

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA

UMI[®]
800-521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**LE PROBLÈME DU NIHILISME DANS LES OEUVRES
DE NIETZSCHE ET DE DOSTOÏEVSKI**

par



Myrtô Dutrisac

**Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de
la maîtrise ès arts en science politique**

Directeur : professeur Gilles Labelle

**Université d'Ottawa
septembre 1999**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-46565-9

Canada

RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur le problème du nihilisme. Elle se veut plus particulièrement une exploration des interprétations de ce phénomène proposées par Friedrich Nietzsche et Fédor Dostoïevski dans certaines de leurs oeuvres. Elle cherche à répondre à deux questions, en particulier : d'abord, que veut dire exactement le nihilisme pour chacun des auteurs; ensuite, pourquoi et comment on doit, selon eux, lutter contre le problème qu'il représente. Pour répondre à ces questions, on s'attardera à l'étude de concepts tels que la «volonté», les «valeurs», la «foi», la «liberté» et la «vie». Nietzsche définit le nihilisme comme l'incapacité de l'homme de procéder à des évaluations, comme la victoire de la volonté de puissance sous sa forme réactive sur la volonté de puissance sous sa forme active. Pour le contrer, il faut détruire toutes les valeurs supérieures auxquelles l'homme est soumis. Pour Nietzsche, il faut dépasser le nihilisme pour affirmer la vie, entendue comme capacité de l'homme à procéder à des évaluations sans fondements. Cela n'est possible, selon Nietzsche, qu'avec la venue du surhomme, de celui qui s'affirme et qui lutte pour s'affirmer, acceptant que la vie ne soit qu'éternel retour de ces affirmations qui s'affrontent et voyant dans cet affrontement la victoire du rire sur le néant. Chez Dostoïevski, le nihilisme se traduit premièrement par l'interpénétration du bien et du mal. L'absence de valeurs absolues fait en sorte que les hommes ne peuvent plus faire la distinction entre les deux. Ce sont le rationalisme et l'athéisme qui, pour cet auteur, sont responsables de cet état et de l'isolement de l'homme qui en découle. L'homme atteint de la maladie du nihilisme n'est pas un homme libre. La solution à ce problème se trouve donc dans l'idée d'une certaine forme de foi, une foi qui rend libre en offrant des paramètres à la liberté de l'homme. Car une liberté sans limites ne peut que se transformer en absence de liberté.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	5
Chapitre I : Qu'est-ce que le nihilisme pour Nietzsche?.....	11
1. De la tragédie grecque au platonisme (ou Du pessimisme de la santé à l'optimisme qui tue).....	13
2. Nietzsche et le judéo-christianisme : Ressentiment, culpabilité, mauvaise conscience et idéal ascétique.....	25
3. Figures modernes du nihilisme : Kant et la démocratie.....	39
Chapitre II : Le dépassement du nihilisme chez Nietzsche.....	50
1. Le nihilisme contre l'affirmation de la vie.....	51
2. L'affirmation de la vie, l'éternel retour et le hasard.....	54
3. L'homme, le surhomme et l'aristocratie.....	63
4. La destruction et le rire : vers une société de l'après-nihilisme.....	68
Chapitre III : Qu'est-ce que le nihilisme pour Dostoïevski?.....	72
1. La condition souterraine de l'homme : le vide de l'existence.....	74
2. À la sortie du souterrain : la vie toujours vide.....	82
3. Raskolnikov : l'homme dévoré par l'idée.....	92
4. Le Grand Inquisiteur, l'Église et le nihilisme.....	98
Chapitre IV : Le dépassement du nihilisme chez Dostoïevski.....	105
1. De la révolte à l'affirmation de l'homme-dieu.....	107
2. De l'homme-dieu au Dieu-homme.....	113
3. De la foi et du peuple russes.....	121
Conclusion.....	128
Bibliographie.....	143

**Je tiens à remercier particulièrement mon directeur pour sa
générosité, ses nombreux conseils et sa patience.**

**Merci aussi à Étienne, qui m'a servi de messenger,
à ma mère et à Martin, qui ont lu et relu mon travail,
et à tous les autres qui m'ont encouragée.**

INTRODUCTION

Albert Camus écrit que la fin du dix-neuvième siècle fut marquée par le nihilisme, cette «maladie» qui fait proliférer deux sortes d'hommes, ceux qui veulent mourir et ceux qui souhaitent faire mourir¹. Mais comment comprendre ce phénomène? Peut-on saisir son essence par une définition? Il semble important de le faire, puisque c'est de lui qu'est né notre siècle, et c'est peut-être même, tout dépendant de la définition qu'on en donne, en luttant contre lui qu'il s'achèvera.

Pour comprendre le problème du nihilisme, j'ai choisi de faire l'étude de deux auteurs qui s'y attaquent directement : Friedrich Nietzsche et Fédor Dostoïevski. Je ne prétends, en aucune façon, présenter une étude exhaustive de ces auteurs. Je me limiterai à l'examen du traitement qu'ils proposent du nihilisme à travers quelques-unes de leurs oeuvres, ce qui présuppose de faire une étude séparée de Nietzsche et de Dostoïevski. Je procéderai à une comparaison dans la conclusion seulement, suite à la clarification du rapport que chacun entretient avec le nihilisme.

Pour Nietzsche comme pour Dostoïevski, le nihilisme est un phénomène total, une sorte d'infiltration du néant au coeur même des choses. C'est, du moins, ce qui ressort des oeuvres retenues. J'ai choisi, chez Dostoïevski, quatre oeuvres de maturité dans lesquelles est abordé le problème qui m'intéresse: Crime et châtiment, Les démons, Le sous-sol ainsi que le chapitre "Le Grand Inquisiteur" des Frères Karamazov. Pour Nietzsche, je me suis concentrée sur Par-delà bien et mal, La généalogie de la morale et Le gai savoir. J'ai aussi parfois utilisé La naissance et de la tragédie et quelques textes

¹ Voir Albert Camus, L'homme révolté, Paris, Gallimard, 1951, p. 128-132.

recueillis dans La philosophie à l'époque tragique des Grecs². J'ai choisi de ne pas étudier Ainsi parlait Zarathoustra dans la mesure où cette oeuvre difficile présupposait d'abord, à mon sens, une bonne connaissance des oeuvres mentionnées ci-dessus. J'ai aussi choisi de laisser de côté La volonté de puissance en raison du débat entourant cette oeuvre, débat qui, à lui seul, aurait pu faire l'objet d'une thèse³.

Tant Nietzsche que Dostoïevski ont été appelés prophètes, et, à ce titre, ils fascinent. Mais avant de voir ce qu'impliqueraient les changements annoncés par ces auteurs, on doit voir pourquoi ils seraient nécessaires. Cela présuppose de définir ce que représente le nihilisme pour chacun. Voilà ce qui constituera le premier objet de ma recherche.

Pour Dostoïevski, l'homme ne parvient pas à donner un sens à son existence et s'abîme dans un ressentiment qui le mène soit à se replier sur lui-même et à rejeter ses semblables, incapable d'agir parce qu'incapable de donner un sens à son action, soit à faire le mal sans nul autre but que de se venger du monde.

Ce sont le rationalisme et l'athéisme, rejets de l'Occident, qui, selon Dostoïevski, seraient coupables de cet état de fait. Ils auraient eu pour effet de détruire tous les paramètres solides sur lesquels l'homme pouvait faire reposer son existence. Le nihilisme, pour Dostoïevski, serait donc lié à l'absence de valeurs. Il serait aussi lié à l'existence d'une volonté malade, une volonté qui, si elle peut s'exprimer, ne peut le faire que de manière démesurée.

² Les références complètes seront données la première fois que les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski seront citées.

³ La volonté de puissance n'est pas, à proprement parler, un livre de Nietzsche. Il est composé de notes que sa soeur a regroupées selon un des plans établis par Nietzsche avant sa mort. À ce sujet, voir, entre autres, Gilles Deleuze, Nietzsche, Paris, PUF, 1965, p. 49-50.

Pour sa part, les reproches que semble faire Nietzsche aux sociétés européennes de son époque reposent sur l'existence de «valeurs supérieures» que les hommes doivent accepter comme absolues. L'existence de ces valeurs est associée par Nietzsche aux différentes formes au sein desquelles s'est manifestée la «volonté de néant» à travers l'histoire, les principales étant, selon lui, le platonisme, le judéo-christianisme et le kantisme.

D'après Nietzsche, l'existence de «valeurs supérieures», d'un dualisme entre le monde suprasensible et le monde sensible, conduit à la dévalorisation de ce dernier, soumis à une mesure qui lui est toujours extérieure. Cela aurait pour effet que les hommes ne seraient plus capables que de réaction. Ils se contenteraient de se mesurer à des normes idéales qu'ils ne pourraient, par ailleurs, jamais atteindre. Cela mène à la formation d'un énorme troupeau composé d'hommes faibles ou «apprivoisés», d'hommes ne pouvant plus décider du cours de leur propre existence. Voilà ce que serait le nihilisme pour lui.

Après avoir défini de manière détaillée ce que représente exactement le nihilisme pour Nietzsche et pour Dostoïevski, je passerai à mon deuxième problème, à savoir s'il faut dépasser le nihilisme, et, dans l'affirmative, pourquoi il faut le dépasser et comment on peut s'y prendre.

Pour Nietzsche, nous l'avons entrevu, le nihilisme est lié à l'existence d'un troupeau d'hommes ne pouvant que réagir. Le dépassement du nihilisme présupposerait donc que l'homme soit capable d'affirmer sa volonté. Mais l'homme semble poser problème, pour Nietzsche. Il l'associe à cette

forme décadente qu'est le nihilisme. La solution à ce problème semble par conséquent être liée à la venue d'un surhomme.

Seul ce surhomme aurait la force d'arrêter de vivre en fonction d'un absolu qui le dépasse. Lui seul pourrait affirmer la vie. Et c'est dans cette affirmation de la vie que semble se trouver, pour Nietzsche, la solution au problème du nihilisme. Elle supposerait l'existence de nouvelles évaluations, d'évaluations qui sont éternellement à refaire. Le dépassement du nihilisme semble être lié au désir de voir plus grand, d'aspirer à autre chose et de ne pas vivre en fonction d'un plan préétabli. Il semble être lié aux paroles du Voyageur de Nietzsche, de celui qui affirme qu'il « aime l'ignorance de l'avenir et ne veu[t] succomber à l'impatience ni à la saveur anticipée des choses promises⁴ ».

Dostoïevski lui aussi croit qu'il faut dépasser le nihilisme. Cela semble lié à l'affirmation d'une certaine idée de la foi qui pourrait contrer l'athéisme et le rationalisme régnant en Russie. Cette foi permettrait la mise en place de valeurs pouvant servir de guide à l'homme et pouvant à la fois lui permettre d'affirmer sa volonté et l'empêcher de le faire de manière démesurée. Cette « bonne » volonté serait liée à la vie dans le monde sensible, avec autrui, alors que le nihilisme, pour Dostoïevski, entraîne l'homme dans un monde sous le monde, un monde qu'il nomme le sous-sol.

Cette foi que nous présente Dostoïevski semble être associée, dans son oeuvre, à l'Église orthodoxe plutôt qu'au catholicisme romain. Dostoïevski entrevoit ainsi le développement d'une grande « famille » russe, effaçant le souvenir de cette Russie devenue « une famille de hasard, [devenue]

⁴ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, Aph. 287 (p. 195).

parricide par défaut d'âme», une Russie dont l'identité s'est écroulée sous les idées libérales de l'Europe⁵.

Tentons maintenant de voir s'il est possible de poser des hypothèses préliminaires en ce qui a trait à ce que représente le nihilisme pour les deux auteurs, ainsi qu'à ce que pourraient être, selon eux, des solutions plausibles à ce problème.

Nietzsche définit le nihilisme comme l'incapacité de l'homme de procéder à des évaluations, comme la victoire de la volonté de puissance sous sa forme réactive sur la volonté de puissance sous sa forme active. Pour le contrer, il faut détruire toutes les valeurs supérieures auxquelles l'homme est soumis. Pour Nietzsche, il faut dépasser le nihilisme pour affirmer la vie, entendue comme capacité de l'homme à procéder à des évaluations sans fondements. Cela n'est possible, selon Nietzsche, qu'avec la venue du surhomme, de celui qui s'affirme et qui lutte pour s'affirmer, acceptant que la vie ne soit qu'éternel retour de ces affirmations qui s'affrontent et voyant dans cet affrontement la victoire du rire sur le néant.

Le nihilisme, chez Dostoïevski, se traduit premièrement par l'interpénétration du bien et du mal. L'absence de valeurs absolues fait en sorte que les hommes ne peuvent plus faire la distinction entre les deux. Ce sont le rationalisme et l'athéisme qui, pour cet auteur, sont responsables de cet état et de l'isolement de l'homme qui en découle. L'homme atteint de la maladie du nihilisme n'est pas un homme libre. La solution à ce problème se trouve donc dans l'idée d'une certaine forme de foi, une

⁵ George Nivat, préface à Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, traduction de D. Ergaz, Paris, Gallimard, 1975, p. XIV.

foi qui rend libre en offrant des paramètres à la liberté de l'homme. Car une liberté sans limites ne peut, selon Dostoïevski, que se transformer en absence de liberté.

Mon travail sera donc divisé en deux grandes parties. La première sera consacrée à Nietzsche. Je tenterai, dans un premier temps, de comprendre l'interprétation qu'il nous propose du problème du nihilisme, pour, dans un deuxième temps, présenter les raisons pour lesquelles il croit que le nihilisme représente un problème et les solutions qu'il nous propose pour le contrer. La deuxième partie de mon travail sera consacrée à Dostoïevski. J'y reprendrai les étapes précédentes, tentant de déterminer ce qu'est le nihilisme pour cet auteur, et comment on peut s'y attaquer. Cela me permettra, dans ma conclusion, de comparer brièvement ces auteurs afin de voir les rapports que l'on peut établir entre eux ainsi que ce que cela signifie, de manière générale, pour qui désire lutter contre le nihilisme.

Chapitre I - Qu'est-ce que le nihilisme pour Nietzsche?

Tuer Dieu et bâtir une Église, c'est le mouvement constant et contradictoire de la révolte. La liberté absolue devient enfin une prison de devoirs absolus, une ascèse collective, une histoire pour finir.

Albert Camus, L'homme révolté

Il est courant d'accoler à Nietzsche le titre de «critique de la modernité». Toutefois, pour bien saisir le sens de cette critique, il faut procéder à une étude dont les limites dépassent de loin celles de l'Europe de la fin du dix-neuvième siècle : il faut chercher à comprendre ce qui fut à l'origine des institutions politiques et sociales européennes. Car le fléau principal s'y attaquant, identifié par Nietzsche comme le «nihilisme », n'est pas l'enfant de la modernité et pas plus celui de la «mort de Dieu».

Le nihilisme est défini par Nietzsche comme étant une «volonté de néant⁶», c'est-à-dire une volonté de l'homme de ne pas procéder à des évaluations. Ce phénomène est lié directement à l'existence de «valeurs supérieures» jugeant et organisant la vie de l'homme et le réduisant au statut de pantin. L'homme ne peut plus que réagir, il ne peut exercer sa «volonté de puissance» que sous sa forme réactive. Autrement dit, il ne peut plus affirmer, il ne peut plus évaluer, ce qui représente la forme active de la volonté de puissance, celle souhaitée par Nietzsche. Les valeurs supérieures nient donc la vie, celle-ci, chez Nietzsche, devant être comprise comme capacité d'évaluer et aussi comme désir d'imposer nos évaluations par la force. La vie ne se trouve pas dans la soumission à des valeurs «autres» mais dans la lutte éternelle de valeurs qui n'ont aucun fondement sauf celui posé par la

⁶ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, traduction de Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiot, Paris, Gallimard, 1971, 2e diss., par. 24 (p. 108-110).

volonté de puissance. L'homme qui se sera libéré de la prison des valeurs supérieures «voudra croître, s'étendre, accaparer, dominer, non pas par moralité ou immoralité, mais parce qu'il *vit* et que la vie *est* volonté de puissance⁷.»

Cette association entre les «valeurs supérieures», qui représentent des «vérités absolues», et le nihilisme impose, selon Nietzsche, une «nouvelle exigence» :

nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, *il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs*, et cela suppose la connaissance des conditions et des circonstances de leur naissance, de leur développement, de leur modification [...] bref, une connaissance telle qu'il n'en a pas existé jusqu'à présent et telle qu'on ne l'a même pas souhaitée⁸.

Pour arriver à cette nouvelle connaissance, pour que soit possible cette remise en question de la morale, qui doit être comprise comme le regroupement d'un ensemble de jugements sur des valeurs posées comme absolu, il faut étudier les différentes figures qu'a prises le nihilisme à travers l'histoire. Selon Nietzsche, ce sont différentes figures de la même «volonté de néant⁹».

Les principales figures du nihilisme sont le platonisme, le judéo-christianisme et le kantisme, ce dernier associé par Nietzsche à la modernité. Ainsi, Nietzsche nous décrit le nihilisme moderne comme «la réaction d'une conscience platonicienne déçue ou désillusionnée mais gardant cependant la nostalgie de l'absolu, que cet absolu se nomme le Bien, Dieu ou la Vérité¹⁰.» L'homme reste

⁷ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, traduction de Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1971, Aph. 259 (p. 181-182).

⁸ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, Avant-propos, par. 6 (p. 14-15).

⁹ Nietzsche nous dit, dans Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 191 (p. 104), que «depuis Platon tous les théologiens et les philosophes s'engagèrent sur la même voie». Voir aussi Raymond Duval, "Le point de départ de la pensée de Nietzsche : Nietzsche et le platonisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1969, 53, p. 609 : «toutes les convictions sous-jacentes à la métaphysique, à la morale et à la religion se trouvaient déjà dans la philosophie de Platon».

¹⁰ Raymond Duval, "Le point de départ de la pensée de Nietzsche : Nietzsche et le platonisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, *op. cit.*, p. 609.

soumis à des valeurs qui lui sont «autres», à des vérités qui ordonnent, ce qui lui permet seulement d'exercer sa volonté de puissance sous sa forme réactive, ce qui lui permet seulement d'exister, et non de vivre. L'objectif de ce chapitre sera de présenter ces trois grandes figures du nihilisme.

1. De la tragédie grecque au platonisme (ou Du pessimisme de la santé à l'optimisme qui tue)

C'est donc le platonisme qui serait à l'origine de l'émergence du nihilisme. D'après Nietzsche, il a pour conséquence la dévaluation du monde sensible en faveur de la quête de la perfection de l'Idée, ainsi que l'énonciation d'un dualisme reposant sur l'existence de deux mondes distincts, le monde sensible et le monde supra-sensible. Voilà ce qui aurait donné naissance à cette incapacité de procéder à des évaluations dont souffre l'homme depuis plus de deux mille ans.

Pour comprendre ce phénomène, on doit tout d'abord comprendre sur quoi repose le platonisme et par rapport à quoi il s'est développé. Nietzsche associe sa naissance au déclin de la tragédie grecque et à l'avènement du socratisme : «le socratisme de la morale, la dialectique, la suffisance et la sérénité de l'homme théorique¹¹» ont tous selon lui comme effet la dévaluation de la vie ainsi que le dualisme. Avec Socrate prend fin la vision tragique de l'existence que chérit Nietzsche, cette justification du monde en tant que phénomène esthétique. L'homme est maintenant voué à entretenir un certain rapport au néant, c'est-à-dire à une vie où il ne peut agir, seulement réagir. Voilà la thèse présentée dans La naissance de la tragédie¹². Nietzsche veut nous montrer ce qu'il considère comme la vraie nature du réel, soit le devenir, l'éternelle affirmation de la vie. Seule la civilisation attique

¹¹ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, traduction de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977, Essai d'autocritique, par. 1 (p. 11-12).

¹² Ibid., Essai d'autocritique, par. 5 (p. 16-18).

aurait su en préserver la possibilité, car elle seule aurait su unir les deux instincts esthétiques de la nature, soit le rêve apollinien et l'extase dionysiaque, de manière à affirmer la vie dans toute sa puissance au travers de la tragédie qui est le fruit de cette union¹³.

C'est Apollon, le dieu des arts plastiques, qui doit être considéré comme le père des dieux olympiens¹⁴. Selon Nietzsche, les Grecs, qui ressentaient les horreurs de l'existence, créèrent des dieux et les interposèrent entre eux et la vie pour la rendre plus supportable. Les dieux formaient donc un monde artistique médiateur par lequel ils parvenaient à surmonter la douleur de l'existence, ou, du moins, ils réussissaient à la «voiler», à la «dérober au regard». Les olympiens sont les «enfants éblouissants du rêve¹⁵» : ils justifiaient la vie humaine en la vivant avec éclat, avec jouissance.

L'homme-artiste tire du rêve une interprétation de la vie, un «plaisir profond», une «heureuse nécessité¹⁶». Apollon représente la mesure, le calme, le retournement sur soi dans la contemplation. Il se tourne vers l'individu¹⁷, l'aidant à surmonter sa souffrance «par cette gloire de lumière dont il auréole l'éternité du phénomène; la beauté triomphe de la souffrance inhérente à la vie, et la douleur est en un certain sens mensongèrement effacée des traits de la nature¹⁸.» Apollon permet de se libérer de la souffrance en construisant le rêve¹⁹. L'homme se magnifie en se reconnaissant

¹³ Simone Goyard-Fabre, Nietzsche et la conversion métaphysique, Paris, La pensée universelle, 1972, p. 43.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, *op. cit.*, Aph. 3 (p. 35-38).

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., Aph. 1 (p. 27-32).

¹⁷ Ibid. Voir l'aphorisme 21, (p. 125).

¹⁸ Ibid., Aph. 16 (p. 95-101).

¹⁹ Voir dans Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, 2ème édition, Paris, Quadrige/ PUF, 1988, p. 13.

dans un monde supérieur, celui de la beauté²⁰. Toutefois, ce monde se dresse contre la vie. Le rêve couvre la réalité²¹. L'apollinien, dans son essence même, «est oubli des choses de la vie²²».

Le dionysiaque, de son côté, représente la vie, il est vie. Il travaille au renouement des liens entre les hommes et à la célébration de la réconciliation de la nature aliénée, pourrait-on dire, et de l'homme, son fils perdu²³. Il présuppose une abolition de la subjectivité, et sa quête est celle de l'harmonie universelle. L'homme dionysien «a désappris de marcher et de parler et, dansant, il est sur le point de s'envoler dans les airs. [...] Il n'est plus artiste, il est devenu oeuvre d'art²⁴». On est passé de l'art plastique à celui de la musique. La musique déchaînée. Car l'essence du dionysiaque se trouve dans l'ivresse.

La musique diffère de tous les autres arts. Elle n'est pas «reproduction du phénomène» mais bien de la volonté²⁵ : «elle présente à tout ce qu'il y a de physique dans le monde, le métaphysique, à l'ensemble des phénomènes, la chose en soi²⁶.» Dionysos-le-musicien ne cherche pas à nous montrer comment éviter la douleur, mais la représente, la reproduit et la résout en participant à un plaisir supérieur lui permettant de se faire Un avec l'être originel, de retourner à l'unité primitive²⁷. La musique donne à la vie un sens plus élevé, elle fait voir à l'homme «le coeur des choses²⁸». Dionysos, c'est l'exaltation de la vie, le dévoilement du réel, la récusation de l'apparence. Il représente la volonté folle, démesurée.

²⁰ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, *op. cit.*, Aph. 3 (p. 35-38).

²¹ Simone Goyard-Fabre, Nietzsche et la conversion métaphysique, *op.cit.*, p. 41.

²² *Ibid.*, p. 42.

²³ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, *op. cit.*, Aph. 1 (p. 27-32).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, Aph. 16 (p. 95-101).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Voir dans Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op.cit.*, p. 13.

²⁸ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, *op. cit.*, Aph. 16 (p. 95-101).

C'est de l'accouplement de l'apollinien et du dionysiaque que surgit l'ultime oeuvre d'art, la tragédie attique²⁹. Tout le développement de l'art serait lié à cette dualité, à l'opposition, à la fois quant à l'origine et au but, de ces deux impulsions qui s'excitent mutuellement «à des productions toujours nouvelles et de plus en plus vigoureuses afin de perpétuer en elles ce combat des contraires [...] jusqu'à ce qu'enfin, par un geste métaphysique miraculeux de la "volonté " hellénique, elles apparaissent accouplées l'une à l'autre³⁰».

Le Grec apollinien ne pouvait dissimuler les affinités qui le liaient au dionysiaque, il ne pouvait nier que son existence, si belle et si remplie de mesure qu'elle soit, reposait en fait sur cet arrière-fond de souffrance contre lequel il s'élevait. Et dès lors que pénétraient dans ce monde construit sur l'apparence le délire et la démesure dionysiaques qui cherchent à s'infiltrer partout, l'apollinien ne pouvait plus être seulement apollinien. Sous l'action de la musique, il prend une signification plus élevée. La musique «provoque la *vision analogique* de la généralité dionysiaque» et «fait ressortir cette image analogique *dans sa plus haute signification*³¹.» Elle est apte à enfanter le mythe tragique, «le mythe qui exprime par substituts analogiques la connaissance dionysiaque³².» En d'autres termes, le tragique, qui ne peut être enfanté par les catégories apolliniennes de la beauté, doit être compris comme la traduction dans le langage de l'image - soit le langage apollinien - de la sagesse dionysiaque. Et cette dernière ne peut être perçue qu'à partir de l'apollinien. Lui seul peut poser une certaine mesure à l'ivresse, lui seul peut exprimer l'ivresse de manière à ce qu'on puisse en partie la saisir.

²⁹ Ibid., Aph. I (p. 26-32).

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., Aph. 26 (p. 95-101).

³² Ibid.

En définitive, toutefois, l'apollinien, tout en étant nécessaire à l'expression du drame, sera toujours dépassé par le dionysiaque. Le drame, dans sa totalité, a un effet qui dépasse tous les effets artistiques de l'apollinien:

l'illusion apollinienne se montre pour ce qu'elle est, une manière de voiler continuellement, pendant toute la durée de la tragédie, l'effet proprement dionysiaque, dont la puissance est telle, cependant, qu'à la fin il entraîne le drame apollinien lui-même dans une sphère où celui-ci commence à tenir le langage de la sagesse dionysiaque, se niant lui-même³³.

Toutefois, même s'il est constamment dépassé, l'apollinien est nécessaire à la compréhension du tragique. Si «Dionysos est le fond du tragique», c'est Apollon qui le développe en drame, comme «représentation de notions et d'actions dionysiaques», l'objectivation de Dionysos sous une forme et dans un monde apolliniens³⁴». Le tragique pourrait donc être défini comme contradiction originelle, solution dionysiaque, et expression dramatique ou encore matérialisation apollinienne de cette solution, de ce qui est ressenti dans l'état dionysiaque³⁵. Autrement dit, «la tragédie grecque, ce n'est pas autre chose que le chœur dionysiaque ne cessant de se décharger dans un monde apollinien d'images constamment renouvelées³⁶.»

La tragédie dévoilerait ainsi aux Grecs la nature de la réalité : l'être du monde serait exprimé par le mythe tragique³⁷. La nature du réel est multiple, elle se renouvelle infiniment. Elle échappe au cadre du temps, ne pouvant être exprimée que dans l'interprétation que l'on en fait à un moment précis³⁸.

³³ *Ibid.*, Aph. 21 (p. 121-128).

³⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op.cit.*, p. 13-14.

³⁵ Voir dans Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, *op. cit.*, Aph. 8 (p. 56-63), et aussi dans Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op.cit.*, p. 14.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, *op. cit.*, Aph. 8 (p. 56-63).

³⁷ Simone Goyard-Fabre, *Nietzsche et la conversion métaphysique*, *op.cit.*, p. 47.

³⁸ *Ibid.* L'auteure nous suggère que Nietzsche appréhende l'être du monde comme immanence pure.

Le réel est donc devenir, il n'est que suite de phénomènes. Voilà où l'on trouve l'unité originelle, dans ce mouvement. Dionysos, en affirmant la douleur, se transforme au travers elle en affirmation du multiple. Il prend et reprend diverses figures. Il est «le symbole de tout ce que le monde peut offrir [...] [l]a vie multiple de Dionysos est l'unité même du monde³⁹».

Le conflit entre Apollon et Dionysos est donc résolu par Nietzsche, et cela, sans avoir recours à cette dialectique contre laquelle il luttera dans toute son oeuvre. Il y a «transfiguration» et «réconciliation» ou «alliance» de ces deux tendances esthétiques⁴⁰. La contradiction n'est jamais dépassée, elle ne doit jamais être dépassée, car c'est au travers elle que le devenir, ou l'interprétation multiple, est possible. Il semble possible d'utiliser, pour décrire sa propre conception du devenir, cette description que nous offre Nietzsche de la théorie héraclitéenne dans La philosophie à l'époque tragique des Grecs :

Tout devenir naît de la lutte des contraires. Les qualités définies qui nous semblent durables n'expriment que la suprématie momentanée de l'un des combattants, mais la lutte n'en continue pas moins, le combat se poursuit éternellement. C'est en fonction de ce combat que tout ce qui se produit advient, et c'est précisément ce combat qui révèle la justice éternelle⁴¹.

Le combat au sein du multiple serait donc la seule justice⁴², la seule règle qu'il nous faut respecter. C'est en voulant arrêter ce combat, en faisant de la vie une tentative pour comprendre le devenir que l'on a tué la tragédie. Car on ne saisit le devenir qu'en le tuant. Et on aurait tué la vie du même coup, celle-ci étant perçue comme possibilité infinie d'affirmations ou d'évaluations.

³⁹ Ibid., p. 49.

⁴⁰ Ibid., p. 43.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, La philosophie à l'époque tragique des Grecs, traduction de Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, Aph. 5 (p. 28-32).

⁴² Ibid., Aph. 6 (p. 32-35).

C'est Socrate qui, la première fois, prend la figure du meurtrier. Les Grecs, le genre d'homme, selon Nietzsche, «le plus réussi, le plus beau, le plus envié, le plus apte à nous séduire en faveur de la vie⁴³», avaient besoin de la tragédie : elle était signe de «force», de «santé débordante», de «plénitude excessive⁴⁴». Le délire devait être perçu comme symbole du bien-être d'un peuple et non comme symbole de dégénérescence, celle-ci se trouvant plutôt dans «le socratisme de la morale, la dialectique, la suffisance et la sérénité de l'homme théorique⁴⁵». C'est l'optimisme et le rationalisme qui voient le jour avec Socrate qui sont pour Nietzsche symboles de déclin, symboles de maladie⁴⁶.

Car c'est avec Socrate, en effet, que vient la nécessité morale de justifier la vie. Dionysos se métamorphosait en affirmations multiples à travers la douleur. Il affirmait la vie, mais ne se préoccupait pas de la justifier ou de la racheter. Il n'y avait pour lui aucune «solution» ou aucune «réponse» supérieure, extérieure à l'affirmation. L'existence du monde était justifiée tout simplement comme phénomène esthétique : le «dieu-artiste» se délivre des contradictions qui l'habitent en créant des mondes. Cela ne repose sur aucun mécanisme et sur aucune norme. La création ne peut être saisie dans un système, elle n'a aucune signification morale⁴⁷.

La vraie contradiction n'est finalement pas celle entre Dionysos et Apollon mais bien plutôt celle entre Dionysos et Socrate. Pour Nietzsche, «Socrate est le premier génie de la *décadence* : il oppose l'idée à la vie, il juge la vie par l'idée, il pose la vie comme devant être jugée, justifiée, rachetée par l'idée⁴⁸.» Car avec Socrate, pour la première fois, la souffrance est perçue comme conséquence

⁴³ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, Essai d'autocritique, *op. cit.*, par. 1 (p. 11-12).

⁴⁴ *Ibid.*, par. 4 (p. 14-16).

⁴⁵ *Ibid.*, par. 1 (p. 11-12).

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, par. 5 (p. 16-18).

⁴⁸ Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 15.

d'une action qui n'est pas conforme à la morale, une action qui n'est pas «bonne». Cela suppose l'existence d'une hiérarchie de valeurs selon laquelle on peut juger les actions et a pour effet que l'on impose une limite au devenir, qui doit maintenant «correspondre» à quelque chose.

Pour Socrate, le plus important est de rationaliser toutes les actions, de les comprendre afin d'en déterminer la valeur, et, ainsi, de justifier moralement l'existence. Cela s'oppose tout à fait à la conception dionysiaque selon laquelle «la vie est essentiellement juste» et où c'est elle qui se charge de tout justifier⁴⁹. Avec Socrate, la loi suprême devient : «Tout, pour être beau, doit être rationnel⁵⁰». De l'artiste en quête de la beauté, on passe au législateur qui veut éduquer les hommes à la beauté du bien. De la considération esthétique, on passe à la considération éthique⁵¹. Le monde visible devient accessoire : Platon, par l'intermédiaire de Socrate, découvre un savoir dans le domaine éthique, savoir qui ne se rapporte qu'à des choses non-sensibles⁵².

La possibilité de déterminer un «bien» suppose l'existence d'un modèle supérieur, un modèle extérieur au monde sensible que l'on cherche à atteindre. Cela a pour conséquence de générer un dualisme entre le monde sensible, le monde de l'homme, et le monde suprasensible, celui de ce modèle. Il y a séparation entre la vie humaine, imparfaite, et une autre vie, celle-ci parfaite, en accord total avec la Raison, le Bien et le Beau. Ces concepts prennent le nom d'«Idées» chez Platon. Ces Idées doivent être comprises comme les vérités devant nous servir de guide afin de mener une

⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, *op. cit.*, Aph. 12 (p. 77-83).

⁵¹ Voir Raymond Duval, "Le point de départ de la pensée de Nietzsche : Nietzsche et le platonisme", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *op. cit.*, p. 621.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, traduction de Olivier Berrichon-Sedeyn, s.l., Éditions de l'éclat, 1991, par. 2 (p. 36-37).

vie bonne et paisible. Car la quête de Platon est celle de la permanence⁵³. Il cherche à schématiser l'existence et le devenir de manière à établir un modèle qui ne peut pas tromper.

C'est de ces concepts ou Idées que découle la moralité. L'homme, pour agir moralement, doit avoir une certaine connaissance des Idées. Et cette connaissance, chez Platon, repose sur la dialectique, entendue comme la science du vrai, comme le mouvement, par le dialogue, permettant de passer du monde sensible et de l'opinion qui lui est associée au monde des Idées⁵⁴. Par conséquent, ce mouvement, cette science dialectique devient «la condition fondamentale de la vertu⁵⁵». Cela explique pourquoi Socrate confère à la science «la vertu d'une panacée» et pourquoi «[p]énétrer jusqu'au fond des choses, séparer la connaissance vraie de l'apparence et de l'erreur [...] était pour l'homme socratique la plus noble des vocations, et même la seule qui fût véritablement humaine⁵⁶». La science nous permet de connaître l'être - et ainsi de le corriger⁵⁷. Car chaque chose a une fin qui lui est propre : sa tâche est de correspondre à cette fin. La vertu découle du respect de l'essence des choses. Le châtement est donc considéré comme un bien, comme un remède, puisqu'il aide à remettre l'âme dans le droit chemin, celui de son essence⁵⁸.

