins nous pouvions prendre conscience de ceci : « Quand l'"égoïsme" tant calomnié par tous

⁴⁷ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.179.

⁴⁸ S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.181-182.

aboutit à la tragédie, quand la lutte de l'homme solitaire se transforme en un véritable supplice, personne alors n'aura l'imprudence de prononcer de grandes phrases⁴⁹ ».

Ainsi peut-on dépeindre cette solitude particulière, ce supplice incontournable auquel Dostoïevski et Nietzsche n'ont pu échapper. Au contraire, ils daignent plutôt y renoncer, car il s'agit d'un isolement voulu, consenti et indispensable à leur indépendance d'esprit:

On doit constamment se mettre à l'épreuve pour se prouver que l'on est destiné à l'indépendance et au commandement; et ce en temps voulu. On ne doit pas esquiver ces épreuves, bien qu'elles soient peut-être le jeu le plus dangereux que l'on puisse jouer, et en fin de compte des épreuves qui ne portent témoignage que pour les témoins que nous sommes et pour nul autre juge. Ne pas rester lié à une personne : et ce quand bien même elle serait la plus aimée, - toute personne est une prison, un réduit également⁵⁰.

Certains auront tendance à interpréter, certains l'ont déjà fait, que cette attitude témoigne, une fois de plus, d'un amour-propre démesuré. Certes, il serait difficile de le nier, mais soulignons que cette haute distinction dont Nietzsche se croit investi provient davantage du sens du devoir à accomplir, nous l'avons mentionné, c'est-à-dire d'une tâche qu'il « s'est donnée » et dont il ne démord pas. Ce sentiment est bien plus puissant que toutes les formes d'adversité, que tous les types d'attachement affectif. Cela explique pourquoi Nietzsche s'est vu dans l'obligation, nous l'avons déjà soulevé, de mettre fin à cette amitié profonde qui le liait au compositeur Richard Wagner, tournant ainsi le dos au romantisme de sa jeunesse. La vie de Dostoïevski est elle aussi ponctuée de ruptures signifiantes et déterminantes, dont la fin de sa relation avec

⁴⁹ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.115.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.92.

Bielinski qui témoigne de son désintérêt envers l'humanisme qui l'animait jusqu'alors. D'ailleurs, Henri Troyat en fait mention dans sa biographie consacrée à l'écrivain russe : « Filant d'un extrême à l'autre, Dostoïevski ne reconnaît plus le moindre prix à celui qu'il appelait jadis un "noble cœur". Il hait tout ce qu'adore Bielinsky : l'art utile, les élucubrations en chambre de grands programmes humanitaires. Il adore tout ce que hait Bielinsky : l'image du Dieu-Homme, l'art libre⁵¹ ». Dans une lettre adressée à son frère après son retour du bagne, Dostoïevski écrit qu'il renonce à ses idéaux : « Peut-être nous souviendrons-nous un jour de notre jeunesse et de nos espérances qu'en cet instant j'arrache de mon cœur, avec mon sang, et que j'enterre⁵² ». Francis Marmande, dans sa lecture des *Carnets du sous-sol*, ajoute même que « Dostoïevski "a non seulement brûlé ce qu'il avait adoré; il l'a couvert de boue. Il ne se contentait pas d'haïr son ancienne foi, il la méprisait. L'histoire de la littérature connaît peu d'exemples de ce genre." Nietzsche évidemment...⁵³ ».

1.10 Le besoin de probité

Pourquoi ces revirements complets? Quel est ce besoin impérieux qui les pousse à s'éloigner, à s'isoler de façon si drastique? Nietzsche parle d'un besoin de probité, l'écrivain a soif de sincérité, mais n'est-ce pas le même attrait viscéral qui les condamne à la réclusion. Comme le fait remarquer Lev Shestov, Dostoïevski l'exprime clairement

⁵¹ H. Troyat, *Dostoïevski*, ouvr. cité, p.110.

⁵² M. Rousset, «Le génie fiévreux», art. cité, p.66.

⁵³ Francis Marmande, «Lecture» dans F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr.cité, p.179.

dans ses *Carnets du sous-sol* : « [...] je ne puis plus feindre, je ne puis plus vivre au sein des idées mensongères : mais je ne possède pas d'autre vérité. Advienne que pourra !⁵⁴ ». Quelle audace, unique, quelle impudence avec laquelle Dostoïevski, tout comme Nietzsche, se permet de cracher sur les sentiments humains les plus chers, les plus sacrés, les isolant d'autant plus et creusant davantage l'incompréhension à laquelle ils font face⁵⁵ !

Cette vérité à laquelle l'écrivain fait allusion, pour revenir aux paroles du personnage des *Carnets du sous-sol*, n'a rien à offrir, nulle compensation, nulle consolation, elle n'est d'aucun secours. Tant pis, elle vaut toujours mieux que ces échafaudages idéologiques, ces sublimes constructions vides de toute substance, elle pèse plus dans la balance que cette dégradante mascarade qui défile sous les bannières les plus diverses ; rationalisme, scientisme, humanisme, idéalisme, christianisme. L'écrivain les met effectivement dans le même bloc : « Ceux qui ne croient pas en Dieu discutent sur le socialisme, l'anarchie, sur la rénovation de l'humanité ; or, ces questions sont les mêmes, mais envisagées sous une autre face⁵⁶ ». Toutes ces doctrines qui réclament le sacrifice, nous en avons parlé, et qui aveuglent les hommes avec leur soleil de la vérité, mirage parmi les mirages. Tout ce qu'il sait et dont il tire un certain orgueil est cette constatation :

On ressent déjà la spiritualité élevée et indépendante, la volonté d'être seul, la grande raison comme un danger ; tout ce qui élève l'individu au-dessus du

⁵⁴ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol* cité par L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.58.

⁵⁵ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.58.

⁵⁶ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.329.

troupeau et fait peur au prochain est à partir de ce moment qualifié de mal ; la mentalité équitable, modeste, qui rentre dans le rang, qui recherche la conformité, la *médiocrité* des désirs accède aux désignations morales et aux honneurs moraux⁵⁷.

Ce n'est pas pour rien que Nietzsche déclare manquer d'aptitude au sacrifice, ce type de sacrifice devrions-nous ajouter, cette sublime doctrine qu'il aura tenté de rejoindre, en vain, comme nous l'avons démontré. Parfois, dans le désespoir d'une solitude si complète, il a voulu se convaincre, mais aussitôt, est revenue cette accablante lucidité, celle qui fera dire à Nietzsche :

[...] que tous les grands hommes, les saints, s'ils étaient à ma place se trouveraient aussi peu capables que moi de se consoler avec leurs vérités, et que quand ils parlent d'amour, de sacrifice, de renoncement, sous toutes leurs belles phrases se dissimule, tel un serpent dans les fleurs, ce même maudit égoïsme que j'ai brusquement perçu en moi et contre lequel je lutte en vain ? En même temps, « comment, se demande-t-il, peut-on trouver du plaisir dans cette pensée triviale que les motifs de toutes nos actions sont réductibles à l'égoïsme? »⁵⁸.

La réponse est qu'il n'y en a aucun, aucune jouissance, que ce constat n'est d'aucun secours pour l'âme du penseur en exil dans ses terres intérieures. Nul ni personne ne peut rien pour lui et lui ne peut rien pour autrui, sauf suivre sa voie. Mais peut-être entraînera-t-il dans son sillage d'autres hommes courageux qui n'auront plus rien à perdre eux non plus, sauf le confort de leurs illusions. Il est tout de même inconcevable, pour l'écrivain russe et cela peut encore une fois s'appliquer à la philosophie nietzschéenne, que l'on puisse préférer une vérité qui se nourrisse, tel un succube, du sang des innocents. Dostoïevski l'exprime par la bouche d'Ivan Karamazov :

⁵⁷ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.158.

⁵⁸ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.142.

Et si la souffrance des enfants sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. [...] Je préfère garder mes souffrances non rachetées et mon indignation persistante, *même si j'avais tort !* D'ailleurs, on surfait cette harmonie ; l'entrée coûte trop cher pour nous. J'aime mieux rendre mon billet d'entrée. En honnête homme, je suis même tenu à le rendre au plus tôt. C'est ce que je fais. Je ne refuse pas d'admettre Dieu, mais très respectueusement je lui rends mon billet⁵⁹.

Ne retrouvons-nous pas dans cette proclamation le même constat que nous avons exposé plus haut, soit le non-sens implicite à la morale du sacrifice que Nietzsche a élucidé? Dostoïevski ajoute ce « même si j'avais tort », ce qui signifie préférer l'erreur et l'incompréhension des pairs à une compensation trop chèrement payée, car ce serait être malhonnête. Nous avons ici une déclaration apodictique faite non seulement à la face des hommes, mais devant Dieu lui-même, encore que Dostoïevski ne tente pas de le renier, contrairement à Nietzsche qui poussera la négation jusqu'à proclamer la mort de Dieu. Par contre, cette « mort de Dieu » signifie, il est important de le préciser, non pas un refus de Dieu, mais un constat : les hommes n'arrivent plus à croire en Lui, mais désespèrent et ne se pardonnent pas de ne plus avoir la foi. Pourrait-on attribuer cette nostalgie à celui en qui Nietzsche reconnaît pourtant une parenté ?

⁵⁹ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.343.

Chapitre 2

La mort de Dieu et le sens du tragique

2.1 Enfants de l'incroyance

Pour faire suite à notre propos, nous amorcerons une réflexion sur le problème de Dieu ou, en d'autres mots, en quoi Dieu devient une question centrale, le noyau, chez l'un comme chez l'autre, d'une démarche radicale au sein de leur pensée et source d'une redéfinition entière de la morale, tout en renfermant certaines équivoques. Dans *Les Frères Karamazov*, Ivan s'étonne non pas que Dieu puisse exister, mais « que cette idée de la nécessité de Dieu soit venue à l'esprit d'un animal féroce et méchant comme l'homme⁶⁰ ». Dostoïevski affirme aussi que « reconnaître qu'il y a un Dieu et reconnaître simultanément qu'on n'est pas devenu Dieu serait une folie qui nous pousserait au suicide⁶¹ ». Est-ce cela qui est arrivé à Nietzsche ? Lui qui, avant la crise fatale, signait ses lettres du nom de Dionysos ou « Le Crucifié ». Ne pourrait-on pas voir dans cette fin tragique une forme de suicide de l'âme, laissant un corps vide à la merci de tous, l'antithèse même du surhomme dont Nietzsche souhaitait, en quelque sorte, l'avènement ?

Enfin : que restait-il encore à sacrifier ? Ne fallait-il pas finir par sacrifier aussi tout ce qui console, tout ce qui est sain, tout ce qui fait guérir, tout espoir, toute croyance à l'harmonie cachée, aux félicités et aux justices futures ? ne fallait-il

⁶⁰ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, p.330.

⁶¹ S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.194.

pas sacrifier Dieu lui-même, et, par cruauté envers soi, adorer la pierre, la bêtise, la pesanteur, le destin, le néant⁶² ?

Contrairement à Dostoïevski, il n'admet peut-être pas qu'en fait celui qui souffre le plus de la mort de Dieu, c'est lui-même, car la figure divine incarne le pour et le contre, la souffrance elle-même. Mais cette souffrance, n'est-elle pas nécessaire à la connaissance, aux dires du philosophe ? Nietzsche est peut-être encore une fois trop fier pour admettre le cruel fardeau que lui apporte l'interdit, le péché originel que représente l'arbre de la connaissance. L'état d'agitation dans lequel il se trouve à ce moment-là devient si intolérable que s'opère à son insu une sorte de court-circuit qui le plonge dans une longue et interminable torpeur, réalisant ainsi, comme il l'a souhaité parfois, dans ces instants où ses douleurs oculaires et ses migraines lui devenaient insupportables, un état d'absence, d'imbécilité, d'inconscience. Ces passages à vide, Dostoïevski, pour sa part, les souhaitait ardemment et sans honte, pour pouvoir s'apaiser sous l'aspect d'une léthargie que procure la croyance en Dieu. Cela lui est pourtant désormais inaccessible, ainsi qu'à Nietzsche qui, avant d'atteindre ce qu'on pourrait appeler le point de non-retour, demeure tel que l'écrivain le dit de lui-même, « [...] un enfant de l'incroyance et du doute » et ce, jusqu'à la fin, sa fin lucide, devrait-on ajouter. Plus les preuves contraires à la foi s'accumulent, plus l'aspiration à la foi, de par son absence même, s'intensifie⁶³.

⁶² F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.106.

⁶³ S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.195.

Une différence est toutefois notable entre Dostoïevski et Nietzsche. En effet, le premier désire pour le peuple russe un sort contraire au sien, conscient que l'incroyance et l'inquiétude que celle-ci génère sont insupportables pour le commun des mortels, car, comme il le dit : « [...] l'oscillation, l'inquiétude de la foi sont un tel supplice pour un homme consciencieux qu'il vaut mieux se pendre⁶⁴ ». Nietzsche, de son côté, ne tient à épargner personne, car ceux qui n'auront pas la force de passer à travers la désillusion, c'est-à-dire la capacité de survivre à la transmutation complète des valeurs, soit la mort de Dieu et celle des idoles (scientisme, idéalisme, démocratie, nationalisme, etc.), n'auront qu'à périr, laissant ainsi la place à une espèce d'hommes plus forts. Il faut comprendre que pour le philosophe, « Dieu est la pensée la plus destructrice et la plus hostile à la vie⁶⁵ ». En ce sens, Dostoïevski peut davantage s'identifier à la figure christique, car il n'arrive jamais complètement à renier Dieu et semble prêt à subir le courroux sans le vouloir pour autrui. Néanmoins, n'est-il pas permis de voir en Nietzsche un éveilleur, éclair et paratonnerre à la fois, ultime remède qui entraînera la guérison ou la mort ? D'ailleurs, ne se trahit-il pas lui-même dans l'aphorisme 290 de *Par-delà bien et mal* lorsqu'il écrit :

Tout penseur profond craint davantage d'être compris que d'être mal compris. Sa vanité souffre peut-être de cette dernière situation ; mais la première fait souffrir son cœur, sa compassion, qui toujours disent : « Ah, pourquoi voulez-vous vous aussi un sort aussi dur que moi ? »⁶⁶.

⁶⁴ S. Zweig, *Trois maîtres*, ouvr. cité, p.195.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.328.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.275.

À nouveau, certains auront tendance à tressaillir en nous voyant ainsi attribuer à Dostoïevski et même à Nietzsche, une bienveillance digne du Christ. Permettons-nous d'esquisser brièvement ce qui constitue notre thèse, à savoir que l'écrivain et le philosophe détiendraient, à cause de leur expérience et de la profondeur de leur connaissance de l'âme humaine, les clés de notre émancipation. Nous sommes consciente, soulignons-le à nouveau, qu'il peut paraître absolument inadéquat et même absurde pour plusieurs de faire porter ce chapeau à ces « professeurs du désespoir » si l'on suit la définition usuelle du mot « rédemption », qui signifie « sauver » en prenant sur soi la faute des autres. En ce sens, le seul rédempteur possible est, bien sûr, le Christ : « Aussi devait-il en tous points se faire semblable à ses *frères*, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux en même temps qu'accrédité auprès de Dieu pour effacer les péchés du peuple. Car puisqu'il a souffert lui-même l'épreuve, il est en mesure de porter secours à ceux qui sont éprouvés⁶⁷ ». Nietzsche et Dostoïevski renoncent pour leur part à être secourus par Dieu et quant à savoir s'ils désirent ce secours pour autrui, la réponse demeure incertaine. Peut-être sont-ils comme Ivan Karamazov, c'est-à-dire incapables de comprendre comment on peut aimer son prochain, sauf peut-être à distance⁶⁸. Malgré cela, les deux penseurs s'accordent sur ce point : le sacrifice de l'innocent est inacceptable. Quelle forme de sacrifice convient-il alors d'admettre pour le salut de l'homme moderne?

⁶⁷ Hébreux 2, 17-18, *La Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, p.1646.

⁶⁸ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.332.

2.2 La signification de la mort de Dieu

Avant de répondre à cette question, une autre surgit : Nietzsche est-il réellement athée? La figure du philosophe est couramment associée à cette célèbre sentence : « Dieu est mort », mais que représente-t-elle exactement? Elle annonce un événement en cours, celui, nous l'avons vu, de l'effondrement des valeurs en place, d'un ébranlement complet et généralisé de tous les repères existants. Il s'agit de la fin de la morale ambiante. Cette perte de cohésion, cette confusion générale correspondent au nihilisme passif, dont nous donnerons plus tard la définition exacte. Cette *tabula rasa* morale n'est toutefois pas complète tant que subsistent les « ombres de Dieu », soit l'attachement à toutes les valeurs de vérité, autrement dit, tant que le « monde vrai », entendons le « monde idéal », justifie et condamne le monde réel et changeant. Il importe non seulement de constater l'auto annihilation de la conception dualiste qui a dominé la pensée occidentale depuis Socrate, par une valorisation à outrance de la fonction de rationalisation. Nietzsche nous encourage, en plus, à contribuer à sa destruction radicale. Il pense en effet que l'humanité ne pourra guérir de ce nihilisme, de cette gangrène qui est de toute manière déjà à l'œuvre, que par une désagrégation complète du système idéologique qui sert de soubassement à toutes les croyances qui n'ont fait, jusqu'à aujourd'hui, qu'affaiblir la « plante homme ». Nous ne pouvons donc pas affirmer avec certitude que le philosophe a perdu la foi, qu'il n'a plus d'espoir, car il ose encore entrevoir une aurore future. Il n'a pas annoncé l'effondrement de la croyance, mais sa substitution. Au lieu d'une souffrance rédemptrice, au sens chrétien,

il propose l'apprentissage d'une aptitude en accord avec la réalité mouvante qui consiste à assumer les « mille morts » que suppose toute existence.

