UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Thèse 2002

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

# Une lecture actuelle de Nietzsche et Dostoïevski : leur apport à l'éducation

Myftiu Pernoux, Besa

**How to cite**

MYFTIU PERNOUX, Besa. Une lecture actuelle de Nietzsche et Dostoïevski : leur apport à l'éducation. Doctoral Thesis, 2002. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:142

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:142
Publication DOI: 10.13097/archive-ouverte/unige:142

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

UNIVERSITE DE GENEVE FACULTE DE PSYCHOLOGIE ET DES SCIENCES DE L'EDUCATION

Section des sciences de l'éducation Professeur Mireille CIFALI

---

# Une lecture actuelle de Nietzsche et Dostoïevski : leur apport à l'éducation

THESE

Présentée à la
Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation

de l'Université de Genève
pour obtenir le grade de
Docteur es sciences de l'éducation

par

Bessa MYFTIU PERNOUX

Thèse No. 302

GENEVE

2002

# Table des matières

INTRODUCTION..... 2

CHAPITRE I - METHODE ..... 7

CHOIX DE LA METHODE..... 7
COMMENT ABORDER NIETZSCHE ET DOSTOÏEVSKI A NOTRE EPOQUE..... 11
DELIMITATION DU CHAMP DE RECHERCHE..... 14
CADRE PRECIS DU TRAVAIL DE THESE..... 17
STRUCTURE DE LA THESE..... 18
TRAVAIL DEVANT LE TEXTE..... 22
PLACE DE L'INTERPRETE..... 28

CHAPITRE II - CONNAISSANCE ..... 35

CHAPITRE III - AMOUR..... 57

CHAPITRE IV - SOLITUDE..... 81

CHAPITRE V - HONTE..... 92

CHAPITRE VI - SOUFFRANCE ..... 103

CHAPITRE VII - PITIE..... 130

CHAPITRE VIII - LIBERTE ..... 144

CHAPITRE IX - CRIME ..... 161

CHAPITRE X - SUICIDE..... 186

CHAPITRE XI - HORIZONS..... 203

BIBLIOGRAPHIE..... 237

Intermezzi

*Pourquoi la chauve-souris n'est-elle pas un oiseau ?..... 42*
*Le parapluie..... 76*
*Une solitude tant attendue..... 88*
*Eléphant, crocodile et cobra..... 98*
*Dépasser la peur ..... 114*
*Valentina.....138*
*Le retour..... 155*
*Max..... 174*

*L'enveloppe*..... *194*
*Maman*..... *214*

Nietzsche et Dostoïevski. Incompatibles, peut-être, au premier abord. Semblables, au deuxième. Indépendamment du fait que l'un est considéré comme philosophe et l'autre comme écrivain, je qualifierai les deux d'artistes arrivés sur le chemin de la philosophie à travers la création. Le sens contraire est également vrai: l'un, philosophe qui écrit de la poésie, l'autre, philosophe qui écrit des romans. La philosophie rejoint l'art. L'art rejoint la philosophie.

Ma démarche n'est pas inusitée. Selon Boursov, Dostoïevski est le plus grand philosophe russe[1]. On oublie presque le romancier, note Catteau, pour ne considérer que l'éveilleur d'idées, le penseur insatisfait qui débat tout au long de son oeuvre des grandes questions éternelles : le Bien, le Mal, Dieu[2]. A considérer la vaste littérature suscitée par Dostoïevksi, il semblerait qu'on ait affaire non pas à un auteur littéraire écrivant romans et nouvelles, mais à tout un ensemble d'exposés philosophiques appartenant à plusieurs auteurs-penseurs[3]. Chez chaque analyste de Dostoïevski il y a soit un philosophe, soit un moraliste, soit un psychologue, soit un artiste qui sommeille et, sans le savoir, tente de bâillonner les autres[4]. La réflexion philosophique ne naît pas seulement du discours théorique des personnages, de la pensée de Dostoïevski transposée ou incarnée dans ses héros, mais de l'ensemble des caractéristiques du roman en général[5].

La philosophie, comme mode de pensée n'est pas opposée à la littérature. Hegel, Marx et Nietzsche ont débuté dans leur réflexion philosophique par la poésie. La poésie n'interdit pas le connaître. Au contraire : en partant d'un vécu, elle pénètre dans un connaître différent qualitativement du savoir[6]. Dans son oeuvre philosophique, Nietzsche a gardé la fraîcheur du style poétique et la subjectivité unique qui en découle. Pour Nietzsche le subjectif a raison, plus radicalement que le conceptuel et l'objectif[7]. Selon Zweig, Nietzsche est un métissage de philosophe, de philologue, de révolutionnaire, d'artiste, de littérateur et de musicien[8]. Avec Nietzsche, la philosophie ne se veut plus impersonnelle, mais subjective au plus haut degré[9].

Nietzsche a connu l'oeuvre de Dostoïevski. Un de ses biographes, Andler, dans *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, note : « Il avait eu en février 1887 une grande joie : il venait de découvrir Dostoïevski[10] ». Dans une lettre à Georg Brandes, Nietzsche écrit : *« Je crois absolument à ce que vous dites de Dostoïevski ; je l'estime par ailleurs pour être le matériau psychologique le plus riche que je connaisse, - je lui suis curieusement reconnaissant...»*[11].

[1] Boursov, (B.), in *Dostoïevski,* Paris, Edition de l'Herné, 1974, p. 142.
[2] Catteau, (J.), *La création littéraire chez Dostoïevski*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 34.
[3] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevksi*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 9.
[4] Catteau, (J.), *La création littéraire chez Dostoïevski*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 61.
[5] Etlchaninoff, (M.), *Dostoïevski, roman et philosophie*, Paris, PUF, 1998, p. 97.
[6] Lefebvre, (H.), *Hegel, Marx, Nietzsche*, Paris, Casterman, 1975, p. 177.
[7] *Ibid*, p. 151.
[8] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 72.
[9] Mueller, (F.-L.), *L'irrationnalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970, p. 31.
[10] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, II, Paris, Gallimard, 1979, p. 565.
[11] Nietzsche, (F.), *Dernières lettres*, Paris, Editions Rivages, 1989, p. 37.

Cette reconnaissance est légitime : Nietzsche et Dostoïevski se sont questionnés sur les mêmes problèmes de l'humanité. L'idée de rapprocher leurs oeuvres naît naturellement, non seulement du point de vue de la thématique, mais aussi du point de vue de l'essence de leur pensée et de la façon dont ils la construisent. Chestov remarque que les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski ne contiennent pas une réponse, mais une question[1]. Leur style et leur passion également sont semblables. Nietzsche se précipite avec toute la fougue de son être sur la moindre connaissance, comme l'oiseau de proie se précipite, du haut de son infini, sur la moindre bestiole. Seul Dostoïevski a des nerfs d'une semblable lucidité, mais Dostoïevski est, à son tour, inférieur à Nietzsche pour ce qui est de la véracité[2]. Selon Klossovski, si tous deux s'opposent par les conséquences que chacun tire d'une vision analogue de l'âme humaine, Nietzsche n'a pas pu éprouver autre chose qu'une sollicitation infinie, incessante, au contact des « démons » et du « souterrain » de Dostoïevski, et il s'est reconnu dans maints propos que le romancier russe prête à ses personnages[3].

Marinov compare le personnage de Dimitri dans *Les frères Karamazov* de Dostoïevski avec Dionysos, le héros du mythe nietzschéen : Enthousiasme, frénésie, ivresse, spontanéité, goût de l'éphémère, du chant et de la danse, tous ces traits à travers lesquels Dionysos est immanquablement désigné, se retrouvent aussi chez Dimitri[4]. Dans son oeuvre *Le drame de l'humanisme athée* consacrée à Dostoïevski, De Lubac pense aussitôt à un autre prophète, à l'autre prophète de notre temps : Nietzsche. La confrontation est inévitable. Tout y invite et, plus que tout, la formidable partie qui se joue présentement dans la conscience humaine sous leur signes conjoints et contrastés[5].

Les difficultés de ma tâche sont de taille.
- Se baser sur deux géants; il faut être conscient d'avoir un pied dans l'impossible.
- Que peut-on griffonner encore après des centaines de livres publiés sur eux ?
Mais la plus grande difficulté reste d'ordre émotionnel. Comment revivre «l'appel jailli du tréfonds de l'âme», «l'expérience effrayante dont l'homme le plus tenace peut périr» (Nietzsche, *lettre à Peter Gast*) ?[6]

A l'âge de dix-neuf ans, mon père commençait à lire *Crime et châtiment* et refermait définitivement le livre au moment où Raskolnikov monte l'escalier pour aller tuer la vieille. Pour lui, Raskolnikov n'a pas encore commis le meurtre.
Moi-même, je ne peux échapper aux meurtres. Je ne peux échapper à la folie. Ainsi, déchirée entre deux extrémités, les crises d'épilepsie et les crises de démence, le délire et la raison, la vérité et le mensonge, l'amour et la haine, la lumière aveuglante et l'obscurité absolue, le Christ et l'Antéchrist dans une exaltation qu'eux ont éveillée, - l'un proclamant le surhomme et l'autre l'homme humble -, je vais tenter encore un éclairage, fût-il incomplet, sur la contribution de ces hommes à l'éducation de l'individu.

---

[1] Chestov, (L.), *La philosophie de la tragédie*, Paris, Flammarion, 1966, p. 5.
[2] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 65.
[3] Klossovski, (P.), *Le cercle vicieux,* Paris, Mercure de France, 1969, p. 295.
[4] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 271.
[5] De Lubac, (H.), *Le drame de l'humanisme athé*, Paris, Editions du Cerf, 1963, p. 290.
[6] Préface de Henri Thomas pour *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1963.

Et j’accepte ce défi.

# CHAPITRE I

## METHODE

### CHOIX DE LA METHODE

Les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski peuvent être abordées de différents points de vue, comme en témoigne la quantité énorme des livres publiés sur eux. D'autres auteurs ont analysé leurs oeuvres à travers des démarches comparative[1], philosophique[2], psychologique[3], littéraire[4], psychanalytique[5], biographique[6], clinique[7] et historique[8], cette dernière restant la démarche la plus

---

[1] Parmi lesquels on peut citer Jean Baptiste Séverac, *Nietzsche et Socrate*. - Camille Dumoulié, *Nietzsche et Artaud : pour une éthique de la cruauté.* - Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*. Fernand-Lucien Mueller, *L'irrationalisme contemporain : Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre.* - Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche.* - Pauale Plowier, *Sous la lumière de Nietzsche: Rimbaud ou le corps merveilleux.* - Nicolas Miloschevitch, *Nietzsche et Stringberg* - Pierre Boudot, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté : Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960.* - William John Dodd, *Kafka and Dostoyevsky : influences and affinities*. - Philippe Chardin, *L'amour dans la haine, ou la jalousie dans la littérature moderne : Dostoïevski, James, Svevo, Proust, Musil*. - Karen Haddad-Wotling, *L'illusion qui nous frappe : Proust et Dostoïevski : une esthétique romanesque comparée* - Milivoje Pejovic, *Proust et Dostoïevski : étude d'une thématique commune* - Peter Dunwoodie, *Une histoire ambivalente : le dialogue Camus-Dostoïevski* - N.M. Lary, *Dostoevsky and Dickens : a study of literary influence* - Marie-Thérèse Sutterman, *Dostoïevski et Flaubert : écritures de l'épilepsie* - Jean Bessière, *Le double : Chamisso, Dostoïevski, Maupassant, Nabokov* - George Steiner, *Tolstoï ou Dostoïevski* - André Lorant, *Orientations étrangères chez André Malraux : Dostoïevski et Trotsky.* - Philibert Secretan, *Les tentations du Christ : "La légende du Grand Inquisiteur" de Fedor Dostoïevski et "La dernière tentation du Christ" de Nikos Kazantzaki* (voir la bibliographie).

[2] Martin Heidegger, *Nietzsche*, - Ernst Bertram, *Nietzsche, essai de mythologie*, - Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* - Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique* - Karl Jaspers, *Nietzsche: introduction à sa philosophie* - Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* - Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation* - Clément Rosset, *La force majeure* - Louis Allain, *Dostoïevski et l'Autre* - Nicolas Milochevitch, *Dostoïevski penseur*- Jacques Rolland, *Dostoïevski : la question de l'autre* (voir la bibliographie).