Pour Platon, le réel se trouve dans l'âme parfaite, ou dans l'Idée de l'âme. Il ne s'attache pas au caractère générique des choses, mais bien au caractère idéal⁵⁹. Autrement dit, c'est dans cet idéal que se trouve la réalité, même s'il ne peut être saisi complètement. Cette appréhension de la réalité à

⁵³ Raymond Duval, "Le point de départ de la pensée de Nietzsche : Nietzsche et le platonisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, *op. cit.*, p. 602.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, *op. cit.*, voir par. 9 (p. 41) et par. 15 (p. 47-50).

⁵⁵ Ibid., par. 35 (p. 62-64).

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, *op. cit.*, Aph. 15 (p. 90-95).

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, *op. cit.*, par. 24 (p. 60-62).

⁵⁹ Ibid.

partir de concepts ou de catégories suprasensibles entraîne une dévalorisation de l'homme et de l'existence humaine. Le modèle platonicien nie les instincts propres à l'humain, instincts exprimés par Dionysos. De plus, puisque les Idées que l'homme cherche à atteindre lui sont inaccessibles et qu'il ne pourra jamais en reproduire la perfection, il ne peut que demeurer coupable ou fautif. L'homme et la vie deviennent donc de deuxième ordre. Voilà ce qui est à la base de la volonté de néant et du rejet de la vie et de l'homme par l'homme.

Cette opposition entre le monde sensible et un monde transcendant nous renvoie aussi à un autre terrain balisé par la réflexion nietzschéenne, celui de la foi. En effet, un tel système suppose nécessairement une certaine foi, car l'Idée reste à tout jamais hors d'atteinte. Il faut donc croire en son existence. Cela semble s'opposer à l'idéal du savoir, mais Platon s'acharne à démontrer, à travers son oeuvre, «que l'instinct [ou la foi - M.D.] et la raison convergent spontanément vers la même fin, vers le “bien”, vers Dieu⁶⁰». Nous verrons que, suite à Platon et à sa quête de connaissance, c'est cette foi qui s'est édifiée comme principe fondateur de toute morale à travers l'histoire⁶¹. Elle sera toujours le premier instinct qui se développe⁶².

Ces Idées et cette foi défendues par Platon s'opposent entièrement à l'essence du tragique qui doit être comprise comme l'affirmation, à travers Dionysos, de tout ce qui apparaît, et comme l'apparition de Dionysos dans tout ce qui est affirmé. L'affirmation de la différence et le tragique comme forme esthétique de la joie, ou comme joie plurielle, sont remplacés par la négation dialectique⁶³. Socrate, l'anti-Dionysos, et Platon à sa suite, sont dès lors responsables «des siècles de décadence au cours

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 191 (p. 104).

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., voir l'aphorisme 192 (p. 105-106).

⁶³ Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 19.

desquels l'humanité a perdu le sens de la vie et de l'unité universelle⁶⁴.» La séparation entre les sens et la raison, ou entre le corps et l'âme, ainsi que l'avènement de la dialectique ont chassé la musique de la tragédie. La logique, pour régner, ne pouvait que se construire sur les ruines de la tragédie ; elle se devait d'être tout englobante, ne pouvant faire face aux forces positives et plurielles de la vie associées à Dionysos.

L'artiste habité par le pessimisme, par le «sens du jeu tragique du monde», disparaît au profit d'un optimisme sans limites croyant que la pensée peut «atteindre la racine de l'être⁶⁵». De la vie qui se justifie elle-même, on est passé à la science et sa croyance en l'idée qu'il faut donner à l'existence un sens intelligible pour la justifier. Socrate a «condamné les hommes à une espèce de coma dans lequel, esclaves dépourvus d'aspirations, ils ont tout juste végété sous l'empire de la raison logique et de la pesanteur dialectique⁶⁶.» Il est à la fois meurtrier de la tragédie et père du nihilisme, ce qui fait de lui le meurtrier de l'homme. Au contraire des Grecs, qui avaient maîtrisé leur instinct de connaissance en raison du respect qu'ils avaient pour la vie, Socrate a mis la vie de côté. Et cet instinct de connaissance déchaînée, selon Nietzsche, mène nécessairement à la barbarie⁶⁷.

Car le philosophe croyant avoir trouvé la vérité ne peut, selon Nietzsche, que devenir fanatique. Il ne peut qu'aspirer à juger et à régner : Platon aurait «livré un combat à mort contre les conditions politiques en place⁶⁸», détruisant ainsi ce dosage admirable entre l'impulsion dionysiaque et

⁶⁴ Simone Goyard-Fabre, Nietzsche et la conversion métaphysique, *op. cit.*, p. 56-57. Voir aussi Friedrich Nietzsche, La philosophie à l'époque tragique des Grecs, *op. cit.*, Aph. 10 (p. 44-48).

⁶⁵ Simone Goyard-Fabre, Nietzsche et la conversion métaphysique, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, La philosophie à l'époque tragique des Grecs, *op. cit.*, Aph. 1 (p. 12-17).

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, *op. cit.*, par. 11 (p. 42-43).

apollinienne qui rendait possible «de stimuler, de purifier et de décharger la vie de tout un peuple⁶⁹», de solidifier ses liens et son aspiration à l'éternité. Et

la valeur d'un peuple - comme du reste d'un homme - ne se mesure précisément qu'à sa capacité d'imprimer à sa vie le sceau de l'éternité : car c'est ainsi, si l'on peut dire, qu'il se désécularise et témoigne de sa foi inconsciente et profonde dans la relativité du temps et la signification véritable, c'est-à-dire métaphysique, de la vie⁷⁰.

Tout comme l'homme et l'art, l'État doit être débarrassé des inquiétudes de l'immédiateté. Il doit se concentrer sur la création, sur le devenir. Et en tuant la tragédie, Socrate et Platon ont tué ce devenir. Car le mythe, tel que mis en scène dans la tragédie, est nécessaire pour assurer le mouvement. Ses représentations sont les gardiens assurant qu'il y ait un sens à la vie et aux luttes de l'homme⁷¹. Le socratisme, ennemi du mythe, est le père de l'État abstrait, du droit abstrait, de l'éducation abstraite. Il est le père d'une civilisation sans «foyer originel ferme et sacré⁷²». Avec lui, les peuples commenceront à se comprendre historiquement, ce qui s'accompagne d'une «sécularisation radicale» et d'une «rupture avec la métaphysique inconsciente⁷³».

Cette structure et ces effets associés au platonisme peuvent, en partie, aider à comprendre ce qui s'est joué dans la naissance et le développement du judaïsme et du christianisme. Le dualisme et la distinction entre monde supérieur et monde inférieur qui est propre au platonisme sont aussi retrouvés dans ce processus tout à fait différent qu'est le judéo-christianisme. Les Idées, qui, chez Platon, sont réservées à la contemplation d'un petit nombre, sont remplacées par un Dieu auquel tous ont accès. C'est en ce sens que Nietzsche nous décrit le judéo-christianisme comme un «platonisme pour le

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie, *op. cit.*, Aph. 21 (p. 121-128).

⁷⁰ Ibid., Aph. 23 (p. 132-136).

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

“peuple”⁷⁴». Il peut être décrit comme un platonisme ne posant plus la question de la connaissance mais étant plutôt fondé sur la question du respect et de l’obéissance. Chacun est maintenant tout aussi consolé que son prochain.

2. Nietzsche et le judéo-christianisme : ressentiment, culpabilité, mauvaise conscience et idéal ascétique

La dévalorisation du monde sensible et la subordination à des valeurs supérieures continuent donc à prévaloir, suite à la dégénérescence de la philosophie grecque, dans ce nouveau développement ou cette nouvelle figure du nihilisme qu’est le judéo-christianisme⁷⁵. La dichotomie monde sensible/monde suprasensible est maintenant exprimée dans la séparation terre/cieux, ou vie terrestre/vie céleste. La vie sur terre n’est plus vécue qu’en fonction d’une vie à venir, une vie promise. Elle prend la forme du sacrifice et devient «instrument» : la souffrance est le prix à payer pour atteindre la vie promise. De la foi dans les Idées on passe à la foi en Dieu qui prend la figure du juge donnant ou non à l’homme-pécheur accès à la vie éternelle, selon son mérite.

Voilà ce à quoi s’attaque Nietzsche. Son projet repose principalement sur la volonté de «détruire la croyance en la culpabilité, laquelle, associée à la foi en une réalité suprasensible, a conduit à cette “métaphysique du bourreau” qu’est le christianisme⁷⁶». Il lutte contre cette foi chrétienne qui est synonyme de mutilation de soi, contre cette cruauté religieuse entraînant le sacrifice de ses instincts

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, préface (p. 17-19).

⁷⁵ Gilles Deleuze, Nietzsche, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 410. L’expression «métaphysique du bourreau» est tirée de Le crépuscule des idoles, les quatre grandes erreurs, n. 7.

et de sa nature à Dieu⁷⁷. Le règne du christianisme maintient la dévalorisation de la volonté humaine née avec le platonisme. Les hommes sont toujours incapables de procéder à des évaluations, ils ont toujours besoin d'un guide.

Le judéo-christianisme célèbre ainsi l'asphyxie de la volonté. Il prend parti pour les faibles, «*pour les affligés*» et est responsable de la création d'un énorme troupeau, c'est-à-dire d'un ensemble d'hommes n'ayant pas la force de faire face à l'existence par eux-mêmes et se soumettant à une entité extérieure prenant la figure du berger, du père protecteur. Cela a «contribué dans une large mesure à maintenir le type "homme" à un niveau inférieur», dans la mesure où ont été conservés «trop d'êtres qui *devaient périr*⁷⁸.» À force d'accuser et de juger, l'Église «a détruit en chaque homme particulier la croyance en ses "vertus" propres⁷⁹». À force de «considérer le monde comme laid et mauvais⁸⁰», elle a amené les hommes à le considérer ainsi. Au lieu de glorifier les actes héroïques des hommes forts, le christianisme a accordé le statut d'homme supérieur au martyr et à l'ascète⁸¹. Le judéo-christianisme a peint un portrait de la valeur de la vie comme un «néant» que l'homme doit subir dans l'espoir d'accéder à une vie meilleure dans l'au-delà. On peut déterminer trois étapes à cette néantisation : le développement de l'homme du ressentiment, l'avènement de la mauvaise conscience et de la culpabilité, et le triomphe de l'idéal ascétique⁸².

⁷⁷ Selon Duval, «Seule la menace d'un malheur à venir, infiniment plus grand que le bonheur actuel, peut contrebalancer l'attrait des réalités sensibles et le sentiment de puissance d'une vie qui cherche à s'épanouir.» Voir dans Raymond Duval, "La critique nietzschéenne du christianisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, *op. cit.*, p. 408. Voir aussi, sur les notions de sacrifice et de mutilation, dans Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 46 (p. 64-65) et Aph. 55 (p. 70-71).

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 62 (p. 76-78).

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 122 (p. 147).

⁸⁰ Ibid., Aph. 130 (p. 153).

⁸¹ Ibid., Aph. 131 (p. 153).

⁸² Telles sont les étapes du nihilisme présentées par Deleuze dans son Nietzsche, *op. cit.*, p. 27-32.

Le ressentiment se développe comme réaction de l'homme pour qui l'action est devenue impossible. Bien qu'il soit davantage identifié à la conscience judaïque⁸³, on doit le considérer comme le fruit de tous les systèmes reposant sur le règne de valeurs supérieures. Il voit le jour chez l'homme qui ne peut plus évaluer, qui ne peut qu'obéir à ces valeurs qui lui sont données. Cet homme, qui est incapable de dire «oui» et de procéder à des affirmations, en veut à ceux qui ne se soumettent pas comme lui, il en veut à tout ceux qui «diffèrent».

Ce ressentiment n'est créateur que dans la mesure où il engendre la morale des esclaves, morale qui naît de la négation de l'autre, de celui qui diffère. C'est la morale du troupeau pour le troupeau⁸⁴, morale du triomphe de l'homme du commun, du triomphe des faibles, d'êtres «ratés, malades, dégénérés, infirmes, d'êtres voués à la souffrance⁸⁵», atteints qu'ils sont dans leur capacité de procéder à des évaluations. La morale consiste pour eux en un moyen de se venger des forts, de ces êtres raffinés «dont la vie obéit à des conditions subtiles, complexes et difficiles à déterminer⁸⁶». Le fort est l'homme capable d'action et de lutte, l'homme «nomade, sauvage et libre⁸⁷».

Ce désir de vengeance habitant l'homme faible peut être expliqué par le sentiment de désarroi qu'il ressent face à la vie. Il ne peut porter lui-même le poids de l'existence et accepter la différence qui se trouve en lui. Il ne peut accepter que se trouve en lui à la fois forces réactives et forces actives, volonté réactive et volonté active. Il ne sait que faire des forces actives, voulant à tout prix les réprimer. Il veut aussi réprimer celles qu'il devine dans les autres, ne pouvant supporter leur

⁸³ Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 177.

⁸⁴ Sur la morale des esclaves, voir dans Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 1^e diss., par. 10 (p. 35-39). Voir plus précisément à la page 35.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 62 (p. 76-78).

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 2^e diss., par. 16 (p. 93-95).

différence : « “Différence engendre haine” [...] la “vengeance” devant la vie, consiste à détruire ce qui diffère⁸⁸ ». Les hommes du ressentiment ont toujours besoin de la moralité « pour se donner à [eux]-même[s] l'apparence de supériorité par rapport à des hommes plus spirituels, pour se procurer le plaisir de la *vengeance accomplie*, tout au moins en imagination⁸⁹ ». Car ce besoin de moralité est lié directement à l'existence d'un bien extra-mondain, existence que l'on ne peut que supposer puisque l'on ne peut jamais la connaître de manière certaine. Autrement dit, la morale repose sur une vérité en laquelle l'homme ne peut qu'avoir une confiance aveugle.

Cette morale en laquelle il faut avoir foi confère une certaine valeur à celui qui n'est rien : dans l'Europe chrétienne elle « se caractérise par le renoncement à soi-même, par le désaveu de soi-même, par le sacrifice de soi ou le sentiment de solidarité, la compassion⁹⁰ ». Voilà les vertus associées à l'homme bon, les vertus qui sont partagées par les membres du troupeau. Ce sont sur elles que repose la religion de la pitié⁹¹, la religion de « l'âme qui veut secourir⁹² », de l'âme qui cherche refuge auprès de la conscience des autres parce qu'il est plus facile de soigner les blessures d'autrui et que s'attaquer aux siennes. Cette « moralité », ou religion de la pitié, permet à la fois à l'homme d'avoir bonne conscience (grâce à son action envers autrui et sa compassion) et d'éviter les « difficultés » qu'engendre nécessairement le retour sur soi. Elle a pour effet de dévêtir la souffrance de ce qui lui est propre, de la dévêtir de tout caractère personnel rattaché à la volonté et aux valeurs des individus. Elle réduit donc encore davantage l'homme à la place qu'il occupe, anonyme, dans le troupeau.

⁸⁸ Paul Valadier, "Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche", in Laval théologique et philosophique, 52, no 2, juin 1996, p. 428.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 359 (p. 265-266).

⁹⁰ Ibid., Aph. 345 (p. 241-242).

⁹¹ Sur la religion de la pitié voir Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 338 (p. 228-230).

⁹² Ibid., Aph. 338 (p. 228-230).

Dit autrement, la religion de la pitié s'intéresse aux affligés, et «préconisera et mettra en lumière les qualités qui servent à alléger l'existence de ceux qui souffrent⁹³ ». Elle est la drogue permettant à l'homme faible de supporter son existence. La morale des esclaves est donc essentiellement, pour Nietzsche, une «morale utilitaire⁹⁴». Elle serait responsable de la création d'un nouvel ensemble de valeurs dites «favorables» : sous son joug, l'homme bon n'est pas celui qui est noble, intelligent, ou créateur, mais bien celui que l'on ne craint pas⁹⁵. C'est le règne de l'homme apprivoisé, de l'homme médiocre, mais sur lequel on peut compter, le règne d'un certain mépris que chacun ressent pour soi. Un mépris assombrissant les ciels clairs de l'Europe. Voilà contre quoi voulait nous mettre en garde Nietzsche, contre ces instincts du renoncement et de la pitié:

C'est précisément là que je voyais le danger *majeur* pour l'humanité, sa tentation, sa séduction les plus sublimes - vers quoi? vers le néant? - c'est précisément là que je voyais le commencement de la fin, l'arrêt, la fatigue qui fait regarder en arrière, la volonté qui se retourne *contre* la vie, l'ultime maladie qui s'annonce dans la douceur et la tristesse : cette morale de la pitié [...] symptôme le plus inquiétant de notre civilisation européenne, elle-même devenue inquiétante⁹⁶.

Cette morale du sacrifice de soi, la morale du renoncement qui place toujours autrui avant soi, il faut la dépasser⁹⁷. Car le non-égoïsme finit par coïncider avec un retournement contre soi. L'homme n'en veut plus à autrui, il se tourne maintenant vers lui-même. Il y a dans l'oubli de soi un certain plaisir relevant de la cruauté. À l'origine de ce phénomène se retrouvent la responsabilité et la mémoire. La moralité travaille à rendre l'homme calculable et prévisible de manière à ce qu'il puisse promettre, de manière à ce qu'il puisse répondre de ses actes à autrui. L'homme, «pour qui l'oubli représente une

⁹³ Voir Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 260 (p. 182-186). Ces qualités sont «la pitié, l'esprit de serviabilité et d'altruisme, l'affection, la patience, l'empressement, l'humilité, l'amabilité», ce sont «les qualités les plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence.»

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, Avant-propos, par. 5 (p. 12-13).

⁹⁷ Voir Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 33 (p. 52).

force, la condition d'une santé *robuste*, a fini par acquérir une faculté contraire, la mémoire, à l'aide de laquelle, dans des cas déterminés, l'oubli est suspendu - à savoir dans les cas où il s'agit de promettre⁹⁸».

Les hommes se mesurent les uns aux autres. Cette mise en rapport tire son origine de la relation entre créancier et débiteur. Avec elle viennent les idées d'«échange», et de «contrat», donc nécessairement aussi celles de l'«obligation» et de la «dette». Vient aussi la communauté, dont le rôle est d'assurer le respect des obligations. Entre elle et l'homme existe aussi un rapport créancier-débiteur : elle le protège à condition qu'il respecte les normes et les lois qu'elle établit.

C'est de cette sphère des obligations envers autrui et envers la communauté que proviennent le devoir ainsi que la possibilité de faillir à ce devoir, ce que l'on appelle la faute. C'est de cette sphère qu'est né le sentiment de culpabilité. L'homme est maintenant responsable de ses actes puisqu'il est maître de lui-même. Il devient un être qui mesure, un être qui se mesure sans cesse. Cette maîtrise, Nietzsche l'associe à l'éveil de la conscience. Elle est nécessaire pour établir des liens durables entre les hommes, pour établir et maintenir l'existence du troupeau. Et l'homme a

besoin, lui, l'animal le plus menacé, d'aide, de protection, il [a] *besoin* de son semblable [...] [L]a conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire [...]. [N]otre pensée même, constamment, se voit pour ainsi dire *majorée* par le caractère de la conscience [...] et retraduite dans la perspective du troupeau⁹⁹.

⁹⁸ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 2e diss., par. 1 (p. 59-61). Voir aussi par. 2 (p. 61-63).

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 354 (p. 252-255).

En d'autres termes, la faiblesse de l'homme, qui a pour effet qu'il ne peut assumer seul le poids de son existence, crée chez lui le besoin d'être lié à une communauté dont la fonction première est de consoler, de supporter, et surtout, de «contenir», de «minimiser» tout ce qui pourrait menacer la paix et la tranquillité. Il est à la fois pris dans la contrainte du «droit des obligations», foyer d'origine des concepts moraux de «faute», de «conscience» et de «devoir»¹⁰⁰, et aussi dans celle des remparts érigés par sa «communauté de conscience» pour se défendre contre tout instinct rebelle. Par conséquent, l'homme se doit d'agir d'une façon qui lui est toujours imposée de l'extérieur. Il est réduit à agir selon une mesure, à calculer ses actes, à se retenir. Cela a pour effet qu'il ne peut plus libérer ses pulsions et ses désirs en s'orientant vers les autres, vers l'extérieur. Il est donc contraint de les retourner contre lui-même:

L'inimitié, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer, de détruire - tout cela tourné contre les possesseurs dotés de tels instincts : voilà l'origine de la «mauvaise conscience». L'homme qui, manquant d'ennemis extérieurs et de résistances, pris dans l'étroitesse opprimante et la régularité des mœurs, se déchirait, se persécutait, se rongait, se harcelait, se maltraitait impatiemment lui-même, cet animal que l'on veut «apprivoiser» et qui se blesse aux barreaux de sa cage [...] ce fou, ce prisonnier plein de désirs et de désespoirs devint l'inventeur de la «mauvaise conscience». Mais avec elle est apparue la maladie la plus grave et la plus inquiétante, dont l'humanité n'est pas encore guérie, *l'homme souffrant de l'homme, de soi-même*¹⁰¹.

Le désir de destruction tourné contre soi-même; la liberté refoulée se déchaînant contre soi; l'auto-destruction, par suite des remords suscités par nos instincts : voilà ce qui serait à la base de l'oubli de soi, selon Nietzsche. De plus, cette mauvaise conscience ne fait que s'accroître au fil du temps, au fur et à mesure que vieillit la communauté de conscience : la dette entre créancier et débiteur devient dette envers l'ancêtre. Chez les races puissantes, l'homme ressent une obligation envers les

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, op. cit., 2e diss., par. 6 (p. 69-71).

¹⁰¹ *Ibid.*, 2e diss., par. 16 (p. 93-95).

communautés et les lois qui lui sont antérieures et sur lesquelles reposent sa communauté et ses lois. Cela l'amène à croire qu'elles subsistent en raison du travail de l'ancêtre¹⁰².

Petit à petit, cet ancêtre en vient ainsi à prendre la figure d'un dieu à qui l'on doit respect suprême et obéissance, ce qui amène Nietzsche à dire que c'est la peur qui serait le matériel d'édification de la divinité¹⁰³. Ainsi, l'avènement du Dieu du christianisme, «le plus haut degré de divinité atteint jusqu'ici, a porté aussi à son plus haut degré le sentiment de la dette sur terre¹⁰⁴.» D'après Nietzsche, l'homme de la mauvaise conscience se serait servi de Dieu pour porter son propre supplice au plus haut degré de dureté¹⁰⁵. En mettant Dieu à la place du créancier, la dette devient éternelle, impossible à payer. L'homme pêche par chacun de ses instincts naturels qui le font se tourner vers la vie, vers le monde des sens, instincts devenus «fautes». Il les considère «d'un “mauvais oeil”, si bien qu'ils ont fini par se lier intimement en lui avec la “mauvaise conscience”¹⁰⁶». L'expiation semble impossible.

À cette mauvaise conscience est intimement associé le règne de l'idéal ascétique, soit le règne d'un système de valeurs fondé sur la volonté de néant et sur les forces réactives.¹⁰⁷ Autrement dit, la mauvaise conscience est liée à cet idéal dont la volonté est orientée vers la négation de toute évaluation : elle repose sur le sacrifice de ce qui est propre à la vie, soit de la capacité de l'homme à produire des évaluations. L'ascétisme suppose le jugement de la vie par des valeurs supérieures à

¹⁰² *Ibid.*, 2e diss., par. 19 (p. 99-101).

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 2e diss., par. 20 (p. 101-102). Voir aussi par. 19 (p. 99-101).

¹⁰⁵ *Ibid.*, 2e diss., par. 22 (p. 104-106).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 2e diss., par. 24 (p. 108-110).

¹⁰⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 111.

la vie, des valeurs qui s'y opposent puisque se rapportant «à une volonté de nier, d'anéantir la vie¹⁰⁸.»

Il est accepté par l'homme parce qu'il lui permet de «vouloir» quelque chose, il lui permet de cultiver la volonté du néant. Et l'homme préfère aspirer au néant que de ne rien vouloir du tout :

Il est absolument impossible de se cacher *ce qui s'exprime en vérité* dans ce vouloir, qui tient de l'idéal ascétique sa direction : cette haine de l'humain, plus encore de l'animalité, plus encore de la matérialité, cette horreur des sens, de la raison même, cette peur du bonheur et de la beauté, ce désir d'échapper à l'apparence, au changement, au devenir, à la mort, à tout projet, au désir même - tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une aversion de la vie, une révolte contre les conditions fondamentales de la vie, mais cela est et demeure une *volonté*!¹⁰⁹.

L'idée de responsabilité offre un sens à la souffrance, ce qui explique pourquoi l'homme est si facilement convaincu de son statut de coupable ou de pécheur. Considérer la souffrance comme châtiment, ce que propose l'idéal ascétique, permet de lui donner une cause (elle est punition) et un but (elle est compensation de la faute)¹¹⁰. Il y a une morale parce qu'il faut bien que, de temps en temps, l'homme sache pourquoi il existe.

L'idéal ascétique, parce qu'il nie la vie en encourageant l'homme à se repentir, serait responsable d'un «grand renversement» : l'homme «meilleur» est l'homme «affaibli», l'homme «dévirlisé». «Meilleur» équivaut ainsi à «détérioré¹¹¹». L'esclave devient maître, le faible devient fort. Le fort est celui qui «porte le poids des valeurs "supérieures" [...] Les évaluations sont tellement déformées

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 28 (p. 193-195). Voir aussi au paragraphe I (p. 111-112).

¹¹⁰ Voir Raymond Duval, "La critique nietzschéenne du christianisme", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *op. cit.*, p. 415 et 418.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 21 (p. 171).

qu'on ne sait plus voir que le porteur est un esclave [...] Car, en vérité, on ne porte qu'à force de faiblesse, on ne sait porter qu'à volonté de néant¹¹²».

À cet idéal, au sacrifice qu'il suppose, est toujours lié l'avènement de la mémoire. Cela «dérive de l'instinct qui découvre dans la douleur l'adjuvant le plus puissant de la mnémonique¹¹³.» En d'autres termes, on ne peut facilement oublier ce qui est douloureux. La douleur permet à la communauté de conscience, au troupeau, de se renouveler. Certaines idées doivent être fixes, elles doivent nous guider constamment et nous hypnotiser pour éviter que l'on s'égare du troupeau. De là l'utilité des éléments de la vie ascétique qui «sont des moyens pour protéger ces idées de la concurrence de toutes les autres, pour les rendre "inoubliables"¹¹⁴.»

Avec le règne de cet idéal est apparu une figure particulière, celle du «prêtre ascétique». Il est l'incarnation du désir de vivre autrement, de vivre ailleurs¹¹⁵. Sa tâche est de guider l'homme malade, celui qui a perdu sa capacité d'évaluation et qui est dégoûté de lui-même. Ce prêtre est lui aussi malade, ce qui lui permet de communiquer avec ses semblables. Toutefois, il est atteint à un degré moindre, ce qui est nécessaire pour qu'il puisse être respecté et craint par les membres du troupeau. Le prêtre ascétique domine le troupeau, il en est le «berger», le protégeant des «bien portants», de tout ce qui exprime la vie. Il est «l'adversaire et le *contempteur* naturel de toute santé et de toute puissance, de tout ce qui est rude, sauvage, débridé, dur et violent¹¹⁶».

¹¹² Gilles Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p. 29. Sur ce «monde renversé», voir aussi Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, 3e diss., par. 14 (p. 144-148).

¹¹³ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale, op. cit.*, 2e diss., par. 3 (p. 63-65).

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, 3e diss., par. 13 (p. 141-143).

¹¹⁶ *Ibid.*, 3e diss., par. 15 (p. 148-152).

Nietzsche, paradoxalement, associe la figure du prêtre ascétique à celle du médecin¹¹⁷. Mais ce médecin serait plutôt un charlatan, offrant dans de beaux emballages des potions pour apaiser les maux des hommes. Il ne guérit pas. Il ne fait que calmer la douleur et «organiser les malades¹¹⁸». Il combat le malaise, il l'adoucit. Cela est sa première fonction : il doit soulager l'homme. Il est consolateur. De plus, il doit défendre le troupeau contre lui-même. Car l'homme faible, l'homme qui souffre, cherche nécessairement une cause à sa souffrance. Il cherche un coupable. De là l'existence du ressentiment. Il cherche quelqu'un sur qui décharger ses passions, ce qui le soulage. Le ressentiment peut être perçu comme un narcotique. Il permet à l'homme d'étourdir sa douleur, de la minimiser.

Le rôle du prêtre ascétique est de nous livrer le vrai coupable. Il a pour devoir de changer la direction du ressentiment pour la diriger vers l'homme lui-même. Ayant placé l'origine de toute action humaine dans la conscience, le prêtre ascétique amène l'homme à croire encore davantage à l'idée de la faute¹¹⁹. Son plus grand exploit a été de savoir tirer parti du sentiment de culpabilité et de la mauvaise conscience : c'est ainsi que «[l]e “péché” - puisque tel est le nom nouveau dont le prêtre désigne la “mauvaise conscience” animale (la cruauté retournée sur elle-même) - le péché a été jusqu'à présent l'événement majeur de l'histoire de l'âme malade¹²⁰». L'homme est maintenant

¹¹⁷ Voir, notamment, les paragraphes 15 à 17 de *La généalogie de la morale* *op. cit.*, (p. 148-160) Cela est paradoxal puisque la figure du médecin, plus précisément celle du philosophe-médecin, est définie par Nietzsche comme celle qui pourrait nous aider à sortir du nihilisme. Toutefois, ce philosophe-médecin n'aurait nullement pour tâche d'endormir la douleur, de la mettre de côté. Il nous permettrait plutôt d'y faire face, il se dévouerait à l'étude du «problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité». Ce médecin aurait le courage d'aller jusqu'au bout et d'enseigner à l'homme que «[s]eule la grande douleur est l'ultime libération de l'esprit». Voir la préface de Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, paragraphes 2 et 3 (p. 22-26).

¹¹⁸ «[C]oncentrer et organiser en quelque sorte les malades (le mot “Eglise” est pour cela le nom le plus populaire)». Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 16 (p. 152-154). Nietzsche nous dit aussi au paragraphe 17 (p. 154-160) que l'on peut «considérer le christianisme en particulier comme une mine inépuisable de moyens de consolation des plus ingénieux».

¹¹⁹ Sur ce concept de la faute voir Raymond Duval, “La critique nietzschéenne du christianisme”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *op. cit.*, p. 412 à 415.

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 20 (p. 167-170).

coupable. Il est imparfait. Il ne peut que se tourner vers lui-même et comprendre sa souffrance comme un châtement. L'homme devient donc pécheur¹²¹.

L'homme pécheur ne peut plus que vivre de manière humble, s'effacer pour se faire pardonner. Sa souffrance et sa faute sont trop grandes. Il ne peut plus se passer des moyens de consolation qui lui sont offerts. Le rôle du prêtre est de combattre ce malaise en réduisant au minimum le sentiment de la vie de manière à ce qu'il n'y ait plus de vouloir, plus de désir, plus de passion. L'homme est engourdi. Il ne sent plus rien. Il n'a plus qu'à subsister, à subir sa peine en pécheur qui se repent. Cet engourdissement, cette «absence de douleur» en vient à être associé au bien¹²². De là la valorisation de la vie ascétique.

En somme, le prêtre ascétique encourage la négation de la valeur de l'existence humaine, qui en vient à s'opposer à elle-même, à se tourner contre elle-même. La vie se contredit. La foi de l'homme dans ce prêtre et sa doctrine l'amène à oeuvrer à sa propre négation, cette foi qui ne fonde qu'une vraisemblance, qu'une illusion de vérité¹²³, puisque, comme nous l'avons vu, nous n'avons jamais accès à une vérité définitive. Il faut donc nous en méfier, selon Nietzsche.

Et il faut surtout, d'après lui, être mis en garde contre ce dégoût de l'homme et contre la compassion offerte pour alléger la douleur. Car, comme il le dit, c'est de leur accouplement que vient «la "dernière volonté" de l'homme¹²⁴», sa volonté de néant, le nihilisme : les hommes du ressentiment

¹²¹ Voir Raymond Duval, "La critique nietzschéenne du christianisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, *op. cit.*, p. 409-410.

¹²² *Ibid.*, 3e diss., par. 17 (p. 154-160).

¹²³ *Ibid.*, 3e diss., par. 24 (p. 179-183).

¹²⁴ *Ibid.*, 3e diss., par. 14 (p. 144-148).

auront réussi «à *mettre* leur propre misère et toute la misère du monde *dans la conscience* des heureux, si bien qu'un jour ceux-ci en vinssent à avoir honte de leur bonheur¹²⁵», c'est-à-dire de leur capacité d'évaluer, de leur insouciance et de leur absence de ressentiment.

Et ces hommes de la compassion, ces hommes de la pitié, dans un geste ultime de cruauté contre eux-mêmes, finiront par se faire meurtriers. Ils finiront par se tourner vers Dieu pour lui faire porter le blâme et le tueront : «Jadis on sacrifiait des êtres humains à son dieu [...] Plus tard, à l'ère morale de l'humanité, on offrit à son dieu ses instincts les plus puissants, sa "nature" [...] Sacrifier Dieu au néant, ce mystère paradoxal de la suprême cruauté, était réservé à la génération qui grandit maintenant¹²⁶».

La mort de Dieu doit être comprise comme l'acte le plus grandiose de la volonté réactive, la volonté de néant. Sacrifier Dieu est la plus grande atteinte que l'on pouvait porter contre soi, la plus grande cruauté contre soi. Le sacrifice de l'espoir pour se tourner vers le néant. Et ce meurtre était inévitable car le christianisme secrète à la fois son propre décentrement et son propre athéisme.

C'est le phénomène de l'Incarnation qui doit être perçu comme la première étape de ce décentrement de la divinité. Dieu, par amour pour l'homme, mais aussi pour s'assurer sa soumission, lui donne son fils. L'homme répond à cet amour en se sentant coupable¹²⁷. La deuxième étape du décentrement apparaît quand l'homme veut lui-même se faire Dieu. Il veut prendre la place du Christ et il croit pouvoir en assumer les conséquences. On peut lier ce désir au fait que le christianisme secrète son

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 55 (p. 70-71).

¹²⁷ Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 177.

propre athéisme, un «athéisme de la mauvaise conscience et du ressentiment¹²⁸.» L'homme finit par en vouloir à Dieu : la vie réactive remplacera la volonté divine, l'homme réactif remplacera Dieu, l'Homme-Dieu (que Nietzsche associe à l'homme européen) remplacera le Dieu-Homme. La volonté de néant est à ce point développée qu'elle ne peut plus tolérer la pitié de Dieu. Ce dernier «est étouffé par l'ingrat qu'il aime trop¹²⁹.»