2.3 Le sens du tragique

Il nous faudra, à ce stade de notre réflexion et ce, afin de soutenir la thèse que nous proposons, prendre le risque de proposer une redéfinition de la rédemption. Acception nouvelle que nous tenterons de faire correspondre avec le sens original que Nietzsche et Dostoïevski donnent à la souffrance, qui s'élaborera en filigrane tout au long de notre analyse et en constituera en quelque sorte l'aboutissement. Citons, pour amorcer cette partie, les paroles d'Etty Hillesum, cette jeune femme hollandaise victime des camps de concentration, qui découvre l'amour de la vie (ou de Dieu) au sein de ce que l'on considère comme la pire des atrocités du 20^{ème} siècle:

Il faut aussi avoir la force de souffrir seul et de ne pas imposer aux autres ses angoisses et ses problèmes. Nous ne l'avons pas encore appris et nous devrions nous y entraîner mutuellement, par la manière forte si la douceur n'y réussit pas. Quand je dis d'une façon ou d'une autre, j'en ai fini avec cette vie, ce n'est pas de la résignation. « *Toute parole est un malentendu.* » Quand je dis cela, on le comprend tout autrement que je ne l'entends. Ce n'est pas de la résignation, certainement pas. Qu'est-ce que je veux dire alors? Peut-être ceci : j'ai déjà vécu cette vie mille fois et je suis déjà morte mille fois. Que peut-il m'advenir d'autre? Est-ce que je suis blasée? Non. Je vis chaque minute de ma vie multipliée par mille et, de surcroît, je fais une place à la souffrance. Et ce n'est certes pas une place modeste que la souffrance revendique de nos jours. Et qu'importe, en dernière analyse, si à telle époque c'est l'Inquisition, à telle autre la guerre et les pogroms, qui font souffrir les gens? La souffrance a toujours revendiqué sa place et ses droits, peu importe sous quelle forme elle se

présente. Ce qui compte, c'est la façon de la supporter, savoir lui assigner sa place dans la vie tout en continuant à accepter cette vie⁶⁹.

Cette attitude devant la souffrance, comme Hillesum le souligne, est souvent incomprise, résultant d'une erreur d'interprétation, telle que nous révèle l'enquête généalogique nietzschéenne. En effet, nous avons tendance à y déceler un pessimisme et même une forme de masochisme, comme si Nietzsche (ou Hillesum) s'exclamait « Je souffre, donc je suis! », comme si le supplice était une condition indispensable au sentiment d'être en vie, bien que la souffrance puisse le stimuler. Contrairement à son maître de jeunesse Schopenhauer, il n'érige aucunement la souffrance en absolu, il n'en fait pas l'essence de la vie. Il s'agit plutôt, encore une fois, d'un simple constat : le plaisir et la douleur ne sont que des modalités de la volonté de puissance, le problème se trouve davantage au niveau de l'interprétation que nous en faisons, à la manière dont nous lui assignons sa place, pour reprendre les paroles d'Etty Hillesum. Nous pourrions alors dire, « j'existe, je souffre », en omettant le « donc » qui réintroduirait une relation de cause à effet que Nietzsche essaie de liquider de la philosophie occidentale.

Nous ne faisons qu'admettre que la souffrance fait corps avec l'existence, que la vie implique la souffrance et que nier celle-ci revient à porter un jugement sur la vie et par là, à la condamner. Ce n'est pas de vouloir le chaos, mais plutôt de chercher à le regarder en face, une fois pour toutes, même si ce regard ne peut jamais être objectif,

⁶⁹ Etty Hillesum, *Une vie bouleversée* suivi de *Lettres de Westerbork – Journal*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p.142.

puisque nous portons en nous-mêmes ce chaos, d'où un perspectivisme constant. En d'autres termes, Nietzsche valorise les passions, car, « sous chaque pensée gît un affect⁷⁰ », puisque le corps est premier dans sa perspective. Bien qu'il ne renie pas le danger de devenir esclave de ses passions, il ne croit pas que la solution soit de chercher à les anéantir. Cela est, de toute façon, impossible, car le sensible et l'intelligible sont inséparables. Ainsi, si toutes les pensées, les jugements et les concepts ont une origine pulsionnelle et affective, la représentation dualiste est exclue. Les classifications du type bon/méchant, beau/laid, vrai/faux, raison/corps, santé/maladie non seulement ne permettent pas de rendre compte de la réalité, mais la calomnient. Nietzsche invite plutôt le philosophe à interpréter ses propres passions, soit à les identifier, à les contrôler ou à les « spiritualiser⁷¹ ». Le même conseil s'applique pour la souffrance. Au lieu d'essayer de soulager ou d'extirper la douleur, tenter de l'accueillir, de lui faire une place comme étant l'expression de sa nature multiforme.

2.4 Le non-sens de la souffrance

L'ambiguïté, avec une appréciation non dualiste de la souffrance comme celle que nous venons de relever, c'est qu'elle ne porte en elle-même aucune justification ou, pour le dire avec Nietzsche : « Nous sommes nous-mêmes ces animaux qui semblent

⁷⁰ F. Nietzsche, *Fragments posthumes XII* cité par P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.285.

⁷¹ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.311-312.

souffrir sans raison⁷² ». Voilà toute la contrariété... Elle ne se trouve pas dans le fait que la vie soit tragique. Non! Ce qui est insoutenable, c'est que la souffrance n'ait pas de sens. Pourtant, lui-même a ses moments de révolte face au non-sens de la souffrance en déclarant : « On ne peut pas être heureux aussi longtemps qu'autour de nous tout souffre et se fait souffrir⁷³ ». Toutefois, il faut faire une distinction cruciale, chaque notion se présentant chez Nietzsche comme une pièce à deux faces, comme un vêtement que l'on peut retourner pour en découvrir un tout autre motif. La représentation de la souffrance n'échappe pas à ce procédé, car en bon investigateur qu'il est, Nietzsche n'hésite pas à démanteler les mécanismes qui sont à l'œuvre derrière toutes les conceptualisations. L'adversité et le malheur sont nécessaires, nous expliquerons plus loin pour quelles raisons. Le problème de la douleur qui surgit à la lecture du texte de la culture occidentale, est que l'analyse qui a prévalu jusqu'à maintenant relève, nous en avons déjà parlé, de la mauvaise conscience. Nous avons déjà exposé le principe d'intériorisation des instincts qui se déroule alors. Dans le cas de la souffrance, sa force est intériorisée activement, dans un premier temps. Étant de la sorte introduite, elle s'autogénère, donc se produit de plus en plus en abondance. Ainsi spiritualisée, nous lui inventons, dans un deuxième temps, un sens. Gilles Deleuze nous dit :

On fait de la douleur la conséquence d'un péché, d'une faute. Tu as fabriqué ta douleur parce que tu as péché, tu te sauveras en fabriquant ta douleur. La douleur conçue comme une faute intime et le mécanisme intérieur d'un salut, la

⁷² F. Nietzsche, *Considérations inactuelles III – Schopenhauer éducateur*, Paris, Gallimard, 1990, coll. «Folio/Essais», p.53.

⁷³ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles IV – Richard Wagner à Bayreuth*, Paris, Gallimard, 1990, coll. «Folio/Essais», p.117.

douleur intériorisée au fur et à mesure qu'on la fabrique, « la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtement » : voilà le deuxième aspect de la mauvaise conscience, son moment typologique, la mauvaise conscience comme sentiment de culpabilité.

Deleuze ajoute, un peu plus loin :

On fait de la douleur la conséquence d'une faute et le moyen d'un salut ; on se guérit de la douleur en fabriquant encore plus de douleur, en l'intériorisant encore plus ; on s'étourdit, c'est-à-dire on se guérit de la douleur en infectant la blessure⁷⁴.

C'est de cette infection contre laquelle Nietzsche et Dostoïevski cherchent à nous prémunir en nous enseignant la sagesse tragique et c'est uniquement dans cette acception qu'ils sont rédempteurs, soit en tant que médecins de la culture moderne, c'est-à-dire en tant qu'ils proposent un remède pour l'âme. Mais de quoi se compose ce palliatif? Avant de pouvoir le connaître, nous devons cerner le cas de pathologie qui nous concerne.

2.5 La morale du ressentiment et la mauvaise conscience

Quel est ce savoir pour qu'il soit si déterminant, suffisamment pour que Nietzsche proclame que l'on vit avant ou après lui ? Dans *Ecce Homo ; Pourquoi je suis une fatalité*, il affirme :

Je ne suis pas un homme, je suis une dynamite [...] Je contredis comme jamais on ne l'a fait et suis cependant le contraire d'un esprit négateur. Je suis un joyeux messenger comme il n'y en eut encore jamais, je sais des tâches d'une hauteur dont l'idée même avait manqué jusqu'à ce jour; ce n'est qu'à partir de moi que

⁷⁴ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ouvr. cité, p.131.

l'espoir peut recommencer. Avec tout cela je suis nécessairement aussi l'homme de la fatalité⁷⁵.

Cette « bonne nouvelle » contient le caractère positif de la souffrance que nous venons d'explorer, soit la souffrance au service de l'affirmation de la vie. Mais avant d'approfondir cette dimension salvatrice que Nietzsche associe à la douleur, il importe d'en exposer la contrepartie. Mentionnons simplement, pour commencer, que la lecture de la civilisation que nous livre Nietzsche part d'une autre observation qui révèle qu'il n'y a plus rien, à présent, qui peut justifier les souffrances, la honte et la mort. En fait, tout ce qui pouvait être encore d'un quelconque secours, par exemple la croyance en une vérité belle et unique, se trouve désormais inapte à résoudre le problème fondamental de l'existence. Dans ces conditions, il faut repartir de la question de l'origine du mal, mais cette fois, sans se rapporter à un « arrière-monde ». C'est là la caractéristique propre à l'entreprise nietzschéenne. Cela explique également pourquoi la psychologie devient, en ce qui a trait à la morale, un instrument ou un mode de questionnement approprié, car la question initiale se modifie, et c'est là qu'une généalogie s'impose : quelles sont les origines et les conditions dans lesquelles l'homme a inventé les jugements de valeur « bon » et « méchant » ? Quelle est la valeur de ces jugements ? Est-ce qu'ils ont favorisé ou au contraire entravé le développement de l'homme ? Nietzsche crée ainsi le doute sur nos concepts moraux et par conséquent, sur notre connaissance de nous-mêmes. Il remet en question l'adage socratique du « connais-toi toi-même » et celui de l'idéalisme psychologique cartésien⁷⁶. L'homme

⁷⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 1942, p.163-164.

⁷⁶ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Éditions GF Flammarion, 1996, p.28.

serait davantage le lieu d'une discontinuité, au sens où un abîme sépare le soi du soi-même, cet abîme étant son histoire, son esprit, sa morale, ses passions, sa conscience, ses affects, son corps.

Nietzsche se fait donc « généalogiste de l'esprit », parce qu'il faut remonter aux racines pour comprendre le fruit, soit les pensées morales, d'où le symbole très évocateur de l'arbre qu'il aime à employer. Plus précisément, la critique des valeurs morales nous oblige à les remettre en question, par conséquent, à retourner à leur source. Bien qu'il détruise le lien ontologique du phénomène et de la morale, puisqu'il n'y a pas de phénomènes moraux, mais des interprétations morales possibles des phénomènes, Nietzsche est conscient que si l'homme est malade, c'est en tant qu'animal moral. Par conséquent, ce ne sera que par la morale qu'il trouvera la guérison, car elle le contraint, comme un poison dans le corps, à la combattre, à la dépasser. Elle est le plus grand adversaire de l'humanité, elle la stimule en s'opposant, mais ne peut être niée, car « tout ce qui est décisif ne naît que malgré⁷⁷ ». Elle serait donc le combat ultime de l'homme, car la morale présente un danger pour son progrès.

Ainsi, la démarche nietzschéenne sera de juger de la valeur de la valeur, non plus d'après un critère de vérité (le bien, la justice ou Dieu, par exemple), mais du point de vue de la vie elle-même; c'est la vie qui se mesure elle-même. Nietzsche pense le psychologue ou le philosophe comme interprète des phénomènes; les faits se rapportant au sens; le sens signifiant ici assimilation, genèse. On comprend ainsi qu'il y ait pluralité de sens, c'est-à-dire que plusieurs interprétations de la réalité coexistent,

⁷⁷ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.197.

bien que la philosophie idéaliste et la morale chrétienne veuillent la soumettre à un seul cadre interprétatif. Le malheur est que ce type de transcription du réel le renie par le fait même en cherchant à occulter sa propriété spécifique, à savoir sa nature changeante. Sachant cela, on peut comprendre que la double figure de la morale est riche de signification : la morale comme maladie et comme remède. La morale est un symptôme, en tant que phénomène de la culture, « elle est une des formes-signes par lesquelles la vie se met elle-même à l'épreuve, dans une certaine histoire, qui est celle d'un processus de production⁷⁸ ». La morale comme langage symbolique des passions.

Ce que l'on constate avant tout, c'est ce que Nietzsche exprime ici : « Car d'instinct celui qui souffre cherche toujours une cause à sa souffrance; plus exactement un auteur, plus précisément un auteur *coupable*, susceptible de souffrir⁷⁹ ». Qui est ce coupable ? La morale ascétique nous en a fourni un et non le moindre. Nous avons raison de chercher une cause, mais cette cause s'identifie à celui qui la recherche : « "Je souffre : c'est bien la faute de quelqu'un" - ainsi pense la brebis malade. Mais son berger, le prêtre ascétique, lui dit : "Eh oui, ma brebis ! C'est bien la faute de quelqu'un : mais ce quelqu'un, c'est toi – c'est bien ta faute, à toi seule, *c'est toi qui es en faute contre toi-même !*"⁸⁰ ». Qu'advient-il alors de cette « brebis malade » ? Se voyant ainsi entaché du péché originel, l'homme cherche à se soulager de ce mal ontologique.

Or, l'ennui que provoque cette logique est le suivant, selon Nietzsche :

⁷⁸ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.195.

⁷⁹ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.144.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.145.

[...] car la décharge de l'affect est la plus grande tentative du souffrant pour se soulager, c'est-à-dire *s'anesthésier*, c'est son narcotique inconsciemment désiré contre les tourments de tous ordres. Voilà, selon ma conjecture, la seule vraie causalité physiologique du *ressentiment*, de la vengeance et d'autres choses du même espèce d'acabit, qui consiste donc dans un besoin d'*anesthésier la souffrance par l'affect*⁸¹.

Cette anesthésie est possible grâce au mécanisme de la mauvaise conscience, soit la conscience de la dette envers Dieu qui devient comme un instrument de torture que l'homme s'inflige à lui-même. Les instincts sont ainsi réinterprétés selon cette notion de dette qui prend la forme d'une révolte contre le père, l'ancêtre ou le principe du monde. Le non à lui-même, en prenant cet aspect, devient un oui extérieur, laissant libre cours à un délire de la volonté. Le problème, c'est que la faute ne peut jamais être rachetée, car elle est trop grande par rapport au châtement. L'homme, par conséquent, est irrachetable. Nous faisons face à un masochisme dans son expression ultime, l'idéal qu'il s'est inventé provenant du besoin de croire en son indignité de façon irrévocable. Le narrateur des *Carnets du sous-sol* en témoigne : « [...] j'avais une conscience accrue d'avoir fait ce jour-là une nouvelle saleté et, ce que j'avais fait étant irréparable, je me rongais, secrètement, de l'intérieur, je me rongais à toutes dents, me taradais et me bouffais moi-même jusqu'à ce que l'amertume devienne une honteuse, une maudite espèce de douceur et puis une jouissance, franche et grave! Une jouissance, oui, une jouissance!⁸² ». La jouissance provient de la conscience hypertrophiée de son état de totale abjection duquel il n'est plus possible de sortir. Plus encore, même s'il était

⁸¹ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.144.

⁸² F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.16.

possible de se transformer, « vous ne voudriez plus vous-même [...] comme si c'était une consolation pour une canaille, d'avoir conscience qu'elle est vraiment une canaille⁸³ ».

Mais revenons à la figure du prêtre. Dans *Généalogie de la morale*, Nietzsche constate que le « bon » prêtre contribue grandement à mettre les passions au service de l'idéal religieux. On voit alors l'espèce humaine qui s'abrutit elle-même par l'excès et surtout par l'exploitation du sentiment de culpabilité, c'est-à-dire par le péché, soit l'homme souffrant de lui-même. Comme nous l'avons mentionné, il faut bien que le malade connaisse la source de sa souffrance. Dès lors, c'est la religion qui la lui fournit. De malade, il devient pécheur. Son regard est désormais tourné tout entier vers la Faute. En ce sens, Nietzsche pourrait reprendre les paroles de Marx, « la religion est l'opium du peuple », puisqu'elle crée une dépendance, le prêtre y jouant le rôle d'enchanteur⁸⁴. Dans le chapitre intitulé « Le Grand Inquisiteur », Dostoïevski ébauche un portrait similaire :

Mais le troupeau se reformera, il rentrera dans l'obéissance et ce sera pour toujours. Alors nous leur donnerons un bonheur doux et humble, un bonheur adapté à des faibles créatures comme eux. Nous les persuaderons, enfin, à ne pas s'enorgueillir, car c'est toi [le vieil inquisiteur s'adresse à Jésus qui est revenu sur terre], en les élevant, qui le leur as enseigné; nous leur prouverons qu'ils sont débiles, qu'ils sont de pitoyables enfants, mais que le bonheur puéril est le plus délectable⁸⁵.