[3] Stefan Zweig, *Le combat avec le démon* - Heinrich Mann, *Friedrich Nietzsche* - Ivan Gobery, *Nietzsche ou la compensation* - Pierre Lance, *En compagnie de Nietzsche* - Alain Clément, *Nietzsche et son ombre* - A.Stocker, *Ame russe : réalisme psychologique des frères Karamazov* (voir la bibliographie).

[4] Mihal Bahktine, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski* - Jean-Louis Backès présente *« Crime et châtiment » de Fedor Dostoïevski*. - Philippe Chardin, *Un roman du clair-obsur : L'Idiot de Dostoïevski* - Jacques Catteau, *La création littéraire chez Dostoïevski*, etc. (voir la bibliographie).

[5] Sigmund Freud, *Préface pour Les frères Karamazov*, - Louis Corman, *Découverte de Nietzsche* - Vladimir Marinov, *Crime et châtiment* et *Figures du crime chez Dostoïevski* (voir la bibliographie).

[6] Charles Andler , *Nietzsche : sa vie et sa pensée*. - H. F. Peters, *Nietzsche et sa soeur Elisabeth* - Lou Andreas-Salomé, *Mon expérience d'amitié avec Nietzsche et Rée*. - Dominique Arban, *Les années d'apprentissage de Fiodor Dostoïevski* et *Dostoïevski,* - Apollinaria Souslova, *Mes années d'intimité avec Dostoïevski* (voir la bibliographie).

[7] Sabine Matouch, *Physiologie, psychiatrie, psychologie chez Dostoevskij*. - Paul-François-Jean Brusq, *Nietzsche : étude psycho-pathologique.* - E. F. Podach, *L'effondrement de Nietzsche* (voir la bibliographie).

[8] Arnod Münster, *Nietzsche et le nazisme* - Pierre Garnier, *Frédéric Nietzsche*, - Henri Guillemin, *Regards sur Nietzsche* - Jean-Pierre Faye, *Nietzsche et Salomé* - Bernard Endelman, *Nietzsche, un continent perdu* - Paul Valadier,

usitée quand nous avons affaire à des oeuvres du passé. Or le choix d'une méthode ne dépend pas seulement de ce que l'oeuvre nous offre, mais aussi de ce que nous souhaitons retirer d'une oeuvre. Ma recherche n'est pas orientée vers le contexte historique dans lequel ont vécu Nietzsche et Dostoïevski, bien que j'en tienne compte, comme elle n'est pas centrée non plus sur la vie de ces deux auteurs, même si des moments précis de leur vécu font irruption dans ma recherche. Je n'ai pas eu l'intention d'explorer les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski à travers le filtre de l'histoire.

Bien sûr, le champ de recherche et le cadre précis de mon travail ont également déterminé le choix de ma méthode, mais je tiens à préciser que j'aspirais à adopter une démarche qui me permette de rester d'abord une lectrice du texte. Je ne souhaitais pas être seulement une interprète, mais également une de ces lectrices pour lesquelles ont écrit Nietzsche et Dostoïevski. Jamais aucun texte n'a été écrit pour être lu et interprété par des historiens avec le regard de l'historien[1]. Les textes appartiennent d'abord aux lecteurs, indépendamment du siècle dans lequel ils vivent. La distance temporelle et culturelle n'empêche pas le dialogue, au contraire, elle l'incite. Il peut y avoir différentes façons de dialoguer avec les oeuvres du passé, dont une consiste à placer leur discours dans le présent.

C'est pourquoi j'ai choisi comme méthode principale de travail **l'esthétique de la réception** de Hans Robert Jauss, dont le principe de base est de réactualiser une oeuvre en renouvelant sa réception. « L'oeuvre est une oeuvre et vit en tant que telle dans la mesure où elle *appelle* l'interprétation et *agit* à travers une multiplicité de significations. » Cette définition spécifique de l'art de Karel Kosik est reprise par Jauss dans son livre *Pour une esthétique de la réception*[2].
A travers l'esthétique de la réception, l'oeuvre artistique est considérée comme une partition éveillant à chaque lecture « une résonance nouvelle »[3] qui actualise l'existence du texte. Et ma thèse vise justement à actualiser quelques-unes des idées tracées par Nietzsche et Dostoïevski.

Comment penser notre rapport aux textes du passé? A quel sens actuel peut accéder la recherche qui travaille au contact des époques révolues? A ces questions Jauss offre des propositions qui s'inscrivent dans la perspective d'une interrogation sur les chances présentes d'une communication par le moyen de l'art, qui soit en même temps libératrice et créatrice de normes pour l'action vécue. Il se tourne, bien sûr, vers le passé ; mais la manière dont il le questionne, la vigueur et l'ampleur de son interrogation déploient leurs conséquences au niveau du présent.

Selon l'esthétique de la réception, l'oeuvre littéraire est reçue et jugée aussi par rapport à l'arrière-plan de l'expérience de la vie quotidienne. La réception d'un texte présuppose toujours le contexte vécu de la perception artistique. L'expérience artistique du lecteur intervient dans l'horizon d'attente de sa vie quotidienne, oriente ou modifie sa vision du monde et par conséquent réagit sur

---

*Nietzsche l'intempestif* - Jean Granier, *Nietzsche* - Vladimir Ermilov, *Dostoïevski* - Paul Evdomikoff, *Dostoïevski et le problème du mal* - Roland Girard, *Dostoïevski, du double à l'unité* - Jacques Madaule, *Dostoïevski,* etc. (voir la bibliographie).

[1] Jauss, (H.R.) *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 43.
[2] *Ibid*, p. 39.
[3] *Ibid*, p. 47.

son comportement. La lecture peut libérer le lecteur des préjugés et des contraintes de sa vie réelle, en le poussant à renouveler sa conception des choses. Elle peut rendre possible une autre perception de la réalité, en préfigurant un contenu d'expérience qui s'exprime à travers la littérature avant d'accéder à la vie. Le rapport entre la littérature et le lecteur peut s'actualiser aussi bien dans le domaine éthique que dans celui de la sensibilité, en un appel à la réflexion morale comme en une incitation à la perception artistique. L'horizon d'attente propre à la littérature se distingue de celui de la praxis historique de la vie en ce que non seulement il observe la trace des expériences faites, mais encore il anticipe des possibilités non encore réalisées, il élargit les limites du comportement social en suscitant des aspirations, des exigences nouvelles et ouvre ainsi des voies de l'expérience à venir.

Contre les méthodes qui restent involontairement partielles tout en se voulant totalisantes, l'esthétique de la réception, tout en visant la totalité se déclare « partielle ». Jauss affirme qu'elle « ...déduit son caractère partiel de la conscience que nous avons prise qu'il est désormais impossible de comprendre l'oeuvre dans sa structure et l'art dans son histoire comme des substances, des entéléchies »[1].
L'esthétique de la réception n'est pas une discipline autonome, fondée sur une axiomatique qui lui permettrait de résoudre seule les problèmes qu'elle rencontre, mais une réflexion méthodologique, susceptible d'être associée à d'autres et d'être complétée par elles dans ses résultats. C'est pourquoi, à ma méthode principale de travail, j'ai ajouté encore une démarche complémentaire, l'approche herméneutique.

Je me suis basée particulièrement sur **l'herméneutique** élaborée par Paul Ricoeur, sans ignorer Gadamer, Schleiermacher et Dilthey, analysés magistralemetn dans *Du texte à l'action*[2]. Pour Ricoeur, l'herméneutique est la théorie des opérations de compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes. Le texte est vu comme la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes.

L'herméneutique de Ricoeur surmonte la dichotomie héritée de Dilthey entre « expliquer » et « comprendre ». Chez Dilthey ces deux termes désignent deux sphères de la réalité, celle des sciences de la nature et celle des sciences de l'esprit. A cette mutuelle exclusion, Ricoeur oppose la conception plus dialectique d'une interpénétration entre explication et compréhension. Il faudra accéder par degrés à une relation plus étroitement complémentaire et réciproque entre expliquer et interpréter. Il est en effet possible de traiter les textes selon les règles d'explication que la linguistique applique avec succès à travers l'analyse structurale. Mais le trajet inverse est aussi indispensable. Il n'est pas d'explication qui ne s'achève par la compréhension, d'où impossible de nier le caractère subjectif de la compréhension dans laquelle s'achève l'explication. Les configurations sensées qu'une interprétation profonde veut appréhender ne peuvent être comprises sans un engagement personnel. L'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, où se comprend autrement. D'un côté, la compréhension de soi passe par le détour de la compréhension des signes de culture dans lesquels le soi se forme ; de l'autre, la compréhension du texte médiatise le rapport à soi d'un sujet. Dans la

[1] *Ibid*, p. 244.
[2] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II,* Paris, Seuil, 1986.

réflexion herméneutique la constitution du soi et celle du sens du texte sont contemporaines. Comprendre un texte n'est pas rejoindre son auteur. Comprendre, c'est se comprendre devant le texte.
Ainsi, l'interprétation est une sorte d'« appropriation » qui souligne le caractère « actuel » de l'interprétation. De même que Jauss, Ricoeur reprend la métaphore de la partition musicale : « La lecture est comme l'exécution d'une partition musicale »[1].

D'un côté, l'approche herméneutique est compatible et complémentaire à l'esthétique de la réception et de l'autre, elle m'a permis de travailler sur l'actualité de l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski.

[1] *Ibid,* p. 153.

COMMENT ABORDER NIETZSCHE ET DOSTOÏEVSKI A NOTRE EPOQUE

En consultant des ouvrages sur Nietzsche et Dostoïevski, j'ai remarqué un grand nombre de livres réédités à partir de 1990[1] ; l'anniversaire de Nietzsche était un motif pour reconsidérer son oeuvre. En outre, beaucoup d'auteurs contemporains reviennent à Nietzsche et Dostoïevski soit en écrivant des livres entiers sur eux[2], soit en les citant dans différentes oeuvres[3].

N'est pas hasard cette soif d'aujourd'hui de revenir à ces deux auteurs tant calomniés, mal compris, interdits dans la plupart des pays de l'Est, maltraités dans d'autres, mués en serviteurs de causes qu'ils auraient contestées avec dégoût. Si quelquefois le nom de Nietzsche a été d'une façon malhonnête associé au nazisme[4], Dostoïevski apparaît dans le livre d'André Gluksmann directement lié aux attentats du 11 novembre 2001 à New York[5] ! Une grande oeuvre est toujours un vaste domaine où les hommes et les criminels peuvent trouver nourriture[6], note Pierre Granier.

En laissant de côté les criminels, je me retourne vers les hommes d'aujourd'hui. Si les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski continuent à être intérprétées, remaniées, en suscitant encore tant d'intérêt, c'est parce qu'ils se sont posés des questions qui restent encore d'actualité. Selon Jauss, une oeuvre du passé peut encore « dire quelque chose» seulement si le sujet présent découvre la réponse implicite contenue dans le discours passé et la perçoit comme réponse à une question qu'il lui appartient, à lui, de poser maintenant[7] . Des oeuvres vieillissent en devenant familières parce que leur potentiel d'interrogation n'est pas inépuisable et que les questions dont elles contenaient la réponse n'ont plus qu'un intérêt historique. Un texte du passé, dit Jauss, ne survit pas dans la tradition en vertu de questions anciennes que celle-ci aurait conservées et qu'elle poserait dans les mêmes termes au public de tous les temps et donc aussi au nôtre[8]. C'est toujours en effet d'abord un intérêt issu de la situation présente, - qu'il aille dans le sens de la critique ou de la conservation -, qui décide qu'une question ancienne nous concerne encore ou de nouveau, tandis que d'innombrables autres questions nous laissent indifférents. D'après Jauss, ce n'est pas une question éternelle, mais la question impliquée pour nous dans la réponse que nous offre ou semble nous offrir le texte, qui seule en fait a le pouvoir de susciter aujourd'hui notre intérêt pour l'oeuvre du passé[9].

---

[1] Comme ceux de Lou Andréas-Salomé, Stefan Zweig, Apollinaria Souslova, Anna Dostoïevski (voir la bibliographie).

[2] Comme *Nietzsche et le bouddhisme,* 1997, *Nietzsche et Stringberg,* 1997, *L'ombre et la différence : le double en Europe*, 1996, *Le syndrome de Nietzsche*, 1999, *Nietzsche, un continent perdu*, 1999, *Après Nietzsche,* 2000, Le *processus créateur chez Dostoïevski*, 1994, *Le sacrifice de la beauté*, 2000, *Proust à la recherche de Dostoïevski*, 2000, etc. (voir la bibliographie).