Mais la mort de Dieu n'a pas mené à la fin du nihilisme. Nous n'en avons toujours pas compris la signification, comme nous le dit l'homme insensé de Nietzsche : «[c]e formidable événement est encore en marche et voyage - il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement pour être vus et entendus¹³⁰.» La mort de Dieu ne représente pas un nouveau début. L'homme ne peut toujours pas faire preuve de sa volonté de puissance sous sa forme active. Il ne peut encore qu'obéir. L'instinct grégaire est bien ancré en lui¹³¹. Le troupeau est toujours gage de sécurité. L'homme a peur de ce qu'il ne connaît pas. N'étant pas assez fort pour vivre sans absolu, l'homme se crée de nouveaux dieux : le dieu «Morale», le dieu «Science», le dieu «Progrès», le dieu «Démocratie»... Il a besoin de nouvelles «valeurs absolues», de nouvelles «valeurs supérieures». Car l'homme s'est habitué à l'existence d'un «autre-monde». Le vide que l'on éprouve suite à la mort de Dieu est si intenable que cela donne naissance à un nouveau monde métaphysique¹³². Le nihilisme perdure: « Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que,

¹²⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹³⁰ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 125 (p. 149-150).

¹³¹ Voir Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 199 (p. 110-111).

¹³² Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 151 (p. 162).

des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre¹³³. » C'est ce phénomène qui nous intéressera maintenant.

3. Figures modernes du nihilisme : Kant et la démocratie

«Dieu est mort», annonçait l'homme insensé. Toutefois, cela ne signifie pas pour autant que soient disparues avec lui toutes «vérités», toutes «valeurs supérieures». Car il existe aussi, chez Kant, quelque chose qui transcende l'homme et qui doit le guider. Voilà en quoi résident principalement les reproches que lui adresse Nietzsche : il n'échappe pas au dualisme et à la dévalorisation du monde sensible qui en est la conséquence. Il continue de nier la musique de la vie, tenant toutes musiques comme «musique de sirènes¹³⁴».

Cette section a trois objectifs. Le premier est de montrer en quoi, d'après Nietzsche, consiste le projet de Kant. Le deuxième est de présenter la critique nietzschéenne de Kant. Et le troisième est à la fois de montrer le rapport existant, selon Nietzsche, entre Kant et la démocratie moderne et de montrer pourquoi la démocratie moderne n'est ainsi qu'une autre figure du nihilisme.

Kant doit être loué, selon Nietzsche, parce qu'il a compris que la dévalorisation du monde sensible que l'on trouve dans le platonisme et le judéo-christianisme appelle une critique totale et positive. En ce sens, Kant est le premier philosophe à vouloir libérer la volonté de l'homme de manière à lui donner une certaine autonomie. Pour redonner de la valeur à l'homme et à son existence, Kant

¹³³ *Ibid.*, Aph. 108 (p. 137).

¹³⁴ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 372 (p. 280-281).

entreprend de renverser le dualisme et de s'attaquer ainsi à tout ce qui soumet la vie humaine à une réalité transcendante.

Sa critique a essentiellement pour but, d'abord, de permettre le développement d'une science des phénomènes, une science du monde sensible. Cette entreprise repose fondamentalement sur une distinction entre le «nouménal» et le «phénoménal». Kant sépare le premier, le monde des choses en soi, monde que nous ne pouvons pas connaître, du second, le monde des phénomènes, des choses auxquelles nous avons accès. En déplaçant l'accent sur ce dernier, sur les objets du monde sensible, il cherche à mettre fin à la tendance du platonisme et du judéo-christianisme à ne se préoccuper que du supra-sensible.

Kant avance aussi que tous les hommes ont accès à ce monde phénoménal, et que tous ont en eux les capacités nécessaires pour le connaître. Il redonne ainsi non seulement de l'importance au monde sensible, mais aussi une certaine liberté ou une certaine autonomie à l'homme : celui-ci peut connaître, cela lui est maintenant possible, la connaissance ne reposant plus sur une autorité extérieure qu'il doit interroger. Elle repose plutôt sur sa propre volonté de savoir.

Cette connaissance des phénomènes, pour Kant, dépend à la fois des jugements synthétiques (de l'entendement) et des représentations (de la sensibilité). Et tous y ont donc accès parce que tous possèdent l'entendement et la sensibilité. C'est grâce à eux que l'homme, par déduction, parvient à connaître les lois de la nature. Pour combattre le dualisme, Kant a donc développé une science qui est à la fois expérimentale ou empirique et déductive. La connaissance, chez Kant, dépend de l'affirmation du «pouvoir législateur a priori de l'esprit humain sur le monde phénoménal dans sa

totalité¹³⁵.» Elle dépend du sujet et de son expérience des choses sensibles, eux seuls étant «objets d'une expérimentation possible¹³⁶». Mais la connaissance de cette expérience est rendue possible par les structures *a priori* de l'entendement et de la sensibilité qu'il a en lui. Autrement dit, l'homme est au coeur de la connaissance, car sans lui il n'y a pas de phénomènes.

L'entendement et la sensibilité jouent aussi un autre rôle pour Kant. Selon Nietzsche, c'est grâce à eux, plus précisément grâce à leur caractère universel, que Kant réussit à «sauver» la loi morale. Car la liaison établie entre la connaissance et le monde des phénomènes n'empêche pas de reconnaître que les hommes, selon Kant, sont des êtres libres, dont la manière d'être est irréductible à celle des objets du monde sensible. En somme, si, en tant que phénomène, l'homme est soumis aux lois de la nature, il relève de l'ordre nouménal comme être doté de liberté. Sa liberté fait partie des «choses en soi» : elle lui est donnée et il ne peut la connaître. Mais Kant ne peut accepter que les hommes soient laissés à eux-mêmes, sans loi morale qui puisse les obliger absolument et par là régler leur liberté.

Mais comment en arriver à l'énonciation de cette loi? La loi morale, selon Kant, que l'homme raisonnable peut penser - ou interroger - se manifeste comme un impératif qui doit guider ses actions pour qu'il puisse conserver sa liberté et son autonomie. Car agir contrairement à sa raison ne serait pas agir en être libre et autonome, mais plutôt se soumettre aux contingences et aux nécessités de la nature. La loi morale a donc, pour Kant, une fonction régulatrice : l'homme raisonnable interrogera la loi morale et agira de manière sage, de façon à ce que chacune de ses actions puisse être érigée en universel. Voilà ce qui permet à Kant de «sauver la moralité en la débarrassant de l'obstacle que

¹³⁵ Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, Paris, PUF, 1974, p. 20. Il faut souligner ici que le but de cette section n'est pas d'exposer de manière exhaustive les thèses de Kant, mais bien de comprendre la critique que lui adresse Nietzsche.

¹³⁶ Paul Clavier, "Kant", in Gradus philosophique, 4ème édition, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 365.

représente pour elle une volonté libre et en même temps soumise à la nécessité naturelle, en un mot à l'hétéronomie de la volonté¹³⁷.»

C'est donc, pour Nietzsche, d'un même mouvement que Kant conduit à affirmer l'objectivité de la raison et à fonder - et à imposer - une nouvelle loi morale. Cela permet d'établir une source différente de consolation pour les hommes qui lui sont soumis parce qu'ils sont des êtres raisonnables et autonomes. L'autonomie que Kant reconnaît à l'homme n'est ainsi, selon Nietzsche, pas réelle, puisque l'être raisonnable ne peut la refuser sans se nier. Selon lui, Kant impose plutôt à l'homme une nouvelle fin, celle de respecter la loi morale. Cela permet de préserver cette loi qu'il avait compromise en limitant la connaissance au monde phénoménal.

Mais avant de nous attarder à la critique nietzschéenne de la loi morale, étudions tout d'abord la critique que Nietzsche adresse à la science des phénomènes de Kant. Pour Nietzsche, la science ne représente pas une solution au problème posé par le dualisme. Elle instaure plutôt une nouvelle forme de dualisme, un monde au-dessus du monde sensible, car «[m]ême dans la science la vérité des phénomènes forme un "monde" distinct de celui des phénomènes¹³⁸». Cela est inévitable, car «la science elle aussi se fonde sur une croyance [...]. [L]'esprit véridique, dans ce sens audacieux et dernier, tel que le présuppose la croyance en la science, *affirme par là même un autre monde* que celui de la vie¹³⁹». Pour Nietzsche, Kant serait donc le père d'une «nouvelle» métaphysique. Il

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 109.

¹³⁹ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 344 (p. 238-240). Nietzsche dit aussi : «il faut qu'il y ait d'abord une philosophie, une "foi", pour que la science en reçoive une direction, un sens, une limite, une méthode et le *droit d'exister*.» La généalogie de la morale, *op. cit.*, 3e diss., par. 24 (p. 179-183). Voir aussi Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 108-111.

cherche essentiellement à refonder la science afin de garantir à l'homme un monde stable. Cela a pour effet qu'il pose lui aussi, selon Nietzsche, une limite au devenir.

Kant ne rend donc pas réellement à l'homme sa liberté. Tout d'abord, l'homme est toujours soumis à une vérité et il est toujours en quête de vérité, celle offerte par la science¹⁴⁰. Et Nietzsche lutte contre ce concept de vérité. De plus, la volonté de puissance nietzschéenne s'oppose résolument à cette vision kantienne voulant que l'homme ait le droit de vivre dans un monde cohérent et prévisible, fondé sur l'existence de jugements *a priori*. Pour Nietzsche, ce monde prévisible que souhaite Kant est synonyme de mort.

La deuxième critique adressée par Nietzsche à Kant concerne la loi morale. Elle est liée directement à la critique qu'il propose de la science des phénomènes, puisque, pour lui, l'opposition entre la connaissance (ou la vérité) et la vie est une opposition qui a son origine dans la morale. La quête de vérité se fait toujours au nom de ce que le monde n'est pas, de normes ou d'une morale qui lui sont extérieures. Elle ne peut donc qu'entraîner une certaine négation du monde, puisque le jugeant selon des critères qui le dépassent.

En plus de nier le monde, la loi morale kantienne, selon Nietzsche, nie la volonté de l'homme. Il soutient que Kant ne parvient pas à rendre l'homme réellement libre, que celui-ci est toujours soumis. En somme, Kant n'aurait réussi qu'à laïciser la morale chrétienne¹⁴¹. Le loi morale kantienne ne serait que «la continuation de la religion, mais avec d'autres moyens¹⁴²». Elle n'a pour résultat, d'après

¹⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 24 (p. 179-183).

¹⁴¹ Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, *op. cit.*, p. 118.

¹⁴² Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 112.

Nietzsche, que d'asservir encore davantage l'homme. Celui-ci, en effet, est maintenant esclave de quelque chose qui ne lui est pas complètement extérieur, en quelque sorte esclave de lui-même.

Pour Nietzsche, l'existence de l'impératif moral ne peut que mutiler les instincts et la puissance de l'homme. Ceux-ci, pour se déployer, ne peuvent être soumis à aucune loi. L'autonomie que l'homme a gagné est donc une fausse autonomie. Il obéit toujours, il s'obéit à lui-même¹⁴³. Kant nous propose une nouvelle théologie où l'homme est à la fois prêtre et fidèle, à la fois législateur et sujet.

En somme, Kant ne s'attaque jamais à ce qui, pour Nietzsche, constitue le problème essentiel : il ne questionne pas l'existence de la loi morale comme *a priori*¹⁴⁴, il ne questionne jamais la valeur de la vérité¹⁴⁵. Sa critique est politique de compromis. Il s'attaque à toutes prétentions à la vérité et à la connaissance, mais il ne s'attaque jamais à la vérité et à la connaissance elles-mêmes. Il ne se demande jamais ce qu'elles signifient et quel est leur sens. La critique kantienne serait plutôt une critique pour justifier¹⁴⁶, une critique pour refonder la connaissance et la loi morale.

Cette volonté autonome de Kant, cette liberté qu'il reconnaît à l'homme et qui n'est limitée que par la raison, s'oppose à la volonté créatrice nietzschéenne, soit à la volonté de puissance sous sa forme active, volonté qui engendre du nouveau en transgressant la raison et les valeurs établies. Nietzsche s'oppose à cette idée que la dignité humaine repose sur la capacité de l'homme à agir moralement. Il s'oppose à cette idée que la dignité est intimement liée au perfectionnement de la nature à l'image

¹⁴³ *Ibid.*, p.106.

¹⁴⁴ Voir Walter Kaufmann, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4ème édition, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 103.

¹⁴⁵ Voir Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 24 (p. 179-183).

¹⁴⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 102 et 103.

des exigences de la loi morale, ce qui crée une idée de la «normalité¹⁴⁷». Et il n'admet surtout pas l'idée de faute et de transgression ainsi que le principe de responsabilité qui est lié à cette loi. Bien au contraire, la désobéissance et l'irresponsabilité seraient davantage à valoriser pour Nietzsche. À la dignité kantienne, il substitue une valeur esthétique : vivre sa vie comme une oeuvre d'art, s'exercer «à se tenir en équilibre sur des possibilités légères comme sur des cordes, et même à danser de surcroît au bord des abîmes¹⁴⁸.»

Cette oeuvre d'art que fait de sa vie l'homme fort, celui qui est capable d'évaluations et tente de les imposer, ne peut être exprimée de manière universelle. Cela, pour Nietzsche, n'a aucun intérêt. Le besoin de communiquer à tout prix appartient selon lui à l'homme du troupeau. N'ayant pas la force de faire face à la vie par lui-même, cet homme cherche à entrer en contact avec ses semblables. Ce désir de communication se trouve au fondement de toute morale : les âmes faibles ont toujours besoin de «prendre conscience de ce qu'elles ont de commun entre elles [...] la fondation d'une religion donne toujours lieu à une immense fête de la reconnaissance mutuelle des âmes¹⁴⁹.»

Cette reconnaissance mutuelle des hommes pouvant penser la loi morale présuppose nécessairement leur égalité devant cette loi. Tous ont le droit et le pouvoir de penser la loi morale, de vivre selon ses principes, puisque chacun a en lui la raison nécessaire pour le faire. Pour Nietzsche, la morale de Kant est, en ce sens, plébéienne. Cette égalité - qui n'est qu'un mythe né du christianisme, celui de l'égalité de tous les hommes devant Dieu¹⁵⁰ - ne peut que provoquer un certain nivellement du monde

¹⁴⁷ Une idée de normalité dont la mesure est l'homme. Voir Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 143 (p. 158-159), et aussi Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 347 (p. 244-246).

¹⁴⁹ *Ibid.*, Aph. 353 (p. 251-252).

¹⁵⁰ Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, *op. cit.*, p. 145.

et des hommes¹⁵¹. Le désir de l'imposer ne peut, d'après Nietzsche, que nier la réalité qu'est l'inégalité. Et encore plus important, ou plutôt plus désastreux, cela fait triompher les faibles, qui sont beaucoup plus nombreux que les forts. L'égalité est ainsi associée au triomphe de la volonté de néant.

Selon Nietzsche, ce triomphe s'exprime dans la modernité par le triomphe de la démocratie. Autrement dit, la démocratie est une forme liée étroitement à la loi morale kantienne. Kant ne se contente pas seulement de laïciser, mais il démocratise également la loi morale. En affirmant que tous y ont accès puisque tous possèdent la raison, il rend possible la naissance de «l'homme européen» critiqué par Nietzsche, cet homme qui s'est libéré du Dieu chrétien pour s'asservir au Dieu de la «volonté du peuple».

La démocratie, selon Nietzsche, repose sur ces mêmes principes de l'égalité de raison et de l'autonomie qui ont permis à Kant de refonder la loi morale. Elle est la suite logique du retournement vers le soi engendré par Kant et par les Lumières. Les hommes, tous également soumis à la même loi morale, établissent une entité politique reflétant cette égalité. C'est ainsi que du platonisme et du judéo-christianisme, où ils devaient obéissance à une entité transcendante, on est passé au kantisme et à la démocratie, où les hommes doivent obéissance à la loi morale et à la loi de la volonté populaire, lois dont la source se trouve en eux, parce qu'elle vient d'eux, en quelque sorte¹⁵².

Nietzsche fait une critique féroce de la démocratie. Pour lui, elle ne peut que maintenir l'homme au niveau de la médiocrité. La démocratie n'est que l'expression universelle de la victoire de la volonté

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵² *Ibid.*, p. 143.

du troupeau. Car l'homme, sous son règne, est toujours assujéti, il est toujours membre de ce troupeau. La volonté populaire ne peut avoir aucune valeur. La démocratie n'est que le résultat d'une organisation politique décadente. Elle ne peut que créer du semblable, ne permettant pas à l'homme de s'affirmer au-delà du troupeau. De plus, cette liberté de choix qu'elle semble offrir n'est en fait qu'une illusion de liberté :

[l]e parlementarisme, c'est-à-dire la permission publique de choisir entre cinq opinions politiques fondamentales flatte le grand nombre de ceux qui aimeraient *paraître* indépendants et individuels et combattre pour leurs opinions. Mais, à la fin, il est indifférent qu'une seule opinion soit imposée au troupeau ou que cinq opinions lui soient permises - quiconque s'écarte des cinq opinions fondamentales, aura toujours contre lui le troupeau tout entier¹⁵³.

Nous sommes donc passés à une nouvelle illusion, celle du choix démocratique comme manifestation de la puissance de l'homme. Mais cela ne fait que réaffirmer l'incapacité de ce dernier à procéder à des affirmations qui lui sont propres. Le règne de la volonté populaire ne peut que nier les différences naturelles existant selon Nietzsche entre les faibles et les forts. Cela fait en sorte que le fort ne peut se protéger des «malades¹⁵⁴», ce qui confirme le triomphe de la morale de l'homme du commun¹⁵⁵.

La justice de l'homme du commun, la justice démocratique, est par conséquent, pour Nietzsche, la plus flagrante des injustices. Il admet que le fait de reconnaître autrui comme son égal peut engendrer la bonne entente, mais en faire le principe sur lequel repose la société ne peut avoir pour effet, à son avis, que de nier la vie, car, nous l'avons vu, vivre suppose le désir constant d'imposer sa volonté de puissance à l'autre¹⁵⁶.

¹⁵³ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 174 (p. 168).

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 3e diss., par. 14 (p. 144-148).

¹⁵⁵ *Ibid.*, 1e diss., par. 9 (p. 33 -35).

¹⁵⁶ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 259, (p. 181-182).

En somme, on peut constater, dans le platonisme comme dans le judéo-christianisme et la modernité, la même victoire des faibles sur les forts, victoire qui a pour conséquence ce geste de l'homme qui tourne le dos à la vie et lui préfère des vérités transcendantes qu'il tient pour absolues. Comme nous l'avons vu, ce rejet entraîne inévitablement la néantisation de l'existence, le nihilisme. On ne vit que pour autre chose, que cela soit les Idées de Platon, le Dieu du judéo-christianisme, ou encore la loi morale kantienne. L'existence humaine n'a plus aucun but propre. Elle représente un vide, une absence de, ou quelque chose qui n'est pas encore. C'est ainsi qu'elle devient synonyme de néant.

La vie est placée dans l'ombre du modèle, celui-ci étant donateur de valeurs ou de normes nous incitant à tout juger et à tout évaluer selon les critères qu'il nous prescrit. Seul le semblable ou le même est dès lors possible. L'homme est incapable de création. Il ne peut que connaître ou se soumettre à ces valeurs supérieures qui mesurent tout, même si la vérité qu'elles représentent est toujours illusoire, car elle ne peut jamais être saisie. Son caractère insaisissable fait en sorte que l'homme ne peut que demeurer imparfait.

C'est donc contre cette dichotomie parfait/imparfait, dont la mesure nous est toujours extérieure, c'est contre cet «Autre» métaphysique que lutte Nietzsche. Car cela entraîne nécessairement un dédain des choses de l'existence au nom de la perfection de l'au-delà. Et ce dédain des choses deviendra inévitablement dédain de l'homme, aversion pour l'homme¹⁵⁷, car il ne peut qu'aspirer à la perfection, qui reste pour lui à jamais inaccessible. Cela l'amène à développer des sentiments comme l'humilité et l'obéissance, qualités qu'il doit posséder face à ce «Tout-puissant» qui le dépasse. Par conséquent, l'homme est voué à être un éternel second. Il ne peut célébrer sa puissance puisqu'il est toujours placé

¹⁵⁷ Voir Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 1^{er} diss., par. 11 (p. 39-43).

devant ses propres limites. Le nihilisme implique finalement non seulement la négation de la vie, mais aussi la négation de l'homme, la négation de l'homme par l'homme. Il ne peut que nier sa puissance, nier en lui ce qui exprime la vie.

Chapitre II : Le dépassement du nihilisme chez Nietzsche

Un jour peut-être les notions les plus pompeuses, celles pour lesquelles on a lutté et souffert le plus, les notions de «Dieu» et de «péché» ne paraîtront pas plus importantes qu'un jeu d'enfant ou une souffrance d'enfant à l'homme devenu adulte, - et peut-être alors l'«homme adulte» aura-t-il besoin d'un autre jeu, d'une autre souffrance, toujours enfant, éternel enfant!

Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, Aph. 57

Nous l'avons constaté, le nihilisme est le règne de l'homme préférant «une poignée de “certitudes” à toute une charretée de belles possibilités¹⁵⁸», le règne de l'homme préférant le calme à la folie du devenir. C'est le règne des préjugés moraux, de vérités prises comme modèle de «vie bonne» pour l'homme. Le règne de la valorisation de ces vérités, et de la dévalorisation de l'apparence, donc celui de l'illusion. D'après Nietzsche, ces «préjugés moraux ont fortement et profondément pénétré dans le monde le plus épris de pensée, le plus froid en apparence et le plus affranchi d'idées préconçues, et ils y ont incontestablement exercé une action nuisible, paralysante, génératrice d'aveuglement et d'illusion¹⁵⁹.» Ces préjugés moraux sont responsables de la création et de la survie de la morale du troupeau et de la pitié collective, phénomènes qui ont pour effet de nier la vie, comprise comme capacité de procéder à des évaluations sans fondements. Il nous faut dépasser le nihilisme pour affirmer cette vie.

Pour dépasser le nihilisme, ou, pour employer un mot plus nietzschéen, pour le «surmonter», il faut premièrement qu'il se développe à tel point qu'il finisse par lui-même se détruire. Autrement dit, il faut aller au bout du nihilisme. Il faut aussi que l'homme accepte de se soumettre au hasard, qu'il

¹⁵⁸ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 10 (p. 28-29).

¹⁵⁹ *Ibid.*, Aph. 23 (p.41-42). Voir aussi Aph. 34 (p. 53-54).

accepte la vie comme elle vient, et cesse de vivre sa vie selon un plan pré-établi. Voilà ce que nous étudierons dans ce chapitre. Nous verrons premièrement pourquoi il faut dépasser le nihilisme, deuxièmement comment, selon Nietzsche, on peut le faire, et troisièmement, vers quoi cela nous amènerait.

1) Le nihilisme contre l'affirmation de la vie

Selon Nietzsche, les hommes que l'on dit «bons» à travers l'histoire sont ceux qui sont les plus «infectés» par la morale¹⁶⁰. Ces hommes «bons» sont pris dans une pratique morale quotidienne à laquelle ils ont donné une suprême valeur. Autrement dit, ils ne vivent que pour répondre aux exigences d'un «Autre» qui les dépasse, que celui-ci prenne la figure de l'Idée platonicienne, de Dieu ou de la loi morale kantienne. L'homme accepte de nier son existence pour cet «absolu», il accepte de nier tout ce qu'il y a de dionysiaque en lui¹⁶¹.

Il faut dépasser la morale accompagnant nécessairement l'existence d'un «Autre», ce qui suppose aussi de dépasser ce type d'homme niant la vie, l'homme dit réactif. Le dépassement de cette morale, que l'on peut appeler totalisante puisqu'elle englobe toute action, toute pensée libre - donc toute vie -, implique la remise en question de l'accord existant en Europe au sujet de ce qui est «bien» et de ce qui est «mal». Car cet accord, qui amène Nietzsche à conclure que l'«on *sait* en Europe ce que Socrate ne croyait pas savoir¹⁶²», est à la base de ce qu'il nomme la morale du troupeau, morale qui est exprimée dans toutes les institutions politiques et sociales¹⁶³. On doit travailler à faire éclater cette

¹⁶⁰ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 3e diss., par. 19 (p. 163-166).

¹⁶¹ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 353 (p. 251-252).

¹⁶² Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 202 (p. 114-115).

¹⁶³ Ibid.

morale qui s'adresse à chacun, qui généralise, et qui se donne pour absolue, morale grégaire qui met à l'honneur « l'équité, la modestie, ce qui incline les hommes à entrer dans le rang et à se mettre au niveau des autres¹⁶⁴ ». Il faut la dépasser pour céder la place à l'apparition d'une multitude d'évaluations qui pourraient s'affronter. Il faut donc mettre fin à son règne hégémonique.

Si la morale du troupeau se dresse contre les instincts de vie, c'est que ces «instincts les plus élevés et les plus forts, aux moments où ils soulèvent l'individu bien au-dessus et au-delà du bas niveau de la conscience grégaire, frappent au coeur de l'amour-propre de la collectivité; ils brisent sa foi en elle-même, ils lui brisent en quelque sorte les reins¹⁶⁵ ». Autrement dit, cette morale, pour assurer sa survie, s'attaque directement à toutes les tentatives d'expression de la volonté de puissance sous sa forme active, les présentant comme des formes dégénérées de volonté. Pour éviter que l'homme y soit attiré, elle présente comme idéal la quête des «zones tempérées» et des «individus moyens», la quête de la connaissance, entendue comme le fait de «ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu*¹⁶⁶ ». Cette quête de la certitude et de la sécurité - ou la soumission à la morale du troupeau, que Nietzsche nomme aussi «la morale considérée comme crainte¹⁶⁷» - assure à l'homme son bien-être, sa quiétude.

En plus de venir à bout de cette morale, il faut aussi, pour dépasser le nihilisme, détruire l'idée chrétienne que la «pitié collective¹⁶⁸» est la fin ultime. Cette morale de la pitié, visant à défendre le mieux possible le bien de tous, visant à rendre chacun égal et à faire prospérer la communauté, ne

¹⁶⁴ *Ibid.*, Aph. 201 (p. 112-114).

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 355 (p. 255-256).

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 197 (p. 108-109). Voir aussi les aphorismes 198 à 203 (p. 109-117).

¹⁶⁸ *Ibid.*, Aph. 202 (p. 114-115).

respecte pas la hiérarchie existant entre les hommes. Elle est responsable de l'appauvrissement de l'homme supérieur¹⁶⁹, de l'homme fort. Elle le condamne à perdre de sa valeur. Cette morale de la paix et du calme, cette morale du réconfort reposant, d'abord, avec le platonisme et le judéo-christianisme, sur l'existence d'un monde transcendant comme symbole de permanence, et, ensuite, sur les nouvelles valeurs instaurées par l'homme dans la modernité, ne peut être que la morale de l'homme malade, de l'homme diminué n'ayant pas la force de s'affirmer, d'affronter les péripéties de la «vraie» vie, les péripéties associées à l'extase dionysiaque.

Cette morale de la pitié et cette morale considérée comme crainte (la morale du troupeau) doivent être surmontées. Car n'avoir plus rien à craindre signifie que l'on ne craint plus l'homme, cet être faible et réactif qui a peur. Il n'y a plus raison de le faire. L'homme ne peut que réagir et obéir. Il ne tente plus d'affirmer sa volonté et d'imposer ses forces sur autrui. Toutefois, «ayant cessé de craindre l'homme, nous avons du même coup cessé de l'aimer, de le vénérer, d'espérer en lui et même de le vouloir¹⁷⁰». Le nihilisme peut à la fois être compris comme une négation et comme une fatigue de la vie et de l'homme. Nous n'aimons plus la vie puisque nous la nions constamment, laissant toute la place à un «autre» qui nous dépasse. De plus, «le spectacle qu'offre l'homme fatigué - qu'est-ce aujourd'hui que le nihilisme, sinon cela?... Nous sommes fatigués *de l'homme*¹⁷¹ ...».

Il faut dépasser le nihilisme pour enfin pouvoir affirmer la vie, entendue comme volonté de puissance active, et pour permettre le devenir. Ce qu'il y a de commun à la soumission de l'homme aux valeurs absolues, du platonisme à la loi morale de Kant, c'est le défaut d'évaluation et la négation de la vie

¹⁶⁹ *Ibid.*, Aph. 228 (p. 145-147).

¹⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, le diss., par. 12 (p. 43-44).

¹⁷¹ *Ibid.*

que cela implique. Il faut arrêter de croire en des vérités qui ne sont en fait qu'illusoires, car «[l]a vie n'est pas un argument¹⁷².» Peut-être est-ce plutôt l'erreur, et non la vérité, qui serait condition de la vie¹⁷³. Peut-être la vérité est-elle seulement l'expression, à un moment précis dans le temps, de nos instincts, l'imposition à autrui des évaluations auxquelles nous procédons. Peut-être n'est-elle que l'expression d'une volonté de puissance active, toujours changeante : seul serait vrai ce qui rend l'homme «plus libre, plus fort et plus fécond¹⁷⁴.» La vérité ne pourrait donc pas être séparée de l'acte humain qui lui donne naissance : elle ne pourrait être séparée de la vie comprise comme oeuvre d'art¹⁷⁵, à la fois comme risque de folie et de souffrance, échappant toujours au confort offert par les vérités absolues. La volonté de puissance déterminerait elle-même toutes les valeurs¹⁷⁶. Il faut maintenant se demander comment on peut arriver à cette affirmation active de la volonté de puissance, c'est-à-dire comment échapper à la volonté de néant.

2. L'affirmation de la vie, l'éternel retour et le hasard

Cela ne peut se faire sans heurts. Comme nous l'avons vu, après la mort de Dieu, l'homme est laissé à lui-même. Incapable de faire face à sa solitude, il participe au couronnement de nouveaux dieux qui prennent la place du Dieu du christianisme. Comme le dit Deleuze, «[l]e nihilisme signifiait tout à l'heure: dépréciation, négation de la vie au nom de valeurs supérieures. Et maintenant : négation de ces valeurs supérieures, remplacement par des valeurs humaines - trop humaines¹⁷⁷». L'homme est toujours placé sous le joug de valeurs établies, toujours esclave, toujours réactif. Mais il est

¹⁷² Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 121 (p. 147).

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 30.

désormais esclave de valeurs humaines. Il est donc, dans une certaine mesure, esclave de lui-même.

Cela représente un pas de plus dans le nihilisme. L'homme n'a plus que les ruines des valeurs supérieures comme objet de vénération. Et ces valeurs humaines - trop humaines qu'il établit pour remplacer Dieu sont fragiles. Elles n'ont pas de garant externe qui assure leur existence et leur permanence, elles ne reposent pas sur un abolu que les hommes ne peuvent jamais atteindre. Et, surtout, elles ne peuvent être stables, étant soumises aux forces réactives de l'homme, ce qui a pour effet qu'elles ne peuvent être assurées de sa soumission. Un certain épuisement des valeurs humaines est donc inévitable, ce qui a pour conséquence qu'il n'y a plus, ultimement, ni valeurs humaines, ni valeurs divines.

Cet épuisement des valeurs ne peut que mener l'homme réactif à sa propre négation. Par cruauté envers lui-même, il a nié, dans un premier temps, la valeur des valeurs, Dieu. En second lieu, il a nié les valeurs qu'il a lui-même instaurés. Cela fait en sorte que l'homme réactif n'a plus de valeurs à nier. L'alliance entre ses forces réactives et ce qui représente l'expression ultime de la volonté de néant (ce qui, pour Nietzsche, serait l'essence des Idées ou de Dieu) est rompue. L'homme prétend maintenant pouvoir se passer de l'«autre¹⁷⁸» et se trouve face à lui-même, face à sa propre volonté de négation. Sa volonté de puissance réactive lui apparaît, pour la première fois, comme volonté.

L'homme réactif est maintenant conscient de sa volonté. Mais puisqu'il ne lui reste plus rien à nier, il ne peut donc que se tourner vers lui-même. La seule négation possible est celle de sa propre volonté. De là vient le dernier homme, celui qui dit : «tout est vain, plutôt s'éteindre passivement!

¹⁷⁸ Ibid., p. 31.

Plutôt un néant de volonté qu'une volonté de néant!¹⁷⁹» On doit voir dans ce désir d'auto-destruction le triomphe ultime de la volonté de néant : elle qui était la volonté des forces réactives de l'homme se tourne contre ces mêmes forces. Elle devient «volonté de nier la vie réactive elle-même¹⁸⁰». L'homme affirme vouloir mourir. Paradoxalement, ce «néant» de volonté est associé à une affirmation, celle du désir de sa propre destruction.

Cette volonté de mourir révèle donc que l'homme réactif est porteur d'une volonté affirmatrice : il veut nier la vie réactive. Le nihilisme peut, dès lors, être «vaincu par lui-même¹⁸¹». Car dans cette affirmation du désir de mourir se trouve la condition de la vie, la volonté de puissance sous sa forme active. L'homme est enfin prêt à dire oui, sa volonté s'affirme comme volonté et il est prêt à entreprendre ce que Nietzsche nomme «la transmutation des valeurs».

Il faut voir en quoi consiste pour Nietzsche cette transmutation, cette métamorphose et ce renversement radical des valeurs. Deleuze nous la définit comme suit : «un devenir actif des forces, un *triomphe de l'affirmation dans la volonté de puissance*¹⁸²». Elle implique, premièrement, de nous défaire de l'idée selon laquelle la vie serait docilité, humilité, et compassion. La vie ne serait pas non plus obéissance, dévotion et ascétisme. Elle serait plutôt éclatement et changement, affrontement entre volontés de puissance. Pour Nietzsche, la vie ne peut être volonté de néant. Car vivre c'est agir, et non pas réagir. Ce n'est pas «s'abstenir mutuellement de s'offenser, de se violenter, de s'exploiter», traiter chacun en égaux, mais plutôt «dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible,

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸² *Ibid.*, p. 32.

l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter¹⁸³». Prêcher la suprématie de la bonne entente et de la paix entraîne la négation de la vie. La vie nous amène à vouloir dominer parce que la domination est expression de vitalité. La vie est synonyme de quête. Et toute quête suppose des obstacles. Mais il faut affronter la vie pour en trouver la gaieté. Voilà ce que représente le dionysiaque. Comme le dit Nietzsche, «avec ce principe dans le coeur on peut non seulement vivre courageusement, mais aussi *gaiement vivre et gaiement rire!* Et qui donc s'entendrait seulement à bien rire et bien vivre s'il ne s'entendait d'abord à guerroyer et à vaincre¹⁸⁴?» Ce qui est propre à l'être vivant est de «*déployer sa force*¹⁸⁵.»

Et les forces de l'homme, s'exprimant sous forme d'évaluations, entrent nécessairement en conflit en s'affirmant. Elles cherchent constamment à faire éclater les frontières, à engendrer de nouvelles évaluations. Les forces nient ce qui les contraint. Mais elles ne nient que dans le but de pouvoir procéder à d'autres affirmations¹⁸⁶, pour enfin échapper à la maladie de la réaction, dans le but d'affirmer autre chose que l'absolu, celui-ci étant toujours associé à la pathologie, à l'âme malade, alors que «[l]es contradictions, les incartades, la méfiance joyeuse, la moquerie sont toujours signes de santé¹⁸⁷», signes d'une volonté de puissance qui s'affirme.

L'ordre n'est donc plus indicatif de bien-être. Il nous faut maintenant détruire ce qui était vénéré sans conditions. Il faut «opposer l'opinion à l'opinion, le modèle au modèle¹⁸⁸», et exercer notre esprit

¹⁸³ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 259 (p. 181-182).