⁸³ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.17.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.142-143.

⁸⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.360.

L'inquisiteur dit aussi au Christ que les hommes préfèrent les miracles et les « prodiges d'un magicien » à la liberté⁸⁶.

2.6 La morale des faibles

Ce que nous venons d'aborder laisse présager à quel point la morale du ressentiment est porteuse de plusieurs dangers. Le premier est que dans le monde moderne, la souffrance devient un argument contre l'existence. Nietzsche constate que l'impuissance de l'homme moral provient de son incapacité à accepter et à supporter les conditions de la vie, « en premier lieu l'*utile*, en second lieu l'expérience *négative* de la finitude, de la limite⁸⁷ ». Le pessimiste, face à la souffrance, pense qu'il serait mieux de ne pas vivre. La tolérance à la souffrance aurait diminué avec le temps. D'ailleurs, ce diagnostic peut encore s'appliquer aujourd'hui. Nous faisons allusion à un trait particulier de nos sociétés, soit le fait d'être constamment exposés, à travers les différents médias et réseaux sociaux, aux malheurs d'autrui. Il en résulte une apathie généralisée. Le nombre croissant de dépressions, de maladies mentales, de stress témoignent de l'incapacité à en supporter davantage, donc d'un affaiblissement de la volonté de vivre. Tandis que dans un monde plus primitif, on peut penser à l'*Odyssée* et à l'*Illiade*, faire souffrir était signe d'acquiescement à la vie. « Accepter », prendre sur soi, intégrer la souffrance est donc un signe de santé. Ce que Nietzsche constate plutôt, c'est que le plaisir de la cruauté se serait sublimé, affiné, travesti en fait. Au lieu

⁸⁶ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.356.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.223.

d'endosser la souffrance, on se révolte, non contre la souffrance en elle-même, mais face à son non-sens, à son caractère absurde, comme nous l'avons remarqué plus haut. Ainsi, pour justifier la souffrance, l'homme a inventé des dieux, à défaut de spectateurs ou de bourreaux pour assister au spectacle de sa souffrance. Par ce « spectacle de la douleur », la vie se justifie elle-même, elle justifie son mal.

Par contre, poser la question de la valeur de la vie, c'est déjà la condamner. Tel le personnage d'Ivan Karamazov de Dostoïevski qui refuse, nous l'avons souligné, une quelconque conception ou justification de la vie par le recours à la morale, ce qui s'accorde avec la conception de Nietzsche. Puisque, comme le déclare ce dernier : « Des jugements, des jugements de valeur sur la vie, pour ou contre la vie, ne peuvent en fin de compte jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils ne méritent d'être pris en considération que comme symptômes, car en soi, de tels jugements ne sont que sottises⁸⁸ ». Le penseur voit donc dans la culture moderne l'expression de la négation de la vie, de par son incapacité à affronter le non-sens de la souffrance. Comme il le souligne dans le dernier traité de la *Généalogie de la morale*, il ne s'agit pas d'une négation absolue, car le refus de la vie demeure une expression, un mode particulier de la volonté de puissance, c'est-à-dire une interprétation particulière qui agit dans ce cas-ci comme moyen de conservation de la vie faible, malade.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, «Le problème de Socrate», par. 2 cité par P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1995, p.143.

Un autre aspect qu'il faut prendre en considération et qui va dans le sens de l'affirmation précédente, c'est que le sentiment de culpabilité entraîne l'homme à se méfier de lui-même. Cette méfiance envers soi est nécessaire, selon Nietzsche. En effet, la distance face aux autres, mais aussi face à soi-même, entraîne à la rigueur. Il ne faut pas se ménager. Par contre, le débordement de sentiment, quant à lui, rend le malade encore plus malade. Ainsi, cet enthousiasme que le prêtre ascétique administre avec « bonne conscience » agit comme narcotique, c'est une sorte d'antidote, mais qui produit une accoutumance en plus d'entretenir l'aliénation, trahie par le dégoût de soi. Voilà le véritable syndrome à redouter par-dessus tout, celui du mépris de l'homme. C'est pourquoi Nietzsche insiste tant sur le pouvoir aliénant de la « haine de soi », traduit par l'envie d'être un autre. Le plus grand danger réside donc chez les maladifs, les vaincus, les humiliés qui minent et empoisonnent notre confiance en la vie.

2.7 Le problème de la décadence, diagnostic du philosophe-médecin

De même, le ressentiment conduit à la vengeance qui prend les traits de la justice. Pour illustrer le propos de Nietzsche, nous pouvons facilement nous référer aux portraits dostoïevskiens de l'homme humilié, offensé, celui de la « crapule ». Par exemple, le narrateur dans *Les Carnets du sous-sol* qui confie : « Je suis un homme malade... Je suis un homme méchant. Un homme repoussoir, voilà ce que je suis⁸⁹ ». Dans ses *Carnets de la maison morte*, Dostoïevski décrit également les prisonniers

⁸⁹ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.11.

comme « des hommes malades moralement, méfiants, à bout de nerfs⁹⁰ ». Difficile de ne pas faire de parallèle avec la métaphore neurologique nietzschéenne. À travers l'image du déséquilibre du système nerveux, Nietzsche désigne un état de sensibilité excessive des instincts dont les réactions deviennent de ce fait incontrôlables. Comme Patrick Wotling le dénote :

L'image de l'irritabilité a un sens plus radical que celle de l'anarchie pulsionnelle ou de l'indigestion, en ce qu'elle insiste davantage sur les conditions de possibilités élémentaires de l'interprétation, sur la source des dysfonctionnements : l'origine de tous ces symptômes est à chercher dans un déséquilibre foncier de la sensibilité au plaisir et à la douleur qui affecte les procédures d'évaluation des forces⁹¹.

Ainsi et de manière générale, ce qui importe au « philosophe-médecin », c'est le statut accordé par une culture aux questions du plaisir et du déplaisir, bien plus que les réponses apportées. C'est de cette position attribuée à ce qui est en fait, d'après l'interprétation nietzschéenne, deux modalités de la volonté de puissance, qui indiquera essentiellement la valeur d'une civilisation.

En effet, la tendance à mettre au premier plan les problèmes du plaisir et de la souffrance, tendance présente chez les métaphysiciens et chez les religieux, est un indice aux yeux de Nietzsche qu'il y a là une forme de lassitude criante, signe de maladie. Cela explique pourquoi ces derniers accordent une telle dimension à la moralité, ils y voient une occasion pour supprimer la souffrance, du moins croient-ils y

⁹⁰ F. Dostoïevski, *Les carnets de la maison morte*, traduction par André Markowicz, Arles, Éditions Actes Sud, coll. «Babel», 1999, p.491.

⁹¹ P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.138.

aspirer, sous-tendue par la logique platonicienne qui domine depuis toute la pensée occidentale, cette idéologie puissante qui s'est inscrite sous la forme d'une équation selon laquelle la vérité est gage de bonheur. Il ne faut pourtant pas s'y laisser prendre, car c'est exactement cette superstition qui cultive le ressentiment. Wotling indique que

L'attitude décadente qui consiste à se déterminer en fonction du problème du plaisir et du déplaisir, et l'aspiration à abolir la souffrance qui en découle, sont critiquables pour deux raisons : elles tentent de promouvoir une interprétation dualiste de l'expérience en posant plaisir et souffrance comme des valeurs absolues et antinomiques. La philologie nihiliste tente ainsi de faire de la souffrance un principe d'interprétation du texte de la réalité, et pose simultanément l'existence d'un monde « supérieur » régi par le principe antagoniste⁹².

Penser la souffrance comme une anomalie qu'il est possible et même préférable de supprimer signifie que l'on ne peut accepter l'existence telle qu'elle est, car l'adversité en constitue une dimension essentielle. Selon l'hypothèse de la volonté de puissance, plaisir et douleur sont plutôt corrélatifs, ils n'en sont que le langage. Dostoïevski abonde dans le même sens lorsque dans *Les Frères Karamazov* il dit, par la bouche d'Ivan : « D'après mon pauvre esprit terrestre, je sais seulement que la souffrance existe, qu'il n'y a pas de coupable, que tout s'enchaîne, que tout passe et s'équilibre⁹³ ». Ces paroles rappellent le rôle actif que Nietzsche attribue à la faculté d'oubli, capacité indispensable pour sortir du cercle vicieux du ressentiment :

Assimiler une expérience, l'interpréter, c'est donc « en finir » avec elle, c'est-à-dire laisser les instincts la ramener de manière souterraine à des schèmes prédéterminés (ceux de la logique ou de la mémoire) de façon à définir l'assimilable et à éliminer ce qui échappe à ces schèmes. C'est en extraire et en

⁹² P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.140.

⁹³ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.341.

incorporer, de manière inconsciente, ce qui est susceptible de favoriser l'expansion de la volonté de puissance. L'incapacité à venir à bout des expériences représente en revanche un symptôme de l'affaiblissement de la volonté de puissance, qui ne parvient plus à interpréter la réalité⁹⁴.

2.8 Sommes-nous les « derniers hommes »?

« La mauvaise conscience est donc une maladie. Plus qu'un état stable, elle est un développement maladif (*Erkrankung*), soumis à la tension continue de la force active retournée contre toute une part de l'homme⁹⁵ », nous dit Valadier. Pire encore, Nietzsche nous révèle qu'« avec elle [la mauvaise conscience] fut introduite la maladie la plus grave et la plus redoutable, dont l'homme ne s'est pas encore remis à ce jour, celle de l'homme qui souffre *de l'homme*, qui souffre de *lui-même*...⁹⁶ ». Pour Valadier, la « formulation est nette : l'homme a mal à l'homme, il est malade de son humanité même⁹⁷ ». Nietzsche l'affirme clairement dans *Généalogie de la morale* : « La vision de l'homme n'est plus que fatigue – qu'est aujourd'hui le nihilisme, sinon *cela* ?... Nous sommes fatigués *de l'homme*...⁹⁸ ». La morale chrétienne et la démocratie offrent pourtant une solution à l'homme moderne : l'oubli de soi, la dépersonnalisation. Pensons, par exemple, au phénomène actuel de la mondialisation qui préconise l'uniformisation. Il s'agit bien évidemment de l'aspect pernicieux de l'oubli, soit l'oubli

⁹⁴ P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.105.

⁹⁵ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1974, p.226.

⁹⁶ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.97.

⁹⁷ P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, ouvr. cité, p.235.

⁹⁸ F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, ouvr. cité, p.55.

comme réaction. Comme nous le signale Yannis Constantinidès dans son article paru dans la revue *Le Nouvel Observateur* en 2002 :

Nietzsche n'hésite pas à qualifier de « parasite » l'avorton produit par la morale chrétienne et égalitaire, puisqu'il se niche dans tous les recoins et interstices de la vie et cherche à survivre aux dépens de son hôte involontaire. Délibérément provocante, cette image décrit à merveille la vie grégaire, une vie de totale dépendance, animée d'un secret ressentiment envers cela même qui la nourrit, tout comme le vrai parasite essaie de détruire le corps même qui lui sert de refuge... Ce sombre portrait correspond-il à l'homme d'aujourd'hui ? Notre civilisation est-elle en route vers le dernier homme ? Sommes-nous nous-mêmes les derniers hommes⁹⁹ ?

Cette cruelle peinture de l'homme contemporain choque, mais devant cette crise écologique sans précédent dont l'humanité est en grande partie responsable, on ne peut qu'opiner de la tête et garder le silence. L'homme moderne est malade, il est atteint dans sa chair et se condamne chaque jour davantage en souillant la terre qui le nourrit et le porte. Il semble avoir perdu le contact avec lui-même, on le voit dans son rapport avec son corps et avec son environnement. Il semble courir tout droit à sa perte. Peut-être le diagnostic nietzschéen ressortant de sa lecture du corps pourrait nous conduire à un autre destin que celui de parasite ?

⁹⁹ Yannis Constantinidès, «Sommes-nous les derniers hommes ?», Revue *Le nouvel Observateur*. *Nietzsche – il a pensé le chaos du monde moderne*, n° 48 (hors-série), Paris, septembre/octobre 2002, p.56.

2.9 Le corps comme langage

À ce stade de notre analyse, il nous importe d'apporter une précision des plus éclairantes donnée, encore une fois, par Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, sur la méthode employée par Nietzsche. En effet, nous constatons que la lecture du corps est première chez Nietzsche et se traduit par plusieurs types de métaphore : gastro-entérologique, psychologique, philologique, neurologique et politique. Nous constatons que

Le réseau métaphorique grâce auquel Nietzsche tente de décrire l'activité d'interprétation est donc d'une extrême cohérence. Cette description, pour déjouer les pièges du langage, ne peut procéder que par renvois et implications réciproques jouant simultanément sur une multiplicité de registres : par elle-même, chaque métaphore est insuffisante. Le corps est un texte, mais un texte qui engendre à son tour d'autres textes. [...] L'organisation des instincts est assimilable à l'écriture d'un texte, mais d'un texte qui est en réalité un commentaire, ou une interprétation, et exprime le sens d'un autre texte. [...] (Nietzsche écrit) : « Les morales comme langage figuré des affects : mais les affects eux-mêmes sont le langage figuré des fonctions de tout ce qui est organique ».

Wotling poursuit :

C'est ce jeu sur la métaphore philologique qui permet à Nietzsche tout à la fois de rendre raison de l'activité interprétative de la volonté de puissance, et simultanément d'ouvrir son questionnement sur le problème de la culture, laquelle n'est finalement rien d'autre que l'ensemble des textes engendrés par le corps : « l'homme ne retrouve finalement dans les choses que ce qu'il y a apporté lui-même : ce "retrouver" s'appelle science, cet "apporter"- art, religion, amour, fierté. » L'analyse nietzschéenne du corps permet ainsi de penser un rapport généalogique remontant de la culture à la volonté de puissance¹⁰⁰. Ainsi, pour Nietzsche « le corps est langage », le livre dans lequel s'inscrivent les correspondances à travers les différentes époques entre une culture donnée et la volonté de puissance.

¹⁰⁰P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.107-108.

2.10 Le rôle de la maladie dans la pensée de Nietzsche et Dostoïevski

Quelle importance Dostoïevski accorde-t-il, pour sa part, au corps? Quel est son rapport avec la maladie? Nous avons, cela est connu, affaire à deux créateurs pour qui la maladie s'inscrit au cœur de leur démarche. Dostoïevski est atteint d'épilepsie, sa première crise eut lieu à la suite du décès tragique de son père, assassiné par ses serfs révoltés des mauvais traitements que celui-ci leur infligeait. Nietzsche, de son côté, est contraint d'abandonner sa jeune carrière d'enseignant, car il souffre de migraines terribles et de graves troubles oculaires, en plus d'une santé générale fragile. Suivant Stefan Zweig dans son essai intitulé tout simplement *Nietzsche*, le philosophe affirme: « À tous les âges de la vie, l'excès de la douleur a été chez moi monstrueux ». Zweig ajoute: « Effectivement, aucun martyr diabolique ne manque dans cet effrayant pandémonium de la maladie : maux de tête martelants et étourdissants, qui pendant des journées étendent stupidement sur un divan ou sur un lit ce pauvre être en délire; crampes d'estomac, avec vomissements de sang, migraines, fièvres, manque d'appétit, abattements, hémorroïdes, embarras intestinaux, frissons de fièvre, sueurs nocturnes – c'est un effroyable cercle vicieux¹⁰¹ ». Sans parler de ses yeux qui le plongent dans une obscurité quasi complète. Quelle influence cette santé précaire a-t-elle eue dans la constitution du corpus réflexif des deux penseurs?

Tout d'abord, en ce qui a trait à Dostoïevski, la trame de ses récits tourne essentiellement autour de la maladie :

¹⁰¹ Stefan Zweig, *Nietzsche*, Paris, Éditions Stock, coll. «Bibliothèque Cosmopolite», 2004, p.25.

Épilepsie, démence sénile, hystérie, psychopathie, troubles sexuels et langagiers, phtisie, délabrements digestifs... [...] Le romancier l'a hissé au rang de catégorie philosophique. Avec ses portraits physiques très sommaires, Dostoïevski ne donne pas ses personnages à voir. En revanche, loin de céder à un spiritualisme éthéré, il exprime leur vie organique grâce à des dynamiques parfois peu visibles, mais très puissantes. La maladie, tout comme la violence et la parole, en fait partie. La perception du monde qui est celle de l'homme du sous-sol est délibérément pathologique. La douleur exacerbe les passions mauvaises (apitoiement sur soi, oubli des autres, plaisir pervers de souffrir) et déforme la perception du monde, mais elle nous fait accéder à une nouvelle vision des choses¹⁰².