[3] Sarthou Lajus, (N.), *L'éthique de la dette*, Paris, PUF, 1997 ; Gauthier (C.), *Traces de savoir. L'insoutenable légéreté de la pédagogie*, Montréal, Logique, 1993 ; Carrilho (M.M.), *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine,* Paris, Hatier, 1997.

[4] Voir Münster, (A.), *Nietzsche et le nazisme*, Paris, Editions Kimé, 1995.

[5] Voir Gluksmann, (A.), *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Robert Laffont, 2002.

[6] Garnier, (P.), *Frédéric Nietzsche*, Paris, Editions Pierre Seghers, 1957, p. 92.

[7] Jauss, (H. R.) *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 247.

[8] *Ibid*, p. 107.

[9] *Ibid*, p. 112.

C'est de ce point de vue que j'ai abordé les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevksi. Les questions qu'ils se sont posées sur la société, l'individu et son évolution n'ont pas encore trouvé de réponse. Selon Montinari, Nietzsche nous incite à nous poser des questions radicales, il nous engage par conséquent à une discussion étroite avec ses pensées, il nous aide à nous libérer de la tartuferie morale, à abandonner ces préjugés auxquels nous étions attachés, mais aussi à le contredire résolument[1]. Zweig remarque que peut-être les terres inconnues que Dostoïevski a été le premier à fouler sont-elles déjà notre patrie[2]. La soif des interprètes d'aujourd'hui rénove cette réflexion.

Selon Bertram, l'immense impression qu'a produite Nietzsche, et qui semble par elle-même un phénomène unique dans l'histoire de l'intelligence moderne, abstraction faite de toute estimation absolue est dûe au fait que cet homme a incarné et expliqué, avec une pureté exceptionnelle, la destinée de l'âme[3]. Et cette destinée reste d'actualité. Nietzsche est trop moderne[4], nous dit Colli. Car comprendre la philosophie de Nietzsche n'est pas seulement pour nous une affaire de lecture, mais bien plutôt un travail de réflexion sur nous-mêmes, nos cultures et nos avenirs[5]. Et aujourd'hui, plus que jamais l'individu est la donnée première, au-delà de laquelle il est impossible ou vain d'aller[6].

La pensée de Nietzsche ne devrait-elle pas nous en affranchir et nous déterminer nous-mêmes à plus de réflexion ?[7], se demande Heidegger. C'est dans l'espace de ce que l'on peut appeler « pensée de la différence » que Nietzsche est aujourd'hui repris et discuté de manière particulièrement féconde et stimulante[8].

Tirer des enseignements d'auteurs qui appartiennent aux siècles passés n'est pas sans embûches ; entre temps, l'histoire a vérifié quelques-unes de leurs hypothèses et en a disqualifié d'autres. Car chaque géant, aussi grand soit-il, est borné inévitablement par les limites de son époque, même en les dépassant sans arrêt ; il fait un pas dans la lumière de l'avenir pour aller se ressourcer dans son présent, ne pouvant se reposer dans ce qui n'existe pas encore, où tout est flou, rêve, indéfini, illumination, flamme, inspiration, souhait, futur.

Il me semble nécessaire de souligner que ce qui appartient uniquement à l'époque dans laquelle les artistes ont vécu reste hors de mon intérêt. Je n'ai pas pris en considération non plus les hypothèses disqualifiées par le développement des sciences humaines, comme la notion du surhomme. L'objet de ma recherche n'est pas la totalité de l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski. Mon regard s'est posé seulement sur une partie de leur oeuvre, susceptible d'être accueilli par le lecteur d'aujourd'hui, et dont le message ne cesse de nous atteindre. Paul Ricoeur souligne qu'un des lieux mêmes de l'exemplification de l'idéal de la communication, c'est

[1] Montinari, (M.), *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris, Edition de l'Eclat, 1996, p. 106.
[2] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 280.
[3] Bertram, (E.), *Nietzsche - essai de mythologie*, Paris, Editions du Félin, 1990, p. 58.
[4] Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Editions de l'Eclat, 1987, p. 149.
[5] Bearsworth, (R.), *Nietzsche*, Paris, Les belles Lettres, 1997, p. 12.
[6] Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Editions de l'Eclat, 1987, p. 75,
[7] Heidegger, (M.), Nietzsche, Paris, Gallimard, 1971, p. 253.
[8] Vattimo, (G.), *Les aventures de la différence*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 77.

précisément notre capacité de vaincre la distance culturelle dans l'interprétation des oeuvres reçues du passé [1].

Bien que mon travail exige une connaissance approfondie de toute l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski, je me suis basée surtout sur quelques-uns de leurs ouvrages, qui nourrissent plus directement mon objectif :

**Oeuvres** de NIETZSCHE
*Considérations inactuelles: (II De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie, III Schopenhauer éducateur), Humain, trop humain, Le voyageur et son ombre*, *Aurore*, *Le Gai Savoir, Ainsi parlait Zarathoustra, Par-delà le bien et le mal, Généalogie de la morale, Le crépuscule des idoles, Ecce Homo.*

**Oeuvres** de DOSTOÏEVSKI
*Crime et châtiment, Humiliés et offensés*, *L'adolescent*, *L'idiot, Les frères Karamazov*, *Les Possédés*, *Souvenirs de la maison des morts*, *Le souterrain.*

Le nombre des oeuvres peut sembler prétentieux, mais « une oeuvre unique ne saurait pas suffire à dire l'essentiel : c'est seulement dans l'itinéraire de l'artiste que celui-ci pourra éventuellement se dévoiler, à travers ses hésitations et les ruptures de ton et de style qui rythment sa 'vie intérieure' »[2].

[1] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 373
[2] Ferry, (L.), *Homo Aestheticus*, Paris, Bernard Grasset, 1990, p.23.

DELIMITATION DU CHAMP DE RECHERCHE

Tout ce qui reste actuel dans l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski ne fait pas l'objet de ma recherche. Elle se limite encore en un champ précis : l'éducation.
En sciences humaines, quelques scientifiques ont convenu ne pas être les seuls détenteurs de la connaissance de l'humain, la partager avec les poètes, les philosophes et les romanciers note Mireille Cifali dans son livre *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*[1]. C'est de ce point de vue que le savoir de Nietzsche, qui s'est voulu l'interprète de l'homme[2] et celle de Dostoïevski, qui va toujours vers ce qu'il y a d'universel dans le moi[3], peuvent nous être précieuses, même si, à première vue, il pourrait sembler étrange d'entreprendre un travail sur eux dans un autre champ que la philosophie ou la littérature.

Bien qu'à travers l'esthétique de la réception et l'herméneutique, je revendique une démarche littéraire, ma thèse ne s'inscrit pas précisément dans le domaine de la littérature traditionnelle, car son objet n'est pas la forme de la pensée, mais la pensée même. Le processus créateur, base de chaque étude littéraire reste hors de ma réflexion, qui ne consiste pas en la critique détaillée d'une oeuvre précise. Ma thèse ne s'inscrit pas, non plus, dans le domaine de la philosophie, car elle s'abstient d'analyser en entier le système philosophique de Nietzsche et de Dostoïevski, d'approfondir un concept philosophique précis de leur doctrine ou de mener une recherche proprement philosophique, visant à saisir les causes premières.

Je tiens à préciser que ma thèse appartient au domaine des Sciences de l'Education car elle prend en considération seulement cette partie de l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski qui est liée à l'éducation, dans le sens le plus large du terme ; elle traite uniquement des concepts philosophiques en relation avec l'éducation et du point de vue de l'éducation. Le matériel littéraire et philosophique m'a servi de source, de base et de point de départ pour me poser des questions qui sont du ressort de l'éducation.

L'éducation, liée aux conceptions et aux valeurs « s'intéresse tout à la fois au développement de la personne, à la constitution du sujet, aux composantes de la citoyenneté »[4]. C'est en fin de compte de « visions du monde » dont il est question.
Dans les oeuvres des sciences humaines et de l'art, il y a des éléments qui sont pertinents quant à une pensée éducative, particulièrement. dans les oeuvres philosophiques et littéraires. Car elles partagent en leur objet le dessein de l'éducation : mettre les hommes en mesure de réaliser librement leur destination. Qu'est-ce qu'un philosophe ou un écrivain en premier lieu, sinon un éducateur?

Sous cet angle, il va de soi que Nietzsche et Dostoïevski font partie de la grande liste des professeurs de l'humanité, dont l'oeuvre continue à influencer notre pensée en général et la pensée éducative ; c'est cette dernière qui concerne ma thèse. La perspective des Sciences de l'Education exige à côté de la didactique des disciplines, une « pédagogie générale » qui s'interroge également

[1] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 274.
[2] Simha, (A.), *Pour connaître Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988, p. 32.
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres,* Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 209.
[4] *Dictionnaire des notions philosophiques*, I, Paris, PUF, 1995, p. 747.

sur les problèmes communs à toutes les disciplines en ce qui concerne la transmission des connaissances, une pensée sur l'éducation, « un luxe qu'en principe n'importe qui peut s'offrir », comme s'exprime Daniel Hameline avant de se demander: « Alors, tous pédagogues? ». Et il répond: « Pas si vite. Cette futilité-là n'est pas spontanée. (...) ...il nous faut être spiritueux. Et la chose n'est possible que si nous avons rencontré des spirituels »[1]. Afin d'oser « penser l'éducation »[2], je tente une rencontre avec deux spirituels, Nietzsche et Dostoïevski.

Nietzsche a même dédié dix ans de sa vie au professorat, tenu cinq conférences publiées sous le titre *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*[3] et abordé plusieurs fois dans son oeuvre des problèmes d'éducation. Sa façon à lire dans les âmes, si sûre d'elle, se subordonne à l'idéal éducatif ; l'incomparable psychologue qui est en Nietzsche ne réussit pas à masquer, à la longue, l'éducateur...[4], remarque Ernst Bertram.
De même, dans l'oeuvre de Dostoïevski, des passages étonnamment contemporains sont consacrés à l'éducation des enfants et aux conséquences néfastes qu'entraîne la négligence dans ce domaine.

L'éducation apparaît aujourd'hui comme une fonction sociale globale, intimement associée à l'idée de culture, prise dans son acception la plus large, visant le développement, la transformation et le progrès de l'individu, son adaptation et son intégration. « Seule une culture largement humaine peut donner aux sociétés modernes les citoyens dont elle a besoin »[5]. Selon le dictionnaire *Robert*, le mot éducation renvoie à « la formation et (au) développement d'un être humain ». Et ces valeurs sont d'ordre éthique ; la morale au sens large est aussi du ressort de l'éducation.

Certes, le contenu de la morale varie selon les cultures. « Ce n'est pas que, par suite d'aberrations, les hommes se soient mépris sur leur nature d'hommes et sur leurs besoins, mais c'est que leurs besoins ont varié, et ils ont varié parce que les conditions sociales dont dépendent les besoins humains ne sont pas restées les mêmes »[6]. Si la formation du jeune Spartiate passait par le meurtre d'une idole, que reste-t-il aujourd'hui de la morale enseignée par Nietzsche et Dostoïevski ? C'est l'optique dans laquelle j'ai construit ma thèse.

Malgré son ambition d'originalité, mon travail s'inscrit dans une tradition. Depuis la nuit des temps, non seulement les philosophes, mais les artistes aussi ont aimé se proclamer « instaurateurs », « éducateurs », « voyants », « tenants de l'avant-garde ». Ils ont modifié nos façons de voir, changé nos bibliothèques. Eduquer c'est transmettre, instaurer, avoir l'ambition que chaque petit homme devienne un être autonome. Le débat est ancien. Dès Platon, le philosophe se mêle au pédagogue. Parmi beaucoup d'autres artistes, Montaigne, Rabelais, Tolstoï, ont contribué à l'histoire de l'éducation. La discussion continue. En 1994, un séminaire a été

---

[1] Hameline, (D.), Penser la pédagogie est un luxe sans aucun désespoir de cause, in *Revue française de pédagogie*, N° 120, 1997, p. 14.
[2] *Ibid.*
[3] Nietzsche, (F.), *Ecrits posthumes*, Paris, Gallimard, 1975.
[4] Bertram, (E.), *Nietzsche - essai de mythologie*, Paris, Editions du Félin, 1990, p. 391.
[5] Durkheim, (E.), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966, p. 89.
[6] *Ibid,* p. 88.

organisé avec comme titre *Artistes et philosophes : éducateurs ?*. Christian Descamps, dans l'introduction du livre conçu à l'occasion de ce séminaire, écrit: «Aucune oeuvre n'est jamais seulement artistique en tant qu'elle engendre un processus de vérité sensible et publique »[1].