¹⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 324 (p. 216-217). À noter que l'emploi de l'expression «bien vivre» peut apparaître paradoxale. On se demande si Nietzsche parvient à se maintenir hors du dualisme auquel il s'attaque.

¹⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 13 (p. 32).

¹⁸⁶ *Ibid.*, Aph. 307 (p. 209-210).

¹⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 154 (p. 93) Voir aussi dans *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 372 (p. 280-281).

¹⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 4 (p. 55).

critique afin de nous affirmer¹⁸⁹ : laisser éclater en nous ces forces qui, pour s'affirmer, cherchent à nier, à réfuter et à contester. Il faut également remettre les choses dans leur contexte : regarder du côté du monde sensible pour les saisir, et non plus du côté d'un absolu qui régularise sans connaître, qui applique son sceau de perfection sans se soucier des particularités. L'homme doit élargir ses perspectives. Il doit regarder au-delà des «horizons restreints» et des «tâches prochaines¹⁹⁰» : Nietzsche ne prêche pas l'amour du prochain, mais l'amour du lointain, de l'homme à venir¹⁹¹. Et il faut cesser de se consacrer à un absolu, puisque «[l]'amour d'un seul être est une chose barbare, car il s'exerce au détriment de tous les autres¹⁹².» Nietzsche désire une grande célébration de la diversité et de la différence, ainsi que la lutte des évaluations multiples. L'homme ne doit vouer respect à l'évaluation dominante que pour, la seconde suivante, la renverser, la dominer. Et ce renversement doit se perpétuer à l'infini.

Car la vie pour Nietzsche serait célébration de l'immanence et des possibilités qu'elle nous présente. Elle n'est plus vérité absolue, valeur morale rigide. La volonté de puissance devrait toujours être considérée sous l'angle de la morale, mais de «la morale conçue comme science des rapports de domination dont procède le phénomène "vie"¹⁹³.» Morale et vérité se voient ainsi arrachées une à l'autre. La vérité doit se rapporter à une volonté concrète. Elle ne doit être perçue que comme qualité de la volonté de puissance active¹⁹⁴, et interprétée selon les forces de cette volonté.

¹⁸⁹ Ibid. Aph. 307 (p. 209-210).

¹⁹⁰ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 188 (p. 100-102).

¹⁹¹ Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, *op. cit.*, p. 140.

¹⁹² Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 67 (p. 80).

¹⁹³ Ibid., Aph. 19 (p. 35-37).

¹⁹⁴ Voir dans Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, *op. cit.*, p. 108.

Tout comme la vérité, la pensée doit être perçue sous un angle nouveau. Elle ne s'oppose plus à la vie, comme représentante d'un absolu ou comme système rigide en quête de vérités inébranlables. Il faut plutôt voir la vie comme «force active de la pensée» et la pensée comme «puissance affirmative de la vie»¹⁹⁵. Autrement dit, la pensée, elle aussi, est en mouvement et c'est à travers ce mouvement que s'affirme la vie.

Il faut croire en la capacité créatrice de la pensée, c'est-à-dire qu'«il suffit de créer de nouveaux noms, des évaluations, des vraisemblances nouvelles pour créer à la longue de nouvelles “choses”¹⁹⁶.» Penser et évaluer pour inventer la vie, inventer des parcelles de vie. Se souvenir du secret des tragiques, de cette union entre la «vie folle», représentée par Dionysos, et la «pensée apaisante», représentée par Apollon, ce qui revient à célébrer une vision esthétique de la création et du devenir, une conception tragique de l'art et de la vie.

Car la vie est devenir, elle est célébration de la multiplicité du devenir. Elle ne se trouve pas dans la permanence des sens et la schématisation de l'existence proposée par Platon. La vie lutte plutôt contre le phénomène d'adaptation entraîné par le règne d'un absolu. La vie célèbre l'expérimentation, l'affirmation de la différence par-delà ce que l'on avait instauré comme «Vérité» et comme «Morale». Il nous faut «[r]econnaître la non-vérité comme la condition de la vie», car «renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie même, [et] équivaudrait à nier la vie¹⁹⁷.» Nous devons assister à la fête des affirmations multiples. Donner un avenir au rire et avoir la volonté d'être joyeux.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 58 (p. 96).

¹⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 4 (p. 23-24).

La vie est affirmation de soi à travers l'action et la volonté. Elle nous appelle à constamment défier l'ordre établi. Elle fait appel au guerrier, au maître et à la destruction. Car «[I]es esprits les plus forts, les esprits les plus méchants sont de ceux qui jusqu'à maintenant ont le plus contribué au progrès de l'humanité : ils ne cessèrent jamais d'enflammer à nouveau les passions assoupies - toute société ordonnée assoupit les passions¹⁹⁸». Seul l'homme fort a le courage d'agir, d'affirmer son individualité, de s'affranchir du troupeau.

Cela peut nous expliquer pourquoi Nietzsche fait une critique si féroce de la démocratie. Nous l'avons vu, il la conçoit comme un regroupement d'hommes faibles, un nouvel absolu instauré par des hommes qui ne peuvent toujours pas assumer seuls le poids de leur existence. La démocratie serait elle aussi une figure de la volonté de néant. Elle ne donne pas à l'homme l'estrade nécessaire pour s'affirmer, lui offrant plutôt le confort et la sécurité d'une vie sans bouleversements. La démocratie ne peut qu'entretenir le troupeau, le semblable.

Mais la vie ne se trouve pas dans le semblable. Elle ne se trouve pas dans la permanence, dans la quiétude. Elle n'est pas synonyme de paix. La vie comme affirmation est action, et l'action bouscule. Elle crée constamment de nouvelles formes et de nouvelles possibilités. La volonté de vie ne peut s'affirmer que comme volonté de puissance active, volonté de dominer les formes, de les manier, de leur donner soi-même une forme autre, au moins pour l'espace de quelques instants. Et elle est retour constant de cette multiplicité de formes nouvelles. Elle est éternel retour de la possibilité.

¹⁹⁸ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 4 (p. 55).

Ce phénomène de l'«éternel retour» est extrêmement important dans la pensée de Nietzsche : «À une “vérité” qui n'est que fuite devant le réel, qui nomme idéal son refus du monde, il oppose la hardiesse de voir le monde en face, d'assumer tout ce qui existe et d'en vouloir le retour¹⁹⁹.» Nietzsche désire un retour au monde immanent et un affrontement des réalités de l'existence. L'homme doit se faire plus dionysiaque; il doit voir les luttes et les souffrances comme «nécessaires, étant donné la surabondance des innombrables formes d'existence qui se pressent et se précipitent vers la vie, la fécondité débordante du vouloir universel²⁰⁰». Il doit comprendre qu'il ne peut vouloir seulement la joie, seulement le calme, car la vie ne repose sur aucune finalité la guidant vers la joie et le calme. La vie est répétition, donc retour éternel, de la joie et de la souffrance. Elle est hasard.

Il faut comprendre que seule la grande douleur mènerait à la libération de l'homme et de l'esprit²⁰¹. Il faut mener combat contre l'hégémonie du corps malade, qui «dans son besoin, inconsciemment entraîne, pousse, attire l'esprit - vers le soleil, le calme, la douceur, la patience, le remède, le réconfort²⁰²». Comme le dit Nietzsche, le malheur doit être interprété, il doit être exploité, car

[I]a culture de la souffrance, de la *grande souffrance*, ne savez-vous pas que c'est là l'unique cause des dépassements de l'homme? [...] tout ce qui lui a jamais été donné de profondeur, de secret, de dissimulation, d'esprit, de ruse, de grandeur, n'a-t-il pas été acquis par la souffrance, à travers la culture de la grande souffrance? La *créature* et le *créateur* s'unissent en l'homme. L'homme est matière, fragment, superflu, glaise, fange, non-sens, chaos; mais l'homme est aussi créateur, sculpteur, dur marteau, spectateur divin et repos du septième jour²⁰³.

¹⁹⁹ Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, op. cit., p. 54.

²⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, op. cit., Aph. 17 (p. 101-107).

²⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, op. cit., préface, par. 3 (p. 24-26).

²⁰² *Ibid.*, préface, par. 2 (p. 22-24).

²⁰³ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., Aph. 225 (p. 143-144).

Il faut aller vers l'incertitude, avoir confiance et vivre pour affirmer et évaluer. Il faut mettre fin à la célébration de l'homme ne devant «plus s'abandonner à aucun instinct, à aucune libre envolée» mais devant se tenir «constamment sur la défensive, armé contre lui-même²⁰⁴». L'homme doit vouloir le hasard. Car le hasard offre à l'homme quelque chose d'incalculable : l'assurance de son innocence. L'éternel retour de la joie et de la souffrance permet à l'homme de réaliser qu'il n'est pas coupable, que la souffrance ne peut pas être interprétée comme châtement puisqu'elle reviendra de manière éternelle et tout à fait arbitraire. Elle «ne peut pas avoir une valeur rédemptrice puisque chacun revivra sa vie une infinité de fois²⁰⁵». L'éternel retour rend au devenir une certaine innocence.

Pour atteindre cette innocence, il faut «[r]endre la souffrance immédiatement transparente à la joie, écarter devant elle toute tentation de plainte ou de révolte, parvenir à l'affirmer dans sa cruauté et son absence de sens²⁰⁶». Il faut apprendre à dire oui, et à le redire et le redire²⁰⁷. La volonté ne doit pas succomber à ses peurs mais plutôt voir en ce phénomène de l'éternel retour une raison d'avoir le courage d'affronter la vie, puisqu'il sera toujours retour de l'affirmation. Il est l'éternelle répétition de la volonté de vie, comme joie et comme souffrance, car «[l]'éternel Retour est la Répétition ; mais c'est la répétition qui sélectionne, la Répétition qui sauve²⁰⁸». Il met de côté les forces réactives, ne permettant qu'à ce qui est affirmatif de revenir. Voilà ce qui mènera un jour, selon Nietzsche, à l'apparition du «surhomme».

²⁰⁴ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 305 (p. 208). Voir aussi Aph. 304 (p. 207-208).

²⁰⁵ Paul Valadier, "Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche", in Laval théologique et philosophique, *op. cit.*, p. 419.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., p. 432.

²⁰⁸ Gilles Deleuze, Nietzsche, *op. cit.*, p. 40.

Et la venue du surhomme est nécessaire. Nietzsche, contrairement à Kant, ne voit pas une finalité en l'homme. Il voit plutôt une fin à l'humanité, celle de sélectionner les individus de manière à créer le surhomme²⁰⁹. Car l'homme cause problème. L'homme est dégoûté de lui-même. Il ne peut donc pas être porteur de la volonté de vie, la volonté de puissance sous sa forme active. Il faut faire disparaître l'être réactif, la volonté de puissance sous sa forme réactive. On doit procéder à des affirmations multiples. Il faut créer une nouvelle sorte de noblesse, une race d'hommes supérieurs. Car, comme le dit Nietzsche, ce sont les hommes supérieurs qui confèrent la valeur aux choses : «Tout ce qui a quelque valeur dans le monde actuel, ne l'a pas en soi, ne l'a pas de sa nature - la nature est toujours sans valeur - mais a reçu un jour de la valeur, tel un don, et *nous autres* nous en étions les donateurs! C'est nous qui avons *créé le monde qui concerne l'homme!*²¹⁰» Être noble aujourd'hui ne serait plus être digne de respect, mais plutôt «avoir des folies en tête²¹¹». Nous devons dépasser l'homme du nihilisme pour en venir à l'homme capable de folies et de fêtes.

3. L'homme, le surhomme et l'aristocratie

L'homme du futur n'est pas l'homme de la compassion, ni l'homme de l'égalité. L'homme du futur est l'homme fort ayant la capacité d'imposer sa volonté sur celle des faibles. Il naît de l'affirmation de sa propre valeur et «oppose de la résistance à toute son époque», la retient «à la porte et lui demande des comptes²¹²».

²⁰⁹ Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, op. cit., p. 138.

²¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, op. cit., Aph. 301 (p. 205-206).

²¹¹ *Ibid.*, Aph. 20 (p. 67-68).

²¹² *Ibid.*, Aph. 156 (p. 164).

Cet homme fort s'est arraché du troupeau et affronte son existence sans avoir recours à la foi en un «absolu». On retrouve chez lui une nouvelle sorte de foi, la foi en soi-même, le respect de soi²¹³ : il se veut comme tel, et s'accepte dans sa totalité²¹⁴. Voilà ce qui serait le propre de l'âme aristocratique, de l'âme qui ne peut être que celle de la minorité des hommes supérieurs puisque la majorité a trop mauvaise conscience pour pouvoir ressentir cette dignité, cet amour de soi aristocratique. De plus, au contraire de la morale des esclaves, qui, nous l'avons vu, a comme fondement le rejet de l'autre, la morale aristocratique est issue d'un oui à soi-même²¹⁵. Elle établit une conception du «bon», qu'elle associe au «noble», à partir d'elle-même, pour ensuite se faire une idée du «mauvais», ou du «méprisable²¹⁶».

On peut penser que c'est cette race d'hommes supérieurs, cette aristocratie, qui doit combattre l'idéal démocratique régnant en l'Europe²¹⁷. Elle doit lutter contre les «niveleurs», contre ceux défendant l'égalité des droits, ceux qui travaillent à alléger la souffrance du troupeau, qui travaillent à assurer son bonheur. C'est la tâche du surhomme, c'est-à-dire de celui ayant dépassé cette forme «homme» dépourvue de dignité, de s'attaquer à l'existence du troupeau ainsi qu'à tous les systèmes de valeurs éternels et inquestionnables ayant mené à cet esclavage généralisé. Il doit s'attaquer à ces «instruments de la culture» que sont les instincts de réaction et le ressentiment, instruments qui ont fini par dominer les races aristocratiques et ont fait de l'homme fauve, de la «brute» aristocratique,

²¹³ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 287 (p. 203).

²¹⁴ Paul Valadier, "Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche", in Laval théologique et philosophique, *op. cit.*, p. 430.

²¹⁵ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 1^{er} diss., par. 10 (p. 35-39).

²¹⁶ *Ibid.*, 1^{er} diss., par. 11 (p. 39-43).

²¹⁷ L'interprétation présentée ici s'écarte de celle de Gilles Deleuze, que j'avais jusqu'ici suivie. Dans leur préface à Apocalypse de D.H. Lawrence (Paris, Éditions Baland, 1978), Gilles et Fanny Deleuze défendent l'idée selon laquelle la «culture de l'âme individuelle suffirait à chasser les monstres enfouis dans l'âme collective», dans la «religion du pouvoir» (p. 10). L'«âme» aristocratique doit, selon eux, s'affirmer de manière individuelle (ce qui suppose la force, puisque les faibles ont seulement une âme collective) à travers la relation avec d'autres âmes individuelles. Je présenterai une interprétation différente selon laquelle, pour Nietzsche, l'aristocratie pourrait s'exprimer de manière «collective» sans sombrer dans le piège du pouvoir, sans imposer de limites à l'évaluation.

des hommes apprivoisés, des hommes civilisés. Ils ont fait d'eux des animaux domestiques, des animaux qui se sont adaptés à leur environnement. C'est donc par leur entremise que «l'«homme apprivoisé», irrémédiablement médiocre et désolant a appris à se considérer comme but et fin, comme sens de l'histoire, comme «homme supérieur»²¹⁸». Le surhomme doit contraindre «la volonté des millénaires à s'engager dans de nouvelles voies²¹⁹». Il doit «enseigner à l'homme l'avenir de l'homme, avenir qui sera sa volonté et qui dépendra d'elle [...] et mettre fin par là à l'effroyable règne du non-sens et du hasard qui s'est appelé «histoire» jusqu'à présent²²⁰».

Pour ce faire, il faut échapper au règne du dieu «progrès» et du dieu «démocratisation». Ils sont tous les deux liés au règne du dieu «adaptation», donnant naissance à des «hommes tous pareils et pareillement médiocres²²¹». Seuls les hommes à l'esprit supérieur sont capables de nouveauté, de différences, eux seuls peuvent amener de nouvelles valeurs, valeurs qui seront elles aussi renversées à l'infini pour faire place à de nouvelles affirmations. Nietzsche affirme que «[j]usqu'ici toute élévation du type humain a été l'oeuvre d'une société aristocratique [...] elle a été l'oeuvre d'une société hiérarchique qui croit à une longue échelle hiérarchique et à la différence de valeur de l'homme à l'homme²²²».

Il ne peut donc y avoir de «bien commun», car tout ce qui est commun n'a aucune valeur²²³. Autrement dit, les morales qui se donnent pour universelles ne peuvent que léser les esprits

²¹⁸ Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale, *op. cit.*, 1^{er} diss., par. 11 (p. 39-43), et Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 260 (p. 182-186).

²¹⁹ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 203 (p. 116-117).

²²⁰ Ibid.

²²¹ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 242 (p. 161-162).

²²² Ibid., Aph. 257 (p. 180-181). Voir aussi Aph. 253 (p. 173-174).

²²³ Ibid., Aph. 43 (p. 59).

supérieurs²²⁴. Il en est de même pour les morales fondées exclusivement sur la bonté. Nietzsche croit «que la dureté, la violence, l'esclavage, le danger dans la rue et dans les coeurs, le secret, le stoïcisme, la tentation et les diableries de toutes sortes, que tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique en l'homme [...] sert aussi bien l'élévation de l'espèce "homme" que son contraire²²⁵», c'est-à-dire ce qui travaille à réaliser le bonheur du troupeau, un bonheur reposant sur l'allègement de l'existence.

La naissance d'esprits forts est favorisée par cette dureté et par la ruse²²⁶. Ces esprits partagent aussi le trait de l'égoïsme : ils se savent supérieurs, et ils croient que les autres, les êtres inférieurs, devraient leur être soumis²²⁷. Voilà ce qui est juste à leurs yeux. L'intolérance envers les faibles serait une des vertus du fort²²⁸. Il ne doit jamais voir en eux ses semblables, devant constamment chercher à les dominer. Comme le dit Nietzsche, « cela exige avant tout que les bien portants restent *séparés* des malades, protégés même de la vue des malades [...] leur droit à l'existence est mille fois supérieur : eux seuls sont les *garants* de l'avenir, eux seuls *ont des devoirs* vis-à-vis de l'avenir des hommes²²⁹. »

La société doit, d'après Nietzsche, nécessairement être organisée de manière hiérarchique, reposant sur le principe que les hommes du commun, les hommes faibles, «ne vivent et ne *doivent* vivre que pour servir et se rendre utiles à l'intérêt général²³⁰». On retrouve chez lui l'idée que cette exploitation

²²⁴ *Ibid.*, Aph. 221 (p. 139).

²²⁵ *Ibid.*, Aph. 44 (p. 60-62).

²²⁶ *Ibid.*, Aph. 39 (p. 56-57).

²²⁷ *Ibid.*, voir Aph. 265 (p. 192).

²²⁸ *Ibid.*, Aph. 262 (p. 187-189).

²²⁹ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 3e diss., par. 14 (p. 144-148).

²³⁰ L'intérêt général ne doit pas être compris comme celui du plus grand nombre, mais bien comme celui favorisant une évolution pouvant mener au surhomme. Voir Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 61 (p. 75-76).

des faibles (de la majorité) par les forts (la minorité) est tout à fait naturelle²³¹, les hommes n'ayant de devoirs qu'envers leurs égaux, pouvant agir comme ils l'entendent, «par-delà bien et mal²³²», envers ceux qui leur sont inférieurs. Car l'humanité aristocratique crée des valeurs et évalue à partir d'elle-même. Elle «juge que ce qui lui nuit est nuisible en soi, elle sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses²³³». L'intolérance qu'elle manifeste envers les faibles doit, selon Nietzsche, être considérée comme ce qui est juste²³⁴. La société n'existe que pour réaliser le plein potentiel de cette minorité aristocratique, «c'est pourquoi elle devra prendre sur elle de sacrifier sans mauvaise conscience une foule d'êtres humains qu'elle réduira et rabaissera, *dans son intérêt*, à l'état d'hommes diminués, d'esclaves, d'instruments²³⁵».

On retrouve donc, chez Nietzsche, une justification de l'esclavage comme étant le lot nécessaire de la majorité, ce qui peut certainement apparaître problématique. Pourtant, selon lui, dire que l'exploitation n'existe plus est comme prétendre qu'une forme de vie pourrait s'abstenir de participer à toutes fonctions organiques : l'exploitation «est inhérente à la vie dont elle constitue une fonction primordiale, elle découle très exactement de la volonté de puissance, qui est la volonté de vie²³⁶.» Autrement dit, le désir d'exploitation, la réalité qu'il présuppose, est naturel. Il est le reflet de l'existence de la volonté de puissance sous sa forme active. L'absence d'exploitation doit, d'après Nietzsche, être associée au nihilisme.

²³¹ Tout comme pour l'emploi de l'expression «bien vivre», cette idée d'une certaine «normalité», de quelque chose qui est «naturel», apparaît problématique chez un auteur qui prétend vouloir renverser le dualisme.

²³² Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., Aph. 260 (p. 182-186).

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, Aph. 262 (p. 187-189).

²³⁵ *Ibid.*, Aph. 258 (p. 181).

²³⁶ *Ibid.*, Aph. 259 (p. 181-182).

Ces maîtres, ces hommes forts et indépendants, «prédestinés au commandement» et «en qui s'incarnent la raison et l'art d'une race dominante», hommes auxquels sont associés par Nietzsche les philosophes, pourront se servir des conditions politiques et économiques, ainsi que des religions existantes, pour sélectionner et éduquer les faibles²³⁷. La religion devient ici un moyen utilisé pour assurer la domination sur le troupeau. Elle assure son contentement, elle «pose un rayon de soleil sur ces hommes toujours malmenés et leur rend supportable même leur propre aspect²³⁸». La religion n'est, en sorte, qu'un instrument permettant d'assurer que le maître reste bien séparé du troupeau et de ses souffrances, qu'il conserve son statut d'homme supérieur²³⁹.

4. La destruction et le rire : vers une société de l'après-nihilisme

Ces hommes forts, ces maîtres, apparaissent à l'époque même où l'homme faible se généralise, à l'époque où l'homme est en déclin. Ils se développent en réaction aux mêmes conflits qui ont pour effet de renforcer l'existence du troupeau, les hommes faibles ayant peur de la précarité de leur situation. Pour l'homme fort, ces conflits agissent «comme une incitation à vivre davantage²⁴⁰». Leur puissance s'affirme en réaction aux événements qui travaillent à les empêcher d'exister, à vouloir les amalgamer au troupeau, le poison détruisant les hommes faibles étant pour eux un fortifiant²⁴¹. Ils doivent s'affirmer contre toute «religion», celle-ci ne devenant qu'instrument pour mieux assurer leur domination, contre la morale considérée comme un absolu qui subsiste parce que l'homme s'est

²³⁷ Cette position défendue par Nietzsche rappelle la théorie du philosophe-roi de Platon, ce qui est très paradoxal chez un auteur qui s'applique à «renverser le platonisme».

²³⁸ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 61 (p. 75-76).

²³⁹ Nietzsche nous dit que le déclin de Zarathoustra commence quand celui-ci veut redevenir un être humain. Voir dans Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 342 (p. 232-233).

²⁴⁰ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 200 (p. 111-112).

²⁴¹ Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, *op. cit.*, Aph. 19 (p. 67).

habitué à sa contrainte²⁴² et parce que l'homme se sent responsable envers elle, ne pouvant échapper au sentiment de la mauvaise conscience qui est ancrée en lui. La victoire de l'homme fort est donc étroitement associée à la victoire de l'athéisme, plus précisément à la victoire remportée contre le monothéisme, qui a été le socle de la mauvaise conscience. Elle sous-entend la fin des morales se donnant pour absolues, la fin d'un «Oui» et d'un «Non» catégoriques²⁴³, et du sentiment de dette envers l'origine : cette victoire «est inséparable d'une sorte de *seconde innocence*²⁴⁴.»

À cette innocence on doit associer une certaine légèreté. Il faut découvrir de nouvelles possibilités et de nouvelles intrigues pour le drame dionysiaque. Il faut prendre le problème de la morale au sérieux dans l'espoir de gagner le droit, un jour, de la prendre à la légère²⁴⁵. L'esprit libre est celui qui a la capacité de rire librement, qui est exercé à «se tenir en équilibre sur des possibilités légères comme sur des cordes, et même à danser de surcroît au bord des abîmes²⁴⁶.» Ceux qui le possèdent seront les explorateurs de terres jusqu'alors inexplorées. Ils pourront aider à mettre fin à cette croyance athénienne qu'avait affirmée Périclès et qui s'est propagée en Europe à l'époque de Nietzsche, soit celle que l'individu puisse être «à la hauteur de n'importe quel rôle²⁴⁷», croyance qui a pour effet de faire des hommes des «acteurs». Il faut mettre fin à cette époque où ce sont les acteurs qui sont les maîtres, de manière à laisser la place aux «architectes», aux «créateurs», à ceux qui oseront entreprendre des voyages et des oeuvres qui demandent plusieurs millénaires et deviendront

²⁴² *Ibid.*, voir l'aphorisme 29 (p. 77).

²⁴³ Voir *Par-delà bien et mal*, Aph. 31 (p. 50-51), où Nietzsche parle de l'art de la nuance comme la meilleure acquisition de la vie.

²⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, 2e diss., par. 20 (p. 101-102).

²⁴⁵ *Ibid.*, avant-propos, par. 7 (p. 15-16).

²⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 347 (p. 244-246).

²⁴⁷ *Ibid.*, Aph. 356 (p. 256-258).

les «*matériaux de construction*» de la société de demain²⁴⁸ : «l'aptitude à former des résolutions à longue échéance doit[t] faire partie du concept de "grandeur"²⁴⁹.»

Pour que cela se réalise, Nietzsche souhaite la venue d'une «grande» Europe, c'est-à-dire une Europe ayant une volonté qui lui est propre, une volonté qui serait capable de penser au-delà du présent et de se fixer des buts pour les milliers d'années à venir²⁵⁰ : une Europe faisant preuve de vie, de volonté de puissance sous sa forme active. Selon Nietzsche, nous devons maintenant nous concentrer sur la «grande politique», souhaiter la naissance d'une époque où l'on luttera pour la domination universelle, où le courage redeviendra une grande et noble qualité, et où l'on comprendra la nécessité d'une nouvelle hiérarchie. Une époque où la morale des maîtres règnera. Affrontements et bouleversements au sujet des valeurs sont nécessaires à la venue de cette époque plus grande et à la fin du règne du troupeau. Ils sont signes du désir de «régner» et de «posséder». Affrontements et bouleversements sont donc nécessaires pour enseigner au dix-neuvième siècle, le «siècle des masses», ce qu'est un «homme supérieur²⁵¹», un homme pouvant créer de nouvelles valeurs, nécessaires pour mettre fin au nihilisme. Et cela ne peut être que l'oeuvre d'hommes violents, d'hommes téméraires, aimant l'aventure. C'est le travail de conquérants qui ont compris que «le secret de récolter la plus grande fécondité, la plus grande jouissance de l'existence, consiste à vivre *dangereusement*²⁵²!»

Le dépassement du nihilisme correspond à la création de nouvelles valeurs et de nouvelles perspectives qui s'affrontent. Il doit être accompli pour que la vie puisse être affirmée. Et vivre

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, Aph. 212 (p. 131-133).

²⁵⁰ *Ibid.*, Aph. 208 (p. 125-127).

²⁵¹ *Ibid.*, Aph. 256 (p. 177-179).

²⁵² Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, *op. cit.*, Aph. 283 (p. 193-194). Voir aussi Aph. 377 (p. 285-287).

consiste à affronter le chaos de l'existence. Il faut voir clair et arrêter de juger toutes choses pour plus profondes qu'elles ne le sont réellement. Regarder à la surface, et aussi accepter les différences que l'on y perçoit²⁵³. Le monde doit nous redevenir infini : nous ne pouvons plus «ignorer la possibilité qu'il renferme une infinité d'interprétations²⁵⁴.» Vivre signifie croître par soi-même, interpréter soi-même, acquérir soi-même la liberté²⁵⁵. Il faut, selon Nietzsche, arrêter de vivre en «hommes posthumes²⁵⁶», refuser de «penser la pensée de la mort²⁵⁷», refuser de vivre en fonction d'une vie future. De plus, il faut se faire l'avocat de la règle²⁵⁸, bien choisir ce que l'on communique et à qui le communiquer, car tous n'ont pas les qualités nécessaires pour le comprendre. Il faut vivre comme devenir, car même si aucune de nos oeuvres ne peut avoir d'avenir, notre rire, lui, en aura toujours²⁵⁹.

²⁵³ *Ibid.*, Aph. 158 (p. 164) et Aph. 228 (p. 177).

²⁵⁴ *Ibid.*, Aph. 374 (p. 283-284).

²⁵⁵ *Ibid.*, voir l'aphorisme 99 (p. 122-125).

²⁵⁶ *Ibid.*, Aph. 365 (p. 272).

²⁵⁷ *Ibid.*, Aph. 278 (p. 190-191).

²⁵⁸ *Ibid.*, Aph. 55 (p. 91-92).

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, *op. cit.*, Aph. 223 (p. 140-141).

Chapitre III. Qu'est-ce que le nihilisme pour Dostoïevski?

Ils ne voient pas une humanité qui se développe par une progression historique et *vivante* et produit enfin une société normale, mais un système social sorti d'une tête de mathématicien et qui doit organiser, en un clin d'oeil, la société, la rendre juste et parfaite avant tout processus historique; d'où leur haine instinctive pour l'histoire. [...] d'où également leur haine de ce processus *vivant* qu'est l'existence; pas besoin d'*âme vivante*, car l'âme vivante a ses exigences, elle n'obéit pas aveuglément à la mécanique, une âme vivante est méfiante, elle est rétrograde [...] elle veut encore vivre, traverser tout le processus de la vie avant de s'en aller au cimetière. La logique ne suffit pas à permettre ce saut par-dessus la nature.

Féodor Dostoïevski, Crime et châtiment

Tout comme Nietzsche, Dostoïevski peut être compris comme critique des temps modernes. Toutefois, pour lui, contrairement à ce que l'on a vu chez le philosophe allemand, le nihilisme est enfant de la modernité, plus précisément de la modernité occidentale²⁶⁰. Dostoïevski nous apparaît, dans le Journal d'un écrivain, comme le «défenseur d'une mission du peuple russe dans l'histoire face à un Occident décadent, pourri par l'athéisme, le socialisme et la bourgeoisie²⁶¹». On peut dire de ses écrits qu'ils représentent une «vaste critique du monde occidental au nom du messianisme russe²⁶²».

Pourtant, s'il est possible de déterminer l'objet des critiques de Dostoïevski, il n'est pas toujours évident de définir exactement le message qu'il veut nous transmettre. L'interprétation de l'oeuvre d'un écrivain s'avère, d'une certaine manière, beaucoup plus difficile que l'interprétation de l'oeuvre d'un philosophe. Car, à moins d'étudier des oeuvres autobiographiques, l'écrivain ne nous parle jamais directement.

²⁶⁰ Les nombreuses différences entre les interprétations nietzschéenne et dostoïevskienne du nihilisme feront l'objet d'une étude plus approfondie dans la conclusion de la thèse. Elles ne seront donc pas soulevées à l'intérieur de ce chapitre.

²⁶¹ Voir Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, Paris, PUF, 1998, p. 27.

²⁶² Ibid.

Pour comprendre ce qu'est le nihilisme chez Dostoïevski, il faut donc faire l'analyse des thèmes et des personnages qu'il nous présente. Il faut tenter de situer la position de l'auteur par rapport à celle de ses personnages. Et il faut chercher un fil conducteur à son oeuvre. De là la difficulté d'une telle entreprise. L'interprétation semble être à recommencer à jamais puisqu'il apparaît impossible de saisir complètement ce que veut nous livrer l'écrivain. Et de là, aussi, l'intérêt - et peut-être même la nécessité - de faire l'étude de différentes interprétations de son oeuvre.

C'est donc à la suite de l'analyse, à la fois de certains des personnages de Dostoïevski et de l'interprétation de commentateurs, qu'il semble possible d'affirmer que le nihilisme, chez cet auteur, peut être décrit comme l'interpénétration du bien et du mal. Il serait l'état d'une société où le bien devient le mal, et où le mal devient le bien, une société où il y a une absence totale de repères nous permettant de donner de la valeur à l'action et à la vie humaine. Il a pour effet d'isoler l'homme de l'humanité, l'entraînant dans un sous-monde caractérisé par l'absence de remords et de regrets. Cette absence ne lui permet pas de développer et d'entretenir avec ses semblables ce que sont, pour Dostoïevski, des rapports proprement «humains», des rapports fondés sur l'amour du prochain et sur la fraternité.

Le nihilisme aurait donc pour effet de nier la vie, entendue ici comme l'action et l'affirmation de la volonté de l'homme dans le monde sensible. L'homme est relégué au «sous-sol» de l'existence, dans un monde où «Tout est permis». Mais ce «Tout est permis», qui peut sembler représenter l'ultime liberté, est en fait synonyme d'absence de liberté : la liberté du sous-sol, liberté sans bornes, ne peut ultimement qu'amener l'homme soit à se terrer dans son trou, soit à chercher activement à se détruire. La vie et la mort, comme le bien et le mal, sont confondus.

Nous l'avons entrevu, c'est l'Occident qui, d'après Dostoïevski, serait coupable de l'avènement de ce phénomène en Russie. Plus précisément, c'est au règne du rationalisme et de l'athéisme qu'il impute la maladie du nihilisme. Ils seraient tous les deux responsables de l'absence de «valeurs supérieures», ou de «guides», ce qui a pour effet la disparition des paramètres en fonctions desquels l'homme peut juger son existence.

L'objectif de ce chapitre sera de montrer comment le rationalisme et l'athéisme conduisent au nihilisme, selon Dostoïevski. Pour ce faire, nous ferons l'étude de quelques-uns des personnages de ses oeuvres : l'homme du souterrain du roman Le sous-sol, parce qu'il nous permet d'explorer cette nouvelle couche de la nature humain que Dostoïevski décrit comme le «sous-sol»; Pierre Verkhovensky, Kirilov et Stavroguine des Démons, parce qu'ils nous donnent une idée du sort réservé à l'homme souterrain quand il sort du sous-sol; Raskolnikov de Crime et châtiment, parce qu'il personnalise l'aboutissement du règne du rationalisme; ainsi que le Grand Inquisiteur des Frères Karamazov, parce qu'il nous montre comment l'Église romaine s'est mise au service du nihilisme.

1. La condition souterraine de l'homme : le vide de l'existence

D'après Dostoïevski, l'homme souterrain est le fruit de la génération idéaliste utopique des années 1840, génération qui s'est éloignée de Dieu pour lui préférer de nouveaux idéaux tirés de l'idéologie libérale. C'est une génération qui, selon lui, s'est perdue dans le monde séculier du règne de la raison et de la science, du règne du «deux fois deux font quatre²⁶³» où tout, pour être considéré comme véridique, doit pouvoir être prouvé rationnellement.

²⁶³ Fédor Dostoïevski, Le sous-sol, traduction de Pierre Pascal et Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1969, p. 129.