Toute l'intrigue narrative des romans dostoïevskiens respire ce mal qui l'accable, ses héros traduisent sa démesure, ses états paroxystiques dans lesquels le plongent ses crises. Il suffit de penser au prince Mychkine, le héros de *L'Idiot*, dépressif et atteint comme son auteur du haut mal. Ce personnage, qui incarne en quelque sorte le Christ, détruit tous les protagonistes du roman avec lesquels il établit, de près ou de loin, une relation. Cet homme enfant, victime de sa propre candeur, sert de prétexte à Dostoïevski à ce que l'on pourrait nommer l'« autobiographie d'un épileptique ». Voici un passage de *L'Idiot* pour en rendre compte :

Dans ces états rapides comme l'éclair, le sentiment de la vie et la conscience se décuplaient pour ainsi dire en lui. Son esprit et son cœur s'illuminaient d'une clarté intense; toutes ses émotions, tous ses doutes, toutes ses inquiétudes se calmaient à la fois pour se convertir en une souveraine sérénité, faite de joie lumineuse, d'harmonie et d'espérance, à la faveur de laquelle sa raison se haussait jusqu'à la compréhension des causes finales¹⁰³.

Ces moments radieux sont le prélude des accès de crise, états dans lesquels surgissent des éclairs de grande lucidité, où se déploie une hyperesthésie de la

¹⁰² Michel Eltchaninoff, «Le vertige de la modernité», *Philosophie magazine*, n° 23, Paris, octobre 2008, p.68.

¹⁰³ F. Dostoïevski, *L'Idiot*, Paris, Gallimard, coll. «Folio Classique», 2005, p.274-275.

sensibilité et de la conscience faisant surgir une impression très nette d'une forme de « vie supérieure » sans toutefois s'y rattacher, conscient que ce ne sont, après tout, que des états morbides. Pour Dostoïevski, par contre, peu importe que cette sensation de grâce relève de la réalité ou non, puisqu'elle est vécue. Comme chez Nietzsche, il n'y a pas de distinction entre le rêve et la réalité, ce qui compte, c'est ce qui est ressenti.

Dans *L'Idiot*, Dostoïevski décrit donc ces moments qui précèdent la crise comme des instants de « fulguration de la conscience » et de « suprême exaltation de l'émotivité subjective¹⁰⁴ » pour lesquels le prince serait prêt à donner toute sa vie. D'ailleurs, il est convaincu que la prostration, l'aveuglement mental et l'idiotie sont des conséquences de cette « minute sublime ». Son jugement sur cette minute est certainement erroné, mais la réalité de sa sensation ne peut que le troubler, et ce fait est bien réel. Cette forme d'exaltation qui accompagne les phases épileptiques n'est pas sans rappeler les trances dionysiaques dépeintes par Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*, extases qu'il expérimente lui-même lorsqu'il recouvre la santé après de grandes périodes de maladie et d'abattement profond. Il y a une sorte de purification apportée par la souffrance. Chez Dostoïevski, le salut passe indéniablement par le supplice. Lui aussi est maître dans l'art de la figure double, ses héros sont souvent divisés entre le bien et le mal, mais ces opposés ne sont que les deux facettes d'une même réalité. Pensons au personnage de Raskolnikov dans *Crime et châtiment*. Étudiant hypocondriaque, criblé de dettes qui, face au dégoût que lui inspire la vieille usurière, est poussé au meurtre: il lui fend la tête à coups de hache. Dans la panique, il

¹⁰⁴ F. Dostoïevski, *L'Idiot*, ouvr. cité, p.275.

tue également la sœur de celle-ci. On perçoit le non-sens de cet acte, cette absurdité rattachée au mal, mais qui entraîne pourtant le protagoniste à une prise de conscience qui s'exprimera à travers la maladie. Il est intéressant de noter que « *Raskol* signifie "la division". Raskolnikov est l'homme écartelé entre Satan et Dieu. Pour retrouver l'unité perdue, le héros doit demander pardon. Le salut ne s'obtenant que par la souffrance, il faut être un criminel pour être pardonné¹⁰⁵ ». Le père de la psychanalyse, Sigmund Freud écrit même à ce propos, dans sa préface des *Frères Karamazov*, que la sympathie de Dostoïevski pour le criminel est sans limite :

Elle va bien au-delà de la sympathie à laquelle a droit le malheureux; elle nous rappelle la terreur sacrée avec laquelle, dans l'antiquité, on considérait les épileptiques et les fous. Le criminel est pour lui presque comme un rédempteur ayant pris sur lui la faute qui, sinon, aurait dû être supportée par d'autres¹⁰⁶.

Ce qui semble être une antinomie est néanmoins l'essence de l'existence. Le criminel, le malade ou le fou ne sont que l'expression particulière d'une passion ou d'une impulsion présente en chacun de nous, ils représentent une forme possible d'extériorisation de l'ensemble des forces qui nous animent tous. C'est ici que certains éprouveront quelques réserves, ne s'attardant qu'au non-sens de la pensée tragique qui caractérise Dostoïevski et Nietzsche.

Il n'en demeure pas moins que si nous nous rapportons au monde des instincts et si nous voulons être honnêtes comme nous y invitent Nietzsche et Dostoïevski, nous devons reconnaître cette sagesse du corps, cette intelligence de notre organisme qui, par la maladie et la privation, donne la chance de nous rendre plus résistants : « Ce qui

¹⁰⁵ Cécile Ladjali, «Raskolnikov», *Le Magazine Littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.94.

¹⁰⁶ Sigmund Freud, «Dostoïevski et le parricide», préface de F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.24.

ne me fait pas mourir me rend plus fort¹⁰⁷ », dit Nietzsche. Ce qui est vraiment malsain, c'est un excès de rationalité, car trop penser empêche de vivre pleinement. Cette propriété régénératrice que tous deux attribuent à la souffrance peut tout de même surprendre, surtout lorsque nous connaissons les détails de leur vie personnelle. Par exemple, le témoignage troublant livré par Zweig sur la condition physique de Nietzsche. Il nous renseigne sur le fait selon lequel Nietzsche, malgré une bonne constitution, devient peu à peu prisonnier d'un véritable cercle vicieux. En cherchant à soulager les maux qu'il doit endurer, Nietzsche s'inflige en plus des excès en s'astreignant à sa table de travail pendant des heures. D'ailleurs, ses lettres sont presque toutes ponctuées de ses plaintes. Le mal est parfois tel qu'il s'écrit : « Le martyr terrible et presque incessant me fait aspirer à la fin, et, à certains indices, la libération, la congestion cérébrale, est proche¹⁰⁸ ». Dans d'autres passages, pensons à *Ecce Homo*, il semble démentir ces propos en affirmant qu'il a été, somme toute, en bonne santé. « Que faut-il donc croire? Les mille cris de douleur, ou la parole monumentale? Les deux à la fois¹⁰⁹ », nous dit Zweig. En nous penchant sur la santé de Nietzsche, nous sommes en mesure de mieux comprendre le sens des métaphores qu'il emploie, entre autres la métaphore neurologique que nous avons exposée un peu plus tôt. Lui-même étant doté d'un système nerveux d'une sensibilité extrême, il sait le danger auquel une telle agitation pourrait mener lorsqu'elle atteint la conscience, mais il arrivera à s'en servir comme d'un outil, toujours plus aiguisé. Chez Nietzsche, le corps

¹⁰⁷ F. Nietzsche, sous la direction de François L'Yvonnet, *Le Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe avec un marteau* (fragments), Paris, Éditions de l'Herne, coll. « Carnets de l'Herne », 2009, p.12.

¹⁰⁸ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.27.

¹⁰⁹ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.27.

et l'esprit sont si intimement liés à l'atmosphère ambiante que pour lui, les réactions intérieures et extérieures sont identiques : « Je ne suis ni esprit ni corps, mais une tierce chose. Je souffre pour tout et partout¹¹⁰ ». Cela explique pourquoi il a tendance à identifier le mal qu'il porte en lui au danger de son époque. Dostoïevski le rejoint sur cet aspect central, il le fait à travers ses héros, tel le prince Mychkine. Ils en viendront à associer la menace qui les guette au péril même de l'humanité. Lou Andreas-Salomé dit de Nietzsche que c'est de sa tragédie intérieure qu'il détient la mission rédemptrice dont il se sent investi¹¹¹. Ces propos sont, de toute évidence¹¹¹, applicables à l'écrivain russe. Ils sont tous deux reconnaissants envers la souffrance, se sentant sublimés par elle. Parallèlement, ils se croient dotés de la connaissance nécessaire, eux-mêmes étant à la fois le malade et le médecin, pour agir en quelque sorte en tant qu'alchimistes de l'âme moderne.

Ainsi, c'est par le biais de la souffrance qu'une communion s'établit avec le reste de l'humanité, c'est du moins le sens de l'expérience vécue par le personnage de Raskolnikov dans *Crime et châtiment*. Il faut ajouter une autre composante indispensable à ces cycles de mort/renaissance, à ces douloureuses mutations psychiques : la solitude. En effet, nous l'avons exposé en début d'analyse, le *pathos de la distance* qui est associé à cette condition volontaire de réclusion permet au philosophe, qui passe dix ans pratiquement sans aucun contact intime et à l'écrivain, qui subit pendant ses années au bagne le rejet des autres prisonniers à cause de son titre de

¹¹⁰ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.32.

¹¹¹ L. Andreas-Salomé, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.40

noblesse, de développer une connaissance et une sensibilité exceptionnellement fines de leurs états d'âme. Pour que « la souffrance donne la science », il est nécessaire de se soumettre à cette double peine que l'isolement entraîne. Livré ainsi à lui-même et aux troubles de son organisme, Nietzsche devient son propre sujet d'étude et d'expérimentation. Dostoïevski en fait autant, il sonde l'esprit russe à partir de ses pulsations intimes, de ses propres secousses intérieures. Bien sûr, il y a un côté pervers à cette manie d'auto-analyse. Zweig, à propos de Nietzsche, nous révèle que peu à peu, « cette manie de la médicalisation, du diagnostic devient un trait pathologique et égotiste, une tension, une hyper-attention à soi-même [...] rien n'a fait autant souffrir Nietzsche que cette éternelle vivisection, le psychologue souffre deux fois plus que n'importe qui, parce qu'il ressent deux fois sa souffrance : d'abord dans la réalité et puis en s'observant lui-même¹¹² ». Toutefois, cette connaissance viscérale de soi est aussi porteuse de la guérison, elle agit de manière purgative, nous fait remarquer Zweig.

En effet, Nietzsche est reconnaissant envers ses privations et ses souffrances, il rend grâce à la maladie de l'avoir sans cesse stimulé et obligé à s'arracher à toutes formes d'attachement, gardant intact sa liberté d'esprit. C'est en ce sens qu'il affirme : « La maladie me libère pour ainsi dire par sa propre action¹¹³ ». Elle lui permet d'accoucher de lui-même. Ainsi, si pour lui « la souffrance est la seule cause de la science », il en est de même pour Dostoïevski qui atteste que « la souffrance est la seule cause de la conscience¹¹⁴ ». Par contre, il ne faut pas oublier que chez Nietzsche, la

¹¹² S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.35.

¹¹³ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.38-39.

¹¹⁴ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.50.

conscience peut aussi être rattachée au sentiment de culpabilité, comme nous l'avons souligné précédemment. C'est pour cette raison qu'il fait la distinction entre

deux catégories d'être souffrants, d'une part ceux qui souffrent de la *surabondance de la vie*, qui veulent un art dionysiaque et également une vision et une compréhension tragiques de la vie, – et ensuite ceux qui souffrent de *l'appauvrissement de la vie*, qui recherchent, au moyen de l'art et de la connaissance, le repos, le calme, la mer d'huile, la délivrance de soi, ou bien alors l'ivresse, la convulsion, l'engourdissement, la démence¹¹⁵.

2.11 La sagesse tragique au service de la « grande santé »

En quoi cette conception dostoïevskienne et nietzschéenne de la souffrance est-elle si différente de la notion chrétienne qui nous invite à porter notre croix? Tout simplement parce que la morale chrétienne, tout comme l'idéalisme, fournit une consolation, elle cherche un coupable, nous en avons déjà parlé. De cette façon, elle en déforme le véritable sens. La philosophie occidentale et la représentation chrétienne ont cette forte propension à représenter l'homme comme étant d'emblée un être moral et raisonnable. En réalité, il est davantage comme Orphée, ce n'est pas sa conscience qui le guide, mais son instinct qui lui intime l'ordre de se retourner pour vérifier la présence d'Eurydice. Du coup, elle lui échappe pour toujours. Ce mythe pourrait très bien constituer une métaphore pour symboliser notre rapport à la connaissance. Comme Eurydice, la vérité ou Dieu nous échappe éternellement, car connaître, c'est regarder derrière soi ou, dans un langage nietzschéen, c'est sonder l'abîme. En d'autres mots, il faut affronter le danger et même la mort pour se sentir vivant, sans quoi nous traversons cette existence terrestre en n'étant que l'ombre de nous-mêmes. La

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, ouvr. cité, p.333.

souffrance est certes vécue comme une épreuve, mais en échange, il n'y a aucune garantie, aucune indemnisation, aucun paradis, simplement la possibilité d'aimer davantage la vie dans tout ce qu'elle recèle de tragique. Dostoïevski, à travers l'homme du sous-sol, « reste persuadé que l'homme ne refusera jamais la souffrance véritable, c'est-à-dire la destruction et le chaos. Car la souffrance est la seule cause de la conscience¹¹⁶ », dit-il à nouveau. Toutefois, qui aura le courage d'être entièrement sincère avec soi-même, qui voudra se faire son propre tribunal, qui aura la force de ne pas se ménager? Certainement pas l'homme métaphysicien ou le rationaliste, car il se laisse persuader que la cruauté qu'il s'inflige à lui-même n'est qu'une manière « ...de se livrer à la négation de soi au sens *religieux*...¹¹⁷ ». Non, cette démarche exigeante, cette « mentalité tragique » est la marque distinctive de celui « qui veut imposer à la vie, ne fût-ce qu'une seule loi, celui qui dans le chaos des passions veut faire aboutir une passion unique, la sienne, devient solitaire et, en tant que solitaire, est anéanti : fou qu'il est dans sa rêverie, s'il agit inconsciemment, mais héros, s'il connaît le péril et, néanmoins, le défie¹¹⁸ ».

Non seulement y a-t-il pour le philosophe deux types d'êtres souffrants, mais il y a également une distinction à apporter à ce qu'il appelle la « grande souffrance ». En effet, il affirme que la véritable souffrance est réservée aux âmes nobles, attribuant ainsi à la souffrance, la « grande », une fonction de distinction. Lou Andréas-Salomé, dans son ouvrage consacré à Nietzsche, le cite à ce propos :

¹¹⁶ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.50.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.203.

¹¹⁸ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.74-75.

La tension de l'âme dans le malheur... son effroi quand elle contemple les grands cataclysmes, son ingéniosité et son courage à supporter, à braver, à interpréter, à mettre à profit le malheur, et tout ce qu'elle a jamais possédé en fait de profondeur, de mystère, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur, tout cela ne lui a-t-il pas été donné par la grande douleur, par la discipline de la grande douleur¹¹⁹?

Cette intellectuelle d'origine russe dont Nietzsche s'est épris et qui a refusé son amour dit, à propos de son prétendant déçu, que son histoire est en quelque sorte une « biographie de la douleur » et que « sa propre victoire est blessure¹²⁰ ». La douleur est, avons-nous dit, une discipline qui permet d'accroître l'acuité de l'esprit et la force de supporter la souffrance. Dostoïevski corrobore ses propos : « La souffrance, la douleur sont inséparables d'une haute intelligence, d'un grand cœur. Les vrais grands hommes doivent, me semble-t-il, éprouver une immense tristesse sur terre¹²¹ ». Toutefois, l'expérience de la souffrance ne rend pas nécessairement meilleur, comme le précise Nietzsche, mais elle « fouille et gratte, laboure le terrain de l'âme et c'est le travail douloureux de creusement intérieur qui, comme la charrue, ameublisse le sol, pour la nouvelle récolte spirituelle¹²² »; elle rend plus profond. La grande douleur est libératrice, elle dénoue les chaînes qui emprisonnent l'esprit, parce qu'elle nous contraint à descendre dans notre gouffre intérieur, à côtoyer la mort. De cette expérience, on en ressort avec une connaissance plus affinée de la vie, une acuité sensible renouvelée, un amour plus intense de l'existence, car nous avons côtoyé le danger réel. C'est donc à travers la valeur de la maladie que Nietzsche découvre la

¹¹⁹ L. Andréas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, ouvr. cité, p.24-25.

¹²⁰ L. Andréas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, ouvr. cité p.26-27.

¹²¹ F. Dostoïevski, *Crime et châtiment*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, p.281.

¹²² S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.39.

valeur de la santé et c'est de leur union, par ce jeu constant d'épreuve et d'extase, que peut s'accomplir le devenir. Les deux sont indispensables, indique Zweig : « [...] la maladie, comme moyen, et la santé, comme fin; la maladie, comme chemin, la santé, comme but. Car la souffrance, au sens de Nietzsche, n'est que la rive obscure de la maladie; l'autre rive brille dans une lumière indicible : elle s'appelle guérison et on ne peut l'atteindre que par la rive de la souffrance¹²³ ». C'est un passage obligé, mais encore faut-il, encore une fois, avoir la force de passer l'épreuve seul, égoïstement même, car la souffrance est ce qui nous est le plus personnel, on ne peut la partager comme la joie, elle ne peut qu'être vécue de l'intérieur. La vie est souffrance et la souffrance stimule le sentiment d'être vivant. Non seulement elle transforme, mais elle permet de s'élever, d'accroître notre individualité à travers un rapport toujours plus intime entre notre être et la réalité terrestre. Alors, bien que nous soyons ces « animaux dont la souffrance semble être sans signification », nous avons la chance, comme Dostoïevski le suggère à travers *Les Frères Karamazov*, de vivre une vie réelle, non imaginaire, d' « aimer la vie, plutôt que le sens de la vie¹²⁴ ».