Dans cette tradition je traite Nietzsche et Dostoïevski d'éducateurs. Ils portent, bien sûr, la déficience inévitable de leur siècle, mais à la fois le germe des siècles à venir, caché sous des symboles, métaphores, personnages, extravagances et excès. Ils nous dévoilent ce qui est humain pour mieux le connaître afin de l'accepter.

Ma recherche souhaite être originale parce qu'elle se situe dans notre temps, en rapport étroit avec les problèmes actuels des Sciences de l'éducation sur le plan relationnel, philosophique et éthique, en relation avec l'homme d'aujourd'hui accablé de contradictions, de solitude, d'amour-propre blessé, de responsabilités, de honte et de culpabilité. Mais un texte passé, selon Jauss, n'a pas le pouvoir de nous poser par lui-même à travers le temps d'autres questions que celles que l'interprète doit reconstituer et reformuler en partant de la réponse que le texte transmet ou semble transmettre. Mes questions liées aux textes de Nietzsche et de Dostoïevski concernent le domaine de l'éducation. L'esthétique de la réception m'a permis d'articuler le dialogue « entre le sujet présent et un discours passé »[2].

C'est sous cette optique que j'ai tenté de prendre le chemin ouvert par le texte, un chemin sans fin... en un sens, infini. Ricoeur dit: « Ni en critique littéraire, ni en sciences sociales, il n'y a pas de place pour le dernier mot »[3]. Me référant à Freud qui a nommé l'acte d'éduquer un métier impossible,[4] donc sans solution totale et achevée ; à Nietzsche pour lequel chaque vérité n'est qu'un stade qu'il faut dépasser, ainsi qu'à Dostoïevski, le grand interprète des sentiments humains aux chemins ouverts, je pense que la méthode herméneutique satisfait également aux exigences de l'éducation comme champ de recherche. L'approche herméneutique consiste à reconstruire la dynamique interne du texte et à restituer la capacité de l'oeuvre de se projeter au dehors, dans la représentation d'un monde où on pourrait projeter ses possibles les plus proches. Comme l'éducation est une projection dans le futur, cette méthode convient au but que je me suis donné par rapport aux enseignements de Nietzsche et de Dostoïevski.

---

[1] *Artistes et philosophes: éducateurs?* Paris, Edition du Centre George Pompidou, 1994, p. 11.
[2] Jauss, (H.R), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 247.
[3] Ricoeur, (P.)*, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II,* Paris, Seuil, 1986, p. 205.
[4] Freud, (S.), *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1985.

CADRE PRECIS DU TRAVAIL DE THESE

Après avoir choisi comme objet de mon travail une partie de l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski, susceptible de poser des questions qui sont encore d'actualité et d'être accueillies par le lecteur d'aujourd'hui, j'ai donc restreint ma recherche au champ de l'éducation. Mais l'éducation est un concept très large, il me fallait encore limiter mon enquête. Entreprenant la réalisation de ma thèse dans le cadre du travail de l'équipe « Apports psychanalytiques au champ éducatif », c'est précisément sur l'humain et son devenir que je me suis concentrée, en interrogeant Nietzsche et Dostoïevski pour en saisir leur contribution.

Ma thèse fait ainsi écho à quelques thématiques traitées dans les cours de Mireille Cifali qui constituent donc ma première inspiration, base de mon questionnement. Ceux-ci sont des universaux de l'éducation : le rapport au savoir, l'amour, la honte, la souffrance, la solitude, l'aide, la liberté, la norme, la mort. Et je les aborde dans un domaine plus étendu que l'école : la vie. Depuis Platon, les philosophes en tant qu'éducateurs ont toujours évoqué dans leurs oeuvres ces thématiques universelles : Aristote dans *Ethique à Nicomaque,* Pascal dans ses *Pensées*, Spinoza dans *Traité de la réforme de l'entendement*, Kant dans *Leçons d'éthique*, Rousseau dans *Emile*, etc. L'amour, la honte, la souffrance, la solitude, l'aide, la liberté, la norme, la mort et le savoir sont également au centre de la littérature, en tant que première tentative de la connaissance de l'âme humaine et de son émancipation.

Construire des connaissances dans le domaine des sciences humaines à travers la littérature et l'expérience esthétique est une des démarches de Mireille Cifali, mais également d'autres professionnels dans le domaine de l'éducation comme Philipe Meirieu, Jorge Larrosa etc. Il existe un fabuleux réservoir, note Meirieu, largement inexploité, d'outils de formation des éducateurs dans le patrimoine littéraire[1]. Pour Meirieu, l'approche pédagogique des textes littéraire peut revendiquer une place légitime : il s'agit de réfléchir individuellement et collectivement sur le processus éducatif, tel qu'on peut le voir à l'oeuvre dans les textes littéraires[2]. Dans *Aprendre et être*, Larrosa essaye de repenser l'idée de la formation en rapport avec la lecture. La pratique de la lecture, écrit-il, vécue comme événement de la pluralité et de la différence, comme une aventure vers l'inconnu et comme une production illimitée du sens, peut vraiment contribuer à la réflexion sur ce que serait une formation ouverte[3].

Il faut reconnaître que l'expérience esthétique ne s'oppose aucunement par nature à la connaissance[4], souligne Jauss. Pour Paul Ricoeur, la littérature est un des modes possibles de la connaissance de soi : « Nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les oeuvres de la culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature? »[5].

[1] Meirieu, (Ph.), *Des enfants et des hommes*, Issy-les-Moulineaux, ESF, 1999, p. 14.
[2] *Ibid*, p. 15.
[3] Larrosa, (J.), *Apprendre et être*, Paris, ESF, 1998, p. 14.
[4] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 129.
[5] Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II,* Paris, Seuil, p. 116.

Dans mon travail, je me tiens au concept de la subjectivité. Au-delà et en deçà des savoirs disciplinés, des méthodes disciplinables, des recommandations utiles et des certitudes, et aussi au-delà d'idées appropriées et appropriables, note Jorge Larrosa, professeur de philosophie de l'éducation à Barcelone, le moment est peut-être venu de tenter de travailler dans le champ pédagogique en pensant et en écrivant dans une forme qui se veut indisciplinée, incertaine et impropre[1]. Cette forme se veut aussi personnelle et subjective. Elle me permet de me prononcer moi-même et d'avoir mon avis sur les thématiques touchées. Elle me permet également de jeter un oeil vers le passé pour constater une éventuelle évolution, mais aussi de faire le lien avec le présent, avec le questionnement actuel sur l'homme d'aujourd'hui, en restant fidèle à « la dialectique de la question et de la réponse dont le mouvement se poursuit toujours à partir des positions du temps présent »[2].

[1] Larrosa, (J.), *Apprendre et être*, Paris, ESF, 1998, p. 9.
[2] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception,* Paris, Gallimard, 1978, p. 17.

STRUCTURE DE LA THESE

Décrire une méthode de travail, ressemble au jeu de poupée russe. Chaque fois que nous en enlevons une, il y a une autre. Après chaque délimitation du champ de ma recherche, je suis obligée de continuer à limiter encore ce champ.

**Thématiques**

Pour construire la structure de ma thèse, il me fallait une triple intersection : Nietzsche, Dostoïevski et les universaux de l'éducation, bien qu'à ce croisement s'ajoute enfin, et par-dessus tout, ma propre prédilection. Ainsi, dix chapitres, bien sûr divisés en sous-chapitres se sont constitués ; ils représentent chacun un pas dans le chemin infini de l'apprentissage de la vie.

1- Dans le premier chapitre  je traite de la connaissance en lien avec l'action, la création, l'émotion, l'erreur. La connaissance de soi et la connaissance de l'autre font également partie de ce chapitre qui se termine par une fenêtre sur l'amour. Ce procédé est toujours respecté pour passer d'un chapitre à l'autre en douceur et sans interrompre le rythme de la lecture.
2 - Le deuxième chapitre est consacré à l'amour en lien avec la perfection, la haine et l'action; j'ai abordé l'amour de soi et l'amour du prochain pour terminer par l'amour du destin.
3 - Solitude, s'intitule le troisième chapitre. La solitude nietzschéenne y est au centre, et des éléments de la vie de Nietzsche font irruption dans mes pages. Je ne me suis pas prononcée sur la solitude de Dostoïevski, mais sur la solitude des héros qui le représentent. Ce chapitre se termine par le danger de la solitude.
4 - La honte suit la solitude. Après un bref aperçu sur les sources de la honte, j'ai traité de la réparation, du ridicule et du fait de ne pas s'accepter qui engendre la souffrance.
5 - J'ai commence le chapitre sur la souffrance par une brève analyse de la conception schopenhaurienne de la souffrance, qui est à la base de la conception de Nietzsche. La souffrance est vue en relation avec le savoir, la perfection et le rachat. La culpabilité est traitée en tant que forme particulière de souffrance.
6 - Celui qui souffre provoque la pitié. Le chapitre suivant est dédié à ce sentiment ambivalent. C'est dans cette partie de ma recherche que j'ai traité du malheur d'autrui ainsi que de l'aide à autrui.
7 - Dans le sixième chapitre j'ai abordé la liberté, sa quête, sa relation avec la moralité, ainsi que l'incapacité de se servir de sa liberté.
8 - La dernière limite de la liberté, c'est le crime. Après avoir analysé les points de vue sur le criminel selon Nietzsche et le meurtre philosophique selon Dostoïevski, j'ai abordé le problème de la punition. J'ai traité de l'inutilité du châtiment, de l'exécution et de la responsabilité sociale dans tout crime individuel.
9 - L'avant dernier chapitre est consacré au suicide, en tant qu'événement différemment aperçu dans différents cultures. J'ai exposé l'opinion de Sénèque, philosophe romain, non seulement parce que cette opinion est singulière, mais aussi parce qu'elle rejoint  presque celle de Nietzsche. Dans le même chapitre j'ai traité de la folie, en la considérant comme un suicide de la raison.
10 - Ma thèse se termine par le chapitre intitulé « Horizons », qui englobe cinq thèmes : communication humaine, enfant, éducation, contradiction, vérité.

**Choix des auteurs de référence**

Mon travail de recherche, en dépit de toutes les délimitations, contient une quantité énorme de sujets ; sur un seul d'entre eux on pourrait écrire sans difficulté tout un livre. Mais telle n'a pas été ma démarche. J'ai construit ma thèse sous une optique particulière qui concerne la réflexion concernant les questions posées par Nietzsche et Dostoïevski dans un domaine assez large, bien que très restreint par rapport à leurs oeuvres. Mon ambition a consisté seulement à dénicher ces questions et les poser devant l'homme d'aujourd'hui, quelquefois avec un petit commentaire, parfois accompagnées d'une seule exclamation et d'autres fois de l'avis d'un autre auteur.

Choisir parmi tous les auteurs ayant écrit sur Nietzsche et Dostoïevski n'est pas facile. Je ne les ai pas cités tous, cela m'aurait été vraiment impossible. Il existe pourtant un certain nombre d'auteurs incontournables : ceux qui possèdent une place très importante dans la pensée philosophique ou la critique littéraire comme Heidegger, Jaspers, Bertram, Deleuze, Chestov, Steiner et Bakhtine ; ceux qui ont consacré leur plume à l'analyse des oeuvres et de la vie de Nietzsche ou de Dostoïevski comme Charles Andler et Dominique Arban ; ceux qui à côté de leur propre activité littéraire ont écrit sur Nietzsche ou Dostoïevski, comme Zweig, Camus, Bataille, Mann ; et enfin ceux dont le sujet d'étude sur Nietzsche ou Dostoïevski correspond à mes thématiques, comme Marinov, Lance, Ermilov, Madaule, Colli, Andreas-Salomé, Goedert etc. En dehors des auteurs ayant écrit sur Nietzsche ou Dostoïevski, j'ai cité encore d'autres en lien avec la thématique, parmi lesquels : Cifali, Hameline, Bronckart, Belkaïd, Sauzède. Dans ma thèse, j'ai fait référence à des auteurs classiques comme Shakespeare, Goethe, Homère, Tchekov, Tolstoï ou à des philosophes tel que Platon, Descartes, Marx. D'autres, moins connus, se sont parfois imposés grâce au sujet, en raison de la profondeur et de la beauté de leurs écrits.