L'homme souterrain se décrit comme un homme ayant une intelligence supérieure à la moyenne²⁶⁴, un homme à la conscience aiguisée. Ceux qui, pour lui, sont «normaux», les «*hommes de la nature et de la vérité*», sont limités par le mur que représentent les lois naturelles, les lois de la science²⁶⁵. Ce sont des hommes d'actions, sincères et spontanés, qui agissent sans se poser de questions. Des êtres à qui en veut l'homme souterrain. Car il est incapable d'action, ne pouvant lui trouver un sens.

Cela repose sur le fait qu'il estime que les principes logiques et les théories de la science ne sont que des «simulacres permettant simplement de vivre médiocrement et sans risques²⁶⁶.» Aidé de sa conscience supérieure, l'homme souterrain croit qu'il peut saisir le caractère véritable de l'homme et de la nature, les subtilités qui ne peuvent être perçues par les lois de la raison. Cela fait en sorte qu'il ne peut, comme l'homme ordinaire, se soumettre aveuglement à la limite, ou à ce qu'il nomme le «mur» que représentent les lois naturelles.

Toutefois, dans la mesure où il est lui aussi conditionné par le règne de la science, il ne peut croire en aucun absolu qui ne pourrait être prouvé rationnellement. Il en déduit donc qu'il n'a aucun modèle pour le guider et il se retrouve devant un monde sans sens, miné qu'il est par le doute. D'après lui, une conscience trop clairvoyante est donc une maladie : celui qui la possède, incapable d'agir, incapable de prendre une décision, pris qu'il est «dans les faits et dans les causes» et «dans le filet

²⁶⁴ Ibid., p. 124.

²⁶⁵ Ibid., p. 125-126.

²⁶⁶ Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, op. cit., p. 39.

serré des raisons et des syllogismes²⁶⁷», n'a plus d'autre choix que de se cacher dans un trou, de descendre dans les profondeurs du sous-sol.

Ce sous-sol représente une nouvelle dimension de la réalité humaine, une région où les principes traditionnels, moraux, esthétiques et métaphysiques n'existent plus, un monde où ces principes sont raillés, récusés²⁶⁸, puisqu'ils ne peuvent être prouvés rationnellement. Il représente un espèce d'entre-deux mondes, se situant entre le monde des hommes, le monde régi par les lois naturelles, et le monde de Dieu, le monde reposant sur la foi. L'homme souterrain ne croyant pas au premier et ne pouvant adhérer au deuxième, se trouve en quelque sorte pris dans un monde vide, entre le monde matériel (ou le monde des hommes) et le monde spirituel. Autrement dit, il ne peut sortir de son «trou», car il n'a foi en aucun principe. Il n'a pas foi en la raison, mais, paradoxalement, cette raison en laquelle il n'a pas foi l'empêche de croire à des principes qui ne reposent pas sur des preuves rationnelles²⁶⁹. La situation de l'homme souterrain semble donc sans issue. Il affirme à la fois que la Raison est toute-puissante, parce qu'elle l'empêche de croire en Dieu, et qu'il faut échapper à la Raison, ce qui montre qu'il ne croit pas qu'elle soit toute-puissante.

Ainsi l'homme souterrain, de manière absurde, est prisonnier de lois rationnelles et abstraites qui ne correspondent pas, selon lui, à sa réalité humaine. Car il affirme que l'homme est irrationnel. Il est normal que ses actions ne soient pas toujours raisonnables. Comme le dit lui-même l'homme du sous-sol : «la raison est une chose excellente; ceci est incontestable; mais la raison est la raison et ne

²⁶⁷ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, Paris, Librairie des cinq continents, 1971, p. 244.

²⁶⁸ Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, *op. cit.*, p. 33.

²⁶⁹ Voir Carol A. Flath, "Fear of Faith : The Hidden Religious Message of 'Notes from Underground'", in Slavic and East European Journal, vol. 37, no. 4 (1993), p. 514.

satisfait que la faculté raisonnante de l'homme, tandis que le désir est l'expression de la totalité de la vie, c'est-à-dire de la vie humaine tout entière, y compris la raison et ses scrupules²⁷⁰».

Le règne de la raison serait donc négation de la vie. Il ne permettrait pas à l'homme d'exprimer tout ce qu'il y a en lui, de vivre pleinement son existence. Voilà ce qu'a compris l'homme souterrain, ce qu'il veut transmettre. Le sous-sol est une description de ses tentatives pour échapper à cette situation et de son incapacité à y parvenir.

La volonté et la souffrance sont les deux moyens qu'entrevoit l'homme souterrain pour échapper au règne de la raison, pour échapper au paradoxe dans lequel il est confiné. D'après lui, l'homme a toujours voulu agir selon sa volonté et les actes commis en fonction de la volonté doivent être perçus comme des manifestations de la vie. La volonté est l'expression première des désirs et des instincts de l'homme. Organiser l'homme, l'existence et les actions humaines selon des lois purement rationnelles consiste donc à étouffer la vie²⁷¹. Car si la science

réussit à découvrir la formule de tous nos désirs, de tous nos caprices, c'est-à-dire d'où ils proviennent, d'après quelles lois ils se développent, comment ils se reproduisent, vers quels buts ils tendent dans tels ou tels cas, etc., il est probable, alors, que l'homme cessera aussitôt de vouloir [...] l'homme tombera immédiatement au rang d'un simple écrou, car qu'est-ce qu'un homme dépouillé de désir, de volonté, sinon un écrou²⁷².

Dans un tel monde, l'homme ne pourra plus être tenu responsable de ses actions. La vie sera entièrement calculée de manière à ce qu'il n'ait qu'à répondre à ses exigences. La raison et la science

²⁷⁰ Fédor Dostoïevski, Le sous-sol, *op. cit.*, p. 153.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

²⁷² *Ibid.*, p. 151-152.

se chargent de lui montrer quels sont ses intérêts et font en sorte que tout ce que l'homme accomplit se fasse non en fonction de sa volonté mais en fonction des lois naturelles²⁷³. Pour l'homme souterrain, cela correspond à enfermer l'homme dans un « palais de cristal²⁷⁴», ce qui «est une limitation, un défi à la nature irrationnelle de l'homme, qui demande à l'homme de tuer en soi la vie²⁷⁵».

Se retrouvant face à ce palais de cristal, l'homme souterrain choisit de sombrer dans un illogisme qui ne peut être saisi par les lois de la nature. Il aime sa souffrance, ce qui est exprimé, dès le début de sa confession, dans son discours sur la maladie. L'homme souterrain affirme qu'il est malade et qu'il ne veut pas se faire soigner. Il affirme aussi éprouver du ressentiment pour les hommes, il ressent le désir immoral de leur faire du mal pour qu'ils paient pour son incapacité à agir et à trouver un sens à son existence souterraine. Mais l'homme du sous-sol est incapable de se venger, puisqu'incapable d'action. Il est donc contraint à se tourner vers lui-même, à agir contre lui-même pour trouver une consolation.

Seules sa propre maladie et sa propre souffrance peuvent lui offrir cette consolation : elles seules lui offrent un certain sentiment de volupté, lui faisant sentir qu'il est toujours en vie. Une volupté issue de «la conscience de sa propre humiliation²⁷⁶», un plaisir issu de la contemplation de sa propre souffrance, de sa condition de mort-vivant. Ce qui fait la particularité de cette volupté, selon l'homme souterrain,

²⁷³ *Ibid.*, p. 147-148.

²⁷⁴ D'après Jean Drouilly (*La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 235 et 242-243), Dostoïevski fait ici référence aux phalanstères de Fourier.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 242.

²⁷⁶ Fédor Dostoïevski, *Le sous-sol*, *op. cit.*, p. 128.

c'est précisément ce mélange abominable et glacé de désespoir et d'espérance, c'est précisément cet ensevelissement volontaire et cette existence d'emmuré vivant, cette absence, nettement perçue, mais toujours douteuse, de toute solution, c'est ce noeud de désirs insatisfaits et rentrés, de décisions fiévreuses prises pour l'éternité mais immédiatement suivies de remords²⁷⁷.

Une volupté issue de la reconnaissance d'une réalité à laquelle il ne peut échapper. Voilà un signe du nihilisme que l'on retrouve dans Le sous-sol. La souffrance comme seul sentiment de vie, l'isolement dans un souterrain, loin de l'homme et de l'humanité, l'absence de repères permettant de donner un sens à son existence et de créer des liens avec autrui. Un nihilisme qui, d'après Dostoïevski, est lié directement à la venue du rationalisme dans la Russie de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, une Russie où, selon l'homme souterrain,

nous sommes tous déshabitués de vivre [...] Nous en sommes même déshabitués à tel point, que nous ressentons pour la vie réelle, pour la «vie vivante», presque du dégoût, et c'est pourquoi nous n'aimons pas qu'on en fasse souvenir. [...] Essayez, par exemple, donnez-nous un peu plus de liberté, dénouez nos mains, élargissez notre cercle d'action, lâcher les rênes... Eh bien, je vous l'assure, nous demanderons aussitôt d'être replacés sous tutelle. [...] Nous sommes des êtres morts-nés, et il y a déjà longtemps d'ailleurs que nous ne naissons plus de pères vivants, ce qui nous plaît fort; nous y trouvons goût. Bientôt nous trouverons le moyen de naître directement de l'idée²⁷⁸.

L'homme souterrain décrit une société qui ressemble à un troupeau, où l'homme n'est qu'en mesure de suivre et où il ne peut décider et penser par lui-même. Une société où l'acte de création ne peut venir que de la science. Presqu'une société sans devenir, puisque tout est calculé d'avance. Un espèce de néant : un monde vide, sans sens et sans foi. Car nous l'avons vu, l'homme souterrain ne croit pas à la science et ne peut plus croire en Dieu, puisque l'existence de Dieu repose sur la croyance en des

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., p. 296-297.

entités «autres» que l'on ne peut expliquer par la raison. Toutes les tentatives de l'homme du sous-sol pour s'intégrer au monde ne peuvent donc que se solder par un échec.

Mais il continue néanmoins d'essayer de s'intégrer au monde, ce qui le fait sombrer toujours davantage dans le nihilisme. Car il continue de le faire parce qu'il sait que ses tentatives ne lui apporteront que de la souffrance, et il désire cette souffrance. L'homme souterrain en vient ainsi à essayer de tromper : tromper le Dieu en qui il ne croit pas en prenant sa place, et tromper les hommes en prenant la place de Dieu. L'homme souterrain cherche dans cette parodie de la divinisation un moyen de faire valoir son «humanité», il cherche à gagner le respect d'autrui afin de se donner une certaine valeur. Il veut que les hommes lui demandent pardon pour leurs fautes, qu'ils reconnaissent en lui un esprit supérieur. On peut penser à cette scène où l'homme souterrain s'apprête à rencontrer des gens de l'école qu'il a jadis fréquentée pour un dîner organisé pour célébrer le départ et la promotion de Zverkov, un camarade qu'il déteste particulièrement mais que les autres admirent en raison de son statut social. Le passage suivant montre à la fois cette quête de reconnaissance ainsi que les sentiments contradictoires et le ressentiment qui l'habitent:

Le mieux serait, évidemment, de rester chez soi. Mais c'était justement plus difficile que tout le reste. Quand je commençais à me sentir attiré ainsi, je m'enlissais tout entier. Je me serais moqué de moi plus tard, toute ma vie durant : «Eh bien, tu as eu peur, tu as eu peur de la réalité! Oui, peur!» Au contraire, je voulais passionnément démontrer à ce «menu fretin» que je n'étais nullement aussi lâche que je pouvais le paraître. Mais il y a plus encore : en pleine fièvre, je rêvais de les vaincre, de triompher, de les charmer, de les forcer à m'aimer, au moins pour «l'élévation de ma pensée et pour mon indéniable esprit caustique». Ils abandonneront Zverkov, il restera seul, dans son coin, silencieux et confus, et je l'écraserai. Ensuite, je consentirai peut-être à me réconcilier avec lui; nous boirons, nous nous tutoierons²⁷⁹.

²⁷⁹ Ibid., p. 211-212.

Le désir de divinisation de l'homme souterrain, cette absence de frontières claires entre Dieu et l'humanité, ces phénomènes de l'homme-dieu et de l'usurpation de Dieu et de son travail par l'homme, voilà des thèmes centraux dans l'oeuvre de Dostoïevski²⁸⁰. Nous les retrouverons dans chacun des romans étudiés. Pour l'homme souterrain, les actes tyranniques sont des moyens d'affirmer sa volonté de maître, sa volonté d'homme ne faisant pas confiance en Dieu et voulant l'égaliser ou prendre sa place. Il offre de sauver les âmes à sa place, il offre le salut du diable²⁸¹ : on retrouve chez lui ce phénomène propre au nihilisme de l'imitation du bien par le mal.

De plus, l'homme souterrain, par sa parodie de l'homme-dieu, joue le rôle du martyr. Il endure ses souffrances avec passion, les embrassant comme s'il embrassait les péchés de l'humanité au complet²⁸². Mais il ne peut acheter son salut en agissant comme martyr. Il ne peut demander pardon à un Dieu auquel il ne croit pas, et ne peut non plus recevoir le pardon des hommes, puisqu'il ne les respecte pas, pris qu'ils sont dans les filets de la loi naturelle.

L'homme souterrain, sous-dieu, faux-martyr, est donc prisonnier du sous-sol, d'où il exige une nouvelle justification pour le présent, une justification tenant compte de la réalité humaine, de ses instincts parfois irrationnels, de ses désirs que l'on ne peut cataloguer. Il rejette la vie comme système. Pour lui, le désir de souffrance a plus de valeur que l'absence de volonté, qui, ultimement, devient volonté de s'auto-détruire. Car la souffrance est une forme d'affirmation qui ne peut être saisie par la raison. Elle force la sortie du palais de cristal puisqu'elle n'y est pas admissible, ne pouvant être expliquée par les lois naturelles. Autrement dit, la souffrance n'a pas sa place dans un

²⁸⁰ Voir Carol A. Flath, "Fear of Faith : The Hidden Religious Message of 'Notes from Underground'", in Slavic and East European Journal, *op. cit.*, p. 516-518.

²⁸¹ Ibid., voir p. 519-521.

²⁸² Ibid., p. 521.

monde où tout peut être expliqué rationnellement. En se manifestant, elle attaque les fondations de ce monde.

La situation de l'homme souterrain, d'homme dans l'entre-deux mondes, ainsi que sa conscience aiguë lui permettent de poser le diagnostic de sa maladie et de la maladie de son époque, la maladie du nihilisme. Cela permet de rêver à un remède quelconque, quelque chose qui pourrait faire sortir l'homme du sous-sol, de ce «domaine où il n'y a plus ni morale, ni bien, ni mal, un monde où il se perd²⁸³.» Cela permet d'espérer la création de nouveaux repères permettant à l'homme de donner de la valeur à sa vie et à ses actions. Et cela permet aussi d'espérer la création de liens entre les hommes, ce qui est impossible dans le souterrain.

2. À la sortie du souterrain : la vie toujours vide

Avec Les démons, on assiste à l'apparition, dans la société, d'hommes du type de l'homme souterrain, des hommes souterrains ayant réussi à sortir du sous-sol et qui sont confrontés au vide. Mais, contrairement à l'homme souterrain, qui est incapable d'action, les «démons» cherchent à tout jeter par terre, et cela sans but et sans fin, comme «des gens possédés du démon de la destruction, comme saisis d'une angoisse métaphysique devant un monde dont ils ont chassé Dieu et dont la soif de démolition correspond à un déséquilibre spirituel profond²⁸⁴.»

²⁸³ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 242.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 353.

Les démons se veut à la fois un examen des problèmes du mal, de la liberté et de Dieu, et une critique de l'utopie rationaliste²⁸⁵. Bien qu'à première vue l'oeuvre semble être une critique féroce de l'Occident et du socialisme, son thème principal est peut-être davantage celui de l'athéisme et de ses effets. Dostoïevski dénonce l'attachement à la science qui remplace l'attachement à la terre et à Dieu et montre les désastres que cela entraîne, dénonçant «l'expression de la volonté de puissance de l'homme qui, niant Dieu, prétend fonder lui-même le système de ses valeurs spirituelles et morales²⁸⁶». Voilà ce que nous tenterons de démontrer par l'examen des personnages de Pierre Verkhovensky, de Kirilov et de Stavroguine.

Pierre Verkhovensky est, d'une certaine manière, l'homme d'une idée. Son personnage a été créé à partir de celui de Netchaïev, émissaire de Bakounine qui avait formé en Russie un réseau de groupes révolutionnaires clandestins et les tenait en laisse en se disant membre d'un comité central puissant²⁸⁷. Verkhovensky est lui aussi à la tête d'un soi-disant réseau. Pour lui, le but du regroupement est d'augmenter le désordre existant déjà dans la Russie des années 1860 de manière à détruire le moral des gens ainsi que leur foi dans l'ordre présent. Il espère que cela pourra mener à l'insurrection générale, ce qui permettra l'instauration d'un nouvel ordre social. Comme il le dit à ses disciples,

C'est pour cela entre autres que vous vous êtes réunis et que, partageant les mêmes idées, vous avez librement formé une organisation pour vous entr'aider et aussi, le cas échéant, pour vous surveiller mutuellement. Chacun de vous a une lourde tâche à accomplir. Vous êtes appelés à rénover une société décrépite et puante : que cette pensée stimule continuellement votre courage. Tous vos efforts doivent tendre à ce que tout s'écroule²⁸⁸.

²⁸⁵ Ibid., p. 338-339.

²⁸⁶ Ibid., p. 338.

²⁸⁷ Voir à ce sujet la préface de Marthe Robert à Fédor Dostoïevski, Les démons, traduction de Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1974, p. II et III.

²⁸⁸ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 636.

Mais de cet ordre, Verkhovensky ne parle jamais. Ce qui l'intéresse semble être tout simplement le processus de destruction. Et, à son avis, «le meilleur moyen pour séduire les Russes et les entraîner, c'est de prêcher ouvertement le droit au déshonneur²⁸⁹» : ce qu'il faut à la Russie pour que son plan réussisse est «une ou deux générations de débauchés²⁹⁰». Son travail, consiste en l'instauration du chaos par tous les moyens possibles. Et ce désir de tout détruire ne suscite chez lui aucun remords.

Car l'idée même de remords n'a aucun sens chez Verkhovensky. Comme il le dit, «le crime n'est plus une anomalie mais une preuve de bon sens, au contraire, presque un devoir moral²⁹¹». Cette morale dont il nous parle, ce qui apparaît paradoxal, n'a de moral que le nom : est moral, pour lui, ce qui sert à réaliser nos fins, ce qui sert la cause ou l'idée. C'est ainsi que tout au long du roman, il utilise les autres pour arriver à ses fins, l'exemple suprême étant peut-être celui de Kirilov, Verkhovensky se servant de son désir de se suicider comme moyen de camoufler certains de ses crimes. Il n'y a là, pour lui, aucun mal. Comme il le dit à Kirilov, «tous les hommes sont les mêmes», il n'y a ni bons, ni méchants, seulement des «intelligents» et des «bêtes²⁹²». Ses actions peuvent lui sembler morales car il y a chez lui interpénétration du bien et du mal : ces concepts ont perdu toute valeur et sont remplacés par les concepts de l'«utile» et de l'«inutile», par l'évaluation de ce qui sert la destruction. C'est là la révolte d'un esprit simplificateur ne s'embarrassant ni de doctrines, ni de scrupules. Elle dépasse de loin celle des socialistes, à qui il prétend être affilié, qui luttent au nom du droit et de la justice²⁹³. Pour Verkhovensky, «le succès est le seul juge ici-bas²⁹⁴», et la morale ne peut qu'être un instrument. L'égalité réalisée par l'idée, soit l'égalisation de tous devant cette idée, nie la vie. Elle

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 410.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 444.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*, p. 440.

²⁹³ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 331.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 364.

implique l'existence d'un monde où «[t]ous les hommes sont esclaves et égaux dans l'esclavage²⁹⁵». Et au-delà de cette égalité se dresse une nouvelle forme de domination. Tout le monde serait égal, mais Verkhovensky serait un peu plus égal que les autres, pour reprendre une formule d'Orwell. On retrouve chez lui un désir de divinité.

Ce «nouveau Dieu» qu'il voudrait créer, on en voit premièrement le reflet dans sa propre personne. Pierre Verkhovensky est un homme n'ayant aucune allégeance, aucun attachement, sauf celui qu'il ressent face à sa propre volonté. Une volonté qui existe «par-delà bien et mal». Une volonté qui se suffit à elle-même, piétinant tous véritables fondements religieux et moraux pour créer une nouvelle religion reposant sur son propre règne et sa propre exaltation²⁹⁶. Ses idées de grandeur semblent tenir à la fois d'une ambition incontrôlée et d'une certaine folie. Mais son désir de puissance, le désir d'être «insaisissable²⁹⁷» n'est pas un désir noble. Il finit d'ailleurs par admettre qu'il n'est qu'un gredin et non un socialiste²⁹⁸. On voit en Verkhovensky, comme dans l'homme souterrain, une certaine figure du diable prenant la place de Dieu quand la foi en celui-ci n'est plus possible.

De plus, il y a aussi en lui le désir d'accorder cette place à Stavroguine. Car si Verkhovensky, dans son délire de la volonté, semble se prendre pour un nouveau Dieu, il le voit aussi dans la personne de Stavroguine, qu'il divinise. Stavroguine est son «idole²⁹⁹». Il veut qu'il prenne la place du chef, qu'il dirige le mouvement de destruction. Dans son délire, il lui affirme qu'il doit devenir un «chef»,

²⁹⁵ Fédor Dostoïevski, *Les démons*, *op. cit.*, p. 440.

²⁹⁶ Voir dans Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 368.

²⁹⁷ Fédor Dostoïevski, *Les démons*, *op. cit.*, p. 440.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 443.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 442.

car il l'a «inventé³⁰⁰». Mais cet homme-dieu que représente Stavroguine pour Verkhovensky n'est pas donateur de valeurs. Il ne le perçoit pas comme un véritable guide du peuple russe, mais plutôt comme un moyen d'arriver au chaos total. Un «dieu» de la destruction, si on peut dire. Un «dieu» du nihilisme.

Le deuxième personnage des Démons qui nous intéressera, celui de Kirilov, entretient lui aussi un rapport particulier avec Dieu. Pour Kirilov, Dieu n'existe pas. Il ne croit pas en lui. Pourtant, paradoxalement, il affirme que Dieu se trouve partout sous la forme de la souffrance causée par la peur de la mort. La peur de la mort a engendré ce «nouveau dieu». Ce n'est qu'en mettant fin à sa propre vie, croit Kirilov, que l'on peut vaincre la terreur de la mort³⁰¹.

Pour lui, la liberté totale se trouve ainsi dans l'indifférence ressentie devant la vie et la mort. La vie n'est que souffrance et terreur. Quand l'homme l'aura compris, quand il aura vaincu cette souffrance et cette terreur, osant se tuer lui-même pour tuer ce mensonge, il deviendra un nouveau Dieu. La liberté suprême se trouve dans l'acte de tuer le mensonge que représente Dieu. Car,

[s]i Dieu est, toute volonté lui appartient et en dehors de sa volonté je ne puis rien. S'il n'est pas, toute la volonté m'appartient, et je dois proclamer ma propre volonté. [...] [p]arce que c'est à moi maintenant qu'appartient toute la volonté. [...] Je dois me brûler la cervelle, parce que la manifestation suprême de ma volonté, c'est le suicide³⁰².

³⁰⁰ Ibid., p. 447. Peut-être peut-on voir dans ce désir de «paternité» une monstrueuse parodie du rapport père-fils que l'on trouve dans la trinité chrétienne. Verkhovensky qui accorde à Stavroguine - le sauveur qu'il a inventé - la place de Dieu.

³⁰¹ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 122 et p. 396.

³⁰² Ibid., p. 646-647.

Sa volonté lui permettra de manifester son «insubordination» et sa «liberté terrible³⁰³». Kirilov se voit en quelque sorte comme un «sauveur». Il croit que l'homme n'a fait qu'inventer Dieu pour vivre sans se tuer, parce qu'il a peur d'affirmer sa volonté. Il sera le premier à refuser Dieu. Il nous dit qu'un seul doit se tuer, doit avoir le courage d'affirmer sa volonté et de montrer que Dieu est un mensonge. Cela permettra à tous les hommes de proclamer leur volonté, de se sortir de la terreur. Cela leur permettra aussi de prendre conscience de leur propre divinité.

Kirilov, comme le lui dira Pierre Verkhovensky, est dévoré par l'idée de la liberté et de l'existence de Dieu : «ce n'est pas vous qui avez dévoré l'idée, mais l'idée qui vous a dévoré³⁰⁴». L'idée de Dieu ainsi que le fait d'être soumis à la certitude de la mort, certitude qui est souffrance³⁰⁵, l'a rendu fou. Il ne peut plus vivre, habité par les idées contradictoires que Dieu est nécessaire (pour le confort de l'homme) mais qu'il n'existe pas et ne peut exister³⁰⁶. Il veut donc se tuer à la fois, nous l'avons vu, pour vaincre la terreur de la mort, mais aussi parce qu'une vie où Dieu n'existe pas - un Dieu qui n'est pas mensonge et non celui que l'homme a inventé parce qu'il a peur - est une vie insensée. Cette vie humaine qu'il voit autour de lui n'a aucun sens. L'homme n'est qu'un «insecte», il n'est pas libre parce qu'il a peur de la mort. En se suicidant, il parvient à vaincre cette peur.

Kirilov est donc obligé de se suicider. Il doit laisser de côté son espoir que Dieu - le vrai Dieu, et non le mensonge - existe. Car la vie, pour lui, n'est pas la vie. L'homme vivant de son époque, l'homme

³⁰³ *Ibid.*, p. 649. Sur cette liberté absolue, voir aussi Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 377-378.

³⁰⁴ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 586.

³⁰⁵ Voir Irving Howe, "Dostoevsky : The Politics of Salvation", in René Wellek, Dostoevsky : A Collection of Critical Essays, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1962, p. 63.

³⁰⁶ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 645.

terrorisé, est un homme mort. C'est un «gredin». Tous sont des «gredins»³⁰⁷. Cela ne vaut pas la peine de croire dans le Dieu-homme : mieux vaut devenir le Christ de l'athéisme, ce qui nous permet d'exprimer notre volonté³⁰⁸, mieux vaut se tuer pour prendre la place de Dieu.

Stavroguine lui aussi est dévoré par l'idée de la liberté et l'idée de l'existence de Dieu : comme le dit Kirilov, «quand Stavroguine croit, il ne croit pas qu'il croit. Et quand il ne croit pas, il ne croit pas qu'il ne croit pas»³⁰⁹. C'est un homme qui, finalement, n'a aucun repère, peut-être même aucun but, ce qui fait de lui le personnage le plus complexe des Démons.

Stavroguine est peut-être l'exemple parfait de l'homme souterrain que l'on aurait projeté dans le monde, un homme souterrain grand et fort, dont la «méchanceté était froide, calme, pour ainsi dire *raisonnable*, et, par conséquent, la plus répugnante et la plus terrible qui soit»³¹⁰. Car Stavroguine écrase tous les autres hommes par l'ampleur des problèmes et des contradictions qui l'habitent³¹¹. Son drame repose sur l'absence de culpabilité qu'il ressent, donc sur son absence de remords. Il vit dans un monde absurde, il a atteint l'ultime liberté, celle qui aboutit au chaos, à l'isolement de l'homme, à un monde sans âme et sans valeurs. On peut en saisir la portée, par exemple, dans les passages suivants, où il décrit sa condition :

Quant à mes sentiments sociaux, ils se réduisaient au désir de tout faire sauter, si seulement cela en avait valu la peine. D'ailleurs, sans nulle méchanceté, mais

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 644.

³⁰⁸ Irving Howe, "Dostoevsky : The Politics of Salvation", in Rene Wellek, Dostoevsky : A Collection of Critical Essays, *op. cit.*, p. 63.

³⁰⁹ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 645.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

³¹¹ *Ibid.*, p. 372.

simplement parce que je m'ennuyais beaucoup; pas autre chose. Je suis nullement socialiste. Je suppose que c'était une maladie³¹².

C'est alors que l'idée me vint - mais sans motif aucun - de gâcher ma vie de la façon la plus bête possible. Un an auparavant je songeais à me faire sauter la cervelle; un autre moyen se présentait, bien meilleur. Un jour, en voyant Maria Timophéïevna Lébiadkine, la bancale, qui vaquait à son service dans la maison, l'idée me vint d'en faire ma femme. Elle n'était pas encore tout à fait folle, mais c'était une idiote toujours en extase, et mes camarades avaient découvert qu'elle m'aimait secrètement à la folie. L'idée d'un mariage entre Stavroguine et cet être infirme excitait agréablement mes nerfs. On ne pouvait rien imaginer de plus ridicule, de plus stupide³¹³.

Ces sentiments exprimés par Stavroguine frôlent l'indiscible : ils tiennent à la fois du désespoir, d'un certain masochisme et d'une indifférence totale. Il ne semble y avoir, chez lui, aucune notion du bien et du mal, et aucun désir de trouver une certaine échelle de valeurs selon laquelle il pourra juger ses gestes. Tout en lui nie et détruit la vie.

Toutefois, contrairement à Pierre Verkhovensky, qui se régale de la destruction, Stavroguine ne peut supporter sa condition³¹⁴. Ce n'est ni un sentiment de culpabilité envers ses actes et ni le sentiment d'être un misérable³¹⁵ qui le fait souffrir, mais bien cette constatation qu'il ne ressent ni bien ni mal, qu'il en a «perdu le sentiment», et que, pour lui, le bien et le mal n'existent plus. Stavroguine, ayant perdu la capacité de s'identifier et d'agir selon ses émotions, ne se situe donc pas «par-delà» mais bien «en-deça» du bien et du mal³¹⁶. Cette ultime liberté l'amènera à sa propre perte.

³¹² *Ibid.*, p. 721.

³¹³ *Ibid.*, p. 729-730.

³¹⁴ Irving Howe, "Dostoevsky : The Politics of Salvation", in Rene Wellek, Dostoevsky : A Collection of Critical Essays, *op. cit.*, p. 63.

³¹⁵ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 728.

³¹⁶ Voir Irving Howe, "Dostoevsky : The Politics of Salvation", in Rene Wellek, Dostoevsky : A Collection of Critical Essays, *op. cit.*, p. 62.

Stavroguine est complètement séparé des autres hommes, séparé du peuple russe et de sa patrie. Comme il le dit : «Je n'ai aucun lien avec la Russie : tout m'est étranger ici, comme partout du reste. Il est vrai que je n'aimais pas y vivre, encore moins qu'ailleurs. Mais même en Russie j'étais incapable d'haïr³¹⁷.» La seule solution pour lui est le suicide. Car la vie dans un monde sans sens est insupportable. Et Stavroguine en est conscient. Il est habité par un profond ressentiment envers tout ceux qui ont de l'espoir³¹⁸. Il est à la fois fort et diminué, car il n'y a pas de place pour lui dans le monde. Il n'a plus qu'à se tourner vers lui-même et en finir avec sa vie insensée. Tout comme l'homme souterrain, il est pris dans un monde hors le monde.

Mais ce personnage est d'autant plus complexe que l'on sent parfois chez lui le désir de croire. On perçoit parfois de l'émotion, de l'espoir, comme par exemple dans cette déclaration faite à une femme qu'il aurait voulu pouvoir aimer : «j'avais un espoir... depuis longtemps... un dernier espoir... Je n'ai pu résister à la lumière qui m'a soudain ébloui quand tu es venue de ton propre mouvement, spontanément. Alors, soudain j'ai cru... Peut-être que je crois encore maintenant³¹⁹.»

On retrouve aussi un certain espoir dans le rêve qu'il a fait un soir d'un monde parfait, où les hommes sont innocents et heureux, un monde dans lequel il peut enfin aimer, une espèce de paradis originel «sans lequel les peuples ne voudraient pas vivre, sans lequel ils ne pourraient même pas mourir³²⁰.» On retrouve aussi cet espoir dans son désir d'être pardonné. Stavroguine veut se dénoncer lui-même, avouer ses crimes. C'est sa «dernière ressource», son dernier espoir de s'attacher à la vie³²¹. Mais il

³¹⁷ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 703.

³¹⁸ Ibid., p. 704.

³¹⁹ Ibid., p. 551.

³²⁰ Ibid., p. 732.

³²¹ Ibid., p. 734.

veut faire pardonner des crimes pour lesquels il ne ressent aucune culpabilité. Il se rend compte qu'il s'accroche à une vie qui ne peut que rester vide, qu'il n'est «capable que de négation», et que «[t]out est plat et flasque³²².» Il réalise qu'il est déjà mort. Le suicide semble être la seule issue.

Stavroguine, Kirilov, et Pierre Verkhovensky font tous face au même vide. Ce sont des hommes qui sont seuls avec eux-mêmes, en proie à leurs pensées. Des hommes qui sont isolés de l'humanité. Ils se sont tournés vers le socialisme, vers les théories rationnelles qui lui sont associées, croyant y trouver un certain sens à leur existence. Mais Kirilov et Stavroguine n'y auront rien trouvé, et Verkhovensky, lui, ne semble pas préoccupé par la question du sens.

Leur drame, finalement, est le même, le nihilisme. Ils n'ont aucune notion du bien et du mal, vivant dans un monde où ces concepts ont perdu leur sens. Stavroguine, Kirilov et Verkhovensky ne croient en rien : ils sont sans repères et sans guides, seuls avec leurs idées et leurs pensées sombres. C'est cet athéisme qui serait responsable de leur état. N'ayant pas accès à un système de valeurs solides leur permettant de donner un sens à leur existence et de fonder des rapports avec autrui, ces personnages ne peuvent échapper au néant d'une vie vide de sens et de relations humaines. Ils ne peuvent échapper au nihilisme car cette absence de valeurs qui transcendent leur volonté leur a fait perdre conscience de la réalité du bien et du mal. Ils ne sont qu'en mesure d'affirmer leur volonté, une volonté démesurée qui nie la vie.

³²² Ibid., p. 704.

3. Raskolnikov : l'homme dévoré par l'idée

Si l'athéisme et ses conséquences constituent le thème principal des Démons, le règne de la raison serait celui de Crime et châtiment. En Raskolnikov, on voit la conséquence ultime du socialisme scientifique et les effets du recours à la science pour trouver des solutions aux problèmes humains. À travers lui, Dostoïevski s'attaque au rationalisme, qui, à son avis, ne pourrait qu'amener le désordre et le chaos. En ce sens, le rationalisme n'enfanterait pas seulement des actions rationnelles. Pierre Verkhovensky et Raskolnikov en sont la preuve. Crime et châtiment se veut donc une critique du socialisme et de la pensée mécanique qui lui est associé, une critique de la croyance dans le fait que la vie peut être connue scientifiquement³²³. L'oeuvre se veut aussi une dénonciation des conséquences que peut entraîner le despotisme de la raison, c'est-à-dire l'aboutissement de la logique. Elle se veut une lutte contre le despotisme de l'idée. Car le drame de Raskolnikov est celui d'un jeune homme et d'une idée.

Plus précisément, son drame est celui d'une idée grandiose qui est affrontée à la «faiblesse» de l'homme : il ne parvient pas à vivre une existence reposant entièrement sur la raison, il ne peut échapper aux émotions. Le drame de Raskolnikov est celui d'un jeune homme qui prétend pouvoir se passer «des services et de la sympathie des autres» puisqu'il se «suffit» à lui-même³²⁴, et qui se retrouve devant une vision qui a fait faillite. Il n'a pas d'autres choix que de se dénoncer et se soumettre à des lois qu'il méprise³²⁵, à une morale en laquelle il ne croit pas.