Dans les romans de Dostoïevski, nous retrouvons effectivement ce concept mystérieux de vie vivante. Par exemple, dans *L'Adolescent*, il le décrit comme ce qui suit :

[...] « pas une vie intellectuelle ou inventée, mais, au contraire, une vie pas ennuyeuse et gaie », « quelque chose de terriblement simple, le plus ordinaire, quelque chose qui saute aux yeux, de chaque jour, de chaque minute, et de si simple que nous ne croyons pour rien au monde que ce soit aussi simple, et, bien entendu,

¹²³ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.40-41.

¹²⁴ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.325.

nous passons à côté depuis de nombreux millénaires sans la remarquer et sans le reconnaître »¹²⁵.

Comme nous le fait également remarquer Marion Rousset, ce sentiment émerge avec ardeur chez l'écrivain lors du simulacre de son exécution, à cet instant crucial où il a véritablement cru vivre ses dernières minutes. Cette expérience confirme l'interprétation nietzschéenne, car ce face-à-face avec la mort transforme radicalement Dostoïevski. Ce sentiment de la vie vivante s'exprime dès lors chez lui par un amour renouvelé envers autrui, envers la beauté de l'univers et c'est par l'incarnation de cet amour à travers ses récits qu'il tente de lutter contre le nihilisme ambiant, exprimant par cette « philosophie de l'incarnation » toute l'originalité de sa pensée¹²⁶. De toute évidence, on pourrait parfaitement appliquer ces paroles de Nietzsche à Dostoïevski : « Je fais cas d'un philosophe dans la mesure où il est capable de fournir un exemple¹²⁷ ». Les paroles de Lou Andreas-Salomé à propos de Nietzsche s'appliquent tout à fait à l'écrivain lorsqu'elle affirme que « son agonie lui sert d'aiguillon et apporte à son esprit un surcroît de lucidité. [...] Ne faut-il pas que sa santé absorbe la lutte et la maladie¹²⁸ »? Question qui n'en est pas une, il s'agit davantage d'un constat.

Néanmoins, le cas Dostoïevski demeure ambigu lorsqu'on le soumet au cadre interprétatif nietzschéen, car il renvoie simultanément au sens chrétien et au sens dionysiaque de la souffrance. Pensons, encore une fois, au personnage des *Carnets du sous-sol*... Il est l'exemple parfait de l'homme dans toutes ses souffrances qui se débat

¹²⁵ F. Dostoïevski, *L'Adolescent*, cité par M. Rousset, «Fedor Dostoïevski», art. cité, p.70.

¹²⁶ M. Rousset, «Fédor Dostoïevski», art. cité, p.70.

¹²⁷ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, introduction.

¹²⁸ L. Andréas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, ouvr. cité, p.41.

sans cesse contre sa tendance à interpréter ses malheurs en singeant la doctrine romantique. Sous cet angle, il représente bien le faible, c'est-à-dire celui qui porte en lui la morale du ressentiment, cherchant le responsable de ses malheurs et animé par une soif de vengeance. Il est le symbole même du martyr qui tente d'étourdir à tout prix sa douleur par la passion. D'un autre côté, l'écrivain met toujours en scène des héros qui affrontent la réalité sans chercher à s'absoudre, ce qui est signe de force dans la mentalité tragique nietzschéenne. Le propre de la force est aussi cette capacité à se passer d'une aspiration à l'absolu, du besoin fanatique de croire et de prendre plutôt plaisir à l'aspect problématique, contradictoire et douloureux de l'existence¹²⁹. Cette aptitude à la résilience peut correspondre à celle de l'auteur russe, soit à Dostoïevski lui-même qui, d'après la traduction de Boris de Schlœzer, affirme en véritable héros tragique : « Je n'ai fait autre chose dans ma vie que de pousser jusqu'au bout ce que vous autres vous n'osiez terminer qu'à moitié, tout en appelant sagesse votre lâcheté et en vous consolant par des mensonges. Si bien que je suis peut-être encore plus vivant que vous¹³⁰ ». Cette déclaration ne peut appartenir qu'à ce que Nietzsche appelle des « natures tragiques », de celles qui « sont capables de nous faire percevoir la profondeur du sentiment » et qui nous apprennent par leur propre exemple que « seule la démesure permet à l'humanité de reconnaître sa mesure¹³¹ ».

À cet effet, Michel Haar, dans son œuvre intitulée *Nietzsche et la métaphysique*, démontre bien à quel point l'essence du tragique agit à titre de fil conducteur dans le

¹²⁹ P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.151.

¹³⁰ J.-L. Backès, «Ce que Nietzsche a reconnu et méconnu», *Le Magazine Littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.83.

¹³¹ S. Zweig, *Nietzsche*, ouvr. cité, p.152.

système de pensée nietzschéen. Déjà dans *La naissance de la tragédie*, « [...] le tragique n'est pas résignation, pessimisme, accablement, mais affirmation de l'existence, affirmation *redoublée*. Cette approbation paradoxale repose sur une disposition affective fondamentale : la joie – une joie *autre* que toute joie ordinaire, une joie *religieuse*¹³² ». Évidemment, cela n'a rien à voir avec une religion codifiée, dogmatique, il s'agit plutôt d'une religion mystique, secrète, magique, discontinue, surprenante. Difficile de nier cette dimension spirituelle, ne serait-ce que dans le culte que Nietzsche, ainsi que Dostoïevski, vouent à la vie terrestre. Prenant l'exemple des anciens Grecs, le tragique de l'existence est pour le philosophe une possibilité de sublimer la souffrance :

Leur regard « a plongé jusque dans l'horrible tréfonds de la nature », mais comme nos yeux blessés d'avoir regardé le soleil en face voient sous leurs paupières danser des taches sombres, ils ont su tirer de la vision insoutenable de la Nuit les images lumineuses que sont les héros du mythe : « taches de lumières, destinées à guérir le regard blessé par une nuit terrifiante »¹³³.

Cela rejoint notre propos du départ et le titre du mémoire. La guérison du mal ne se fait qu'à partir de son affirmation, car la sagesse est justement celle de ne pas chercher à résoudre la réalité énigmatique. Voilà ce que nous enseignent nos deux penseurs : le tragique agit comme remède, comme incitation au dépassement, comme « force de guérison ». Sommes-nous prêts à adhérer à cette mentalité tragique qui témoigne de l'humanisme radical de Nietzsche, qu'on confond trop souvent à un anti-humanisme? Cette conception de l'homme, comme le précise Mathieu Kessler, fait en sorte qu'il

¹³² Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p.223.

¹³³ F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie* cité par M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, ouvr. cité, p.227.

« s'attribue tous les pouvoirs et toutes les responsabilités [et] prend [ainsi] le risque de la démesure, origine radicale de toute tragédie¹³⁴ ».

¹³⁴ Mathieu Kessler, «La vie est-elle une œuvre d'art?», *Le Nouvel Observateur. Nietzsche – il a pensé le chaos du monde moderne*, n° 48 (hors-série), Paris, septembre-octobre 2002, p.75.

Chapitre 3

Le philosophe nouveau

3.1 La logique du nihilisme

Une telle liberté, et nous ne sommes pas très éloignés de la philosophie existentialiste, est lourde d'implication. Mais cela n'a rien à voir avec une dette quelconque, puisque la liberté dont il est question ici remet en cause la notion même de conscience morale. Autrement dit, le principe de contingence rattachée au concept de volonté de puissance implique nécessairement une forme d'égoïsme et donc, de sacrifice. Comment comprendre cette notion? À première vue, il semble y avoir contradiction. D'une part, nous avons démontré que l'idée d'une individualité est intenable, mais d'autre part, nous avons également affirmé que les deux penseurs défendent l'indépendance d'esprit, ce qui va à l'encontre de la foi chrétienne qui implique « [...] le sacrifice de toute liberté, de tout orgueil, de toute confiance en soi de l'esprit; et en même temps asservissement et autodérision, automutilation¹³⁵ ». Revenons brièvement, avec Wotling, sur la métaphore du corps, mode d'organisation complexe qui correspond en grande partie à la définition de la volonté de puissance et que Nietzsche appliquera également à la conception du corps politique :

L'homme est une pluralité de forces qui se situent dans une hiérarchie, de telle sorte qu'il y en a qui commandent, mais que celles qui commandent doivent

¹³⁵ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.98-99.

aussi fournir à celles qui obéissent tout ce qui sert à leur subsistance, si bien qu'elles-mêmes sont *conditionnées* par l'existence de ces dernières. Tous ces êtres vivants doivent être d'espèces apparentées, sans quoi ils ne sauraient ainsi servir et obéir les uns aux autres. Les maîtres doivent en quelque façon être à leur tour subordonnés et dans des cas plus subtils, il leur faut temporairement échanger leurs rôles et celui qui commande d'ordinaire doit, pour une fois, obéir. Le concept d' « individu » est faux¹³⁶.

Il est donc clair que le sacrifice ne saurait être synonyme d'abnégation puisque dans cette logique d'interdépendance, nulle force, nulle instance ne peuvent être éliminée, elles continuent plutôt à agir à notre insu, ce qui peut être cause de déséquilibre, de disharmonie. Du moment où il y a tentative d'éradication d'un instinct, c'est signe de maladie, de dégénérescence. Ainsi, lorsqu'on applique cette « économie de principe » à la culture, l'idée même du bonheur devient problématique. En effet, il révèle l'état dans lequel se trouve l'homme moderne, parce que lorsqu'on pose le bonheur des hommes, il devient en principe le bonheur de la majorité, ce qui implique qu'une minorité soit sacrifiée. Dans cette optique, nous dit Nietzsche, nous avons tendance à nous jeter dans l'idéalisme. Toutefois, qu'advient-il lorsqu'on n'arrive plus à justifier ce sacrifice, « que malgré tous nos efforts, s'échappe un : Oui, mais moi! Ou "Mon Dieu! Pourquoi m'as-tu abandonné?"¹³⁷ ». C'est cette même logique imperturbable qui fait également dire à Nietzsche : « L'amour d'un seul être est barbarie : car on l'exerce aux dépens de tous les autres. L'amour de Dieu aussi¹³⁸ » et d'ajouter : « Il est inhumain de bénir là où quelqu'un est maudit¹³⁹ ». Ce qu'il faut

¹³⁶ P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, ouvr. cité, p.158.

¹³⁷ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.141-142

¹³⁸ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.118.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.138.

retenir, c'est que le philosophe ne saurait consentir à une morale ou à une idéologie qui poussent au renoncement de soi, à la mortification et à l'autoflagellation, mais toujours garder en mémoire que le point capital, le fil conducteur, le schème qui sous-tend toute l'interprétation nietzschéenne, « c'est l'idée du commander et de l'obéir comme modèle d'intelligibilité de la vie pulsionnelle, et au-delà, de la réalité toute entière¹⁴⁰ ». Or, cette idée est contestée par la pensée moderne. Prenant en compte cette difficulté et si l'on veut poursuivre notre proposition selon laquelle Nietzsche et Dostoïevski sont, à leur façon, des rédempteurs au sein de la modernité, il nous faudra exposer le sens nouveau que revêt le principe de sacrifice en fonction de la représentation tragique de l'existence.

Nous avons ainsi déduit de la logique non dualiste à laquelle conduit l'analyse nietzschéenne que rien n'est totalement bon ou mauvais ou, en d'autres termes, qu'il s'agit de tirer profit de toute expérience, de tout type de pensée ou d'individu. Ainsi, bien que cela apparaisse irrationnel, il y a nécessité à l'intérieur de la contingence. Celle-ci relève d'un seul impératif : « Aime la vie telle qu'elle est ! » C'est seulement en fonction de cet *amor fati*, thème que nous préciserons ultérieurement, que le sacrifice s'avère inéluctable, tel le marteau du sculpteur qui dégrossit la pierre pour en faire une œuvre. Cette interprétation appliquée à la situation de l'homme moderne fait en sorte que sa propre décadence apparaît comme l'ultime occasion pour lui de préserver ou plutôt de mettre à jour les forces qui l'animent. Telle la maladie qui peut être source de santé, la décadence qui s'exprime à travers le nihilisme est indispensable à son

¹⁴⁰ P. Wotling dans l'introduction de F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité p.20.

dépassement même. Mathieu Kessler nous l'indique clairement dans « Le nihilisme et la nostalgie de l'être »; le nihilisme n'est pas simplement une étape dans l'histoire de l'humanité, « il est la loi et la possibilité de comprendre le sens de toute cette histoire » en tant qu'histoire humaine¹⁴¹. Le nihilisme n'est pas la cause de la décadence, mais sa logique, ce qui, par conséquent, le rend incontournable. Nietzsche nous invite donc non pas à combattre la décadence, mais à ne pas nous laisser contaminer par une attitude nihiliste face à cette même décadence. Ce qui signifie que face à la perte des idéaux, à la mort de Dieu et à celle de ses ombres, il nous appartient de ne pas baisser les bras. Dans un de ses *Fragments posthumes*, cité par Marc Crépon dans « Le nihilisme dans la culture » sous la direction de Jean-François Mattéi, Nietzsche nous dit :

Le nihilisme n'est pas seulement une propension à considérer le « en vain! » ni seulement la croyance que tout vaut d'être ruiné : on y met la main, on ruine... C'est, si l'on veut, *illogique* : mais le nihiliste ne croit pas à l'obligation d'être logique... C'est l'état d'esprits et de volontés fermes et pour lesquels il est impossible d'en rester à la négation « du jugement » : - le non de l'acte procède de leur nature. L'anéantissement par le jugement seconde l'anéantissement par la main¹⁴².

Nous pouvons ainsi en déduire que la forme encouragée du sacrifice revêt l'aspect du nihilisme actif, c'est-à-dire celle de l'humanité prenant le marteau du philosophe afin de porter le coup de grâce, pour en finir une fois pour toutes avec n'importe quelle forme d'idéalisme et détruire tous les types d'attachement à un absolu.

¹⁴¹ Mathieu Kessler (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme et la nostalgie de l'être», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Thémis», 2005, p.42.

¹⁴² F. Nietzsche, *Fragments posthumes XI* cité par Marc Crépon (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme dans la culture», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.93.

3.2 Le nihilisme actif : l'inversion des valeurs

Pour mieux comprendre cette notion, Patrick Wotling, dans ses notes à la fin de sa traduction de *Par-delà bien et mal*, nous renvoie lui aussi aux *Fragments posthumes* dans lesquels Nietzsche établit la distinction entre deux formes de nihilisme. On y apprend que le nihilisme désigne d'une manière globale le sentiment du rien, de l'effondrement généralisé du sens, des normes et des justifications aboutissant à la volonté du néant. Nietzsche y fait mention de la dévalorisation des valeurs supérieures, de l'absence de but. Toutefois, le nihilisme peut être, comme il le souligne, signe de force de l'esprit lorsque les convictions qui dominaient ne sont plus à sa hauteur. Voilà ce que le philosophe entend par « nihilisme actif », soit l'esprit travaillant à la déconstruction des anciennes tables de lois qui ne servent plus à son déploiement. D'autre part, le nihilisme peut aussi traduire l'état opposé, soit la puissance de l'esprit qui régresse. Cette même force de l'esprit s'est affaiblie, les buts et les valeurs qui, jusqu'à présent prévalaient, ne conviennent plus, mais la lassitude l'emporte et la croyance s'effrite, vole en éclat avec tout ce à quoi elle s'était accrochée; c'est la signification du nihilisme passif. D'ailleurs, il s'agit de la différence fondamentale entre la philosophie nietzschéenne et l'existentialisme auquel nous avons fait allusion au début de ce chapitre. Car bien que ce dernier proclame la liberté complète de l'homme, ce courant demeure lié au sentiment cruel de l'absurdité de l'existence. Comme le précise Yannis Constantinidès : « Convaincre l'existence d'absurdité trahit la persistance du jugement moral porté sur la vie, à laquelle on reproche en définitive de ne pas tenir des promesses qu'elle n'a pas faites... Voilà pourquoi Nietzsche oppose au sentiment

inhibant, nauséux de l'absurde *l'amor fati* et l'affirmation de l'innocence du devenir¹⁴³ ».

Le renversement des valeurs devient donc, au sein du projet nietzschéen, une tentative pour ne pas demeurer dans cet état de lassitude et de dégoût¹⁴⁴. Ainsi donc, on pourrait parler parallèlement de sacrifice « actif ». Ce type de sacrifice se trouve en fait à être le contraire, comme nous le fait remarquer Mathieu Kessler, d'une « conception du désir comme manque »: « Le désir devrait être désir de ce qui est comme il est, acquiescement héroïque au destin même le plus terrible¹⁴⁵ ». Cette propension à la reconnaissance et à l'amour de l'adversité, au respect de ses ennemis que Nietzsche professe est souvent occultée, laissée en plan au profit d'une tentation trop forte, trop inscrite au sein de la philosophie occidentale et qui la pousse inévitablement à vouloir réintroduire l'analyse nietzschéenne à l'intérieur d'une vision dualiste. Pourtant, il ne faut pas oublier la reconnaissance que Nietzsche voue à ceux-là mêmes qu'il critique et semble parfois même calomnier. Il se sait redevable notamment du platonisme et du christianisme et en témoigne à plusieurs reprises à travers ses œuvres, entre autres dans *Par-delà bien et mal*. C'est cette conception selon laquelle « il est de la nature de toutes grandes choses d'en venir à se supprimer elle-même¹⁴⁶ » dont Nietzsche ne fait, en quelque sorte, que témoigner, qui demeure souvent obscure pour plusieurs, parce que difficile à admettre. Il dit :

¹⁴³ Yannis Constantinidès (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme extatique comme moyen de la grande politique», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.56.