Le plaisir devant le texte fait partie intégrante de ma structure de thèse. La jouissance propre de l'oeuvre littéraire est issue du relâchement de tensions siégeant dans notre âme, note Freud. Peut-être le fait que le créateur littéraire nous mette en mesure de jouir désormais de nos propres fantaisies, sans reproche et sans honte, n'entre-t-il pas pour peu dans ce résultat[1]. Jauss souligne que l'attitude de jouissance dont l'art implique la possibilité et qu'il provoque est le fondement même de l'expérience esthétique ; il est impossible d'en faire abstraction, il faut au contraire la reprendre comme objet de réflexion théorique, si nous voulons aujourd'hui défendre contre ses détracteurs - lettrés ou non lettrés - la fonction sociale de l'art et des disciplines scientifiques qui sont à son service[2].

**Récits**

Selon Jauss, la disposition du lecteur en face d'un oeuvre donnée peut être reconstituée à partir de normes notoires ou la poétique spécifique du genre, les rapport implicites qui lient le texte à des oeuvres connues figurant dans son contexte historique, et enfin l'opposition entre fiction et réalité, fonction poétique et pratique du langage, opposition qui permet toujours au lecteur réfléchissant

[1] Freud, (S.), Le créateur littéraire et la fantasie, in *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Gallimard, 1985, p. 46.
[2] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 125.

sur sa lecture de procéder, lors même qu'il lit, à des comparaisons. Ce troisième facteur inclut pour le lecteur la possibilité de percevoir une oeuvre aussi bien en fonction de l'horizon restreint de son attente littéraire que de celui, plus vaste, que lui offre son expérience de vie[1]. En percevant les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski en liaison avec mon expérience de vie, je me suis donnée la liberté d'intégrer dans ma thèse des récits inspirés par une situation, une phrase, une réflexion.

Ces récits m'ont donné également la possibilité de tenter une forme originale par rapport à tout ce qui a été écrit sur Nietzsche et Dostoïevski, ainsi que de faire le lien entre mon quotidien et l'oeuvre passée. « C'est essentiellement au travers de nos récits que nous construisons une conception de ce que nous sommes dans l'univers, et c'est au travers des récits qu'une culture fournit à ses membres des modèles d'identité et d'action »[2]. Le récit est une des formes les plus anciennes de sagesse, duquel ont pris plus tard naissance les contes et les proverbes, couronnement philosophique et général de l'expérience personnelle. J'ai suivi le même chemin, mais dans les deux sens : d'un côté, l'expérience personnelle m'a servi de base pour ma réflexion et de l'autre côté, ma réflexion s'est consolidée au travers de l'expérience personnelle. « Cette écriture proche de la littérature (...) pourrait être entrevue comme un des modes d'intelligibilité des situations du vivant »[3], écrit Mireille Cifali. Le récit offre une forme de savoir émotionnel qui ne s'oppose aucunement au savoir scientifique, mais au contraire, le sous-entend et l'approfondit. Dans son article *Adresse à Michel de Certeau* Mireille Cifali rapporte les paroles de cet homme illustre, lui ayant confirmé à plusieurs reprises que « la fiction n'est pas contraire à la science, que la scientificité en est issue »[4].

Je n'ignore pas les risques que représentent les récits dans une thèse, mais ils témoignent en même temps d'un questionnement personnel ancien, et peuvent aider à créer un lien entre la théorie livresque et la pratique humaine. Ainsi, dix récits font irruption dans ma thèse, un pour chaque chapitre. Ils sont intégrés à la thématique et introduits tout simplement par « intermezzo ». Bien qu'écrits sous la forme de la fiction, ces récits sont des témoignages de situations véridiques de mon expérience de vie et d'expériences rapportées par des tiers. Je ne les ai pas écrits à part. Ils se sont cristallisés durant l'écriture de la thèse et font partie de mon questionnement ; l'esthétique de la réception m'a donné la possibilité d'approcher fiction et réalité et d'incorporer dans ma pensée théorique sur Nietzsche et Dostoïevski des fragments de vie, de même que chaque lecteur passionné, dans son imagination, rattache aux textes écrits par d'autres ses propres événements et ses propres interrogations.

Le lecteur qui commence à être travaillé par l'oeuvre entame avec elle une sorte de liaison. Pendant les interruptions même de sa lecture, tout en se préparant à la reprendre, il s'abandonne à la rêverie, sa fantaisie éveillée est stimulée, il en insère des fragments entre les passage du livre, et sa lecture est un mixte, un hybride, une greffe de sa propre activité de fantasmatisation sur les produits de l'activité de fantasmatisation de l'auteur[5].

[1] *Ibid*, p. 52.
[2] Bruner, (J.), *L'éducation, entrée dans la culture*, Paris, Editions Retz, 1996, p. 11.
[3] Cifali, (M.), « Transmission de l'expérience, entre parole et écriture », *Education permanente*, n°.127, 1996.
[4] Cifali, (M.), *Adresse à Michel de Certeau*, in Le Bloc-notes de psychanalyse, n° 7, 1987.
[5] Anzieu, (D.), *Le corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 45.

**Façon d'approcher les textes de Nietzsche et de Dostoïevski**

Les fragments de textes tirés des oeuvres de Nietzsche et Dostoïevski constituent la plus petite unité de mon champ de recherche. C'est à partir de ces fragments que j'ai construit ma thèse. Ils représentent mon matériel de travail afin d'élaborer une pensée cohérente liée à une partie de leurs écrits. D'après Roland Barthes, écrire, c'est ébranler le sens du monde, y disposer une interrogation indirecte, à laquelle l'écrivain, par un dernier suspens, s'abstient de répondre. La réponse, c'est chacun de nous qui la donne, en y apportant son histoire, son langage, sa liberté ; mais comme histoire, langage et liberté changent infiniment, la réponse du monde à l'écrivain est infinie : on ne cesse jamais de répondre à ce qui a été écrit hors de toute réponse : affirmés, puis mis en rivalité, puis remplacés, les sens passent, la question demeure[1]. C'est sous cette optique que je me suis approchée des textes de Nietzsche et de Dostoïevski. J'ai essayé de donner une réponse aux questions qu'ils se sont posées, à travers mon histoire, mon écriture, ma conception du monde et ma liberté. Mais je ne prétends pas avoir trouvé la bonne réponse, j'ai simplement essayé d'être réceptive à leurs idées, de donner encore une nouvelle vie à leurs oeuvres.

La vie d'une oeuvre est inconcevable sans la participation active de ceux auxquels elle est destinée. C'est leur intervention qui fait entrer l'oeuvre dans la continuité mouvante de l'expérience littéraire, où s'opère en permanence le passage de la réception passive à la réception active, de la simple lecture à la compréhension critique. Selon Jauss, l'historicité de la littérature et son caractère de communication impliquent entre l'oeuvre traditionnelle et le public un rapport d'échange et d'évolution - rapport qu'on peut saisir à l'aide de catégories comme message et destinataire, question et réponse, problème et solution[2]. J'ai tenté d'établir ce rapport avec les oeuvres de Nietzsche et Dostoïevski en étant sensible à leurs messages, à leurs questions, aux problèmes qu'ils soulèvent. Selon l'esthétique de la réception, la réponse ou le sens, que le lecteur cherche ultérieurement dans l'oeuvre peut y avoir été laissé à l'origine ambiguë ou même tout à fait indéterminée. C'est le cas pour les oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski.

Au degré de cette indétermination se mesure l'efficacité esthétique de l'oeuvre et donc sa qualité artistique. Les grandes oeuvres ne cessent d'être interprétées et réinterprétées. Cette opération est rendue possible par la structure ouverte, indéterminée qui permet des interprétations toujours nouvelles. A mesure que le contexte historique change, la réception de l'oeuvre développe et justifie d'autres façons d'interpréter, de la remanier, de la poursuivre. Selon Anzieu, les oeuvres les plus estimées sont susceptibles d'interprétations nombreuses, diverses et renouvelables avec le temps[3]. L'interprétation est infinie, note Umberto Eco. La tentative de rechercher une signification ultime, inaccessible, conduit à une dérive ou à un glissement sans fin de la signification[4]. Le potentiel de signification des oeuvres ne se dessine et ne se définit que de façon progressive, à travers les changements de l'expérience esthétique, et dans l'interaction de l'oeuvre littéraire et de

[1] Barthes, (R.), *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1987, p. 11.
[2] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 45.
[3] Anzieu, (D.), *Le corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 203.
[4] Eco, (U.), *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1996, p. 46.

son public. De ce point de vue, je reconnais que mon approche des textes de Nietzsche et Dostoïevski est partiele, incomplete et dans un sens, inachevée.

Selon Jauss, le rapport au texte est toujours à la fois réceptif et actif. Durant la lecture, il y a fusion de deux horizons : celui qui implique le texte et celui que le lecteur apporte dans sa lecture. Cette fusion peut s'opérer de façon spontanée dans la jouissance des attentes comblées, dans la libération des contraintes et de la monotonie quotidiennes, dans l'identification acceptée telle qu'elle était proposée, ou plus généralement dans l'adhésion au supplément d'expérience apporté par l'oeuvre[1]. C'est l'approche principale que j'ai adoptée par rapport aux fragments tirés des oeuvres de Nietzsche et Dostoïevski. Mais la fusion des horizons peut aussi prendre une forme réflexive : distance critique dans l'examen, constatation d'un dépaysement, découverte de procédé artistique, réponse à une incitation intellectuelle - indépendamment du fait que le lecteur accepte ou refuse d'intégrer l'expérience littéraire à l'horizon de sa propre expérience[2].

Ce n'est pas parce que j'accepte entièrement la totalité des oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski que mon attitude à l'égard des fragments choisis comme matériau pour ma thèse n'inclut pas un regard critique. Mais mon champ de recherche se limite à ce qui reste toujours d'actualité de leurs enseignements et qui peut nous servir encore comme base d'interrogation pour l'homme d'aujourd'hui ; c'est pourquoi j'ai adhéré au supplément d'expérience apporté par des fragments de leurs oeuvres sans entrer dans un examen critique. Dans mon approche, j'ai accepté d'intégrer une partie de leur expérience dans ma propre expérience, alors que d'autres auteurs ont tenté la voie critique ou la découverte des procédés artistiques. Comme un individu, un texte peut être approché de différents côtés, remarque Ricoeur. Ses différents thèmes ne sont pas à la même altitude. C'est pourquoi la reconstruction et la sélection présentent un aspect perspectiviste semblable à celui de la perception[3].

**Principes de l'interprétation**

Le premier pas vers une interprétation d'un texte est sa lecture. Si la lecture est possible, c'est bien parce que le texte n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur autre chose ; lire, c'est en toute hypothèse, enchaîner un discours nouveau au discours du texte. Selon Ricoeur, cet enchaînement d'un discours à un discours dénonce, dans la constitution même du texte, une capacité originelle de reprise qui est son caractère ouvert. L'interprétation est l'aboutissement concret de cet enchaînement et de cette reprise[4]. Interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'orient du texte. Mais au moment même de s'attaquer au texte, nous nous attaquons à notre propre langage. Ricoeur retient d'Aristote l'idée que « l'interprétation est interprétation par le langage avant d'être interprétation sur le langage[5] ». Cette réflexion me semble très importante par rapport à mon travail de thèse. Je suis consciente du fait que mon langage représente l'édifice de ma réflexion, et les langages de Nietzsche et de Dostoïevski constituent des fenêtres à travers lesquelles on pourrait apercevoir un monde qui ne répond

[1] Jauss, (H.R.) *Pour une esthétique de la réception,* Paris, Gallimard, 1978, p. 259.
[2] *Ibid*, p. 259.
[3] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, p. 201.
[4] *Ibid*, p. 152.
[5] *Ibid,* p. 157.

forcément pas au leur. Dans mon interprétation des textes de Nietzsche et de Dostoïevski, j'ai tenté d'enchaîner mon discours à leur discours, ce qui est rendu possible grâce au caractère ouvert de leurs oeuvres.