³²³ Georges Nivat, préface à Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. XXXVI.

³²⁴ Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 120.

³²⁵ Voir Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 284.

On aurait pu associer son personnage avec ceux de l'homme souterrain, de Pierre Verkhovensky, de Kirilov et de Stavroguine, car il est lui aussi confronté au néant et aliéné des hommes et de Dieu. De plus, l'homme souterrain, Pierre Verkhovensky, Kirilov et Stavroguine sont eux aussi aux prises avec une réalité où il n'existe pas de valeurs absolues pouvant donner sens à leur vie. Mais, contrairement à ces personnages, Raskolnikov semble avoir trouvé un but à son existence ainsi que la force d'entreprendre les démarches nécessaires pour l'atteindre. Et ce but, à prime abord, n'est pas celui d'un être irrationnel comme Pierre Verkhovensky, agissant avec pour seule intention de détruire. Il ne consiste pas non plus en un repli sur soi, une descente dans le sous-sol ou une auto-destruction. D'après Raskolnikov, le but qu'il poursuit lui permettrait plutôt de vivre.

Cette raison de vivre tient à la création d'un monde nouveau. Au départ, il y a la théorie sur le crime dont il est l'auteur, théorie selon laquelle les hommes sont divisés en deux catégories : les individus ordinaires, ou le «troupeau», dont la tâche est de se reproduire, ainsi que des hommes extraordinaires, dont la tâche est de faire résonner des mots nouveaux. Des hommes qui peuvent réclamer la destruction de l'ordre établi dans le but de construire un monde meilleur³²⁶. Il décrit ainsi son idée :

l'homme «extraordinaire» a le droit, pas le droit légal naturellement, mais le droit moral de permettre à sa conscience de franchir... certains obstacles et cela seulement dans le cas où l'exige la réalisation de son idée (bienfaisante peut-être pour l'humanité toute entière). [...] tous les législateurs et les guides de l'humanité, à commencer par les plus anciens, pour continuer par les Lycurgue, les Solon, les Mahomet, les Napoléon, etc., tous, jusqu'aux derniers, ont été des criminels, car, en promulguant de nouvelles lois, ils violaient, par cela même, les anciennes qui avaient été jusque-là fidèlement observées par la société et transmises de génération en génération, et parce qu'ils n'avaient point reculé devant les effusions de sang [...] J'en conclus, en un mot, que tous, non seulement les grands hommes, mais ceux qui s'élèvent tant soit peu au-dessus du niveau moyen et sont capables de prononcer quelques paroles neuves, sont de par leur nature même et nécessairement des criminels, à un degré

³²⁶ Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 277.

variable naturellement. Sans cela, il leur serait difficile de sortir de l'ornière commune³²⁷.

Raskolnikov croit que «si la logique et la raison justifient un crime, on peut et même on doit, si on est un homme supérieur, accomplir ce crime³²⁸.» Il pense que la raison est le régulateur suprême des actions de l'homme, et que tout s'y rapporte. L'homme supérieur se doit de faire consciemment et rationnellement fi de toutes valeurs et de toutes normes établies si telle est l'action la plus logique. Il se trouve, pour ainsi dire, par-delà bien et mal.

Raskolnikov croyait qu'il était un de ces «grands hommes». Lui aussi pouvait commettre un crime, ce qui lui permettrait de se sortir et sortir les siens de la misère et de faire ses premiers pas dans la vie. Il pourrait ensuite consacrer le reste de son existence à faire le bien. Le meurtre devient un prix pour la liberté³²⁹. Il l'explique à sa soeur, «j'ai souhaité le bien de l'humanité et des centaines de milliers de bonnes actions eussent amplement racheté cette unique sottise [...] Je prétendais seulement, par cette bêtise, me rendre indépendant, et assurer mes premiers pas dans la vie³³⁰.»

Cette «bêtise» de Raskolnikov a été de tuer Aliona Ivanovna, une vieille femme qu'il considérait inutile, «une affreuse vermine malfaisante, une vieille usurière nuisible à tout le monde³³¹», afin de s'emparer de son butin et de pouvoir sortir de la misère³³². Mais son crime dépasse de loin la personne d'Aliona Ivanovna car, avec la vieille femme, il tue aussi l'autorité de la loi morale. Il se

³²⁷ Ibid., p. 276-277.

³²⁸ Voir Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 274.

³²⁹ Philip Rahv, "Dostoevsky in *Crime and Punishment*", in René Wellek, Dostoevsky : A Collection of Critical Essays, *op. cit.*, p. 24.

³³⁰ Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 545.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid., p. 293.

sépare de cette loi³³³. Et il tue aussi une partie de lui-même, il tue ses attaches avec les hommes, car le meurtre ne peut que l'isoler de la société. En se situant par-delà bien et mal, il n'a plus aucun paramètre commun avec les autres hommes. Ce par-delà le bien et le mal, comme chez Stavroguine, devient un en-deça le bien et le mal.

De plus, Raskolnikov n'est pas seulement séparé de l'humanité, mais se voit aussi séparé de son idée : il pense tuer pour pouvoir avoir la chance de recommencer dans la vie, mais ne sait pas quoi faire du butin qu'il a récolté. Il ne l'utilise pas à cet escient, l'abandonnant sous une pierre. Il a donc, en quelque sorte, oublié la «suite» ou le but de l'idée. De plus, après ce crime «hyper-rationnel», il est en proie à des hallucinations, se sent «torturé par la conviction que tout l'abandonnait, depuis la mémoire jusqu'à la plus simple faculté de raisonner³³⁴.» C'est ainsi qu'il se demande :

«Si tu as agi dans toute cette histoire en homme intelligent et non en imbécile, si tu as poursuivi un but précis, comment se fait-il que tu n'aies pas jeté un coup d'oeil dans la bourse et comment en es-tu à ignorer ce que t'a rapporté l'acte dont tu n'as pas craint d'assumer les dangers, l'horreur et l'infamie? [...] Enfin, à quoi cela rime-t-il?³³⁵»

Cela, finalement, ne rime à rien : Raskolnikov se rend compte qu'il n'est pas, après tout, de la classe des hommes extraordinaires. Il a tué le principe, mais n'a pu effectuer le saut. Il est resté «en-deça» du principe³³⁶ : il n'a su que tuer, il n'a pu poursuivre son idée et doit donc vivre avec les conséquences de son crime. Il n'en ressent aucune culpabilité mais cela ne fait que l'isoler encore plus. Il ne peut plus communiquer avec les «hommes ordinaires» puisqu'il en est à la fois séparé par

³³³ Voilà ce qui signifie le nom de Raskolnikov : *raskol* est le mot russe pour scission, séparation. Voir dans Philip Rahv, "Dostoevsky in *Crime and Punishment*", in Rene Wellek, *Dostoevsky : A Collection of Critical Essays*, *op. cit.*, p. 33.

³³⁴ Fédor Dostoïevski, *Crime et châtiment*, *op. cit.*, p. 98.

³³⁵ *Ibid.*, p. 118.

³³⁶ *Ibid.*, p. 292.

son rejet de la moralité, par le rejet de tous principes, et par l'absence de remords face à son acte. Cette absence de repère et cet isolement sont signes du nihilisme dans lequel il a sombré.

Raskolnikov a l'impression d'être pris dans un rêve absurde. Mais de cette absurdité aussi, il doit être séparé. Il ne peut s'expliquer sa condition absurde, donc il ne peut la permettre, car l'absurdité nie le rationalisme³³⁷, elle nie la validité de son idée. Si Raskolnikov semble être la représentation humaine de l'aboutissement du rationalisme, Crime et châtiment serait, pour sa part, l'histoire de l'échec du rationalisme³³⁸. Car, nous l'avons mentionné, Raskolnikov finit par se dénoncer lui-même pour pouvoir se joindre de nouveau aux hommes. Il est trop tourmenté par le sentiment de séparation de l'humanité. Et il ne sera pas assez fort pour vivre avec cet isolement. Il a à choisir entre le suicide ou le bagne, et il ne parvient pas à mettre fin à sa vie, s'étant toujours cru un homme fort et se disant qu'il serait honteux de ne pas pouvoir faire face au déshonneur engendré par son crime³³⁹.

Toutefois, le fait d'avouer son crime ne signifie pas qu'il se sente coupable de son acte, qu'il éprouve des remords. Voilà une autre facette du nihilisme, suivant la définition donnée par Dostoïevski. Raskolnikov n'a aucune notion du bien et du mal, et il fait toujours partie du sous-sol, même après s'être dénoncé. Il ne peut vraiment se joindre aux hommes, car il ne parvient pas à aller au-delà des limites de sa raison, à sentir plutôt qu'à penser. Pris dans les filets de la raison, il cherche toujours à s'expliquer rationnellement son meurtre, il cherche à en comprendre le véritable motif, le seul véritable moyen, à son avis, de l'assumer, d'en assumer la responsabilité et de regagner l'humanité. Mais cette compréhension échappe à tout jamais à la raison. Car la conscience humaine ne peut être

³³⁷ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 281.

³³⁸ *Ibid.*, p. 268.

³³⁹ Voir Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 544.

saisie dans une théorie. Elle est incalculable et indéchiffrable, et ne peut être condensée dans quelque chose d'aussi précis qu'un motif³⁴⁰. Raskolnikov offre plusieurs explications contradictoires de son crime tout au long du roman, mais ne parvient jamais à en trouver le sens véritable. Son univers logique est un univers clos³⁴¹, il ne parvient pas à en sortir. Et s'il n'en sort pas, il ne peut se repentir. Raskolnikov, tout comme l'homme souterrain, est en quelque sorte prisonnier de lui-même.

Nous l'avons mentionné, le nihilisme de Raskolnikov est associé à l'absence de valeurs morales sur lesquelles il peut faire reposer son existence ou à partir desquelles il peut juger son action. Contrairement à l'homme souterrain, qui accomplit le mal pour se moquer de la logique, Raskolnikov est le roi de la logique. Il croit que le monde moral peut être lui aussi soumis à des expériences, et qu'il peut être questionné. Dans le monde de l'homme souterrain, les valeurs n'ont aucun sens. Raskolnikov, lui, nie toutes les valeurs. Pour lui, l'action rationnelle n'est pas à évaluer. Elle est toujours nécessairement bonne puisqu'elle est logique. Comme il le dit encore, juste avant de se livrer à la police, «je ne comprends décidément pas pourquoi il est plus glorieux de bombarder de projectiles une ville assiégée que d'assassiner quelqu'un à coups de hache³⁴²...»

Ce désir de logique à tout prix ne peut que contredire la vie, celle-ci n'étant pas toujours «bonne». La vie s'exprimerait plutôt dans une volonté qui peut être tout autant logique qu'illogique. Le fait d'être pris ainsi par une idée nie la possibilité d'action et d'affirmation de la volonté de l'homme dans le monde sensible. Cela mène au nihilisme, la vie se trouvant dans cet ensemble des bonnes et mauvaises actions jugées à partir d'un système de valeurs établies auquel l'homme a foi. Autrement

³⁴⁰ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 268.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 277.

³⁴² Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 546.

dit, le despotisme de la raison ne peut qu'éloigner l'homme de la vie, la volonté de l'homme étant remplacée par la volonté de l'idée.

4. Le Grand Inquisiteur, l'Église et le nihilisme

C'est par le biais de la "Légende du Grand Inquisiteur", chapitre du roman Les frères Karamazov, que Dostoïevski offrira une réponse à ce qui est probablement le problème clé de toute son oeuvre, à savoir si la liberté de l'homme exige que tout soit permis³⁴³. L'analyse du personnage de Raskolnikov permet d'établir que raison et liberté se contredisent parfois, et que raison et immoralisme peuvent être liés. Ces thèmes se retrouvent aussi dans Les frères Karamazov. Dostoïevski s'attaque toujours à la raison, cherchant à démontrer à l'aide du personnage d'Ivan, comme il l'avait fait avec Raskolnikov, que le problème du mal n'est pas de l'ordre du rationnel, que Dieu ne peut être l'objet d'un système, et que la foi ne peut être réduite à la raison³⁴⁴. Toutefois, la "Légende" est d'abord et avant tout une méditation sur la liberté, sur ce que signifie la liberté et sur ce qu'elle implique.

La conception dostoïevskienne de la liberté est révélée dans une discussion entre Jésus et le Grand Inquisiteur où ce dernier, qui est le chef de l'Église, explique à Jésus pourquoi il doit le mettre à mort. Dostoïevski, à travers cette rencontre, essaie de défendre les principes de la liberté de culte et de la liberté de conscience comme parties intégrales de la vérité chrétienne, ce que le Grand Inquisiteur nomme la «liberté de la foi³⁴⁵». Il veut ainsi mettre en évidence les rapports conflictuels existant entre

³⁴³ Voir à la page XV de la préface de George Nivat à Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*

³⁴⁴ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 441.

³⁴⁵ Fédor Dostoïevski, "Le Grand Inquisiteur" in Les frères Karamazov, traduction de Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1973, p. 350.

la foi et la religion comme forme de vie sacrée³⁴⁶, critiquant au passage les Églises établies et les principes sur lesquelles elles sont fondées³⁴⁷.

Le Grand Inquisiteur est le représentant de cette vie sacrée, de ces Églises qui, pour s'assurer la foi et la soumission des hommes, ont fait reposer leur pouvoir sur les phénomènes du «mystère», du «miracle» et de l'«autorité» ceux-ci étaient les trois seules forces «qui puissent subjugué à jamais la conscience» des hommes³⁴⁸. L'Église a donc pour fondation les trois tentations auxquelles Jésus a été confronté par l'Esprit dans le désert, tentations auxquelles il a su résister. Autrement dit, le Grand Inquisiteur et l'Église ont fondé leur pouvoir en contredisant le message originel du christianisme. Dans ce geste, on doit voir un profond mépris pour les hommes, qu'ils jugent incapables et indignes d'assumer ce message.

Cette soumission absolue de l'homme indigne à l'Église entraîne une diminution ou une disparition de sa liberté. Toutefois, explique le Grand Inquisiteur, c'est un bienfait pour lui parce cela lui offre une réponse au principal tourment de l'humanité, à savoir «devant qui s'incliner³⁴⁹?». Car l'homme, selon lui, cherche toujours quelqu'un à qui remettre sa liberté. Elle est trop dure à supporter.

Le Grand Inquisiteur critique Jésus-Christ parce qu'il a repoussé l'adoration sans limites que l'homme voulait lui vouer, il le critique parce qu'il n'a pas voulu prendre charge de la liberté de l'homme, et ce, «au nom du pain céleste et de la liberté³⁵⁰». Le Grand Inquisiteur le critique donc parce qu'il a donné

³⁴⁶ Georges Nivat, "Le bourreau et la victime : une méditation sur la "Légende du Grand Inquisiteur" [de Dostoïevski]", in *Esprit*, no. 10, octobre 1994, p. 93.

³⁴⁷ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, op. cit., p.443-444.

³⁴⁸ Fédor Dostoïevski, "Le Grand Inquisiteur" in *Les frères Karamazov*, op. cit., p. 356.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 354.

³⁵⁰ *Ibid.*

à l'homme la liberté de discerner entre le bien et le mal, la capacité de libre arbitre. Car Jésus n'a pas voulu l'asservir par la force du miracle. Il désirait une foi et un amour qui soient libres³⁵¹. Ce fut son plus grand cadeau à l'homme.

Mais l'homme est trop faible, selon le Grand Inquisiteur. Il ne sait que faire de cette liberté et cherche à trouver un être à qui la reléguer. La liberté de choisir est, à son avis, un fardeau terrible pour l'humanité. Comme il le dit à Jésus, «au lieu de principes solides qui eussent tranquillisé pour toujours la conscience humaine, tu as choisi des notions vagues, étranges, énigmatiques, tout ce qui dépasse la force des hommes, et par là tu as agi comme si tu ne les aimais pas, toi, qui étais venu donner ta vie pour eux³⁵²!»

L'Église lui est donc apparue comme «sauveur». Constatant sa faiblesse, elle a «corrigé» l'oeuvre de Jésus et a offert à l'homme le miracle du pain. Elle lui a offert la sécurité et l'homme s'est réjoui de lui donner sa liberté et de devenir membre du troupeau. Pour l'Inquisiteur, c'était «aimer l'humanité que de comprendre sa faiblesse, d'alléger son fardeau avec amour, de tolérer même le péché à sa faible nature, pourvu que ce fût avec [sa] permission³⁵³». Il montre à Jésus que l'Église n'est plus avec lui, mais bien avec Rome et le glaive de César, imposant son autorité terrestre, se déclarant reine sur terre et non seulement dans les cieux³⁵⁴. Et les hommes lui donnent leur conscience non parce qu'elle fait appel à l'amour ou à la liberté³⁵⁵, mais bien parce que cette institution mystérieuse les protège. Tout en les faisant esclaves, elle leur apporte le réconfort ainsi que le repos, et, créant un troupeau,

³⁵¹ *Ibid.*, voir aux pages 350 et 355.

³⁵² *Ibid.*, p. 355.

³⁵³ *Ibid.*, p. 358.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 447.

satisfait ce besoin d'union universelle qui hante l'humanité. Voilà pourquoi, malgré cette subordination, comme l'explique le Grand Inquisiteur à Jésus, «jamais les hommes ne se sont crus aussi libres qu'à présent, et pourtant, leur liberté, ils l'ont humblement déposée à nos pieds³⁵⁶.»

En somme, l'Église a supprimé la liberté pour rendre l'homme heureux, car la liberté offerte aux hommes par Jésus leur est inaccessible, elle leur fait peur, et il n'y a jamais eu rien de plus intolérable pour lui. L'Église a donc corrigé l'oeuvre du Christ par amour pour l'humanité. Cela a pour conséquence qu'il n'y a plus ni bien, ni mal, mais seulement ce qu'elle en dit. Il n'y a plus d'autre choix que celui du pain, et c'est au nom de ce choix que «l'humanité proclamera par la bouche de ses savants qu'il n'y a pas de crimes, et, par conséquent, pas de péché; qu'il n'y a que des affamés³⁵⁷.»

Comme le dit le Grand Inquisiteur,

nous leur [les hommes] permettrons même de pécher, car ils sont faibles, et à cause de cela, ils nous aimeront comme des enfants. Nous leur dirons que tout péché sera racheté, s'il est commis avec notre permission ; c'est par amour que nous leur permettrons de pécher et nous en prendrons la peine sur nous. Ils nous chériront comme des bienfaiteurs qui se chargent de leurs péchés devant Dieu³⁵⁸.

On ne peut alors que conclure, avec Ivan Karamazov, que si l'Église fait le mal pour faire le bien, si elle tolère les péchés des hommes pour s'assurer leur amour, alors «Tout est permis³⁵⁹». L'Église ne défend pas une conception du bien et du mal qui puisse servir de guide aux hommes, mais leur offre plutôt une valeur - celle de la sécurité - permettant de mieux les soumettre à sa puissance. Les «péchés» des hommes, l'Église les pardonne pour assurer sa domination. Autrement dit, tout est

³⁵⁶ Fédor Dostoïevski, "La légende du Grand Inquisiteur", in Les frères Karamazov, *op. cit.*, p. 351.

³⁵⁷ Ibid., p. 352-353.

³⁵⁸ Ibid., p. 361.

³⁵⁹ Ibid., voir p. 366.

permis parce que l'Église pardonne tous les péchés. Et toutes les valeurs sont relatives, sauf celle de la sécurité, qui permet à l'Église d'assurer sa domination sur l'homme.

La seule norme commune qui s'élève par-dessus tout et qui accompagne cette valeur suprême qu'est la sécurité est celle de l'existence du «troupeau». L'homme ne peut évaluer son existence qu'à partir de celui-ci. Il ne peut aller au-delà de ses frontières, car il n'y a plus rien : le monde existant sous le joug de l'Église est un monde vide. Seul reste le miracle, le mystère et l'autorité, les moyens d'assurer la domination sur le troupeau. L'Église a renié ce sur quoi elle était fondée. Le Grand Inquisiteur ment au nom de Celui auquel il a cru toute sa vie. Il y a aussi chez lui interpénétration du bien et du mal. Ils sont confondus. Le Grand Inquisiteur fait le mal pour faire le bien, par amour pour l'homme, ayant compris :

qu'il faut écouter l'Esprit profond, cet Esprit de mort et de ruine, et pour ce faire, admettre le mensonge et la fraude, mener sciemment les hommes à la mort et à la ruine, en les trompant durant toute la route, pour leur cacher où on les mène, et pour que ces pitoyables aveugles aient l'illusion du bonheur³⁶⁰.

L'Église assure le règne du nihilisme puisqu'en ayant choisi le miracle, le mystère et l'autorité elle nie à l'homme la possibilité d'affirmer sa volonté. Elle travaille donc à la négation de la vie. L'homme n'est pas libre de mener son existence comme il l'entend, en fonction de ses propres jugements, guidé par un système de valeurs. Il est tellement bien asservi qu'il ne croit pas que ce soit possible de prendre lui-même ses propres décisions. Il ne croit pas en avoir la force. Le seul choix qui lui semble possible est celui du pain, le choix de la facilité, en quelque sorte celui du néant, puisque ce choix perd toute signification : il n'y a plus d'actions dignes, d'actions nobles et d'actions bonnes si on ne

³⁶⁰ Ibid., p. 364.

peut en juger et si l'Église pardonne tout. Il y a seulement des actions assurant à nouveau notre soumission.

Le nihilisme est associé à ce monde où la croyance dans le Grand Inquisiteur et où le désir du pain amènent l'homme à renoncer à sa liberté. Tout est permis, tout est pardonné, tout travaille à rendre l'homme esclave de l'Église. À quoi bon faire autre chose que de manger son pain? L'homme ayant renoncé à la liberté renonce à la possibilité d'agir et de choisir.

À travers la Légende du Grand Inquisiteur, Dostoïevski critique toutes tentatives d'organiser la vie de l'homme, comme il le faisait, entre autres, dans Le sous-sol, et aussi dans Les démons. Il critique cette «commune fourmilière³⁶¹» qui en est la conséquence. Cette idée qu'a le Grand Inquisiteur d'être le «sauveur» de l'humanité rejoint celle de plusieurs des personnages que nous avons étudiés : Pierre Verkhovensky, à sa manière, croit que le socialisme présente une solution. Le problème est qu'il ne sait pas vraiment à quoi cela offre une solution, et pourquoi cette solution est nécessaire. Raskolnikov pense être un de ces grands hommes qui changera le monde. Et Kirilov croit que son suicide permettra aux hommes d'être enfin libres.

On peut ici invoquer le personnage de Chigaliou des Démons³⁶², qui permet une comparaison révélatrice avec le Grand Inquisiteur. Chigaliou est un des socialistes associé au groupe de Pierre Verkhovensky. Homme instruit, il a écrit une grande théorie sur la liberté humaine : selon lui, elle ne peut que mener au despotisme illimité. Mais ce despotisme représenterait la seule solution

³⁶¹ Ibid., p. 359.

³⁶² Voir Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p. 424-427. Chigaliou, tout comme le personnage de Raskolnikov, est un être qui est totalement pris par une idée. Par exemple, il est tout à fait indigné qu'on lui demande de participer à un meurtre, non parce qu'il croit que cette action est amoral, mais bien parce qu'elle n'a pas été prévue par son plan.

possible au problème social. Chigaliov croit que l'humanité doit être séparée en deux parties inégales car la liberté individuelle n'est accessible qu'à une minorité. Un dixième des hommes devrait recevoir la liberté absolue et une autorité illimitée sur les autres, qui formeraient un troupeau. Ce dernier sera maintenu dans la servitude, ses membres atteignant ainsi un état d'innocence primitive. Ils ne manqueraient de rien, et n'auraient qu'à se préoccuper de leur bonheur. Selon Chigaliov, cela représente la seule possibilité qu'a l'homme de fonder un paradis terrestre. Il justifie donc son système par le grand sentiment d'amour qu'il ressent envers l'humanité.

Chigaliov et le Grand Inquisiteur ont, par conséquent, tous les deux pour but de contraindre les sociétés au «bonheur» en les privant d'une liberté qui est insupportable pour les hommes³⁶³. L'imposture scientifique de Chigaliov est remplacée par l'imposture religieuse du Grand Inquisiteur, mais cela demeure une imposture, le rêve à la base de leurs idées semblant être le même : les hommes doivent savoir pourquoi ils vivent, la liberté ne leur est pas supportable, donc nous leur construirons «un bonheur doux et humble, un bonheur adapté à de faibles créatures comme eux³⁶⁴». Mais ce faux bonheur, fabriqué de toutes pièces, est plutôt l'antithèse du bonheur. Le socialisme scientifique et l'Église, ayant renié le message originel du christianisme, pousseraient l'homme encore plus loin dans le nihilisme. L'homme devient un automate. Il s'agit maintenant à voir ce que Dostoïevski propose pour contrer ce problème et si cela est possible.

³⁶³ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 448.

³⁶⁴ Fédor Dostoïevski, Les frères Karamazov, *op. cit.*, p. 360.

Chapitre IV : Le dépassement du nihilisme chez Dostoïevski

Le Mal n'est pas l'inhumain, bien sûr... Ou alors c'est l'inhumain chez l'homme... L'inhumanité de l'homme, en tant que possibilité vitale, projet personnel... En tant que liberté... Il est donc dérisoire de s'opposer au Mal, d'en prendre ses distances, par une simple référence à l'humain, à l'espèce humaine... Le Mal est l'un des projets possibles de la liberté constitutive de l'humanité de l'homme... De la liberté où s'enracinent à la fois l'humanité et l'inhumanité de l'être humain...

Jorge Semprun, L'écriture ou la vie

Nous l'avons constaté, le règne du nihilisme s'incarne dans deux sortes d'hommes : des hommes sans volonté, pris dans le sous-sol, dans un monde «sous» le monde, et des hommes à la volonté démesurée, qui sont ultimement voués à se retrouver eux aussi dans le sous-sol. Ils ont ceci de commun : il y a chez eux interpénétration du bien et du mal ou même absence de toutes notions de bien et de mal. Tous sont séparés de la vie et des hommes, soit en raison de leur incapacité à agir, ou soit, au contraire, par leurs actions, puisque celles-ci portent atteinte aux systèmes de valeurs partagés par les hommes et sur lesquels ils font reposer leur existence.

C'est à ces êtres du sous-sol que s'est intéressé Dostoïevski. À travers eux, il fait le procès de ce qu'il croit être les «grandes erreurs» du monde moderne : le rationalisme et l'athéisme. Selon lui, l'athéisme serait responsable de la perte de profondeur de l'homme. L'homme qui ne croit pas devient «plat» puisqu'il n'a plus de valeurs. Dostoïevski critique leur prétention de pouvoir se passer de Dieu, prétention qu'il associe au règne du rationalisme. À son avis, cet homme «plat» ne peut que mener une vie sans sens. Dostoïevski critique aussi la prétention de celui qui croit pouvoir remplacer Dieu et fonder des religions nouvelles pour remédier au vide de son existence. D'après lui, ces systèmes reposant sur l'homme ne peuvent que mener au despotisme.

Il faut donc lutter à la fois contre ce despotisme de l'idée et contre le despotisme de la raison. Selon Dostoïevski, l'homme du rationalisme ne peut être qu'une copie imparfaite de lui-même, car les théories de la science ignorent le mal, le désespoir et la haine qui font partie de la réalité humaine. Il s'attaque à tous ceux voulant insérer l'homme et le monde dans un système, parce qu'en réalité «le monde, l'homme font à chaque instant éclater les cadres dans lesquels la raison prétend les enfermer³⁶⁵.»

Au rationalisme et à l'athéisme, Dostoïevski veut imposer un idéal à la fois religieux, moral, social et national³⁶⁶, un idéal reposant sur l'idée que le Christ est «“l'éternel idéal de l'humanité”, le Dieu-homme dont le message est l'annonce d'une vie future, celui qui apporte les règles éternelles auxquelles doivent se soumettre les hommes et les sociétés³⁶⁷.» Car pour Dostoïevski, contrairement à Nietzsche, un monde où l'on surmonterait le nihilisme n'est pas un monde où l'on efface la présence de Dieu. Le dépassement du nihilisme est lié à l'idée de la régénération à travers la foi. Le passage de Crime et châtiment où Sonia fait la lecture à Raskolnikov du récit de la résurrection de Lazare pourrait être le message central de l'oeuvre de Dostoïevski : une incitation à croire en Jésus, le Dieu-homme, car lui seul peut nous sauver. Car il a dit «[j]e suis la résurrection et la vie, celui qui croit en moi, s'il est mort, ressuscitera, et quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais³⁶⁸!».

Au rationalisme et à l'athéisme, Dostoïevski oppose un idéal reposant sur l'idée que le peuple russe porte en lui le salut de l'âme russe. Autrement dit, la lutte contre le nihilisme implique nécessairement, pour lui, un certain retour à la terre russe, et surtout, le développement d'un rapport

³⁶⁵ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 337.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 299 et 302.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 302.

³⁶⁸ Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 345.

à la foi. Car c'est cette foi qui permettrait à l'homme de vivre, d'échapper au sous-sol. Elle lui offrirait des repères lui permettant de donner un sens à son existence.

Voilà ce que nous étudierons dans ce chapitre : comment la foi peut sauver l'homme, selon Dostoïevski, ou, autrement dit, comment la foi le rend libre. Car l'homme pris dans le sous-sol n'est pas libre. Et l'homme pris dans les filets de la raison ne l'est pas non plus. L'homme libre est celui qui peut agir et affirmer sa volonté. Toutefois, on ne peut concilier liberté et affirmation démesurée de la volonté. Pour Dostoïevski, une volonté qui n'a pas de guide ne peut que nous ramener au sous-sol. La foi établirait des limites à la volonté. Elle serait donc nécessaire à la liberté.

La première section de ce chapitre portera sur la volonté et son rapport difficile à la liberté. La seconde portera sur le lien entre la foi et la liberté, lien qui permet à l'homme de combattre le nihilisme. Et la troisième portera sur le rôle concret que Dostoïevski voudrait faire jouer à la foi pour lutter contre le nihilisme qui a envahi la Russie.

1. De la révolte à l'affirmation de l'homme-dieu

On retrouve chez Dostoïevski un lien intime entre Dieu et la vie, comprise comme affirmation de l'homme libre et de sa volonté dans le monde. Mais avant d'explorer le lien entre la foi et la liberté, il faut nous attarder aux différentes étapes que suppose la quête de la liberté³⁶⁹.

³⁶⁹ Ces étapes sont présentées par Michel Eltchaninoff dans Dostoïevski : Roman et philosophie, *op. cit.*, p. 50-53. Elles sont inspirées des oeuvres de Nicolas Berdiaev L'Esprit de Dostoïevski (Paris, Stock, 1974) et Esprit et liberté (Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1984).

La première «étape» à franchir pour atteindre la liberté et pour sortir du nihilisme est celle de la révolte : l'homme doit tout d'abord se révolter contre sa condition, il doit affirmer sa volonté. Nous faisons la rencontre, dans Le sous-sol, d'un homme qui proteste, un homme qui veut «sortir de son trou», qui voudrait changer sa condition. Cependant, cet homme, l'homme souterrain, tout en étant conscient du caractère ignoble de sa condition, semble incapable d'entreprendre quoi que ce soit pour la changer.

C'est aussi dans Le sous-sol, que, pour la première fois, Dostoïevski explore les conséquences de la séparation entre Dieu et l'homme qui dominera tous ses ouvrages subséquents³⁷⁰. L'homme souterrain, le révolté, est un homme pour qui rien n'est sacré, ni les lois de la société, ni les lois de Dieu. Nous l'avons vu, il tire un certain plaisir du non-sens de son existence, mais aussi une souffrance dont il veut être délivré. Il voudrait croire, mais doute que cela soit possible. Sa tragédie se trouve donc dans cet espoir de l'existence d'une vie meilleure qui l'habite, espoir qui est rongé par la croyance qu'il n'y arrivera jamais. Il l'exprime lui-même en affirmant :

Je mens, car je sais, aussi clairement que deux fois deux font quatre, que ce n'est pas le sous-sol qui vaut mieux, mais tout autre chose, à quoi j'aspire, mais que je ne peux découvrir. Au diable le sous-sol!

Si je pouvais croire au moins un seul mot de ce que j'écris ici! Je vous jure, messieurs, que je n'en crois pas un mot, pas un seul misérable petit mot! Ou, pour mieux dire : j'y crois peut-être, mais je sens au même moment, je soupçonne, je ne sais pourquoi, que je mens comme un arracheur de dent³⁷¹.

³⁷⁰ Voir Carol A. Flath, "Fear of Faith : The Hidden Religious Message of '*Notes from Underground*' ", in Slavic and East European Journal, *op. cit.*, p. 510.

³⁷¹ Fédor Dostoïevski, Le sous-sol, *op. cit.*, p. 167-168.

Pour Dostoïevski, le désespoir et l'inertie de l'homme souterrain, qui est pris entre le monde de Dieu et le monde de l'homme et ne peut se joindre ni à l'un ni à l'autre, ne pourraient être brisés que par la foi en Dieu. L'homme souterrain a le choix entre cette foi et le vide spirituel, comme damnation de l'entre-deux ou du sous-sol³⁷². Toutefois, ce vide est insoutenable. L'homme qui y est contraint n'est plus vraiment un homme, mais plutôt un mort vivant. Nous l'avons vu, l'homme souterrain est incapable de renoncer à la logique du rationalisme et d'accepter l'existence d'un être qu'il ne peut expliquer selon des procédés rationnels.

L'homme souterrain aurait toutefois en lui le potentiel de recevoir le salut de Dieu, le potentiel d'être sauvé. Cela apparaît dans son refus d'accepter une version inférieure du bonheur, c'est-à-dire de se soumettre au faux salut obtenu à travers l'activité humaine dans un monde exclusivement matérialiste, ou bien encore au travers de rêves romantiques vides. La vie qu'il cherche a un sens profond³⁷³. Il sait que les lois de la nature ne représentent pas la vraie vie, qu'elles ne peuvent mener qu'à la mort, comme incapacité de vivre dans le monde sensible et d'y exprimer sa volonté. Mais il ne parvient pas à croire en Dieu. Et seulement la foi aurait pu le sauver, car elle est, d'après Dostoïevski, la seule vraie action d'une volonté libre possible pour l'humanité. Elle seule permet à l'homme d'affirmer sa volonté et de vivre.

On doit voir dans cette affirmation une critique sévère du libéralisme. Celui-ci propose une justice qui repose entièrement sur le principe des droits de l'homme et sur les lois de la raison³⁷⁴, éliminant

³⁷² Carol A. Flath, "Fear of Faith : The Hidden Religious Message of '*Notes from Underground*'", in Slavic and East European Journal, *op. cit.*, p. 511-513.

³⁷³ *Ibid.*, p. 522.