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.300.

¹⁴⁵ M. Kessler (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme et la nostalgie de l'être», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.42.

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.34.

Ce qui est essentiel « au ciel comme sur terre » semble-t-il, c'est, pour le dire une fois encore, que l'on *obéisse* longuement et dans une seule et même direction : cela finit toujours et a toujours fini par produire à la longue quelque chose qui fait que la vie sur terre mérite d'être vécue, par exemple vertu, musique, danse, raison, spiritualité, - quelque chose de transfigurant, de raffiné, de fou, de divin. La longue privation de liberté de l'esprit, la contrainte méfiante dans la communicabilité des pensées, la discipline que s'est infligée le penseur pour penser en s'en tenant aux canons édictés par une Église, ou une cour, ou en se conformant aux présupposés aristotéliens, la longue volonté spirituelle d'interpréter tout ce qui se produit selon un schéma chrétien dans tout événement fortuit, - toute cette violence, cet arbitraire, cette dureté, cette horreur, cette contre-raison s'est avérée le moyen d'élever la vigueur, la curiosité impitoyable et la subtile mobilité de l'esprit européen : étant admis qu'à cette occasion également, une quantité irremplaçable de force et d'esprit dut se voir broyer, étouffer, corrompre (car ici comme partout, « la nature » se montre comme elle est, dans toute sa magnificence prodigue et *indifférente*, qui révolte, mais qui est noble)¹⁴⁷.

Ainsi, la destruction de la table des valeurs, ou nihilisme actif, ne conduit pas à un immoralisme plat, contrairement à ce qu'une approche trop simplificatrice du corpus nietzschéen pourrait nous laisser croire, mais plutôt à une redéfinition positive de la morale. On voit poindre la parenté avec Héraclite; une même réalité peut révéler des facettes tout à fait contradictoires, se sublimer, se transformer, se transfigurer à partir de ce qui la compose en propre et se présenter sous un tout autre jour. L'homme lui-même est de cette nature, mais ses craintes de nature morale l'ont amputé et l'ont affaibli dans sa volonté. Son sacrifice a revêtu la forme du renoncement à soi, le disposant ainsi à vivre dominé par un perpétuel sentiment de manque, dans un état

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.143.

d'abattement plus ou moins conscient, condition encouragée et justifiée par la « religion de la souffrance humaine¹⁴⁸ »:

La vigueur des préjugés moraux s'est introduite en profondeur dans le monde le plus spirituel, le plus froid et le plus dénué de présupposés en apparence – en y causant, cela se comprend aisément, dommages, inhibition, cécité, distorsion. Une physio-psychologie véritable doit lutter contre des résistances inconscientes qui habitent le cœur du chercheur, elle a « le cœur » contre elle : une doctrine qui défend le conditionnement réciproque des « bonnes » et des « mauvaises » pulsions suffit, en tant qu'immoralité raffinée, à susciter détresse et dégoût dans une conscience morale encore trop forte et vaillante, - plus encore une doctrine selon laquelle on peut faire dériver toutes les bonnes pulsions des mauvaises¹⁴⁹.

3.3 Le rôle du psychologue

Plusieurs aspects sont à relever dans ce passage. D'abord, il faut souligner à nouveau le rôle de la psychologie. Pour être psychologue, le philosophe-médecin doit, afin de sonder les profondeurs de l'âme humaine et mener son enquête à bien, surmonter ses propres réticences morales et aller par-delà la « psychologie balourde¹⁵⁰ ». Sur ce point, il convient de prendre à nouveau Dostoïevski en exemple, lui dont Nietzsche dit, il est bon de le rappeler, qu'il est « le seul psychologue qui (lui) ait appris quelque chose¹⁵¹ ». Il considère en effet que l'écrivain russe est doté d'une perspicacité extrême parce qu'il a cette capacité rare d'aller au-delà des illusions et de comprendre qu'il y a chez tous ceux qu'on a tendance à condamner, justement parce

¹⁴⁸ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.70.

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.71-72.

¹⁵⁰ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.203.

¹⁵¹ J.-L. Backès, «Ce que Nietzsche a reconnu et méconnu», art. cité, p.82.

qu'ils répugnent à notre conscience morale (pensons aux criminels qu'il a côtoyés au bagne en Sibérie, aux prostituées qu'il met en scène, etc.), une force et une grandeur insoupçonnées. Dostoïevski défait sans ménagement les « beaux mensonges moraux¹⁵² », mais lui se dit plutôt réaliste que psychologue. La tentative est pourtant la même et ce que Nietzsche voit en Pascal, c'est-à-dire « l'incarnation de l'exigence intellectuelle maximale, [le] courage du questionnement, qui pousse l'honnêteté dans l'interrogation jusqu'à la remise en cause des valeurs suprêmes, qui va par exemple jusqu'à interroger la figure de son Dieu¹⁵³ », peut sans aucun doute s'appliquer à Dostoïevski et, par conséquent, à sa définition de la tâche du psychologue.

Un autre élément à préciser est cette notion de spiritualisation, soit cette perspective selon laquelle il n'y a pas d'opposition, le dualisme ayant jusqu'à maintenant constitué pour les philosophes une ornière les empêchant de concevoir la possibilité d'une communication entre valeurs vécues comme opposées, conséquence d'un rationalisme à outrance. D'ailleurs, cette critique était déjà présente dans la « tradition d'analyse psychologique des moralistes français » que Nietzsche radicalise, comme le dénote Wotling. Le commentateur cite entre autres La Rochefoucauld, soit la maxime 182 : « Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes¹⁵⁴ ». On comprendra donc la suite de l'aphorisme 23 de la 1^{ère} section de *Par-delà bien et mal* :

¹⁵² J.-L. Backès, «Ce que Nietzsche a reconnu et méconnu», art. cité, p.83.

¹⁵³ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.291.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.311.

Mais à supposer que quelqu'un tienne les affects de la haine, d'envie, de cupidité, de tyrannie pour des affects conditionnant la vie, pour quelque chose qui doit fondamentalement et de manière absolument essentielle être présent dans l'économie d'ensemble de la vie, qui par conséquent doit encore être intensifié si jamais l'on doit intensifier la vie, - il souffrira de cette orientation prise par son jugement comme un mal de mer. [...] - nous cinglons tout droit *au-delà* de la morale, peut-être broyons-nous, mettons-nous en pièces, ce faisant, notre restant de moralité propre, en nous risquant à accomplir notre course dans ces parages, - mais qu'importe ce qui adviendra de *nous*! Jamais encore les voyageurs et les aventuriers téméraires n'ont vu s'ouvrir un monde d'aperçus plus profonds : et le psychologue qui « offre un sacrifice » de la sorte – ce *n'est pas le sacrificio dell'intelletto*, bien au contraire!...¹⁵⁵

Le message de Nietzsche est sans ambiguïté. À moins de vouloir faire preuve de mauvaise foi et d'y voir le produit d'un esprit malade, heurté par la fougue poétique qui sied mal à l'image du philosophe pondéré, on y décèle une lucidité dans le verdict, une continuité dans la forme interprétative qui ne se démentent pas. Le projet nietzschéen de montrer que la vie procède de l'activité pulsionnelle ou de quelques formes de cette activité est exposé dans ces quelques lignes par l'idée que des valeurs que l'on considère d'un point de vue moral comme étant mauvaises (haine, envie, cupidité, tyrannie) ne sont en fait que des affects et comme tout affect, ils sont au service de la vie. Notons avec Wotling, que ce terme qui revient à plusieurs reprises dans le vocabulaire nietzschéen « désigne un mode d'affectivité de nature infra-consciente, plus profond et plus puissant que la simple passion » ou, en quelque sorte, « la dimension affective de pulsions¹⁵⁶ ». Cela dit, on note aussi dans ce passage « le travail de redéfinition positive de la morale qu'opère Nietzsche, en ramenant celle-ci au problème

¹⁵⁵ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.72.

¹⁵⁶ P. Wotling, notes à la fin dans F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.306.

de la hiérarchie pulsionnelle¹⁵⁷ ». C'est ainsi que le commentateur nous fait réaliser, nous l'avons soulevé précédemment, que la pensée du philosophe « est loin de s'en tenir à un "immoralisme" plat, qui se limiterait à critiquer la morale dominante, ou à une sorte de militantisme antimoral : la réinterprétation, la redéfinition sont toujours chez Nietzsche la conséquence naturelle de la critique destructrice¹⁵⁸ ». On voit donc poindre en quoi consiste la tâche du penseur, ou de ceux que Nietzsche appelle les « esprits libres » ou les « philosophes de l'avenir »; ils « doivent être *créateurs* et faire advenir des formes nouvelles – si la tâche de la philosophie est bien de nature pratique et non théorique, s'il s'agit de travailler à un déplacement des valeurs, et non pas simplement à une récusation des doctrines¹⁵⁹ ». C'est en ces termes que Wotling résume l'entreprise nietzschéenne sous-tendue dans *Par-delà bien et mal*.

Avant d'approfondir le rôle de philosophe nouveau, revenons à l'aphorisme 23 du même ouvrage. Il faut noter cet appel au nihilisme actif et surtout, au courage que cette entreprise exige, à une force de caractère qu'il n'est pas donné à tous de posséder et qui s'exprime dans le fait de considérer le plaisir et la douleur comme des états corrélatifs et non comme des valeurs opposées. Ce qui fera dire à Nietzsche qu'il « faut *vouloir* les deux si l'on veut *atteindre* quelque chose¹⁶⁰ » ou encore : « Ainsi dans tout plaisir la douleur est enclose. Pour que le plaisir devienne très grand, il faut que les

¹⁵⁷ P. Wotling, notes à la fin dans F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.307.

¹⁵⁸ P. Wotling, notes à la fin dans F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.307.

¹⁵⁹ P. Wotling dans l'introduction de F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.10.

¹⁶⁰ F. Nietzsche, *Fragments posthumes XII* cité par P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.140.

douleurs soient très longues et la tension de l'arc inouïe... », nous dit Jean Granier¹⁶¹. À l'inverse, lorsque le problème de la souffrance devient obsessionnel, cela témoigne d'un déséquilibre morbide qui se traduit par une irritabilité, elle-même signe d'affaiblissement de l'instinct d'autodéfense. Nietzsche dit : « [...] les maladies, et surtout les maladies nerveuses et mentales, sont des signes que manque la force défensive de la nature forte ; c'est ce qu'indique justement l'irritabilité, de sorte que plaisir et déplaisir deviennent les problèmes primordiaux¹⁶² ». On comprend alors pourquoi la morale est prépondérante dans les cultures nihilistes ou décadentes et qu'elle s'exprime par la promesse de délivrance en posant un « monde vrai » imaginaire¹⁶³. Cela a pour effet, et là réside, permettons-nous de le rappeler, le plus grand danger pour l'espèce humaine, celui de condamner la réalité telle qu'elle est et plus encore, d'amener le dégoût de soi. Toutefois, voici la beauté de la chose :

C'est que cette morale elle-même qui a accumulé dans des proportions formidables la force qui a tendu l'arc de manière si menaçante : - désormais elle a « fait son temps », ne sera bientôt plus de mise. Voilà atteint le point où la vie plus ample, plus multiple, plus vaste vit en laissant loin derrière elle la morale ancienne; voilà l'« individu », contraint de se donner sa loi propre, ses arts et ses ruses propres pour l'autoconservation, l'auto-élévation, l'autorédemption¹⁶⁴.

¹⁶¹ Jean Granier, *Nietzsche - Vie et vérité* (textes choisis), Paris, Éditions Presses universitaires de France, 2001, p.103.

¹⁶² F. Nietzsche, *Fragments posthumes XIV* cité par P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.139.

¹⁶³ P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, ouvr. cité, p.139.

¹⁶⁴ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.256.

3.4 L'homme « à la plus vaste responsabilité »

Qui est cet individu à qui incombe la tâche de construire à même les décombres de l'ancienne morale une nouvelle table des valeurs? Quel homme voudra « impitoyablement interroger et convoquer au tribunal les sentiments de dévouement, de sacrifice pour le prochain, toute la morale du renoncement à soi-même¹⁶⁵ »? Car il n'y a pas moyen de faire autrement, nous dit Nietzsche. Quel homme aura la force de dire oui à la vie, sans se résigner à la souffrance, car « la douleur est un tyran dont il faut triompher par un déploiement de sa force¹⁶⁶ »? La question centrale est : y a-t-il un type d'homme préférable en fonction de l'affirmation de la vie? C'est celui-là que Nietzsche cherche à dépeindre, car il veut inciter les gens à agir, à réaliser qu'ils sont « volonté de puissance »; qu'ils ont à sortir de la morale s'ils ne veulent pas périr avec elle. Puisque le mécontentement de soi entraîne dans son sillage la soif de vengeance, elle-même constitutive d'une morale du ressentiment dont la justice prend pour modèle ultime le « *sacrifice expiatoire*, et dans sa forme la plus répugnante, la plus barbare, le sacrifice de l'*innocent* pour la faute des coupables...¹⁶⁷ », Jésus ayant pourtant lui-même aboli jusqu'à la notion de « faute ». Alors, pour toutes ces raisons, « [il faut] *que l'homme soit délivré de la vengeance* », c'est le seul « pont vers la plus haute espérance¹⁶⁸ », nous dit Nietzsche dans le langage de Zarathoustra. C'est aussi face à ce constat que Mathieu Kessler dit : « L'acte de liberté et d'insoumission suprêmes, c'est

¹⁶⁵ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.84.

¹⁶⁶ P. Wotling, *Nietzsche et le problème de civilisation*, ouvr. cité, p.145.

¹⁶⁷ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, présentation et traduction par Éric Blondel, Paris, Éditions Flammarion, 1996, p.93.

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction, préface et commentaires de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Éditions Le Livre de Poche, 2003, p.123.

alors de ne pas céder à la logique de la vengeance que le crime contre l'humanité est destiné à inspirer¹⁶⁹ ». Est-il donné à tous d'avoir la force de désobéir et de voler de leurs propres ailes? La réponse est que c'est le lot de quelques espèces rares, de celles qui possèdent et cultivent la liberté d'esprit : « On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en raison des opinions régnantes de son temps. Il est l'exception, les esprits asservis sont la règle¹⁷⁰ ». Évidemment, Nietzsche n'a pas su attirer la sympathie des gens de son temps, ni celle des lecteurs contemporains avec ce genre de déclaration aux allures d'eugénisme. Bien que sa filiation au nazisme ait été démentie, quoique tenace, il ne nie pas le fait qu'il s'oppose au principe d'égalité, pour les raisons que nous avons exposées plus haut, selon lesquelles, par exemple, désirer le bonheur de tous revient à choisir le bien de la majorité au détriment des différences et particularités individuelles, ce qui conduit à la longue à un nivellement par le bas. Nous pourrions dire avec Comte-Sponville, que Nietzsche est « d'autant plus humain qu'il est moins humaniste¹⁷¹ », c'est-à-dire qu'il se fait moins d'illusions sur les hommes. C'est pourquoi

Le dépassement de la morale, en un certain sens l'autodépassement de la morale : il se pourrait bien que tel soit le nom de ce long travail secret qui demeura réservé aux consciences les plus fines et les plus probes, mais aussi les

¹⁶⁹ M. Kessler (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme et la nostalgie de l'être», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.43.

¹⁷⁰ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.25.

¹⁷¹ André Comte-Sponville, *L'amour, la solitude*, Paris, Éditions Albin Michel, coll. «Le Livre de Poche», 2000, p.134.

plus méchantes d'aujourd'hui, elles qui sont les pierres de touche vivantes de l'âme¹⁷².

3.5 La figure du Christ

Nous n'hésitons pas à affirmer que la figure christique en elle-même fournit, au regard de Nietzsche, un exemple vivant d'une transfiguration de la morale, témoignant par sa façon de vivre une continuité avec la religion juive, mais aussi sa brisure. En s'inscrivant dans la réalité de son époque, en tant que porteur d'une tradition, il s'y oppose en même temps en affirmant sa vérité intérieure. Nietzsche écrit dans *L'Antéchrist* :

Au prix de quelque laxisme terminologique, on pourrait appeler Jésus un « esprit libre » – il n'a rien à faire avec ce qui est fixe : la lettre *tue*, tout ce qui est fixe *tue*. La notion de vie, l'*expérience* de la « vie », les seules qu'il connaisse, répugnent chez lui à toute espèce de mot, de formule, de loi, de croyance, de dogme. Il ne parle que de ce qu'il y a de plus intérieur : « vie », ou « vérité » ou « lumière »¹⁷³.

La thèse proposée par Frédéric Lenoir dans *Le Christ philosophe* peut nous aider à cerner comment Nietzsche interprète le christianisme et le sacrifice de Jésus. Lenoir tend à promouvoir l'idée selon laquelle le Christ aurait légué une morale toute nouvelle, éthique qui historiquement débordera du champ de la religion, même celle de l'Église chrétienne qui, trop nombreux sont les exemples qui en témoignent, s'est éloignée jusqu'à complètement dénaturer le message d'amour livré par son principal messager.