Une première limite tient à la précarité de toute interprétation d'une oeuvre, car elle exprime le point de vue, l'idéologie, la subjectivité de l'interprète. Selon Anzieu, l'interprétation « savante » ajoute cependant les apports de la rigueur d'une méthode et de la richesse d'une pratique à cette interprétation « naturelle » de l'oeuvre qui est sa lecture, son écoute ou sa contemplation spontanée[1]. C'est ce que j'ai tenté de faire en me basant sur l'esthétique de la réception et l'herméneutique, dont le dire « est un re-dire, qui réactive le dire du texte[2] ». Mais il y a encore une seconde limite à toute interprétation qui tient à la difficulté de distinguer le principal et de l'articuler avec ce qui est supposé être secondaire. Avec l'aide de l'herméneutique, j'ai cherché dans le texte lui-même, d'une part la dynamique interne du texte, d'autre part sa puissance de se projeter hors de lui-même et d'engendrer un monde. Dynamique interne et projection externe constituent ce que Paul Ricoeur appelle « le travail du texte »[3].

C'est la tâche de l'herméneutique de faire ce double travail du texte : reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'oeuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que nous pourrions habiter. Mais nous ne pouvons pas tout dire à partir d'un texte. Ricoeur note que le texte est un champ limité de constructions possibles[4]. Même dans les cas d'une ouverture maximale, il faut tenir compte dans notre « redire » de ce que le texte dit. C'est ce que j'ai respecté en interprétant les textes de Nietzsche et de Dostoïevski. Un texte est un monde. Il entre en collision avec le monde réel soit pour le confirmer, soit pour le dénier. Le rapport du texte avec le réel peut avoir plusieurs formes, mais il ne peut pas avoir toutes les formes. C'est sa limite et sa grandeur. La limite consiste en ce que le texte dit, et la grandeur en ce que nous lui prêtons, car le texte change notre rapport avec le réel. Même le rapport le plus ironique de l'art à l'égard de la réalité, souligne Ricoeur, serait incompréhensible si l'art ne dérangeait pas et ne réarrangerait pas notre rapport avec le réel[5].

La fiction a ce pouvoir de « refaire » la réalité et plus précisément, dans le cadre de la fiction narrative, la réalité praxique, dans la mesure où le texte vise intentionnellement un horizon de réalité nouvelle. C'est ce monde du texte qui intervient dans le monde de l'action pour le configurer à nouveau ou, si l'on ose le dire, pour le transfigurer[6]. Car le texte doit pouvoir se décontextualiser de manière à se laisser recontextualiser dans une nouvelle situation : ce que fait précisément l'acte de l'interprétation.

---

[1] Anzieu, (D.), *Le corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 197.
[2] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, p. 159.
[3] *Ibid*, p. 32.
[4] *Ibid,* p. 202.
[5] *Ibid*, p. 18.
[6] *Ibid*, p. 23.

**Le texte - médiation par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes**

Comprendre un texte, écrit Paul Ricoeur, c'est en même temps élucider notre propre situation[1]. Il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes. En travaillant sur les textes de Nietzsche et de Dostoïevski j'ai travaillé aussi ma propre compréhension de la connaissance, de l'amour, de la solitude, de la honte, de la souffrance, de la pitié, de la liberté, du crime, du suicide, de la folie, de la communication, de l'éducation et de la vérité. Au début de chaque chapitre, avant d'attaquer les textes de Nietzsche et de Dostoïevski, j'ai abordé la thématique choisie d'un point de vue général et personnel, avec l'aide de mes lectures précédentes, selon ma vision du monde. Mais à travers ma compréhension des textes, ma compréhension de moi-même a évolué et mon « moi » est devenu un autre à la fin de ce travail. Je me suis comprise autrement. Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture[2] .

Si pour Gadamer, comprendre un texte, c'est comprendre la question qu'il se pose, l'interprétation n'est pas un acte qui peut occasionnellement s'ajouter à la compréhension : comprendre, c'est toujours interpréter ; en conséquence, l'interprétation est la forme explicite de la compréhension[3]. Ricoeur entend par compréhension la capacité de reprendre en soi-même le travail de structuration du texte et par explication l'opération de second degré greffée sur cette compréhension et consistant dans la mise au jour des codes sous-jacents à ce travail de structuration que le lecteur accompagne[4].

Donc, expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation, car la compréhension appelle l'explication, mais il n'est pas d'explication qui ne s'achève par la compréhension. Alors qu'avec Dilthey, l'explication paraissait faire violence à la compréhension, entendue comme saisie immédiate des intentions d'autrui, pour Ricoeur, elle vient naturellement prolonger la compréhension, entendue comme mise en oeuvre de la compétence à suivre un texte.

Mais qu'est-ce qu'on peut comprendre dans un texte ? Ce qui est à comprendre dans un texte, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il parle, la sorte de monde que l'oeuvre déploie[5]. L'auteur est institué par le texte, il se tient lui-même dans l'espace de signification tracé et inscrit par l'écriture ; le texte est le lieu même où l'auteur advient. L'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur. Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Dans mon interprétation des textes de Nietzsche et de Dostoïevski, je n'ai jamais tenté d'analyser leur intention, car, comme dit Ricoeur, ce que dit le texte importe davantage que ce que l'auteur a voulu dire[6].

Ce n'est pas seulement parce que nous ne pouvons jamais savoir ce que l'auteur a voulu dire, (et parfois cela reste inaccessible à l'auteur même), mais aussi parce que le but que je me suis donné

[1] *Ibid*, p. 189.
[2] *Ibid*, p. 31.
[3] Gadamer, (H.-G.), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 148.
[4] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 33.
[5] *Ibid*, p. 168.
[6] *Ibid*, p. 187.

par rapport aux textes de Nietzsche et de Dostoïevski se limite à ce qu'ils nous apportent, aux perspectives qu'ils nous proposent. La compréhension a moins que jamais à faire avec l'auteur et sa situation. Elle se porte vers les mondes proposés qu'ouvrent les références du texte[1]. Un auteur peut se contredire dans ses textes, comme il arrive souvent à Nietzsche et à Dostoïevski. Comment choisir entre deux vérités la vraie vérité de l'auteur ? En ne cherchant pas à comprendre l'auteur, mais le texte, j'ai suivi l'opinion de Schleiermacher. Il remarque qu'il faut considérer la contradiction d'un auteur avec lui-même comme telle, si elle n'a pas lieu au même moment[2].

Nous devons respecter le texte et non pas l'auteur en tant que telle ou telle personne, remarque Umberto Eco. Mais il peut paraître plutôt brutal d'éliminer ainsi le pauvre auteur comme quelque chose qui n'a pas sa place dans l'histoire d'une interprétation[3]. Bien que les biographies de Nietzsche et de Dostoïevski ne font pas partie de mon champ de recherche, dans mon travail j'ai tenu compte des moments importants de leur vie, qui transparaissent à travers leurs textes, tel que l'épilepsie de Dostoïevski, la folie de Nietzsche. Mais ces moments sont subordonnés à la compréhension du monde de mon point de vue. Les classiques sont inépuisables car, si nous parlons beaucoup d'eux, nous profitons toujours pour parler à travers leurs textes de nous. Dans notre tentative de les comprendre, nous essayons de nous comprendre.

**Appropriation du texte**

D'après Jauss, la réception va du lecteur vers le texte qu'il s'approprie. Le texte est conçu comme une structure ouverte où doit se développer, dans le champ libre d'une compréhension dialoguée, un sens qui n'est pas dès l'abord révélé mais se concrétise au fil des réceptions successives dont l'enchaînement répond à celui des questions et des réponses[4]. En donnant sa réponse à une question posée par l'auteur, l'interprète s'approprie le texte de l'auteur. L'interprétation, selon Ricoeur, garde le caractère d'appropriation que lui reconnaissent Schleiermacher et Dilthey. Par appropriation, Ricoeur entend que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence à se comprendre[5].

Dans la réflexion herméneutique la constitution de soi et celle du sens sont contemporaines. En abordant le sujet de la honte d'après les textes de Nietzsche et de Dostoïevski, je me suis vue contrainte d'aborder ma propre honte, avec mes peurs, mes interrogations, mes barrières. Comment aurais-je pu écrire sur leur conception de la liberté, sans me questionner sur mon rapport à la liberté ? J'ai même commencé à comprendre ce qui me restait inaccessible dans mon imagination : le crime. Travailler sur le sens des textes de Nietzsche et de Dostoïevski m'a donné l'occasion de travailler sur ma constitution, de me battre contre mes propres limites et parfois de me surpasser.

[1] *Ibid*, p. 208.
[2] Schleiermacher, (F.), *Herméneutique,* Genève, Labor et Fides, 1987, p. 94.
[3] Eco, (U.), *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1086, p. 60.
[4] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 248.
[5] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II,* Paris, Seuil, 1986, p. 152.

Par le terme d'appropriation Ricoeur souligne encore deux traits : puisqu'une des finalités de toute herméneutique est de lutter contre la distance culturelle, cette lutte peut elle-même se comprendre en termes purement temporels, comme une lutte contre l'éloignement séculaire, ou en termes herméneutiques, comme une lutte contre l'éloignement à l'égard du sens lui-même, c'est-à-dire à l'égard du système des valeurs sur lequel le texte s'établit ; de ce fait, remarque Ricoeur, l'interprétation « rapproche », « égalise », rend « contemporain et semblable », ce qui est véritablement rendre propre ce qui d'abord était étranger[1]. C'est sous cette perspective que je me suis appropriée des textes de Nietzsche et de Dostoïevski. J'ai essayé de placer la critique de Nietzsche contre l'école allemande dans notre actualité éducative. J'ai tenté de poser les questions de Dostoïevski concernant le manque de communication humaine à son époque dans l'espace de notre quotidien.

En caractérisant l'interprétation comme appropriation, Ricoeur veut souligner surtout le caractère actuel de l'interprétation : pour lui, la lecture étant comme l'exécution d'une partition musicale, elle marque l'effectuation, la venue à l'acte, des possibilités sémantiques du texte[2]. Ce dernier trait est le plus important, car il est la condition de la victoire sur la distance culturelle qui rend possible la fusion de l'interprétation du texte à l'interprétation de soi-même.

Chaque texte est une ouverture sur l'interprétation de soi. Un texte met en évidence soit des aspects connus du fonctionnement psychique ou du fonctionnement social, soit des aspects inconnus de l'un ou de l'autre, mais d'une façon qui les rende familiers. Selon Anzieu, il établit des correspondances entre des éléments de la réalité interne et des parties de la réalité externe ; l'interne est référé à l'externe, et réciproquement[3].

Mais pour qu'il y ait un tel rapport avec un texte, cela demande à être construit, parce qu'il ne consiste pas dans une simple succession de phrases placées sur un même pied d'égalité et compréhensibles séparément. Un texte est un tout, une totalité. La relation entre tout et parties, note Ricoeur, requiert un type spécial de « jugement »[4]. Et ce jugement dépend de l'interprète.

---

[1] *Ibid*, p. 153.
[2] *Ibid*, p. 153.
[3] Anzieu, (D.), *Le corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 199.
[4] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 201.

PLACE DE L'INTERPRETE

Selon Jauss, réactualiser un texte en renouvelant sa réception présuppose que l'on étudie le rapport dialectique entre le texte reçu et la conscience réceptrice[1]. Les propres idées de l'interprète, remarque Gadamer, sont dès l'origine impliquées dans la reviviscence du sens du texte[2]. Il est impossible, en abordant une lecture, d'oublier toutes les opinions préconçues sur le fond et toutes les opinions personnelles. Pour Umberto Eco, chaque acte de lecture est une transaction difficile entre la compétence du lecteur, donc la connaissance du monde du lecteur et le genre de compétence qu'un texte donné postule[3].

Les configurations sensées qu'une interprétation profonde veut appréhender ne peuvent être comprises sans un engagement personnel semblable à celui du lecteur aux prises avec la sémantique profonde du texte afin de la faire « sienne ». C'est pourquoi, souligne Ricoeur, nous ne sommes pas autorisés à exclure l'acte final d'engagement personnel de l'ensemble total des procédures objectives et explicatives qui en constituent la médiation. La solution n'est pas de nier le rôle de l'engagement personnel dans la compréhension des phénomènes humains, mais de la préciser[4].

En tant qu'interprète des textes de Nietzsche et de Dostoïevski, je me place au 21ème siècle, dans le domaine des Sciences de l'éducation, dans le cadre précis du travail de l'équipe « Apports psychanalytiques au champ éducatif ». Mais derrière ce statut impersonnel, un engagement personnel se dessine. Il est important de le préciser, afin de mieux comprendre ma position face aux oeuvres de Nietzsche et de Dostoïevski.
Qui suis-je? Pour répondre à cette question, je tenterai d'expliciter mon rapport à la norme, qui éclaire mon choix de Nietzsche et Dostoïevski comme auteurs de prédilection ; mon rapport au savoir, base d'une interrogation ancienne et point de départ d'une interrogation nouvelle concernant les problèmes de l'éducation dans le sens le plus large du terme ; mon rapport à l'écriture qui touche à la forme sous laquelle la thèse est présentée.