³⁷⁴ Bruce Ward, Dostoyevsky's Critique of the West : The Quest for the Earthly Paradise, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press, 1986, p. 64.

toutes sphères spirituelles car elles échappent à la compréhension humaine. Le libéralisme, selon Dostoïevski, ne laisse donc aucune place à la foi, et, de ce fait, aucune place à l'expression de l'homme et de sa volonté. Le monde est complètement déterminé par des normes rationnelles. Pour Dostoïevski, il doit exister une sphère spirituelle où l'homme ne sera pas contraint par des règles ou des lois qu'il ne peut interroger. Voilà ce que semble avoir compris l'homme souterrain. Cela nous permet d'affirmer que, paradoxalement, peut-être est-il plus vivant que ne le sont ses contemporains.

Car l'homme souterrain est le premier à sonner l'alarme, à reconnaître l'état dans lequel tous se trouvent³⁷⁵. Il aurait compris le rôle de la volonté, cette volonté que la science cherche à refouler en proposant un bonheur qu'on ne peut atteindre qu'en renonçant à sa liberté. Voilà pourquoi l'homme souterrain est pris dans ce dilemme entre «un bonheur vulgaire ou des souffrances élevées³⁷⁶». Il comprend que l'homme n'est pas fait pour être placé dans un système reposant entièrement sur le raison. Car, comme il le dit, «l'homme, quel qu'il soit, aspire toujours et partout à agir selon sa volonté et non d'après les prescriptions de la raison et de l'intérêt³⁷⁷». La volonté est le bien le plus précieux et ne trouve place dans aucune théorie, dans aucune classification. Elle est le seul moyen qu'a l'homme d'exprimer sa personnalité, peut-être ce qu'il a de plus cher³⁷⁸. L'homme souterrain a compris que la liberté doit s'exprimer à travers la volonté. Sa méchanceté serait issue d'un effort pour échapper au système. Voilà pourquoi cette révolte, ce désir d'être libéré, représente la première étape de la «dialectique» de la liberté retrouvée dans l'oeuvre de Dostoïevski.

³⁷⁵ Ibid., p. 526.

³⁷⁶ Fédor Dostoïevski, *Le sous-sol*, *op. cit.*, p. 295.

³⁷⁷ Ibid., p. 149.

³⁷⁸ Ibid., p. 154.

La deuxième étape est entamée quand la liberté devient despotisme, c'est-à-dire quand elle s'affirme de manière démesurée. Elle peut être associée à certains des personnages des Démons, au Grand Inquisiteur des Frères Karamazov, ainsi qu'au personnage de Raskolnikov de Crime et châtiment. Ces derniers ont tous fait l'expérience de la liberté dans le mal. On peut penser, par exemple, au personnage de Stavroguine. Comme l'homme du souterrain, il cherche un sens à son existence. Nous avons vu que pour Dostoïevski ce sens ne peut se trouver que dans la croyance en Dieu. La quête de Stavroguine est donc vaine, car il est incapable de croire. Toutefois, il ne se résigne pas à s'enfermer dans le sous-sol, comme l'homme souterrain. Stavroguine vit dans le monde et il y fait le mal. Mais dans son existence vide de sens, le mal aussi a perdu toute signification. Sa seule issue est donc le suicide. Cela semble signifier, pour Dostoïevski, que même une âme forte ne peut vivre sans Dieu. La liberté de Stavroguine est un «don terrible». Il ne sait qu'en faire³⁷⁹. Il prend la place de Dieu, agissant selon sa seule volonté, sans répondre à aucune loi morale. Mais cela aussi est impossible. Il n'y trouve pas de sens.

La source du mal chez Stavroguine doit être associée à cette volonté sans limite. Alors que Nietzsche voyait dans la volonté (affirmatrice) l'ultime source de libération, Dostoïevski y voit à la fois une nécessité et un dynamisme pouvant expliquer l'origine du mal³⁸⁰. D'une part, il croit que la volonté est nécessaire à l'existence humaine. Elle est la force primitive permettant de sortir du sous-sol. D'autre part, la volonté est aussi à la base du phénomène de «l'homme-dieu», de l'homme à la volonté démesurée. Pour Dostoïevski, paradoxalement, le mal est donc associé à la vitalité de la vie³⁸¹. La

³⁷⁹ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 376.

³⁸⁰ Michael Stoeber, "Dostoïevski's devil : the will to power. (Fyodor Dostoevski's concept of devil)", in The Journal of Religion, janvier 1994, vol. 74, no. 1, p. 27-28.

³⁸¹ Ibid., p. 37. On peut observer un peu la même chose chez Nietzsche, pour qui la volonté de puissance est à la fois fondement et condition du dépassement du nihilisme.

volonté assure la possibilité d'une existence active, d'un monde pouvant se transformer, mais, ironiquement, cette volonté, laissée à elle-même, ne peut que mener au mal.

Le désir de vivre, le désir d'être libre et de s'échapper du sous-sol, peut donc avoir pour conséquence de détruire la liberté, de nier la vie. La volonté peut à la fois rendre libre et asservir. Cela amène Dostoïevski à conclure que pour affirmer la vie, et non faire d'elle un champ de bataille, on doit exercer un certain contrôle sur la volonté. Cela pourrait peut-être apparaître comme une limite à la liberté, comme un acte contre la liberté. Mais, au contraire, pour Dostoïevski, une liberté sans limite, où tout est permis, ne peut être qu'un nouvel asservissement. Car à quoi bon être libre si on est libre dans un monde sans sens, sans valeur?

Raskolnikov illustre ce problème. Son meurtre est une manifestation de liberté absolue. Tout en étant lié à une idée, à une théorie, on voit bien, dans son incapacité de nous expliquer les raisons de son acte, qu'il est d'abord et avant tout une manifestation de liberté, une «liberté sans fondement, indépendante de toute idée directrice, de toute cause rationnelle³⁸².»

Le Grand Inquisiteur est un autre personnage habité par une volonté démesurée, se donnant le droit de faire ce qu'il veut sans restriction. Il est vrai qu'il agit par amour pour l'homme, mais cet amour repose sur le mépris de ce dernier. Il le croit indigne et trop faible pour avoir accès à la liberté offerte par le Christ. Il s'est donc chargé, lui, de corriger son oeuvre en succombant aux tentations. Il incarne le «faux Royaume», le plagiat du royaume, «l'imitation du bien par le mal³⁸³.» Et comme le

³⁸² Michel Eltchaninoff, *Dostoïevski : Roman et philosophie*, *op. cit.*, p. 50.

³⁸³ Voir Georges Nivat, "Le bourreau et la victime : une méditation sur la 'Légende du Grand Inquisiteur' [de Dostoïevski]", in *Esprit*, *op. cit.*, p. 93-94.

constate Dostoïevski, «la fausse imitation du Bien dans l'histoire moderne, le rôle grandissant de faussaire que joue le mot, la multiplication du plagiat et du plagiat du plagiat» tout cela a pour effet «un gigantesque déni de sens³⁸⁴». Cette idée du mal qui imite le bien est à la base du phénomène du nihilisme.

L'action du Grand Inquisiteur, qui, pour sauver l'homme, lui enlève sa liberté, représente un retour à la case départ. La vie sans liberté n'est pas la vie. On retombe en quelque sorte dans le sous-sol. L'homme est incapable d'action, il est incapable d'évaluation. Il n'est plus pris dans les filets de la raison, mais dans ceux d'une Église lui offrant une vérité qu'il ne peut contester. Cela revient au même. Et cela nous amène à nous questionner sur la valeur de la vie de l'homme et sur la valeur de cette liberté. Dans la légende, Dostoïevski pose la grande question, la question ultime : «La liberté est-elle nécessaire à l'homme³⁸⁵?» Nous l'avons vu, selon Dostoïevski, il faut y répondre par l'affirmative, car, sans liberté, il n'y a que le néant, le sous-sol. Mais il faut se demander comment on peut être libre sans retomber dans le nihilisme, c'est-à-dire dans l'absence de vie, de volonté, donc de liberté. Quelles sont les limites que l'on doit imposer à cette liberté pour qu'elle soit réelle?

2. De l'homme-dieu au Dieu-homme

Dostoïevski semble offrir une réponse à la question de la liberté dans la Légende du Grand Inquisiteur. On peut croire qu'il y est représenté par le personnage de Jésus, par celui qui reste muet face aux accusations de l'Inquisiteur et face à la nouvelle de sa mise à mort. Cela pourrait participer

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 97.

³⁸⁵ Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, p. 54.

à sa conception de la liberté, soit que l'on ne peut exprimer la vérité sur la liberté, ou que la liberté, comme l'homme, ne peut être saisie dans un discours rationnel³⁸⁶. On peut aussi comprendre ce silence comme signe qu'il faut avant tout aimer l'homme et accepter de lui pardonner. Le silence de Jésus représenterait la victoire «de la non-violence, de celui qui récuse l'agressivité que contient tout discours³⁸⁷.» Sa réaction face aux accusations du Grand Inquisiteur, le baiser qu'il lui donne après l'avoir écouté en silence, indiquerait que, pour lui, l'important n'est pas la volonté de puissance mais bien la volonté d'aimer³⁸⁸. L'important serait le pardon, la fraternité et l'amour, sentiments qui reposeraient sur le partage d'un système moral qui propose une certaine idée du bien.

Nous l'avons vu, pour Dostoïevski la liberté sans frontières ne peut que mener au mal. La liberté absolue, qui place l'homme à égalité avec Dieu, le plonge dans le chaos et la solitude. Et quand cela devient une expérience collective, comme dans Les démons, il ne peut qu'en découler la dissolution de toutes les institutions³⁸⁹. Même pour Raskolnikov, l'homme de la logique, le meurtre rationnel, qui n'est pas condamné par cette liberté absolue, est insupportable³⁹⁰. Il finit par aller lui-même se dénoncer car il ne peut supporter l'isolement qu'il éprouve après son crime. Par-delà cette liberté sans limite, c'est comme si la loi humaine reprenait son droit³⁹¹. Raskolnikov est tourmenté par des sentiments inconnus lui indiquant que l'idée ne peut répondre de tout, que sans Dieu, toute logique est vide, que même la connaissance rationnelle doit s'appuyer sur une transcendance³⁹². Il se rend bien compte que son action dépasse les cadres de ce qui peut être expliqué par la raison.

³⁸⁶ Ibid., p. 57.

³⁸⁷ Georges Nivat, «Le bourreau et la victime : Une méditation sur la 'Légende du Grand Inquisiteur'[de Dostoïevski] », in Esprit, *op. cit.*, p. 93.

³⁸⁸ Michael Stoeber, "Dostoïevski's devil : the will to power. (Fyodor Dostoïevski's concept of devil)", in The Journal of Religion, *op. cit.*, p. 42.

³⁸⁹ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 385.

³⁹⁰ Voir à la page IX de la préface de Georges Nivat à Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*

³⁹¹ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 273.

³⁹² Ibid., p. 282.

L'expérience de l'homme souterrain permet d'en arriver aux mêmes conclusions. Ses angoisses «n'ont pas de place dans un monde absurde où rien ne vaudrait rien. Elles ne se justifient que par l'existence d'une réalité supérieure³⁹³.» S'il n'existait rien hors du sous-sol, l'homme souterrain n'aurait pas de remords. Sa philosophie, selon Dostoïevski, doit donc nécessairement déboucher sur une transcendance, et celle-ci, qui concilierait le rationnel et l'irrationnel, s'appelle Dieu³⁹⁴. Seul un univers où on retrouve la présence de Dieu pourrait dissiper l'angoisse de l'homme souterrain. Cela lui permettra enfin d'agir. Il ne sera plus paralysé par le doute et pourra ainsi découvrir le sens de son existence. On peut conclure de l'expérience de l'homme souterrain, comme de celle des démons et de Raskolnikov, qu'il faut établir des paramètres à la liberté pour éviter qu'elle n'en vienne à se détruire elle-même.

Ces paramètres ne peuvent dépendre de prémisses reposant uniquement sur la raison. L'homme, nous l'avons vu, n'est pas un être entièrement rationnel. C'est cette nature imparfaite qui permet à Dostoïevski de montrer pourquoi Dieu est nécessaire : il doit servir de guide à l'homme, il doit l'aider à choisir entre le bien et le mal. Autrement dit, c'est dans le caractère irrationnel de l'homme et de la liberté qu'a cherché Dostoïevski «les éléments d'une démonstration par l'absurde de l'existence de Dieu³⁹⁵.» La liberté, laissée à elle-même, ne sera jamais conforme aux lois de la raison. Elle n'a aucun sens et l'homme ne peut la supporter. Elle ne peut que l'isoler complètement de l'humanité, le menant soit au sous-sol, soit au suicide. L'existence de Dieu est nécessaire pour donner un sens à la liberté.

³⁹³ Ibid., voir page 245.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid., p. 384.

Dostoïevski reconnaît que le bien et le mal se côtoient en l'homme. Il lui offre un espoir de liberté en lui présentant une foi qui est ouverte à l'expérience personnelle et qui accepte sa réalité imparfaite. Il met de côté les «conceptions abstraites et rationnelles du monde où l'homme ne retrouve plus ce qui l'individualise et l'authentifie³⁹⁶» et montre à l'homme qu'il ne peut que se tourner vers Dieu.

La «vraie» liberté, selon Dostoïevski, doit être chrétienne. Elle doit aussi être affirmatrice d'autrui, ce qui permet à l'homme de créer des liens avec ses semblables³⁹⁷. À travers la foi, l'homme et le monde concret reprennent la première place, ils redeviennent importants, par-delà la volonté démesurée, le désir de divinité et celui de tout expliquer de manière rationnelle. Cette foi proposée par Dostoïevski repose sur l'expérience individuelle. L'auteur lutte contre l'intégration de l'homme dans un troupeau où tous agissent de la même façon. On peut dire de son oeuvre qu'elle est une «recherche pour retrouver l'homme à travers ce qui échappe à tout système : la liberté, le mal,

l'angoisse, l'amour³⁹⁸.» Elle propose une religion construite sur l'homme et sur la liberté, qui, sans nier cette liberté, lui apporterait toutefois certaines limites.

C'est par la venue du Christ, dans son Incarnation, que Dostoïevski parvient à poser ces limites à la liberté, à éviter qu'elle ne devienne despotisme. Le sacrifice du Dieu-homme, selon lui, conduit l'homme vers Dieu sans le contraindre, puisque cette liberté qui vient de Dieu, découvrant à l'homme la voie du bien, ne lui est pas imposée de l'extérieur. Dieu se fait homme. Il apparaît dans le monde sensible, éliminant ainsi le rapport de soumission de l'homme à un absolu qui le dépasse. La liberté

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 246.

³⁹⁷ Voir Michel Eltchaninoff, *Dostoïevski : Roman et philosophie*, *op. cit.*, p. 50.

³⁹⁸ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 471.

vient de cette participation directe du Christ à la nature humaine³⁹⁹. L'homme a accès à lui, il peut l'aimer d'un amour humain, donc imparfait, le seul genre d'amour qu'il lui est possible de ressentir. Et cet «amour humain envers le Christ [...] autorise à la fois l'indépendance du sujet et l'orientation vers le bien⁴⁰⁰.» La liberté offerte par le Christ représente donc, pour Dostoïevski, une liberté supérieure. Elle est la condition de résurrection des «démons» : pour être régénérés, ils doivent s'ouvrir à cette liberté supérieure, car «celui qui admet la pure liberté, repousse tout déterminisme social, intellectuel, psychologique, et pourra se joindre au courant vital de l'existence et de l'amour⁴⁰¹.»

Tel est le sens de l'épilogue de Crime et châtiment. Il nous décrit le séjour de Raskolnikov au bagne, suite à l'aveu de son crime. Au début de ce séjour, Raskolnikov semble tout à fait indifférent à ce qui l'entoure et ne ressent aucune culpabilité. Il a honte, tout au plus, parce qu'il a été atteint dans sa fierté. Son idée a échoué. Ainsi, «[c]e qui l'humiliait, c'était de se dire que lui, Raskolnikov, était sottement perdu à jamais par un arrêt aveugle du destin, et qu'il devait se soumettre, se résigner à l'“absurdité” de ce jugement sans appel s'il voulait recouvrer un semblant de calme⁴⁰².» Raskolnikov n'a aucun espoir et aucun projet de vie future jusqu'au jour où il réalise qu'il aime un autre être humain. Cet amour le ressuscite, le ramène à la vie. Raskolnikov est régénéré, il s'ouvre à un monde nouveau et à une liberté supérieure grâce à son amour pour Sonia⁴⁰³. Le salut se trouve dans cet amour et dans la foi qu'il présuppose. Car on ne peut aimer dans un monde où bien et mal ne font qu'un. L'amour n'y a aucun sens. Pour Dostoïevski, la bonne téléologie, ce à quoi les hommes

³⁹⁹ Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁰⁰ Ibid.

⁴⁰¹ Ibid., p. 52.

⁴⁰² Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, *op. cit.*, p. 569.

⁴⁰³ Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, *op. cit.*, p. 52.

doivent aspirer, n'est pas la volonté de puissance, mais bien la volonté d'aimer⁴⁰⁴. Cela implique une certaine célébration de l'homme, puisque l'expérience religieuse et l'expérience de l'amour doivent être vécues au sein de sa vie concrète⁴⁰⁵.

Le phénomène de l'Incarnation permet aussi à Dostoïevski de montrer que la réalité de l'existence du bien et du mal ne présuppose pas nécessairement qu'il y ait incompatibilité totale entre l'ordre et la liberté. Dostoïevski ne croit pas que la venue du christianisme, de Jésus, le Dieu-homme, doive être associée à la venue du désordre parce qu'associée à la libération de la conscience individuelle, idée qui est exprimée par le Grand Inquisiteur à Jésus quand il lui dit : «Nous [l'Église] rendrons tous les hommes heureux, les révoltes et les massacres inséparables de ta liberté cesseront⁴⁰⁶.» Dostoïevski croit plutôt que la venue du Christ pourrait faire cesser le chaos puisqu'elle pourrait mener à l'instauration de sentiments de fraternité.

Dostoïevski rejette aussi la proposition du Grand Inquisiteur de permettre aux hommes de pécher et de leur donner «un bonheur doux et humble, un bonheur adapté à de faibles créatures comme eux⁴⁰⁷», soit «le bonheur de l'humanité sans la conscience du péché⁴⁰⁸». Pour Dostoïevski, le christianisme ne doit pas être perçu comme une solution facile mais comme un nouvel ordre permettant aux hommes de se réconcilier et de développer des liens fraternels⁴⁰⁹. Un ordre qui donne à l'homme «la

⁴⁰⁴ Michael Stoeber, "Dostoïevski's devil : the will to power. (Fyodor Dostoïevski's concept of devil)", in The Journal of Religion, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁰⁵ Voir Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, *op. cit.*, p. 46-47.

⁴⁰⁶ Fédor Dostoïevski, Les frères Karamazov, *op. cit.*, p. 359.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 360-361.

⁴⁰⁸ Michel Eltchaninoff, Dostoïevski : Roman et philosophie, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁰⁹ Bruce Ward, Dostoyevsky's Critique of the West : The Quest for the Earthly Paradise, *op. cit.*, p. 167.

liberté de discerner le bien et le mal⁴¹⁰», et non un ordre effaçant toute distinction entre le bien et le mal.

Cette foi que nous propose Dostoïevski est une foi qui rend libre. Elle ne correspond pas du tout à la conception juridique de la foi et de la justice défendue par Rome, conception qui, pour Dostoïevski, est vide de toute signification spirituelle, mais repose plutôt sur l'expérience personnelle et sur la liberté de culte. La justice du christianisme romain, fondée sur un ensemble de codes et de lois, ne peut être, selon lui, qu'une justice formelle. En réalité, elle n'est pas juste puisqu'elle ne laisse pas à l'homme la possibilité de s'exprimer dans un monde spirituel libre, un monde spirituel qui n'est pas soumis à une structure rigide. Pour Dostoïevski, le christianisme romain repose sur la destruction de la liberté de conscience, ou liberté de culte, offerte par Jésus à l'homme.

Sa critique, en plus de s'adresser au libéralisme, s'adresse donc aussi, principalement avec la "Légende du Grand Inquisiteur", à toutes formes de religions reposant sur le désir de pouvoir et d'universalité. À son avis, ces religions ont toujours sacrifié la sphère spirituelle pour assurer leur règne et faire profiter leur cause, qui devient la cause commune. Elles s'assurent la soumission de l'homme en lui proposant une foi qui «égalise» et «universalise», une foi qui tend à effacer toutes différences individuelles. Autrement dit, ces Églises négligent l'originalité des âmes pour chercher des règles abstraites et générales sur lesquelles fonder la vie religieuse⁴¹¹.

⁴¹⁰ Fédor Dostoïevski, Les frères Karamazov, *op. cit.*, p. 355.

⁴¹¹ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 449.

Dostoïevski critique aussi le rôle d'intermédiaire que prend l'Église romaine entre l'homme et Dieu, rôle qui, à son avis, serait inutile. Tout comme le socialisme écraserait l'individu, l'Église ne laisserait pas de place à l'homme, elle fausserait et affadirait les rapports qu'il entretient avec Dieu. Voilà pourquoi il nous propose un retour vers l'homme et vers son existence concrète. Le lien entre l'homme et Dieu doit se faire dans la personne de Jésus, l'homme-dieu incarné. Le mouvement de la foi se présenterait ainsi comme une «expérience individuelle au sein de la liberté»⁴¹².

On doit voir dans cette critique de Dostoïevski une critique de tout système tentant de réduire l'individu, de le soumettre et de l'encadrer. Pour contrer le christianisme romain, il nous propose plutôt un christianisme reposant sur l'idée du pardon, de la rémission des péchés, un christianisme qui échappe à tout désir de le rationaliser⁴¹³. Pour Dostoïevski, c'est l'expérience concrète de la foi qui permet à l'homme de connaître véritablement la liberté. Elle lui permet d'exercer sa capacité de choisir de manière à ce qu'il puisse trouver lui-même un sens à son existence. Cela lui redonne une certaine dignité et une certaine valeur.

L'abandon du choix du pain, ou de la sécurité, la désertion du troupeau et la reconnaissance du caractère irrationnel de l'existence ont comme conséquence l'ouverture de milliers de possibilités : l'homme sort enfin du sous-sol et affronte les réalités de l'existence. La foi doit nécessairement être associée à une certaine célébration de la vie et de l'immanence. Dieu, qui est à la fois immanent (grâce à l'Incarnation) et transcendant (ce qui est nécessaire pour assurer sa permanence), donne à l'homme la liberté de faire ses propres choix. Il ne lui sert que de guide. La foi doit aussi être

⁴¹² *Ibid.*, p. 446.

⁴¹³ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 445.

associée à la fin du sentiment d'isolement présent chez les hommes atteints de la maladie du nihilisme. Car l'homme qui a foi ne sera plus jamais seul. Cela lui permet d'avoir espoir en l'avenir.

3. De la foi et du peuple russes

Nous devons maintenant nous demander ce qu'implique une telle foi pour la société russe de la fin du dix-neuvième siècle. Il faut chercher le sens politique de la conception dostoïevskienne de la foi et essayer de comprendre ce qu'il nous propose, concrètement, pour contrer le problème du nihilisme en Russie. Mais pour comprendre comment la venue d'une telle foi est possible, il faut tout d'abord expliquer ce qu'elle cherche à remplacer. Elle doit s'élever, dans un premier temps, contre l'Europe, que Dostoïevski considère comme la terre du péché et comme le symbole de la faillite du monde moderne⁴⁴. Il s'attaque plus précisément au libéralisme et au socialisme, qui sont pour lui les enfants de l'Occident. Il perçoit même ce dernier comme «une machine de guerre internationale dressée contre le christianisme et contre la Russie, seul pays resté fidèle au Christ⁴⁵.» Dans un deuxième temps, la foi doit s'élever contre le catholicisme romain, religion qui est responsable, avec le libéralisme et le socialisme, de l'essor de l'athéisme. Pour remplacer l'Église romaine, nous l'avons entrevu, Dostoïevski nous propose une foi reposant sur l'amour et le pardon, foi qu'il associe à l'Église orthodoxe.

Dostoïevski s'attaque au socialisme et au libéralisme, responsables selon lui du développement du nihilisme en Russie, puisque responsables de l'écroulement des repères traditionnels sur lesquels les

⁴⁴ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 341.

⁴⁵ Pierre Pascal, Dostoïevski : L'homme et l'oeuvre, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1970, p. 166.

hommes russes faisaient reposer leur existence. Pour Dostoïevski, ce serait à la fois le libéralisme et le socialisme qui auraient enfanté l'homme du souterrain et l'homme-dieu.

Ces fléaux reposent, selon Dostoïevski, sur trois grandes erreurs⁴¹⁶ qu'il faut dépasser pour vaincre le nihilisme. La première est l'erreur rationaliste. Nous l'avons vu, Dostoïevski croit qu'il faut laisser la place au mystère et à l'inexplicable. Nous ne pouvons pas tout comprendre, tout ne peut être saisi par la raison. Voilà ce qu'a compris l'homme du souterrain. La deuxième est l'erreur individualiste. Dostoïevski croit que l'homme ne peut seulement dépendre de lui-même. Il doit exister quelque chose qui le dépasse et qui lui sert de guide. L'exemple qu'il nous donne est celui de Raskolnikov. Ce dernier pense pouvoir régler à lui seul les problèmes de l'humanité. Sa théorie du crime, son idée que certains ne dépendent de personne puisqu'ils sont les créateurs des lois du futur, est une démonstration d'un individualisme exarcebé. La troisième est l'erreur intellectualiste. Pour Dostoïevski, la connaissance ne peut que s'appuyer sur une entité qui dépasse l'homme. Celui-ci ne peut expliquer le mal, car il relève de l'absurde. L'intelligence pure est impuissante à comprendre l'homme et le monde.

Ces trois erreurs et leur produit, qui est le nihilisme, se traduisent concrètement dans le phénomène de la séparation graduelle de l'élite russe de la terre, phénomène culminant dans un exode de la noblesse propriétaire après l'abolition du servage de 1861. Une distance de plus en plus importante est créée entre le peuple russe, représentant de la tradition, et la noblesse, qui défend des idées libérales venues de l'Occident⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Ces trois erreurs sont relevées par Jean Drouilly dans La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 274-285.

⁴¹⁷ Bruce Ward, Dostoyevsky's Critique of the West : The Quest for the Earthly Paradise, *op. cit.*, p. 31.

Ce déracinement de la terre, accompagné de l'occidentalisation de l'élite russe, aurait aussi pour effet de séparer cette dernière de sa conscience religieuse. Elle désire se passer de tous les paramètres externes à la raison, donc de ceux offerts par la religion. Cela engendre la formation d'une classe supérieure qui se dit à la fois européenne et athée, et ne peut, selon Dostoïevski, qu'amener au désordre : il y a affrontement, dans la société russe, de deux formes de croyances totalement distinctes, s'érigeant l'une contre l'autre.

Mais Dostoïevski garde espoir, malgré le désordre, malgré l'athéisme, l'occidentalisation de la Russie et le nihilisme. Et cet espoir repose sur le peuple. Ce peuple, selon lui, est toujours russe, il ne s'est pas laissé gagner par les idées progressistes de l'Occident, réussissant à conserver ce lien intime qu'il entretient avec la terre et gardant intacte «l'âme nationale⁴¹⁸». Ce peuple, sa foi toujours intacte et son attachement à la vie, permettraient de lutter contre le «mal» qui s'est emparé de la Russie. Partisan de la théorie de l'enracinement au terroir, Dostoïevski défend donc une forme de nationalisme mystique⁴¹⁹. Comme le dit Guardini, pour l'auteur russe,

[m]algré sa misère et son péché, le peuple représente l'humanité vraie; si abandonné soit-il, il est sain; il tient bon parce que encastré dans l'armature même de l'existence; tandis que l'homme cultivé, «l'homme de l'Ouest», celui qui s'est dégagé du peuple, est devenu quelque chose d'artificiel, d'inconsistant, et finalement de morbide⁴²⁰.

Dostoïevski voit le salut à la fois dans ce peuple dont il s'est fait une image idéalisée⁴²¹ et dans le retour à une certaine forme de foi. Une foi qui rend libre, non la foi défendue par Rome, mais plutôt

⁴¹⁸ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 204.

⁴¹⁹ Pierre Pascal, Dostoïevski : L'homme et l'oeuvre, *op. cit.*, p. 167.

⁴²⁰ Romano Guardini, L'univers religieux de Dostoïevski, Paris, Éditions du Seuil, p. 25.

⁴²¹ Guardini dit que ce peuple n'est, au fond, qu'un être mythique établi par Dostoïevski le romantique. Voir dans L'univers religieux de Dostoïevski, *op. cit.*, p. 26.

celle de l'Église orthodoxe, l'Église en laquelle croit le peuple russe. Le malheur de l'Europe repose, selon lui, sur le fait qu'elle a perdu le Christ. Le peuple russe, au contraire, entretient des rapports étroits avec lui. Il connaît peu l'Évangile, mais a un amour profond pour ce Dieu-homme⁴²² qui pardonne les péchés, aimant et acceptant les hommes pour ce qu'ils sont, imparfaits, simples et ignorants.

Dostoïevski critique Rome, son rationalisme et son juridisme, qui sont, selon lui, responsables de la perte de foi. L'Église orthodoxe échappe à cet athéisme puisqu'elle accepte que l'homme ne soit pas un être toujours rationnel et ne cherche pas, à partir d'un ensemble de lois rigides, à effacer l'irrationnel qui se trouve en lui. Elle lui offre plutôt un ensemble de principes à partir desquels il pourrait juger ses actions. L'Église orthodoxe reposerait donc à la fois sur l'idée de l'amour et du pardon et sur l'expérience individuelle de la foi⁴²³. Dieu serait célébré à travers les relations de l'homme avec ses semblables, relations qui reposent sur cet amour et ce pardon.

C'est, pour Dostoïevski, à travers la foi du peuple russe, à travers un retour au peuple, que pourrait renaître la Russie. Voilà ce que représenterait le périple de Stépane Trophimovitch, ce vieux libéral des années 1840, à la fin des Démons. Lui qui, toute sa vie, affichait un amour sans borne pour l'Occident, amour teinté d'un certain mépris pour sa terre natale, prend la «grand'route»⁴²⁴ et part à

⁴²² Pierre Pascal, Dostoïevski : L'homme et l'oeuvre, *op. cit.*, p. 354.

⁴²³ Dostoïevski n'explique pas comment il concilie cette expérience individuelle de la foi avec le fait que l'Église orthodoxe est structurée hiérarchiquement et liée au pouvoir. Pierre Pascal, dans Dostoïevski (Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, p. 102), suggère que Dostoïevski, sans contester l'Église hiérarchique, n'a pour elle aucune révérence. Pascal dit aussi (p. 100) que même si Dostoïevski traite «d'idées, d'institutions, de politiques [dans ses oeuvres], c'est toujours de l'homme qu'il est préoccupé». En somme, on peut supposer que Dostoïevski évacue la question du rapport entre religieux et politique, comme le dit Pascal, parce que cela n'est pas une priorité, ou encore parce qu'il ne sait pas comment concilier cette foi individuelle reposant sur l'amour et la fraternité et la hiérarchie. Nous sommes probablement renvoyés ici au romantisme dont parle Guardini (voir note 421).

⁴²⁴ Fédor Dostoïevski, Les démons, *op. cit.*, p.661.

la recherche de la Russie. Il cherche à retrouver la vie en prenant le chemin le menant au peuple. Tout comme pour le personnage de Raskolnikov, le salut de Stépane Trophimovitch vient après qu'il ait subi de profondes souffrances. Il est régénéré, acceptant que ses idées libérales ne puissent lui offrir un sens et des valeurs sur lesquels faire reposer son existence. Il examine la possibilité de l'existence de Dieu.

Ce périple de Stépane Trophimovitch vers le peuple russe semble être signe que c'est en se tournant vers lui que l'on doit combattre le nihilisme. Car, de ce peuple, émane le désir d'une fraternité entre les hommes⁴²⁵ puisqu'il a compris l'importance de la foi et l'amour. Voilà ce qui pourrait mettre fin à l'isolement des intellectuels vis-à-vis du peuple. Et cela serait primordial pour Dostoïevski. Car bien que ce soit du peuple et de sa foi que doit venir la lutte contre le nihilisme, l'élite doit elle aussi prendre part à ce combat sinon le désordre ne peut que perdurer. Elle doit rejeter les valeurs libérales et n'en garder que les idéaux de justice, d'égalité et de fraternité qui seraient maintenant garantis par la foi.

La nouvelle communauté russe dont rêve Dostoïevski serait fondée sur la «communion spirituelle» entre les occidentalistes et le peuple, communion reposant sur leur désir commun d'un ordre reflétant liberté, égalité et fraternité⁴²⁶. Mais cet ordre ne peut être assurée par des institutions libérales reposant sur des lois rationnelles puisque celles-ci ne tiennent pas compte de la réalité de l'homme. L'ordre doit plutôt reposer sur la foi dans un Dieu russe et sur l'idée du pardon. Voilà ce qui serait

⁴²⁵ Voir Bruce Ward, Dostoyevsky's Critique of the West : The West for the Earthly Paradise, *op. cit.*, p. 177-178.

⁴²⁶ Ibid., p. 180.

exprimé dans le pèlerinage entrepris par Stépane Trophimovitch. Un retour de la noblesse à la Russie culminant dans un retour au christianisme⁴²⁷.

En somme, ce retour à la terre doit être intimement lié à la fondation de nouvelles assises morales. Dostoïevski est conscient de la réalité de l'existence du mal, conscient que cette réalité est peut-être plus forte que l'amour⁴²⁸ et que l'homme n'ayant aucun guide ne peut qu'y succomber. Il craint l'intellectuel autonome, sans Dieu et aliéné du peuple russe, et se demande s'il y a des limites au mal que peut faire l'homme qui ne croit pas⁴²⁹. De là sa lutte contre le socialisme, le libéralisme et le règne du rationalisme. En plus de représenter un combat contre l'athéisme au nom de l'attachement à la terre, les romans de Dostoïevski luttent contre tous systèmes ou idées politiques trouvant le salut dans le monde séculier. L'existence d'un guide qui lui soit extérieur, qui n'est pas lui-même homme, donc capable de faire le mal, semble être pour lui le seul moyen d'imposer des « limites » à ce mal inhérent à la nature humaine.

Même si Dostoïevski ne nous offre pas, dans les oeuvres étudiées, une vision politique très concrète, son message est clair : le despotisme de l'idée est une des plus grandes maladies de son époque. Il nous démontre comment elle peut détruire les impulsions de l'homme, comment elle peut le rendre aveugle aux choses les plus évidentes, et comment elle peut faire de lui un monstre⁴³⁰. Tel serait le message que Dostoïevski veut nous transmettre dans le cauchemar étrange que fait Raskolnikov dans

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 336.

⁴²⁹ Irving Howe, "Dostoevsky : The Politics of Salvation", in René Wellek, Dostoevsky : A Collection of Critical Essays, *op. cit.*, p. 56.