¹⁷² F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.84.

¹⁷³ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.82.

Nietzsche lui-même en convient, il dit que nous avons « construit l'Église avec l'antithèse de l'Évangile¹⁷⁴ » et que le « type psychologique du Galiléen est encore reconnaissable, mais ce n'est que dans sa dénaturation complète (qui est à la fois une mutilation et une surcharge en traits étrangers à sa nature) qu'il a pu servir à ce pour quoi on l'a utilisé, à savoir le type du *rédempteur* de l'humanité¹⁷⁵ ». Lenoir explique que « [...] le sacrifice du Christ *subvertit* toute la *pensée sacrificielle* traditionnelle ». Il s'inspire de la thèse de René Girard pour formuler cette analyse :

On sacrifie un être humain ou à défaut un animal parce qu'on a besoin d'exorciser le mal, de le fixer sur une victime. Le besoin d'identifier un ennemi, de diaboliser l'autre, encore très présent dans nos sociétés modernes, répond à cette logique qui conduisait les peuples anciens à pratiquer des sacrifices sanglants sur des individus censés représenter le mal. Or le sacrifice du Christ manifeste l'inanité et le mensonge de cette logique du « bouc émissaire », dans la mesure où il révèle que la victime est innocente¹⁷⁶.

Le « paradoxe de la Croix », par l'inversion de son sens archaïque, remet à l'endroit la signification réelle, soit que la victime est innocente, qu'il n'y a donc pas de coupable, mais cette vérité est difficile à assumer¹⁷⁷. Nietzsche a-t-il raison lorsqu'il affirme, toujours dans *L'Antéchrist*, que le seul chrétien qui ait existé est mort sur la croix? Il dit : « Il est faux jusqu'à l'absurde de voir dans une "foi", par exemple la foi dans le salut par le Christ, la marque distinctive du chrétien : seule la *pratique* chrétienne, une vie comme l'a *vécue* celui qui est mort sur la Croix est chrétienne¹⁷⁸ ». Lenoir affirme pourtant, mais cela n'est pas vraiment contradictoire, que Jésus ne fut certainement pas le

¹⁷⁴ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.87.

¹⁷⁵ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.69

¹⁷⁶ Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, Paris, Éditions Plon, 2008, p.70.

¹⁷⁷ Frédéric Lenoir, *Le Christ philosophe*, ouvr. cité, p.70-71.

¹⁷⁸ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.90.

premier chrétien. D'une part, parce qu'il n'a jamais renoncé à la religion de ses ancêtres; d'autre part, parce que son enseignement laisse davantage croire qu'il voulait dépasser les pratiques traditionnelles basées sur des rituels, des dogmes et le respect de la Loi, invitant davantage à vivre de façon personnelle et intérieure sa spiritualité, une pratique libre de sa foi, le terme « pratique » prenant ici toute sa valeur. « Comment dès lors aurait-il voulu fonder une nouvelle religion, avec un clergé, des dogmes, et qui plus est en rupture totale avec sa propre tradition qu'il relativisait sans l'annuler? C'est pourtant ce qui arriva dans les décennies qui suivirent la mort de Jésus¹⁷⁹ ». Nietzsche ne pourrait contredire cet état de fait. Bien qu'il juge la crucifixion de Jésus comme la mort la plus ignominieuse, il ne nie pas la nécessité de ce paradoxe : « En soi Jésus par sa mort ne pouvait rien vouloir d'autre que donner publiquement la preuve la plus frappante, la *démonstration* de sa doctrine.... Mais ses disciples étaient bien éloignés de *pardoner* cette mort¹⁸⁰ ». Nous faisons alors face à la plus folle des contradictions avec la réponse apportée par les chrétiens au mystère de ce sacrifice : Dieu a donné son fils en sacrifice pour la rémission des péchés. Nietzsche s'exclame : « Et voilà, c'en était d'un seul coup fini de l'Évangile! Le *sacrifice expiatoire*, et dans sa forme la plus répugnante, la plus barbare, le sacrifice de *l'innocent* pour les péchés des coupables! Quel effroyable paganisme! - Jésus avait bien éliminé la notion de "faute" - il a nié toute faille entre Dieu de l'homme¹⁸¹ ». Comme nous le fait remarquer Éric Blondel, dans sa présentation et sa traduction de *L'Antéchrist* auquel nous nous référons, Nietzsche

¹⁷⁹ F. Lenoir, *Le Christ philosophe*, ouvr. cité, p.98.

¹⁸⁰ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.92.

¹⁸¹ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.93.

prend soin de distinguer le Christ de la négation chrétienne fondée sur la haine et le ressentiment, telle que définie précédemment.

3.6 Le totalitarisme de l'amour

Bien sûr, le philosophe allemand ne fait pas non plus l'apologie de Jésus, il s'intéresse à lui comme il le dit lui-même comme « type psychologique du Sauveur¹⁸² ». Le Christ a accompli son destin, il a su être l'expression d'une nouvelle conduite par l'exemple de sa vie, voilà certainement l'aspect positif qui ressort de la généalogie nietzschéenne. Pourtant, une contradiction demeure et la signification du passage que nous citerons est, il nous faut bien l'avouer, quelque peu énigmatique. Toujours dans *L'Antéchrist*, Nietzsche écrit : « Il est regrettable qu'un Dostoïevski n'ait pas vécu dans la proximité de ce *décadent* intéressant entre tous, j'entends quelqu'un qui saurait être sensible à l'attrait touchant d'un tel mélange de sublime, de morbide et d'infantile¹⁸³ ». Nietzsche n'hésite pas en effet à affubler le Christ du titre d'idiot à la place de rédempteur. L'entend-il au sens d'innocent? Si c'est le cas, le rapprochement avec le personnage du prince de Dostoïevski est flagrant. Comme le témoigne l'inique mise à mort de Jésus, l'écrivain russe met en scène des situations dans lesquelles la bonté du prince ne cesse de se retourner contre lui-même. Victime de sa propre candeur, il est en quelque sorte sans défense, comme l'enfant. En ce sens, il est faible, puisque soumis à l'ignominie des hommes.

¹⁸² F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.77.

¹⁸³ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.80.

Pour Dostoïevski toutefois, le Christ est plus que cela; il est amour. L'enfer est de ne plus aimer, nous dit le starets Zosime, dans *Les Frères Karamazov*¹⁸⁴. En même temps, il affirme, à travers Ivan Karamazov, que « l'amour du Christ pour les hommes est une sorte de miracle impossible sur la terre¹⁸⁵ ». Quant à lui, Nietzsche écrit dans un aphorisme de *Par-delà bien et mal*, que de croire en la toute-puissance de l'amour est proprement féminin, donc signe de faiblesse. Jésus aurait appris à ses dépens combien même le plus sincère des amours que l'homme peut porter est trop pauvre, trop vil, trop maladroit pour assouvir son cœur, aussi innocent soit-il. Il dut finalement inventer un Dieu, un père qui soit tout amour et qui prendrait en pitié l'être humain, il impose une sorte de totalitarisme de l'amour. En opposition avec ce qui vient d'être dit, dans l'aphorisme 153, Nietzsche déclare plutôt : « Ce qui se fait par amour s'accomplit toujours par-delà bien et mal¹⁸⁶ ». Existerait-il deux types d'amour? De la même manière qu'il existerait la « grande souffrance », la « grande espérance » dans le vocabulaire nietzschéen pour établir une distinction claire avec le sens philosophique traditionnel, il y aurait une différenciation à établir entre l'amour *ré-agi*, *res-senti* ou l'amour décadent et l'amour acté, opérant, l'amour comme acte de création. Peut-être Nietzsche serait-il d'accord avec l'interprétation dostoïevskienne du mystère de la crucifixion qui ne peut, selon lui, être résolu que comme acte d'amour de la part de Dieu? Jean-François Colisimo l'exprime ainsi :

Or c'est aux enfers que Dieu, en Christ, descend, souffre, se tait, attend en silence la réponse de l'homme. Et c'est là le « plus » de Dostoïevski sur

¹⁸⁴ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.437.

¹⁸⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.333.

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.133.

Nietzsche : la fiance, la foi qui suppose le renoncement à toute croyance, dans la faiblesse volontaire de la Toute-Puissance. « Pourquoi m’as-tu abandonné? », telle est en effet la dernière parole du Crucifié, à cette croisée vraiment ultime où Dieu, en l’homme, se découvre athée pour que l’homme, en Dieu, découvre sa liberté¹⁸⁷.

3.7 La justice

Toutefois, l’homme est-il en mesure d’assumer cette liberté? La légende « Le Grand Inquisiteur » racontée par Ivan à Aliocha dans *Les Frères Karamazov* pourrait fournir une réponse. Elle livre une vision qui va dans le sens de l’interprétation critique de la morale judéo-chrétienne proposée par Nietzsche, soit que l’histoire du christianisme est en réalité une inversion totale des valeurs christiques, une pure mascarade : « Dostoïevski met l’accent sur ce qui lui semble le plus important de cette trahison : le message de liberté du Christ a été rejeté par l’Église, au nom de la faiblesse humaine, afin d’asseoir son pouvoir¹⁸⁸ », nous dit Lenoir dans *Le Christ philosophe*. Torturer, tuer des gens pour leur bien, voilà la perversion la plus sordide. C’est ce type de justice que condamnent Dostoïevski et Nietzsche, cela va sans dire. Un système judiciaire fondé sur la répression au nom d’une vérité travestie jusqu’à être méconnaissable, voilà bien le comble de l’hypocrisie! La loi du totalitarisme systématisée, multiples en sont les exemples qui ponctuent l’histoire de l’humanité, fondés sur cette implacable logique selon laquelle la fin justifie les moyens. Cette

¹⁸⁷ Jean-François Colosimo, « Ressusciter le Christ », *Le Magazine littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.81.

¹⁸⁸ F. Lenoir, *Le Christ philosophe*, ouvr. cité, p.9.

dialectique est inadmissible pour les deux penseurs, premièrement parce que l'idée même d'une « finalité », d'un « idéal » à atteindre est absurde, nous en avons parlé précédemment. Deuxièmement, parce qu'elle va à l'encontre de cette liberté que le Christ a donnée à l'homme et démontre ce que serait une humanité déchargée de sa responsabilité : un monde malade, un monde plongé dans le nihilisme. Dostoïevski serait d'avis que : « La liberté porte en elle des risques de troubles, de violence et de désespoir, mais elle est ce qui nous rend digne de notre humanité¹⁸⁹ ».

Il est malheureusement difficile de nier que l'homme moderne a un mal fou à assumer son indépendance : « "Je ne sais plus vers quoi me tourner; je suis tout ce qui ne sait plus vers quoi se tourner" – soupire l'homme moderne...¹⁹⁰ », singe Nietzsche. L'absence de liberté mène à une morale du ressentiment vécue et transmise par l'homme incapable d'assumer ce qu'il est et sa propre responsabilité, d'où la criante lassitude qui ronge l'homme moderne: « [...] l'homme est à ce point esclave de son système et de ses conclusions abstraites qu'il est prêt, en toute conscience, à déformer la vérité, prêt à ne plus rien voir, à ne plus rien entendre, du moment qu'il justifie mieux cette logique¹⁹¹ ». Il construit et consolide lui-même sa propre cage, voilà ce que le personnage de Dostoïevski, nous aurons reconnu le ton acerbe de l'homme du sous-sol, nous révèle sans ménagement. Plus loin, il affirme également, comme s'il voulait nous réveiller de notre léthargie : « Ce dont les hommes ont besoin – c'est seulement d'une volonté *indépendante*, quel que soit le prix de cette indépendance, et quelles que soient

¹⁸⁹ M. Eltchninoff, «Le vertige de la modernité», art. cité, p.68.

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, ouvr. cité, p.45.

¹⁹¹ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.35.

ses conséquences¹⁹² ». Cela signifie qu'il n'y a que dans une liberté vécue pleinement et assumée, avec tous les dangers qu'elle comporte, qu'il vaut la peine d'être un homme. Voilà donc le message livré par le Christ dans la perspective dostoïevskienne et que Nietzsche ne saurait récuser.

3.8 La pensée de l'éternel retour

Les analyses qui précèdent nous auront fait comprendre que Dostoïevski ne croit en aucun déterminisme. Dans *Les carnets du sous-sol*, le personnage le dit en ces termes :

Et, qui sait (on n'en jurerait pas), peut-être tout notre but en ce monde, ce but vers quoi l'humanité tend tellement, ne tient-il justement que dans le caractère continu du processus de sa conquête, en d'autres mots – que dans la vie elle-même et non à proprement parler dans le but, lequel, cela est évident, ne doit être rien d'autre qu'un deux et deux font quatre, c'est-à-dire une formule, car deux et deux font quatre, ce n'est déjà plus la vie, messieurs, mais le début de la mort¹⁹³.

Dostoïevski cherche à nous mettre en garde contre notre tendance mortifiante :

[...] être des hommes nous pèse – des hommes avec un corps réel, à nous, avec du sang; nous avons honte de cela, nous prenons cela pour une tache et nous cherchons à être des espèces d'hommes globaux fantasmatiques. Nous sommes tous mort-nés, et depuis bien longtemps, les pères qui nous engendrent, ils sont des morts eux-mêmes, et tout cela nous plaît de plus en plus. On y prend goût. Bientôt nous inventerons un moyen pour naître d'une idée¹⁹⁴.

¹⁹² F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.38.

¹⁹³ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.48.

¹⁹⁴ F. Dostoïevski, *Les carnets du sous-sol*, ouvr. cité, p.165.

Ce sont les dernières paroles du personnage des *Carnets du sous-sol*, pourtant, Dostoïevski prend la peine de préciser que cet « homme paradoxal » continuera à écrire, même s'il affirme le contraire. Est-ce à dire qu'il y a de l'espoir, car même le plus désabusé des hommes ne peut se résoudre à garder le silence? La recherche d'une forme de consolation l'emporte-t-elle sur le désespoir, même le plus sombre? Bien sûr, il ne saurait s'agir du soulagement que procure la croyance en un horizon transcendant, dans le désir de perfection et de vérité absolue, « démasqué comme un désir de mort, d'anéantissement et de rejet de la vie¹⁹⁵ » par Nietzsche. Ni le nihilisme ni la lutte contre ce dernier ou l'antinihilisme, ne sauraient non plus nous guérir de cette nostalgie de l'être, au contraire, ils en sont l'expression. Cet affect de la nostalgie est éprouvé de façon plus aiguë par la haine du devenir, du changement, du cycle vie et mort, mais il n'y a qu'un seul remède, il consiste justement à aimer le caractère éphémère de l'existence, à admettre que la fin et le commencement sont simultanés, qu'il n'y a pas de finalité en soi, sauf celle de vivre, pour reprendre les paroles du personnage des *Carnets du sous-sol*. C'est ce qu'on nomme la pensée du cercle ou du retour chez Nietzsche, nous faisons évidemment référence à la notion de l'éternel retour : « L'éternel retour naît de cette vision tragique de la liberté qui charge l'homme de la responsabilité absolue¹⁹⁶ ». Cette charge n'est autre que celle d'un être créateur, de l'affirmation de soi. Lorsque l'on saisit cet enchaînement qui a lieu selon un ordre axiologique et non logique, que tout naît de son contraire, indépendamment de la signification qu'on lui rattache, par

¹⁹⁵ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, aphorisme 344 cité par M. Kessler (dir. Jean-François Mattéi), « Le nihilisme et la nostalgie de l'être », *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.36.

¹⁹⁶ F. Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'éternel retour 1880-1888*, traduction par Lionel Duvoy, Paris, Éditions Allia, 2006, p.14.

exemple une valeur qui se transforme en son opposé, on a compris qu'on ne peut être soumis à autre chose qu'à ce jeu de forces constant, bref, que cette chorégraphie est d'abord l'expression et l'affirmation de notre propre vie en tant qu'œuvre d'art. En accord avec la danse de l'univers, au rythme de ce perpétuel mouvement de va-et-vient telle une vague qui se gonfle pouvant tout détruire sur son passage, la puissance finit par atteindre son apogée, c'est-à-dire que ce qui prédominait jusqu'alors (idée, croyance, valeur) atteint un niveau de saturation qui ne peut faire autrement qu'amener son auto-annihilation, sa propre décadence. Le nihilisme correspond donc au moment où le raz-de-marée se retire, où l'on constate l'ampleur des dégâts, les dépouilles de nos anciennes idoles jonchant la plage. Nous voilà comptant nos morts et profondément désabusés face à l'ampleur de la tâche. Resterons-nous assis ainsi à inhaler l'odeur infecte des cadavres et à contempler l'horizon muet? Cela est bien possible. Nietzsche nous propose toutefois une source d'allègement dans le concept de l'éternel retour du même, bien qu'au premier abord il n'en semble pas un. Mathieu Kessler en parle de cette façon :

L'éternel retour est l'acte de foi qui sauve le monde du néant : il offre une consolation et une rédemption à cette nostalgie au-dessus de toutes les forces humaines. L'éternel retour est une consolation, à la limite : sa contemplation console du fait qu'il n'y ait pas vraiment de consolation. Elle remplit sa destination en offrant une forme de vaccination de la nostalgie par elle-même. L'immunisation de l'âme contre le nihilisme passe par l'assimilation d'une dose de nostalgie amoindrie, inactivée par la promesse du retour. La foi dans l'éternel retour offre une densité ontologique critique au monde, de telle sorte qu'il puisse faire l'objet d'un acquiescement au voyage, au départ, au risque de l'étrangeté et du devenir¹⁹⁷.