**Rapport à la norme**

Je suis née dans une famille hors normes, d'un pays hors norme, l'Albanie. Depuis toujours isolée, à cause de sa position géographique, l'Albanie vécut cinquante ans sous un régime dictatorial qui se voulait unique au monde. A partir de 1961, après la rupture avec l'Union Soviétique, elle coupa toute relation avec les pays de l'Est, en gardant comme seul partenaire la Chine socialiste, jusqu'en 1974. Après cette date, il n'y eut plus de pays amis pour l'Albanie. Chaque habitant de ce pays dût apprendre que les Albanais étaient les seuls justes sur terre, différents de tous les autres dans l'univers ; les plus clairvoyants se sont suicidés, sont entassés dans des prisons ou des hôpitaux psychiatriques. Les autres, pour survivre, ont fait de nécessité vertu. « Ici, chacun pense être l'homme du futur, tant attendu. Chacun pense être l'élément qui fait défaut à l'ensemble. Chacun semble nourrir cette illusion qui donne un caractère assez particulier à ce peuple », écrit

[1] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 254.
[2] Gadamer, (H.-G.), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 243.
[3] Eco, (U.), *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1996, p. 62.
[4] Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 211.

Mimoza Ahmeti dans son livre *Ça va, l'Albanie?*[1]. Cette atmosphère albanaise se rapproche beaucoup du monde des personnages dostoïevskiens que Stefan Zweig résume ainsi : « Chaque individu se croit appelé, comme Lénine et Trotzki à reconstruire le monde[2] ». Issue d'un tel pays, il est compréhensible que je me sois sentie proche de l'oeuvre de Dostoïevski ; la mégalomanie de Nietzsche, qui arrive à son paroxysme dans *Ecce Homo* dont les chapitres s'intitulent « Pourquoi je suis si intelligent », « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Pourquoi je suis un destin » ne m'a pas dérangée outre mesure et ne m'a pas empêchée d'apprécier son oeuvre, d'autant plus que chez nous elle était interdite.

L'oeuvre littéraire de mon père était également interdite en Albanie. Ses amis dissidents périssaient dans des villages de déportation, alors que lui bénéficiait d'une pension pour les invalides mentaux du quatrième groupe - des malades qui ne pouvaient pas travailler en tant qu'intellectuels, mais qui avaient le droit à leur salaire en ayant un travail non qualifié. Je n'ai jamais compris si ce « privilège » était dû à son passé glorieux dans les camps de concentration nazie, à la faiblesse de la femme du dictateur Enver Hoxha avec laquelle mon père avait partagé le bureau dans sa prime jeunesse, ou à son propre sort d'exister toujours hors normes. Pendant mes années d'études, je n'ai jamais su s'il fallait marquer « prolétaire » ou « intellectuel » sur un formulaire à remplir, « non condamné par le régime » ou « condamné », « bien portant » ou « malade ». Les prolétaires n'avaient pas fait d'études universitaires et recevaient la moitié du salaire de mon père - si je notais « prolétaire » il me fallait tricher sur les autres rubriques concernant la formation et le salaire. Mais si je notais « intellectuel », il me fallait noter sur la rubrique « profession exacte » : vendeur de cigarettes. Aucun formulaire ne pouvait contenir notre cas. Si je marquais « condamné du régime », la maitresse me rendait le formulaire en répliquant que les condamnés du régime ne pouvaient pas vivre à Tirana, ils étaient relégués aux villages de déportation. Je ne pouvais pas non plus noter « malade », car les malades ne travaillaient pas mais vivaient dans des hôpitaux, sur le dos de l'Etat.

A l'âge de cinq ans, moment où mon père, professeur de littérature, a été rayé de la liste des écrivains albanais et renvoyé à l'hôpital psychiatrique pour en revenir comme vendeur de cigarettes et y rester durant ving-cinq ans, j'ai pris congé de la norme. Même avant cela, ma famille se situait hors norme : ma mère avait une enfant d'un précédent mariage. Dans l'Albanie des années soixante, épouser une femme divorcée équivalait à une guerre civile en miniature. Il y a deux façons de vivre la différence : en avoir honte ou en être fier. En tant qu'enfant et en tant qu'Albanaise, j'ai choisi la deuxième. La norme est définitivement devenue pour moi un défaut, un signe de compromission, de manque d'intelligence, de manque de courage et d'originalité. C'est ce décalage avec la norme dans la vie qui m'a orientée vers l'art.
Si le rôle de l'art peut s'articuler en trois fonctions distinctes, la transmission de la norme, la motivation ou création de la norme et la transformation ou rupture de la norme, j'ai mis mon dévolu particulièrement sur les oeuvres qui disposent de la fonction de rupture. Selon Jauss, la fonction sociale la plus éminente de l'expérience esthétique est de privilégier l'événement créateur de nouveauté par rapport à la répétition routinière de l'accompli, la négativité et l'écart par

[1] Ahmeti, (M.), *Ça va, l'Albanie ?,* Paris, Edition La promenade, 1998, p. 13.
[2] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 199.

rapport à toute affirmation des valeurs établies et à toute signification devenue traditionnelle[1]. Nietzsche et Dostoïevski font partie de ces auteurs qui rompent avec les valeurs enracinées et m'assistent dans mon questionnement ancien par rapport à la norme.

**Rapport au savoir**

Ma mère faisait partie de la première génération de femmes albanaises ayant effectué des études à l'université. Encore une fois, je me situais sinon hors norme, au moins parmi les cas rares d'enfants avec deux parents universitaires. Il en découlait qu'avoir de bonnes notes à l'école, c'était chose ordinaire pour ma soeur, mon frère et moi. Mais également pour la plus grande partie des élèves albanais. Dans l'Albanie communiste, celui qui n'avait pas de bonnes notes était exclu de la communauté, au point de ne pas être invité aux anniversaires. Donc, être excellent à l'école n'était pas une exception, mais une règle. J'ai accédé à cette règle par hasard, à travers des conditions inhabituelles.

Une année avant l'âge obligatoire pour aller à l'école, j'ai été placée comme auditrice dans la classe d'une copine de ma mère, qui enseignait dans la même école, mais aux classes secondaires. Ma mère me portait jusqu'à l'école et me laissait, endormie, au dernier rang, pour que je puisse écouter et m'habituer aux cours sans déranger les élèves. Laissée à moi-même, sans obligations, sans responsabilités, je suivais les explications de la maîtresse, l'esprit libre, en train de dessiner, de regarder par la fenêtre, de rêver. A la maison, je m'appliquais pour mon plaisir à griffonner les lettres de l'alphabet. Contrairement à tous les autres élèves, je n'avais pas de compte à rendre à la maîtresse. Je n'avais pas, non plus, de devoirs à faire. Le savoir ne m'était pas servi sous la forme de l'assiette que ma mère me mettait devant le nez avec la tâche de la finir. A la fin de l'année, la maîtresse a constaté fortuitement que j'avais acquis les connaissances nécessaires pour passer en deuxième en tant qu'élève régulière.

Mais cette année d'auditrice m'a permis d'avoir une méthode de travail utile pour le reste de ma vie : j'ai été obligée de faire par moi-même le choix entre le principal et le secondaire, ce que les enfants sont aptes à faire partout, excepté à l'école, où on les oblige à tout ingurgiter, sans exception. J'ai été épargnée par l'angoisse d'apprendre, n'étant point obligée de tout comprendre et de souffrir si un petit détail m'échappait. J'ai pu m'approcher du savoir à ma faim, à ma guise et à mon rythme. Alors que les autres enfants pleuraient en écrivant des lettres maladroites, moi, je m'amusais, et plus encore si elles étaient maladroites. Libre de toute contrainte d'apprentissage, j'ai eu accès au savoir par la porte du bonheur. Jamais je n'ai souffert pour forcer une porte qui ne voulait pas s'ouvrir ; si elle me résistait sur le moment, je pensais l'ouvrir le lendemain, et si elle ne s'ouvrait pas, tant pis pour elle ! Il y avait tant de savoir dans le monde et pour tous les goûts.

Mon attitude amicale envers la connaissance s'est développée grâce à la présence de mon père. Abandonné par ses anciens amis intellectuels qui avaient peur de le fréquenter, il s'est retrouvé dans un cercle de collègues de travail sachant à peine lire. Ma mère était trop préoccupée par ses enfants, le ménage et l'école ; la littérature lui ayant apporté assez de malheurs, elle n'avait ni de temps à perdre dans des discussions poétiques, ni l'esprit utopique propre aux enfants et aux

[1] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 261.

perdants. Mon père s'est retourné vers moi : j'avais neuf ans, quand il tenta de m'exprimer son doute concernant le réalisme socialiste duquel on l'avait effacé, et son incertitude quant à l'application de la doctrine de Marx. Il avait besoin d'un interlocuteur et parmi tous ses proches, j'étais la seule à ne pas le considérer comme fou. Il me semblait, au contraire, que tout le monde était fou, fou de médiocrité, de lâcheté, de mensonge. Ils parlaient de chaussures, alors que mon père me parlait de Shakespeare, d'argent, alors que mon père me parlait de Hegel. Je doute que cette culture précoce ait pu donner de vrais fruits, mais je suis sûre qu'elle m'a donné la passion de découvrir par moi-même les fruits. Je n'étais pas en face d'un professeur, mais d'un ami ; en toute égalité, je pourrais affirmer mes propres goûts, parfois en opposition avec les siens, et il en était ravi !

Dans un pays où il fallait obéir, j'ai appris accidentellement à penser. Je ne prétends absolument pas que mes pensées soient plus mûres que celles des autres, mais ce sont mes pensées ! Grâce à une maîtresse qui m'a acceptée dans sa classe sans être régulièrement inscrite, et grâce à un rejeté de la société, j'ai pu garder ma liberté d'esprit. J'ai réussi à ne pas être dégoûtée de l'école. Je l'ai toujours su, le savoir était ailleurs. Beaucoup plus tard, chaque fois qu'une leçon ne m'intéressait pas, je redevenais la petite auditrice rêveuse, avec joie et sans mauvaise conscience, pour frapper à la porte de la connaissance à un autre moment. Pour frapper peut-être à une autre porte. Pour garder le goût d'apprendre. Aurais-je eu la chance de l'avoir connue si la connaissance m'avait été inculquée au cerveau, comme la nourriture aux dindes de Noël ? J'en doute fortement. Longtemps je me suis posée des questions sur la façon de servir le savoir dans les écoles et dans la vie. Les principes d'éducation qui forment un être me restent encore inconnus, mais j'estime connaître un peu, à travers ma mince expérience, ceux qui ne déforment pas.

C'est ce goût de savoir non scolaire qui m'a poussée vers Nietzsche : quand il traite de l'école et des éducateurs, je me sens obligée de reconnaître la pertinence actuelle de sa pensée ; je suis également reconnaissante à Dostoïevski de m'avoir aidée à pénétrer dans le labyrinthe de la nature humaine, sur la connaissance de laquelle, selon Rousseau, doit être basée toute éducation[1]. Pas en tant que personne éduquée, mais en tant que personne non déformée par l'éducation, j'ai abordé avec enchantement l'oeuvre de Nietzsche et de Dostoïevski par des portes qui se sont ouvertes devant moi, sans même que je frappe, en ignorant d'autres portes, en refermant quelques-unes. L'esthétique de la réception pose que notre compréhension actuelle de l'art évolue à l'intérieur de certaines limites[2]. Le caractère partiel de l'esthétique de la réception s'explique aussi par la reconnaissance du fait que toute reproduction du passé artistique est condamnée à rester partielle. L'esthétique de la réception est donc en désaccord radical avec l'objectivisme affiché des méthodes qui prétendent faire porter la compréhension soit sur la totalité d'un sens intemporel, soit sur celle du processus historique et qui se déroule entre la naissance et la réception d'une oeuvre d'art[3].
Consciente des limites de ma compréhension et du caractère partiel de mon interprétation, j'ai tenté l'expérience...

[1] Rousseau, (J.-J.), *Emile*, (1762), Paris, Garnier frères, 1957, p. 85.
[2] Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 250.
[3] *Ibid,* p. 251.