⁴³⁰ Ibid., voir page 68. Nous avons déjà discuté du personnage de Chigaliou, qui représente peut-être l'exemple le plus flagrant de l'homme pris par une idée. Il ne veut pas tuer, non pas parce que cela est amoral, mais bien parce que cela ne fait pas partie de l'idée.

l'épilogue de Crime et châtiment. Raskolnikov y perçoit les dangers que représente cette idée démesurée pour l'homme faible :

Les individus qui en étaient infectés devenaient à l'instant même déséquilibrés et fous. Toutefois, chose étrange, jamais les hommes ne s'étaient crus aussi sages, aussi sûrs de posséder la vérité. [...] Chacun cependant croyait être le seul à posséder la vérité et se désolait en considérant ses semblables. [...] Seuls, dans le monde entier, pouvaient être sauvés quelques hommes élus, des hommes purs, destinés à commencer une nouvelle race humaine, à renouveler et à purifier la terre; mais nul ne les avait vus et personne n'avait entendu leurs paroles, ni même le son de leurs voix⁴³¹.

Le désir d'atteindre la vérité par soi-même, sans l'aide de Dieu, ne peut que mener au chaos. Il faut voir en Dostoïevski un critique acharné de toutes formes de pensée systématique. La société doit, selon lui, reposer sur un ensemble de valeurs découlant de Dieu. Mais ce Dieu doit laisser à l'homme l'espace nécessaire pour agir et penser par lui-même. Il doit lui laisser la liberté d'établir par lui-même des liens avec lui. Dostoïevski souhaite la venue d'un Dieu qui n'est pas despote, mais qui sert plutôt de guide. Un Dieu qui permet à l'homme de vivre dans le monde sensible, d'agir, d'exprimer sa volonté.

On peut dire des romans de Dostoïevski que ce sont de véritables rituels de renaissance rendus possibles par la foi. Leur valeur vient du fait que Dostoïevski nous parle de l'homme sans l'embellir. Il nous décrit sa réalité sans la cacher et reconnaît la présence inévitable du mal. Et cela, en soi, est le premier pas, difficile et nécessaire, qui permet d'amorcer le combat contre le nihilisme.

⁴³¹ Fédor Dostoïevski, Crime et châtiment, p. 573-574. Voir aussi dans la préface de Georges Nivat, p. XXXVI.

CONCLUSION

Pour moi, il en va de Dostoïevsky comme autrefois de Stendhal; le contact le plus fortuit, un livre feuilleté dans une librairie, un auteur dont on ne connaît que le nom - et soudain un brusque instinct vous avertit que vous avez trouvé là un parent.

Lettre de Friedrich Nietzsche à Peter Gast, 7 mars 1887

Ce que j'ai voulu explorer, dans cette thèse, est l'interprétation du nihilisme que nous offrent Nietzsche et Dostoïevski dans certaines de leurs oeuvres. Il reste maintenant à voir si on peut en tirer une définition de ce phénomène. Peut-on en saisir l'essence en quelques mots? Cela m'apparaît important, puisqu'il semble difficile de lutter contre quelque chose que l'on ne parvient pas à définir. Mais cela est-il possible? Dostoïevski et Nietzsche parlent-ils de la même chose? Peut-on trouver assez de liens entre eux pour définir le nihilisme d'une manière qui aurait convenu aux deux auteurs? En quel sens ces derniers peuvent-ils être considérés «parents⁴³²»? Affirmer que l'Antéchrist est cousin d'un homme croyant, ou, du moins, qui voudrait croire⁴³³, peut surprendre, à prime abord.

La lutte de Nietzsche et de Dostoïevski contre le nihilisme, qu'ils considéraient tous les deux comme la principale maladie de leur époque, repose au moins sur un aspect commun : les deux auteurs adressent de sévères reproches au rationalisme, qu'ils perçoivent comme un des éléments au fondement des problèmes de la modernité. Je m'attarderai donc, dans un premier temps, à ce rapport qu'entretiennent Nietzsche et Dostoïevski avec la raison. De plus, il existe, dans l'oeuvre de l'un comme de l'autre, un rapport entre raison et religion. Voilà ce à quoi je m'arrêterai, dans un deuxième

⁴³² Lettre du 7 mars 1887 de Nietzsche à Peter Gast, citée par George Morel dans Nietzsche : Introduction à une première lecture, volume I, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 187

⁴³³ Ralph Harper, The seventh solitude : Man's Isolation in Kierkegaard, Dostoïevski, and Nietzsche, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965, p. 64.

temps. Cela me permettra ensuite de poser un jugement sur ce que Nietzsche et Dostoïevski suggèrent pour contrer le nihilisme et aussi d'évaluer ce qu'ils proposent dans le cadre d'une analyse plus globale de ce phénomène. Mais il convient tout d'abord de rappeler brièvement les arguments développés dans les chapitres précédents, à savoir ce qu'est le nihilisme pour chacun et les solutions que l'on peut entrevoir à ce problème.

Nietzsche définit le nihilisme comme volonté de néant. L'homme qui en est atteint ne peut plus que réagir à ce qui l'entoure, seules les forces réactives de sa volonté de puissance parviennent à s'exprimer. Comme la vie, chez Nietzsche, est liée à l'affirmation de la volonté au travers d'évaluations, le nihilisme doit être compris comme négation de la vie, comme mort. Cet état est lié à l'existence de valeurs supérieures qui transcendent l'homme et qui lui sont imposées, des valeurs organisant sa vie et n'admettant pas qu'on les questionne. Elles limitent le devenir ou le changement, voyant dans la stabilité et dans la permanence des choses un moyen d'assurer leur domination. L'homme et la vie sont donc placés dans l'ombre de ces valeurs absolues, modèle parfait qu'ils doivent tenter de copier mais qu'ils ne pourront jamais atteindre. Voilà ce que l'on retrouve, sous des formes différentes, dans ces trois grandes figures du nihilisme que sont, pour Nietzsche, le platonisme, le judéo-christianisme et le kantisme.

Dans le platonisme, les valeurs supérieures prennent le nom d'Idées. Elles sont des symboles de permanence permettant de connaître les choses du monde sensible, et, ainsi, de justifier moralement la vie et les actions de l'homme. Car avec Socrate naît ce besoin de tout justifier, ce besoin de connaître l'être pour le corriger. Avec lui vient aussi cette idée que la souffrance doit être comprise comme châtiment, comme punition pour une action amoral, idée que l'on retrouvera aussi dans le

judéo-christianisme. Un autre phénomène que l'on doit associer au platonisme est celui de la foi. L'homme doit avoir foi en l'existence de ces Idées qu'il ne peut jamais connaître de manière définitive. C'est cette foi qui est fondatrice de la morale à travers l'histoire.

Ce phénomène de la foi est au fondement du judéo-christianisme dans lequel l'absolu prend maintenant le nom de Dieu. Son règne repose sur une morale que l'on doit comprendre comme crainte : les hommes se soumettent aux paroles de Dieu parce qu'ils désirent avoir accès à la vie éternelle et que Dieu est le juge leur donnant ou non cet accès. Pour assurer son règne et cette soumission, le judéo-christianisme fait appel aux phénomènes du ressentiment (l'homme, qui doit être soumis et obéissant, en veut aux autres pour les forces actives qu'il devine en lui et en eux), de la mauvaise conscience (l'homme s'en veut à lui-même pour ses forces actives) et de l'idéal ascétique (cette mauvaise conscience, cette souffrance qu'il s'inflige, deviennent raisons d'exister : elles lui donneront accès à la vie future). Ces trois phénomènes engendrent le troupeau, qui est formé de tous les hommes qui ont peur. Ils permettent aussi l'élévation de la pitié, de la compassion et du non-égoïsme, qualités suprêmes que l'homme juste doit posséder.

La troisième figure du nihilisme dénoncée par Nietzsche est associée à Kant. Nietzsche estime que ce dernier ne réussit pas à mener jusqu'au bout la critique du dualisme nécessaire afin de redonner de la valeur au monde sensible. Cette autonomie qu'il accorde à tous les hommes en affirmant que chacun possède l'entendement et la sensibilité lui permet en fait, selon Nietzsche, de réaffirmer un absolu se présentant sous la forme de la loi morale. Cela lui permet aussi d'assurer le respect de cette loi, puisque l'homme, du fait même qu'il possède la raison, est tenu de lui vouer respect. Nietzsche critique aussi Kant parce qu'il a justifié le triomphe des faibles dans la modernité en affirmant que

tous les hommes possèdent également la raison. Cela trouve son expression ultime dans le triomphe de la démocratie, triomphe compris par Nietzsche comme l'expression universelle de la victoire du troupeau.

Nietzsche affirme qu'il faut dépasser le nihilisme afin de permettre l'affirmation de la vie, qui doit être comprise comme la capacité de procéder à des évaluations sans fondements. Cela est rendu possible par la négation de l'homme réactif, par l'éclatement de toutes les morales se présentant comme absolues, et par l'affirmation de la réalité de la hiérarchie existant entre les hommes, ce qui peut se réaliser suite à l'avènement du dernier homme, de celui qui veut mourir. Du sein même de ce désir se profile la possibilité de la venue du surhomme, de celui qui est prêt à affronter la vie et à lutter pour imposer ses évaluations.

L'homme est associé à cette forme décadente qu'est le nihilisme. Il faut donc le dépasser. Il n'est pas question de lui pardonner sa faiblesse : le pardon est lui aussi associé au nihilisme, il est associé au troupeau et à l'existence d'un absolu. Le surhomme est celui qui est prêt à célébrer la diversité et à accepter que la vie ne soit qu'éternel retour de cette diversité. Il comprend que l'éternel retour est à la fois celui de la joie et de la souffrance et que si la souffrance revient éternellement, elle ne peut être associée à la notion de châtement. Ce surhomme sera l'architecte de demain, permettant le devenir en amenant de nouvelles valeurs qui seront renversées à l'infini. C'est lui qui donnera au rire un avenir.

Chez Dostoïevski, le nihilisme est défini comme interpénétration du bien et du mal. Cela est la conséquence inévitable d'un monde où il y a absence de repères ou de valeurs communes pouvant

servir de guide à l'homme et pouvant donner un sens à sa vie et à ses actions. Les coupables : l'athéisme et le rationalisme, associés par Dostoïevski à l'Occident. L'absence de foi et le désir de tout expliquer par la raison ont pour effet d'isoler l'homme, ce qui se traduit par l'impossibilité d'entretenir avec autrui des rapports fondés sur la fraternité et l'amour. Cela a aussi pour effet de nier la vie, entendue comme action et affirmation de l'homme dans le monde sensible. Nous l'avons vu, ce «tout est permis», cette ultime liberté qu'implique une vie où il n'y a pas de modèle partagé par chaque homme, ne peut que mener à l'absence de liberté. L'homme du nihilisme n'est capable, ultimement, que de se replier sur lui-même ou de s'attaquer à lui-même, parce qu'incapable d'agir ou parce que ses actions lui paraissent insensées.

Cela s'exprime dans l'isolement de l'homme souterrain. Il n'est pas capable d'agir parce que miné par le doute, ne pouvant croire ni à la science, ni à une entité que l'on ne peut saisir avec la raison. Toute action, dès lors, devient absurde. Elle n'a aucune signification. De plus, cette absence de paramètres à laquelle il fait face a pour effet qu'il ne peut rien ressentir, sauf la volupté issue de sa propre humiliation. L'homme souterrain, qui en veut à tous ceux qui peuvent agir, tente donc de prendre la place de Dieu, de le tromper et de tromper l'homme pour faire valoir son humanité, pour enfin affirmer sa volonté, qui est pour lui, le bien le plus précieux de l'homme.

Dans Les Démons, le nihilisme est associé à l'athéisme. Ce dernier a deux conséquences : il crée des hommes dévorés par l'idée et des hommes sans but. La première est représentée par les personnages de Pierre Verkhovensky et de Kirilov. Verkhovensky est atteint de la maladie de la destruction, maladie qui l'amène à remplacer le bien par l'utile et le mal par l'inutile. Et cela sans remords, car rien, selon lui, ne devrait pouvoir contrer le développement de l'idée. Il se voit, en quelque sorte,

comme le sauveur d'une Russie en déperissement. Kirilov se conçoit aussi comme un sauveur. Il croit que c'est son devoir de montrer à l'homme comment atteindre sa propre divinité et comment se libérer de la peur de la mort associée à la personne de Dieu. Il veut lui montrer comment échapper à la vie qui n'est que souffrance. Pour lui, cela n'est possible que par le suicide : il est la seule possibilité qu'a l'homme d'affirmer sa volonté. Le suicide est aussi le seul choix offert à Stavroguine. Le nihilisme est exprimé chez lui comme l'état d'une vie où il y a absence totale de buts. Stavroguine n'espère rien, ne croit en rien et ne peut rien ressentir, ni remords, ni amour, ce qui l'isole complètement du monde des hommes. Mais cette ultime liberté qu'il a acquise, celle de pouvoir faire le mal sans se sentir coupable, n'est, en fait, qu'absence de liberté. Stavroguine n'a pas d'autre choix que le suicide car, déjà, il n'existe plus.

Dans Crime et châtiment, le nihilisme dans lequel a sombré Raskolnikov est considéré comme une sorte d'aboutissement de la logique du rationalisme. Pris par l'idée, Raskolnikov croit qu'il est un grand homme, ce qui lui permet d'agir par-delà bien et mal si son action représente un bienfait pour l'humanité. Autrement dit, il croit qu'il peut faire le mal si c'est pour réaliser un bien. Raskolnikov pense pouvoir se suffire à lui-même, il prétend que la raison peut donner un sens à son existence. Mais il détruit toutes ses attaches au monde, en commettant un meurtre, réalisant par la suite qu'il ne peut vivre dans cette solitude. L'affirmation de sa volonté sans limites ne peut que l'éloigner de la vie et l'entraîner dans un monde sous le monde, un monde sans sens.

On retrouve aussi cette idée de commettre un bienfait pour l'humanité chez le Grand Inquisiteur. Par amour pour l'homme et le bien, il n'hésite pas à faire le mal. Il a corrigé l'oeuvre originelle du christianisme de manière à permettre à l'homme de vivre en paix. Car l'homme, selon lui, est trop

faible pour accepter la liberté que lui a donnée Jésus. L'Église lui offre donc la sécurité en échange, elle lui offre le calme, et lui permet même de pécher, effaçant ainsi toutes notions du bien et du mal. La seule valeur absolue est maintenant cette sécurité. Voilà comment se traduit le nihilisme dans "La légende du Grand Inquisiteur" : l'homme n'est pas libre, il ne peut s'affirmer, il est pris dans un troupeau d'êtres trop faibles pour assumer leur liberté. Le seul choix que lui permet l'Église est celui du pain. Ce choix conditionne tous les rapports que l'homme peut développer avec autrui.

La solution au problème du nihilisme, chez Dostoïevski, ou, tout au moins, ce qui permettrait de s'y attaquer, se trouve dans une certaine idée de la foi. L'auteur veut opposer à l'athéisme et au rationalisme un idéal religieux prenant en compte la réalité totale de l'homme, le fait qu'il n'est pas un être toujours rationnel. Dieu est nécessaire car lui seul pourrait permettre de concilier ce rationnel et cet irrationnel qui se trouvent en l'homme. En lui servant de guide, Il lui permettrait d'affirmer sa volonté et de sortir du sous-sol. Ce Dieu que propose Dostoïevski amène aussi l'homme à affirmer autrui à travers sa propre affirmation. La foi, pour lui, doit être une expérience individuelle et fraternelle et non une expérience de soumission. Cette forme de foi est rendue possible grâce à l'Incarnation : Dieu s'est fait homme, il n'est donc pas extérieur à l'humanité. Il participe à la nature humaine et choisit d'aimer l'homme d'un amour humain, acceptant ses imperfections. Cet amour sert d'exemple aux hommes, il rend possible leur réconciliation.

La réconciliation que cherche Dostoïevski repose donc sur une certaine forme de foi permettant de distinguer le bien et le mal. Selon lui, l'homme ne peut aimer s'il n'en a aucune notion. Cette religion qu'il propose repose aussi sur les idées de pardon et de rédemption. Car c'est l'amour et le pardon qui pourraient mener le peuple et les élites russes à se réconcilier. Cela serait rendu possible par la foi

en ce Dieu à la fois immanent (prenant la forme du Dieu-homme) et transcendant. Si son côté immanent permet à l'homme de s'identifier à lui, son côté transcendant le met hors d'atteinte des hommes, ce qui est nécessaire pour assurer sa permanence, donc pour assurer le maintien de l'ordre. Une fois l'ordre établi, les hommes pourront créer des liens entre eux. Ce Dieu de Dostoïevski, respectant la liberté d'agir et de choisir de l'homme, mais étant toujours présent pour lui servir de guide, présuppose donc l'écroulement du catholicisme romain qui réduit tout à un système au sein duquel l'homme doit s'intégrer.

Ce résumé des thèses de l'auteur nous permet de conclure que la critique du rationalisme est commune à l'oeuvre de chacun. Nous l'avons vu, Dostoïevski et Nietzsche associent tous les deux le rationalisme au nihilisme. Ils s'entendent pour dire que l'on ne peut chercher à tout comprendre et à tout justifier car cela tue la vie.

Les deux auteurs voient dans l'établissement de la raison comme mesure de toutes choses la négation de la volonté de l'homme. Pour Nietzsche, l'homme pris dans le règne du rationalisme ne peut plus que réagir. Il est incapable d'exercer sa volonté de puissance active puisqu'il est soumis à des vérités qui sont établies comme des absolus, ce qui suppose le dualisme. Le monde sensible est dès lors compris à partir d'un monde qui le dépasse, un monde immuable auquel on ne peut rien changer, qu'on ne peut chercher qu'à connaître et à imiter. Dostoïevski, de son côté, critique le règne du rationalisme parce qu'il empêche l'homme de s'exprimer. Pour lui, le règne du deux fois deux font quatre est synonyme d'étiollement de la volonté. Voilà le thème central du Sous-sol. La critique que fait l'homme souterrain du mur que forment les lois naturelles peut être comprise comme une critique

de tous les *a priori* qui empêchent l'homme de voir la réalité telle qu'elle est et d'agir en elle⁴³⁴. Tout comme chez Nietzsche, l'homme ne peut s'affirmer, pris dans cette quête de la vérité absolue. Raison et absence de volonté sont étroitement liés.

Il semble possible d'affirmer que la critique qu'adressent les deux auteurs à la raison se rejoint dans une critique de tous systèmes qui encadrent l'homme par des lois rigides, tous systèmes cherchant à rendre compte de sa vie et à l'organiser sans le laisser s'affirmer et s'exprimer. Ces systèmes tout englobants ne seraient pas conformes à la nature de l'homme⁴³⁵. Selon Dostoïevski, l'homme n'est pas un être entièrement rationnel : nier son irrationalité est ne pas l'accepter pour ce qu'il est. Selon Nietzsche, le fait d'imposer des limites à la volonté est une négation à la fois de la vie et de l'homme en tant qu'il en est le porteur (et qu'il annonce le surhomme).

Nietzsche et Dostoïevski semblent donc partager le même avis en ce qui a trait aux effets négatifs du rationalisme. On peut voir comment ils pourraient être «parents». Toutefois, leur critique de la raison, comme un des fondements du nihilisme, ne mène pas dans la même direction. Il y a brisure entre les auteurs dans le rapport que cette raison entretient avec la foi.

Pour Nietzsche, le judéo-christianisme est compatible avec le rationalisme. Ils ont les mêmes effets : l'homme, sous leur règne, ne peut que réagir, il est soumis à une vérité qui le dépasse. Le

⁴³⁴ Lev Shestov défend cette position dans "Dostoevsky and Nietzsche : The Philosophy of Tragedy", in Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche, Athens, Ohio University Press, 1969, p. 204 et 255.

⁴³⁵ Le fait d'affirmer que l'homme a une «nature» apparaît problématique quand on l'applique à la pensée de Nietzsche. Le rapport qu'il entretient avec la nature est une question qu'il serait intéressant d'étudier. À ce sujet, on peut voir, par exemple, Leo Strauss, "Note sur le plan de *Par-delà bien et mal* de Nietzsche", in Études de philosophie politique platonicienne, traduction de Olivier Berrichon-Sedeyn, s.l., Belin, 1992, et Stanley Rosen, The Ancients and the Moderns : Rethinking Modernity, New Haven/London, Yale University Press, 1989. Pour l'instant, ce qu'il importe de retenir est que l'homme ne peut réaliser son potentiel s'il est pris dans un système.

judéo-christianisme repose sur la même structure dualiste que le rationalisme, structure niant les instincts fondamentaux de l'homme. La religion, selon lui, ne peut aucunement représenter une solution au nihilisme. Elle a plutôt pour effet de plonger l'homme encore plus loin dans le néant puisqu'elle s'adresse à chacun et parvient à rejoindre chacun.

Dostoïevski ne serait pas d'accord avec cette interprétation. D'une part, il croit, tout comme Nietzsche, que la religion peut être liée au rationalisme et à ses méfaits, ce qu'il nous affirme dans la "Légende du Grand Inquisiteur". C'est l'Église qu'il représente, l'Église catholique romaine, qui est associée par Dostoïevski à la forme décadente de la religion : son Dieu inaccessible auquel l'homme doit se soumettre aveuglement est associé au nihilisme. Mais, d'autre part, Dostoïevski croit qu'il existe une forme de religion qui rendrait possible la libération de l'homme, une religion qui pourrait contrer le nihilisme.

Dostoïevski présente l'Église romaine comme une entité imposant des vérités à l'homme sans qu'il ne puisse les questionner. Elle le confine dans un système où il ne peut échapper aux règles qu'elle a établies, dans lequel il ne peut agir selon sa volonté. C'est en soumettant l'homme à ces vérités lui indiquant comment il doit mener sa vie que cette institution cherche, selon Dostoïevski, à assurer son règne et à renforcer son pouvoir terrestre, pouvoir qu'elle justifie en affirmant représenter la volonté de Dieu. Avec le catholicisme romain, on passe donc, selon Dostoïevski, du «mur» de l'homme souterrain et des vérités qui lui sont associées, au «pain» du Grand Inquisiteur et à de nouvelles vérités assurant la survie et la sécurité de l'homme qui croit qu'il est trop faible pour assumer lui-même son existence. Ce Dieu inaccessible et immuable que présente l'Église romaine aux hommes ne peut donc qu'être lié au nihilisme.

Voilà la forme de religion que rejette Dostoïevski, une religion qui organise et donne des ordres à l'homme mais qui lui est toujours inaccessible. Toutefois, la religion chrétienne pourrait aussi être ce qui permet à l'homme d'échapper à l'emprise de la raison, car elle est liée, selon lui, à l'introduction d'un certain irrationalisme. Elle accepte comme nécessaire le fait qu'il y a en l'homme à la fois bien et mal, ce qui fait en sorte qu'elle thématise la nécessité du pardon. En outre, par le mystère de l'Incarnation, elle offre un modèle, celui du Christ-médiateur, que l'homme pourrait imiter.

La forme de religion que souhaite Dostoïevski doit reposer sur des structures tenant compte de l'irrationalisme de l'homme, ce que pourrait réaliser en Russie, selon lui, l'Église orthodoxe. La religion orthodoxe accepterait l'homme pour ce qu'il est, elle accepterait qu'il ne soit pas parfait. La foi orthodoxe pourrait ainsi offrir à l'homme les paramètres nécessaires pour qu'il puisse exprimer sa foi, reconnaissant qu'il possède une volonté qui lui est propre.

Cette religion que loue Dostoïevski repose aussi sur la liberté de culte, liberté qui est au coeur du message originel de Jésus. La religion doit servir de guide à l'homme, mais elle ne peut chercher à l'intégrer dans un système. Il doit choisir lui-même de consulter Dieu ou non. La religion que propose Dostoïevski doit donc être comprise comme guide et non comme maître. Elle n'interdit et n'ordonne pas, laissant l'homme faire ses propres choix et ses propres expériences. Voilà ce qui lui permet d'échapper au désir de tout rationaliser, au désir de tout contrôler. Cette religion proposée par Dostoïevski aime tellement l'homme qu'elle accepte qu'il soit imparfait. Elle repose sur l'idée qu'elle doit lui pardonner ses péchés et lui présenter de nouvelles possibilités s'il décide de faire appel à elle. C'est une religion fondée sur la liberté de l'homme.

Cette religion, reposant sur l'expérience personnelle de la foi, permettrait donc d'échapper au nihilisme, selon Dostoïevski. Elle permettrait d'échapper à ce monde sans sens, sans bien et sans mal, qui est associé au rationalisme et au catholicisme romain. Et elle ne représente pas une solution utopique, un rêve sans fondement. Elle est plutôt associée au retour à la terre et à la foi du peuple russe qui ne s'est pas laissé gagner par les idéaux occidentaux et par l'athéisme. Elle implique le développement de sentiments de fraternité entre les hommes, ce qui leur permettrait de se respecter, de se pardonner et de s'aimer pour ce qu'ils sont. Chez Dostoïevski, contrairement à ce que l'on retrouve chez Nietzsche, le nihilisme n'est pas lié à la foi. Il est plutôt lié à l'existence d'une «mauvaise» forme de foi qui va de pair et ne peut échapper au désir de tout contrôler et de tout expliquer.

La religion orthodoxe suppose plutôt, selon Dostoïevski, une ouverture à l'homme et une ouverture à autrui. Pour dépasser le nihilisme il faut affirmer le pouvoir du pardon. L'homme doit accorder le pardon à son prochain, qui peut, lui aussi, agir de manière irrationnelle. Il doit l'aimer, comme il choisit d'aimer Dieu. C'est cette foi et cet amour qui constituent les armes ou les «moyens» de Dostoïevski dans sa lutte contre le nihilisme. Et ces «moyens» existent déjà en Russie. Il suffit, selon lui, d'en prendre conscience.

Contrairement à Dostoïevski, pour Nietzsche, il n'existe pas, dans la société, d'armes pour lutter contre le nihilisme. Le nihilisme est partout, il s'est infiltré partout. Le dualisme est la structure sur laquelle est fondé le monde de l'homme depuis Platon. Voilà pourquoi, pour dépasser le nihilisme, il faut tout détruire. Il faut surmonter le dualisme et l'idée qu'il existe une vérité universelle échappant

à l'homme, et il faut aussi dépasser l'homme, qui est associé au règne du nihilisme, à la maladie et à la faiblesse.

Pour dépasser le nihilisme, selon Nietzsche, il faut donc détruire les valeurs supérieures et les remplacer par des valeurs qui se combattent éternellement. Il faut vivre par-delà bien et mal. Il faut pouvoir affirmer sa volonté sans limites. Il faut donc, selon Nietzsche, dépasser le nihilisme pour faire naître un monde que Dostoïevski associerait peut-être au nihilisme, un monde où la liberté n'a aucune frontière. L' idée nietzschéenne de la transmutation des valeurs s'oppose complètement à l'idée de la régénération à travers la foi. C'est cette différence qui aurait mené Nietzsche à dire de Dostoïevski «qu'il répugne énormément à [s]es instincts les plus profonds⁴³⁶.» La foi et l'amour de l'auteur russe pour l'homme ne peuvent d'aucune façon être réconciliés avec la venue du surhomme.

Nietzsche et Dostoïevski semblent avoir des objectifs similaires. Ils désirent tous les deux redonner de la valeur à l'homme, lui offrir un espace où il pourra s'affirmer. Mais la solution que propose l'un serait pour l'autre un retour au nihilisme, et vice-versa. Nietzsche et Dostoïevski s'attaquent et ne s'attaquent pas au même phénomène. Nietzsche admire Dostoïevski parce qu'il a réussi à sonder les recoins les plus cachés de l'âme humaine. Il l'admire parce qu'il n'a pas reculé devant l'homme, parce qu'il a choisi de voir toute sa réalité. Toutefois, Nietzsche propose des conclusions qui ne reflètent pas du tout cette admiration.

⁴³⁶ Lettre du 20 novembre 1888 de Nietzsche à Georg Brandès, citée par George Morel dans Nietzsche : Introduction à une première lecture, *op. cit.*, p. 190.

On doit se demander si la surhumanité, en laquelle il voit une porte de sortie au nihilisme, est souhaitable. On doit se demander si elle peut se réaliser, et si elle parviendrait à échapper au nihilisme. Le fait de soumettre la majorité en esclavage - spirituel ou physique - apparaît comme la recreation d'un nouveau dualisme, d'une nouvelle dichotomie, entre le surhomme et l'homme. Car le surhomme nietzschéen est presque un nouveau dieu.

On doit aussi se questionner sur la réaction de l'homme face à la venue du surhomme. Il est difficile d'imaginer que l'homme accepte de laisser sa place au surhomme parce que celui-ci lui est soi-disant supérieur. Face à la menace qu'il représente, peut-être verrait-on se lever une révolte grandiose, la révolte de l'humanité qui affirme qu'elle ne veut pas mourir. Par cette révolte, l'humanité, symbole du nihilisme et de la décadence, pourrait devenir symbole d'une certaine affirmation. Elle pourrait, grâce à sa lutte pour survivre, sortir du nihilisme et de l'esclavage. Car l'homme, acculé au mur, n'aurait plus le choix : les grandes figures du nihilisme avaient toujours eu pour rôle de le protéger, en échange de sa soumission, mais avec la venue de la surhumanité, pour la première fois, menacé dans son existence même, l'homme doit se lever.

Peut-être cela permet-il de créer une humanité qui échappe au nihilisme. Si l'homme se révolte, peut-on toujours l'associer à la figure de l'esclave? L'homme s'affirme comme homme, il ne veut pas mourir. Au fond, n'était-ce pas ce que cherchait Nietzsche, ce qu'il nommait la surhumanité? La question de la surhumanité, sa composition, reste à étudier plus en profondeur, car Nietzsche n'explique pas toujours clairement ce qu'il entend par ce concept.

De son côté, Dostoïevski, tout en ayant le mérite d'avoir fait une description de l'homme d'un réalisme cru, nous en présentant les moindres facettes, fait l'éloge d'un peuple russe qui relève davantage du mythe que de la réalité. La religion fondée sur l'amour et la fraternité qu'il nous propose apparaît sortir tout droit de l'esprit des libéraux idéalistes des années 1840 contre lesquels il lutte pourtant à travers son oeuvre. De plus, le rêve de construire une Russie grande et belle reposant sur l'amour et la fraternité apparaît difficile dans un monde où il existe des hommes tels que ceux qu'il décrit, un monde où le bien et le mal est inhérent à chacun.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Dostoïevski :

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Crime et châtiment, préface de George Nivat, traduction de D. Ergaz, Paris, Gallimard, 1975.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, "Le Grand Inquisiteur", in Les frères Karamazov, traduction par Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1973.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les démons (Les possédés), préface de Marthe Robert, traduction de Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1974.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les nuits blanches : Le sous-sol, traduction de Pierre Pascal et Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1969.

Oeuvres de Nietzsche :

NIETZSCHE, Friedrich, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, traduction de Olivier Berrichon-Seyden, s.l., Éditions de l'éclat, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, La généalogie de la morale, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Isabelle Hildenbrand et Jean Gratién, Paris, Gallimard, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, La naissance de la tragédie, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, La philosophie à l'époque tragique des Grecs, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, Le gai savoir, texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduction de Pierre Klossowski, éd. rev. et aug. par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, Par-delà bien et mal, textes établis par Giorgi Colli et Mazzino Montinari, traduction par Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1971.

Littérature secondaire :

BIAGGI, Vladimir, Le nihilisme, Paris, Flammarion, 1998.

CAMUS, Albert, L'homme révolté, Paris, Gallimard, 1951.

CLAVIER, Paul, "Kant", in Gradus philosophique, 4ème édition, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.354-381.

DELEUZE, Fanny et Gilles, préface à D.H. Lawrence, Apocalypse, Paris, Éditions Baland, 1978.

DELEUZE, Gilles, Nietzsche, Paris, PUF, 1965.

DELEUZE, Gilles, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962.

DETWILER, Bruce, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1990.

DROUILLY, Jean, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski. Paris, Librairie des cinq continents, 1971.

DUVAL, Raymond, "La critique nietzschéenne du christianisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1972, 56, p.404-422.

DUVAL, Raymond, "Le point de départ de la pensée de Nietzsche : Nietzsche et le platonisme", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1969, 53, p.601-637.

ELTCHANINOFF, Michel, Dostoïevski : Roman et philosophie, Paris, PUF, 1998.

EWALD, François, (sous la dir. de), "Le nihilisme", in Le magazine littéraire, no 279, juillet-août 1990, p.16-67.

FLATH, Carol A., "Fear of faith: the hidden religious message of 'Notes from Underground'", in Slavic and East European Journal, hiver 1993, vol 37, no 4, p. 510-530.

GOYARD-FABRE, Simone, Nietzsche et la conversion métaphysique, préface d'Alexis Philonenko, Paris, La pensée universelle, 1972.

GRANIER, Jean, "La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique", in Procès de l'objectivité de Dieu : Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969.

GUARDINI, Romano, L'univers religieux de Dostoïevski, traduction de Henri Engelmann et Robert Girard, Paris, Éditions du Seuil, 1963.

- HOWE, Irving, "Dostoevsky : The Politics of Salvation", in Rene Wellek, Dostoevsky : A collection of critical essays, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1962.
- HUBBEN, William, Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka : four prophets of our destiny, New York, Collier Books, 1974.
- JACKSON, Robert Louis, "Counterpoint : Nietzsche and Dostoevsky" in Dialogues with Dostoevsky : The overwhelming questions, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- KAUFMANN, Walter, Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist, 4ème édition, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- LÖWITH, Karl, De Hegel à Nietzsche, traduction de Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.
- MACINTYRE, Alasdair, After Virtue : A study in Moral Theory, 2ème édition, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
- MOREL, Georges, Nietzsche : Introduction à une première lecture, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
- NIVAT, George, "Le bourreau et la victime : une méditation sur la "Légende du Grand Inquisiteur" [de Dostoïevski]", in Esprit, no. 10, octobre 1994, p. 92-97.
- PASCAL, Pierre, Dostoïevski, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969.
- PASCAL, Pierre, Dostoïevski : L'homme et l'oeuvre, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1970.
- RAHV, Philip, "Dostoevsky in Crime and Punishment", in Rene Wellek, Dostoevsky : A collection of critical essays, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1962.
- REBOUL, Olivier, Nietzsche critique de Kant, Paris, PUF, 1974.
- ROSEN, Stanley, The ancients and the modern : Rethinking modernity, New Haven/London, Yale University Press, 1989.
- SEMPRUN, Jorge, L'écriture ou la vie, Paris, Gallimard, 1994.
- SHESTOV, Lev, Dostoïevski, Tolstoy, and Nietzsche, introduction de Bernard Martin, Athens, Ohio University Press, 1969.
- SOUCHE-DAGUES, Denise, Nihilismes, Paris, PUF, 1996.
- STOEBER, Michael, "Dostoevsky's devil : the will to power. (Fyodor Dostoïevski's concept of devil)", in The Journal of Religion, Janvier 1994, vol 74, no 1, p. 26-45.

- STRAUSS, Leo, "Note sur le plan de *Par-delà bien et mal* de Nietzsche, in Études de philosophie politique platonicienne, traduction de Olivier Berrichon-Sedeyn, s.l., Éditions Belin, 1992.
- VALADIER, Paul, "Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche", in Laval théologique et philosophique, 52, no 2, juin 1996, p. 425-432.
- VALADIER, Paul, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris, Les éditions du cerf, 1974.
- WARD, Bruce, Dostoyevsky's Critique of the West : The Quest for the Earthly Paradise, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- WOTLING, Patrick, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris, PUF, 1995.