¹⁹⁷ M. Kessler (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme et la nostalgie de l'être», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.36.

L'homme moderne, le nihiliste, est confronté à cette fatalité : il n'y a pas de finalité, il vit pour vivre, voilà tout et tout ce qu'il vit, amour, haine, souffrances, il le revivra encore et encore, éternellement. Succombera-t-il à cette dose massive de poison? La réponse de Nietzsche est qu'il n'appartient pas à chaque individu d'avoir une constitution suffisamment vigoureuse pour le supporter. Certains périront, d'autres en sortiront plus forts et ce sont ces derniers qui bâtiront les nouvelles tables de valeurs exprimant l'*amor fati*. Il ne s'agit donc pas de ne plus désirer, de ne plus croire. C'est le désir vécu comme manque qui conduit au nihilisme.

Le désir devrait être désir de ce qui est comme il est, acquiescement héroïque au destin même le plus terrible. L'*amor fati* est l'affection contradictoire, c'est-à-dire le remède à toute nostalgie. Il détermine sans ambiguïté un au-delà du nihilisme : il s'agit d'aimer le temps et le monde, en lieu et place de l'amour de Dieu ou de tout type d'arrière-monde ou d'être fantastique¹⁹⁸.

Puisque le monde tel qu'il est est déjà parfait dans son caractère imparfait et que la vie en elle-même est déjà un bien, on ne saurait la juger. Lev Shestov, de qui nous sommes inspirée antérieurement, en convient dans *La philosophie de la tragédie*. Dostoïevski, dans son expérience au bagne, a goûté à cette médecine. Il a compris dans sa chair que le but de l'existence « n'est pas de rêver à un avenir paisible où tous mèneraient une existence heureuse, mais savoir accepter la réalité avec toutes ses horreurs. Cette vérité des forçats, il tente de la combattre, mais il ne peut revenir en

¹⁹⁸ M. Kessler (dir. Jean-François Mattéi), «Le nihilisme et la nostalgie de l'être», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.42.

arrière¹⁹⁹ ». L'écrivain autant que le philosophe se sont donné pour mission d'exprimer cette réalité, celle du tragique de l'existence qui ne peut être éliminé, mais surtout le fait « que le moment est venu de l'accepter, d'accepter la souffrance, de l'admettre et peut-être la comprendre²⁰⁰ ». Sommes-nous aujourd'hui en mesure de comprendre la portée de leur message ou sont-ils condamnés à s'égosiller en vain? Puisque Nietzsche et Dostoïevski ne cherchent pas de réconfort, ils ne se font pas d'illusion sur l'avenir de l'humanité. Nietzsche est assez semblable au Grand Inquisiteur, il n'a pas tellement confiance en la dignité, au sens de liberté, que le Christ a apportée aux hommes. Face au futur immédiat, il est même assez pessimiste, voyant se profiler à l'aube du 20^{ème} siècle « des guerres sans merci et sans précédent pour des "principes philosophiques" ». Mais en même temps qu'il réfléchit sur la philosophie de la morale et sur le crépuscule des idoles, Nietzsche dessine ce qui pourrait advenir "par-delà le nihilisme" [...] *l'impensé du nihilisme mis en scène par Dostoïevski*²⁰¹ ».

¹⁹⁹ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.180.

²⁰⁰ L. Shestov, *La philosophie de la tragédie*, ouvr. cité, p.182.

²⁰¹ Dominique Janicaud (dir. Jean-François Mattéi), «La postérité des Possédés», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, ouvr. cité, p.128.

Conclusion

Pour terminer, rappelons la question initiale : pourquoi la souffrance, que nous apprend-elle? Comment ne pas succomber au ressentiment, à l'apathie devant, par exemple, les actes commis par des groupes terroristes, face à la tyrannie des dirigeants qui, dans plusieurs pays arabes, causent la mort de milliers de civils en ce moment même? Comment ne pas croire que tout est vain lorsque les dirigeants de la plupart des pays du globe sont obnubilés par la soif de richesse et sont prêts à saccager nos ressources les plus précieuses, les forêts, les mines, l'eau, les enfants? Faut-il aimer l'homme pour le laisser agir ainsi sans broncher? Faut-il rester de glace face à la mère qui pleure la mort injustifiée de son fils prenant part à une guerre absurde? En quoi Nietzsche et Dostoïevski peuvent-ils encore être d'un quelconque secours? Tout simplement parce que leur réflexion et leur message n'ont pas encore été compris. L'homme sera libéré lorsqu'il ne répondra plus à l'instinct de vengeance qui l'anime depuis qu'il a inversé sa compréhension de la vie, depuis qu'il a érigé un monde idéal pour se délivrer de sa responsabilité, celle de vivre, celle de se supporter lui-même sans palliatif aucun. Il nous faut saisir enfin et une fois pour toutes que la réalité repose sur ce jeu constant de forces et de pulsions, mobile auquel nous convie la notion de la volonté de puissance et qui nous délivre du fardeau des antinomies qui n'aboutissent au final qu'à nier la beauté tragique de l'existence. Nietzsche nous convie à cette danse pour qu'enfin notre conscience soit délivrée du poids de la culpabilité. Invitation lancée en parallèle par son confrère russe qui arrive à percer à jour cette « canaille » d'homme et dont les romans font tour à tour le portrait. Ne pas avoir peur de l'abîme, celui que

l'on porte en soi, celui que nous avons creusé. Endosser ces mille morts, sans que ce ne soit l'expression d'une résignation. Nous aimerions reprendre en nos mots les paroles d'Etty Hillesum qui résumant de manière assez juste le sens que revêt la souffrance chez nos deux penseurs; faire une place à la souffrance, vivre chaque instant de notre existence sans s'y soustraire, c'est-à-dire sans chercher une justification quelconque ou un coupable. Bref, agir en artiste, modeler la réalité à l'image de nos fantasmes, faire voler en éclats notre conception du monde et ainsi risquer notre vie et celle des autres, par respect et par amour, parce que la nécessité du monde nous échappe, qu'elle dépasse notre finalité. Malheureusement, il semblerait plutôt, tel que le perçoit le starets Zosime dans *Les Frères Karamazov*, que les hommes tendent davantage à se replier sur eux-mêmes:

Chacun s'isole dans son trou, s'écarte des autres, se cache, lui et son bien, s'éloigne de ses semblables et les éloigne de lui. Il s'amuse de la richesse tout seul, se félicite de sa puissance, de son opulence ; il ignore, l'insensé, que plus il amasse plus il s'enlise dans une impuissance fatale. Car il est habitué à ne compter que sur lui-même et s'est détaché de la collectivité ; il s'est accoutumé à ne pas croire à l'entraide, à son prochain, à l'humanité et tremble seulement à l'idée de perdre sa fortune et les droits qu'elle lui confère. Partout, de nos jours, l'esprit humain commence ridiculement à perdre de vue que la véritable garantie de l'individu consiste, non dans son effort personnel isolé, mais dans la solidarité. Cet isolement terrible prendra certainement fin un jour, tous comprendront à la fois combien leur séparation mutuelle était contraire à la nature, tous s'étonneront d'être demeurés si longtemps dans les ténèbres, sans voir la lumière²⁰².

Nietzsche et Dostoïevski ne se sont pas trompés, le scénario qu'ils dépeignent est on ne peut plus juste. Le philosophe s'opposait à tous les nationalismes, pour les deux

²⁰² F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ouvr. cité, p.413.

raisons que nous venons d'évoquer, également parce que la lutte entre les individualismes nationaux cimenter les idéaux pour lesquels on combat. C'est l'image même de la décadence; chaque élément, chaque individu veut vivre par lui-même, mais Nietzsche est en quête d'harmonie. D'ailleurs, cette recherche se traduit à travers toutes les métaphores auxquelles il a recours : littéraire, musicale, politique, médicale, morale, corporelle qui reflètent une forme d'hierarchie. Ce noyau dur de la thèse nietzschéenne est la cause de bien des aversions, car l'idée du « commander et obéir » va à l'encontre de nos sociétés qui se veulent démocratiques et prêchent l'égalité à tout prix.

Permettons-nous de remettre en doute cette intention, si louable soit-elle. Avec le cynisme du philosophe Alexis de Tocqueville, reprenons sa critique du système démocratique qui dit que notre passion pour l'égalité est telle que nous serions prêts à supporter la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais qu'il n'est plus question de subir l'aristocratie! Effectivement, nous ne pouvons nier les effets pernicieux d'un peuple qui prêche un état égalitaire. Le conformisme, l'individualisme, le désengagement politique généralisé, le relativisme et l'anémie spirituelle en font preuve. De plus, nous pouvons constater ce que prédisait Tocqueville, soit que le désintérêt régnant laisse toute la latitude aux gouvernements pour instaurer un « despotisme doux »²⁰³. Néanmoins, peut-être sommes-nous à un tournant de l'histoire... Peut-être que la lutte « des égoïsmes se combattant sauvagement » ne peut plus être freinée par la morale qui a régné jusqu'à maintenant, peut-être qu'elle « a fait son temps », pour

²⁰³ Pierre Després, Annie-Claude Thériault, *Éthique et politique : La société en question*, Anjou, Les Éditions CEC Inc., 2008, p.149-152.

reprendre l'expression employée par Nietzsche. Peut-être avons-nous « atteint le point où la vie plus ample, plus multiple, plus vaste » s'élèvera sur les décombres de la morale ancienne, nous contraignant [comme nous en avons fait mention] à développer nos ruses propres pour « l'autoconservation, l'auto-élévation, l'auto-rédemption²⁰⁴ »?

Sur cet aspect, il aurait évidemment fallu parler du surhomme, celui qui, en langage nietzschéen, opère en lui la transfiguration de l'existence. Mais cette autre conception demanderait à elle seule qu'on s'attarde plus longuement, que l'on consacre une étude plus approfondie à ce « monstre de force et d'amour » tel que Nietzsche le décrit quelque part dans ses *Fragments posthumes*. De plus, nous aurions pu traiter du rôle de l'éducation qui occupe une place essentielle dans la démarche nietzschéenne, mais encore une fois, ce thème est trop vaste et complexe pour en faire l'analyse ici. Nous nous sommes contentée d'esquisser, dans la mesure de nos moyens et en tentant de respecter le cadre de ce travail, la leçon d'émancipation que Nietzsche a tenté de nous livrer. Nous avons voulu partager l'effet qu'a eu sur notre cheminement personnel la rencontre de ces deux éminents créateurs : Dostoïevski, dans sa maison morte et Nietzsche, dont les subtilités et les nuances de la pensée nous ont à la fois fascinée et stimulée. À leur lecture, la conscience s'éveille et elle ne peut plus jamais retomber dans la torpeur. Voilà pourquoi nous avons cru bon de ramener à la surface la sagesse abyssale de ces deux saturniens.

²⁰⁴ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, ouvr. cité, p.256.

Bibliographie

Ouvrages cités

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Friedrich Nietzsche*, Paris, Éditions Gordon and Breach, 1970, 302 p.

ASSOULINE, Pierre, *Vies de Job*, Paris, Éditions Gallimard, 2011, 491p.

BACKÈS, Jean-Louis, «Ce que Nietzsche a reconnu et méconnu», *Le Magazine Littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.82-83.

COLOSIMO, Jean-François, «Ressusciter le Christ», *Le Magazine littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.80-81.

COMTE-SPONVILLE, André, *L'amour la solitude*, Paris, Éditions Albin Michel, 2000, 84 p.

CONSTANTINIDÈS, Yannis, sous la direction de Jean-François Mattéi, «Le nihilisme extatique comme moyen de la grande politique», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. «Thémis», 2005, p.51-66.

CONSTANTINIDÈS, Yannis, «Sommes-nous les derniers hommes?», *Revue Le nouvel Observateur. Nietzsche – il a pensé le chaos du monde moderne*, n° 48 (hors-série), Paris, septembre/octobre 2002, p.56-59.

CRÉPON, Marc, «Le nihilisme dans la culture», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. «Thémis», 2005, p.85-95.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1967, 232 p.

DESPRÉS, Pierre et Annie-Claude THÉRIAULT, *Éthique et politique : La société en question*, Anjou, Les Éditions CEC Inc., 2008, 312 p.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Crime et châtement*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, p.281.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les carnets de la maison morte*, traduction par André Markowicz, Arles, Éditions Actes Sud, coll. «Babel», 1999, 544 p.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les Frères Karamazov*, Paris, Éditions Gallimard, 2009, 990 p.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *L'Idiot*, Paris, Gallimard, coll. «Folio Classique», 2005, 782 p.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les carnets du sous-sol*, traduction par André Markowicz, Arles, Éditions Actes Sud, coll. «Babel», 1992, 182 p.

ELTCHANINOFF, Michel, «Le vertige de la modernité», *Philosophie magazine*, n° 23, Paris, octobre 2008, p.68-71.

FOREST, Philippe, «Et si la souffrance des enfants...», *Le Magazine Littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.87-88.

GRANIER, Jean, *Nietzsche - Vie et vérité* (textes choisis), Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 2001, 232 p.

HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, 293 p.

HILLESUM, Eddy, *Une vie bouleversée* suivi de *Lettres de Westerbork – Journal*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p.142.

JANICAUD, Dominique, «La postérité des Possédés», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. «Thémis», 2005, p.121-129.

KESSLER, Mathieu, «La vie est-elle une œuvre d'art?», *Le Nouvel Observateur. Nietzsche – il a pensé le chaos du monde moderne*, n° 48 (hors-série), Paris, septembre-octobre 2002, p.74-77.

KESSLER, Mathieu, «Le nihilisme et la nostalgie de l'être», *Nietzsche et le temps des nihilismes*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. «Thémis», 2005, p.29-49.

KESSLER, Mathieu, «Nietzsche éducateur», *Noesis* [en ligne], n° 10, 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 05 avril 2012, URL : <http://noesis.revues.org/index542.html>.

LADJALI, Cécile, «Raskolnikov», *Le Magazine Littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.94.

LADJALI, Cécile, «L'épilepsie à l'œuvre», *Le Magazine Littéraire*, n° 495, Paris, mars 2010, p.78-79.

LENOIR, Frédéric, *Le Christ philosophe*, Paris, Éditions Plon, 2008, 299 p.

MATTÉI, Jean-François (sous la direction de), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. «Thémis», 2005, 225 p.

MILLER, Alice, *L'avenir du drame de l'enfant doué : les options de l'adulte*, traduction par Léa Marcou, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, coll. «Le Fil rouge», 1996, 118 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction, préface et commentaires de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Éditions Le Livre de Poche, 2003, 410 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurore*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Idées», 1974, 381.

NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, coll. «Folio/Essais», 204 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, traduction originale, notes et analyse par Éric Blondel, Paris, Éditions Hatier, 2011, coll. «Les classiques Hatier de la philosophie», 207 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 1942, 177 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, présentation et traduction par Éric Blondel, Paris, Éditions GF Flammarion, 1996, 215 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe avec un marteau* (fragments), sous la direction de François L'Yvonnet, Paris, Éditions de l'Herne, coll. «Carnets de l'Herne», 2009, 74 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragments posthumes sur l'éternel retour 1880-1888*, traduction par Lionel Duvoy, Paris, Éditions Allia, 2006, 140 p.

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

NIETZSCHE, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, Éditions GF Flammarion, 1996, 278 p.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, présentation et traduction par Patrick Wotling, Paris, Éditions GF Flammarion, 2000, 378 p.

ROUSSET, Marion, «Fedor Dostoïevski - Le génie fiévreux», *Philosophie magazine*, n° 23, Paris, octobre 2008, p.62-67.

SHESTOV, Lev, *La philosophie de la tragédie : Dostoïevsky et Nietzsche ; sur les confins de la vie : l'apothéose du déracinement*, Paris, Éditions Flammarion, 1966, 353 p.

TROYAT, Henri, *Dostoïevski*, Paris, Éditions Fayard, 1940, 268 p.

WOTLING, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre : Introduction à Nietzsche*, Paris, Éditions Flammarion, coll. «Champs», 2008, 463 p.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1995, 384 p.

VALADIER, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1974, 614 p.

ZWEIG, Stefan, *Nietzsche*, Paris, Éditions Stock, coll. «Bibliothèque Cosmopolite», 2004, 152 p.

ZWEIG, Stefan, *Trois maîtres – Balzac, Dickens, Dostoïevski*, «Dostoïevski», Paris, Éditions Gutenberg, 2008, pp. 103 -209.

Ouvrages consultés

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *L'Éternel mari*, Paris, Éditions GF Flammarion, 1992, 243 p.

DURING, Élie, *La métaphysique*, Paris, Éditions GF Flammarion, coll. «Corpus», 1998, 248 p.

HAAR, Michel, *Par-delà le nihilisme : nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. «Perspectives critiques», 1998, 273 p.

MYFTIU PERNOUX, Bessa, «Une lecture actuelle de Nietzsche et Dostoïevski : leur apport à l'éducation» [En ligne], Thèse de doctorat, Université de Genève, 2002, URL : <http://www.unige.ch/cyberdocuments/theses2002/MyftiuPernouxB/these.html>

NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Idées», 1970, 312 p.

ROSSET, Clément, *La philosophie tragique*, Paris, Éditions Presses universitaires de France, coll. «Quadrige», 2003, 166 p.