**Rapport à l'écriture**

Dans le domaine de l'art, note Luc Ferry, nous vivons de façon sans cesse plus visible, sinon dans un univers nietzschéen, du moins dans une atmosphère intellectuelle qui ressemble étrangement au perspectivisme décrit par Nietzsche : les oeuvres d'art sont comme autant de « petits mondes perspectifs » qui ne représentent plus le monde, mais l'état des forces vitales de leur créateur. Il se peut, bien sûr, que tel artiste prétende encore, à l'instar des classiques, entretenir un rapport à la « vérité ». Reste que, comme on dit, il le fait à sa façon, et qu'il doit coexister avec des myriades d'autres artistes dont les prétentions peuvent être infiniment différentes[1]. Cette réflexion sur l'art est également valable pour l'interprétation des oeuvres artistiques. Jaspers remarque que toute critique n'exprime pas un savoir de l'autre, mais l'attitude communicative de celui qui interprète[2]. Cette attitude s'exprime aussi à travers la forme d'écriture choisie.

Ecrire une phrase après avoir cité Nietzsche ou Dostoïevski s'avère très difficile. Je suis restée quelquefois sur l'impression que tout était dit, ajouter encore quelque chose dessus aurait été une injure. J'ai respecté le silence du coeur. J'ai respecté également la passion des auteurs. Ecrire sans passion en face d'un savoir passionné m'a paru vide de sens. Le savoir émotionnel a également sa place dans le domaine de la connaissance. Issue d'un pays ou l'écriture est fortement liée à l'émotion, je revendique cette démarche dans mon travail de thèse.

Le rapport à l'écriture dépend souvent de la tradition culturelle dont nous faisons partie. En Albanie, dans chaque école primaire et jusqu'à l'université, existait un coin littéraire pour exposer des poèmes et des histoires courtes. La première question de la maîtresse de littérature au début des cours était de savoir le nombre d'élèves qui écrivaient dans la classe. Il n'y avait pas cette pudeur par rapport à l'écrit que j'ai rencontrée avec étonnement en Suisse. Ecrire chez nous signifiait exposer ses sentiments d'une belle façon : c'était un honneur. La dissertation ne faisait pas partie de notre programme. A la place, nous écrivions des compositions, bien sûr, sur un thème précis ; mais ceux qui avaient le don de l'écriture avaient le droit d'écrire des compositions libres. A l'examen de maturité, au lieu de répondre aux questions tirées au sort, j'ai été invitée à réciter une de mes créations devant le délégué du Ministère de l'éducation. Il avait envie d'écouter un poème sur l'amour. Pour la mentalité des professeurs de littérature en Albanie, savoir écrire incluait la connaissance théorique des auteurs et le commentaire des textes littéraires, bien plus, pouvoir écrire était le couronnement de tout savoir sur la littérature.

Durant la dernière année de collège, j'avais acquis le droit de ne pas assister aux cours du matin; la maîtresse principale m'en avait dispensée car je travaillais tard le soir sur l'écriture d'un roman, qui non seulement ne fut jamais terminé, mais qui était de la plus mauvaise qualité que l'on puisse imaginer ! Durant le stage militaire, un mois par année pour tous les collégiens, le professeur qui nous entraînait m'avait supplié de le prévenir si par hasard j'étais inspirée pour écrire. Je choisissais justement le moment où il fallait courir à travers les champs, sous le soleil brûlant, le fusil sur l'épaule. Avec le plus grand sérieux du monde, il m'ordonnait : « Soldat Myftiu, vous avez une heure de permission créative ! ». Assise dans l'ombre, sous un grand arbre, je regardais les

[1] Ferry, (L.), *Homo Aestheticus*, Paris, Bernard Grasset, 1990, p. 24.
[2] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 422.

champs, j'écoutais les oiseaux chanter, somnolante et incapable de produire la moindre rime. Mais à la fin de ma permission créative, le professeur venait cueillir le fruit : il me fallait écrire vite de mémoire un texte conçu dans la solitude de ma chambre.

Cette attitude envers la création littéraire, indépendamment de sa valeur, était tout à la fois grotesque et touchant : sous la plus cruelle dictature, on nous avait laissé une parcelle de rêve - l'écriture. J'ai cultivé cette parcelle, seul moyen de survivre, de créer un monde de grâce, et d'y habiter...

ABREVIATIONS

**Oeuvres** de NIETZSCHE

| | |
|---|---|
| Considérations inactuelles | CI |
| Humain, trop humain | HTH |
| Aurore | A |
| Le Gai Savoir | GS |
| Ainsi parlait Zarathoustra | Z |
| Par-delà le bien et le mal | PDBM |
| Généalogie de la morale | GM |
| Le crépuscule des idoles | CDI |
| Ecce Homo | EH |
| Dithyrambes de Dionysos | DD |
| Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement | SANEE |

**Oeuvres** de DOSTOÏEVSKI

| | |
|---|---|
| Crime et châtiment | CC |
| Humiliés et offensés | HO |
| L'adolescent | AD |
| L'idiot | I |
| Les frères Karamazov | FK |
| Les Possédés | P |
| Souvenirs de la maison des morts | SMM |
| Le souterrain | S |

Devant le grand nombre d'auteurs de référence, j'ai préféré ne pas utiliser l'abréviation *Op.cit.*, pour ne pas obliger le lecteur à se reporter continuellement à la bibliographie. En revanche, j'ai recouru à la mention *Ibid.* quand les citations successives concernent un même ouvrage.

## CHAPITRE II

## CONNAISSANCE

*« Pourquoi l'avons-nous choisie, cette tâche insensée, ou, autrement dit, ' pourquoi la connaissance ' ? »*
Nietzsche, *Le Gai Savoir*

Imaginons dans la nuit des temps, l'homme commençant à communiquer au travers de sons gutturaux destinés à devenir plus tard des paroles... Il fait nuit, demain il fera jour et l'homme ne sait pourquoi. Le jour s'assombrit, il pleut et l'homme n'en connaît toujours pas la raison. A chaque pas, un piège. Les animaux, la mer, l'ouragan, les tremblements de terre ; la naissance, la douleur, la mort ; tout est une énigme. Impuissant, mal loti en comparaison avec d'autres animaux plus solides, incapable de trouver son chemin dans le noir, l'homme est effrayé. Mais il existe en lui un organe en voie de développement qui le distingue des autres animaux et en fera plus tard naître la conscience. La nature a doté le caméléon de milles couleurs pour se protéger, a donné à d'autres animaux des griffes, des fourrures, des mâchoires, alors que l'homme est jeté presque nu dans le monde cruel avec une seule dotation minuscule : ce qui lui permet de savoir qu'il a peur. Il ne lui reste d'autre moyen pour se protéger que dompter sa peur, séparer le dangereux du non dangereux, connaître. Selon Nietzsche, la connaissance est née de la crainte de l'inconnu. Connaître c'est approcher l'inconnu afin de l'apprivoiser en y découvrant des éléments connus et proches :

> *« ... Comment ? notre besoin de connaissance n'est-il pas précisément notre besoin de quelque chose de connu ? le désir de découvrir, parmi toutes les choses étrangères, inaccoutumées, incertaines quelque chose qui ne nous inquiétât plus ? Ne serait-ce pas* l'instinct de crainte *qui nous pousse à connaître ? La jubilation du connaisseur ne serait-elle pas la jubilation de la sûreté reconquise? ».* GS., II, p. 221.

Dans la question de savoir ce qu'est la connaissance, selon Heidegger[1], c'est au fond sur la vérité et son essence que l'on s'interroge. C'est pourquoi, à travers des siècles, d'une nécessité à approcher l'inconnu née de la peur, la connaissance est devenu un but en soi, une jouissance, un sens de la vie :

> *« ...La connaissance et l'aspiration au vrai prirent place enfin comme un besoin, au milieu des autres besoins ».* GS., II, p. 124.

Combien d'êtres humains se sont consacrés à la connaissance, parfois en y laissant leur propre vie ? Il suffit de mentionner les noms de tant de médecins ayant fait des expériences sur eux-mêmes, les explorateurs de nouvelles terres, les philosophes passionnés à expliquer, à changer le monde, tous ceux pour lesquels aller au bout du savoir dans un domaine précis fut leur plus grande extase. Nietzsche propose même la vie humaine comme un moyen de connaissance - à chaque vie, sa forme de connaissance ; à chacun, sa façon de connaître, la sienne est un monde de dangers et de victoires :

[1] Heidegger, (M.), *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, p. 388.

*« ...La vie pourrait être une expérience de celui qui cherche la connaissance - et non un devoir, non une fatalité, non une duperie. - Et la connaissance elle-même : que pour d'autres elle soit une autre chose, par exemple un lit de repos, ou bien le chemin qui mène au lit de repos, ou bien encore un divertissement ou une flânerie - pour moi elle est un monde de dangers et de victoires, où les sentiments héroïques eux aussi ont leur place de danses et de jeux. « La vie comme moyen de connaissance » - avec ce principe au coeur on peut non seulement vivre avec bravoure, mais encore vivre avec joie, rire de joie ! ».* GS, II, p. 189.

**Connaissance et vie**

Dans la joie ou dans les pleurs, l'homme passe sa vie à connaître. Il faut vivre la vie pour acquérir la matière de la connaissance, souligne Karl Jaspers[1]. Chaque jour apporte son lot d'illusions et de désillusions, de vérités petites et banales ou de découvertes grandes et importantes. L'homme vit en connaissant, il connaît en vivant :

*« Où ces deux choses, vivre et connaître, semblaient entrer en contradiction il n'y a jamais eu de lutte sérieuse ».* GS., II, p.123.

Gilles Deleuze souligne qu'au lieu d'une connaissance qui s'opposerait à la vie, Nietzsche propose une pensée qui affirmerait la vie[2]. La connaissance n'est autre qu'une enfant de la vie. Sans vie, elle est morte. La vie aura toujours le rôle impérieux et toute connaissance allant au sens contraire de la vie, est non seulement sans valeur, mais nuisible, destructrice. Le savoir qui détruit la vie est suicidaire... Malheureusement, nous en avons abondemment vu durant ce siècle. Nietzsche n'a pas connu ces horreurs, sauf en tant que visionnaire ; dans sa citation ci-dessous on peut s'imaginer même jusqu'où peut amener la folie nucléaire :

*« Or la vie doit-elle dominer la connaissance et la science, ou bien la connaissance doit-elle dominer la vie ? Laquelle des deux puissances est la puissance supérieure et déterminante ? Personne n'en doutera, la vie est la puissance supérieure et dominatrice, car la connaissance, en détruisant la vie, se serait en même temps détruite elle-même ».* CI, I, p. 281.

L'autre face revers de la médaille : dans des cas extrêmes, la connaissance peut aussi détruire ; elle peut paralyser dans des cas banals, dans les actions de tous les jours. Un grand problème pour les professionnels qui doivent accomplir des actes en urgence, sans avoir le temps de réfléchir quant à leurs connaissances théoriques : cela concerne les médecins, mais aussi tous ceux qui travaillent dans les métiers de l'humain, enseignants, formateurs, éducateurs, psychologues... Nietzche affirme :

*« La connaissance tue l'action ».* NT, I, p. 58.

On pourrait sous-entendre que la connaissance précède et succède l'action, mais elle est absente au moment de l'agir, autrement l'action juste ne peut pas avoir lieu. La connaissance participe à l'action d'une façon indirecte, inconsciente, non pas en tant que réflexion théorique au moment d'agir, mais

[1] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 69.
[2] Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973, p. 115.

comme une multitude d'associations faites à ce moment-là avec d'autres moments semblables, comme un arrière-plan de savoir scientifique qui ne doit surtout pas devenir le principal ; la conscience des risques s'efface lors de l'action, sinon l'être est incapable d'agir. Or, après avoir été accompli, l'acte devient une source de connaissance, de même qu'avant l'agir, il en a été l'origine - sous la forme de la mise en place et de la concentration de toutes les énergies et des possibilités de l'être à l'action.

Et entre « savoir » et « faire » il y a une mer entière ; un abîme sépare le savoir juste de l'action juste dans tous les domaines, mais Nietzsche est parmi les premiers à parler de *« cette très profonde erreur, qui prétend que la juste connaissance doit être suivie forcément par l'action juste ».* A. I, p. 1039. Il rompt nettement avec la tradition du savoir européen basée sur Platon pour qui la connaissance de la vertu pousse à la vertu même[1]: il fallait enseigner la vertu, par l'intermédiaire de toutes les disciplines indispensables à l'homme qui aspirait à mériter ce nom. D'abord laissée au hasard et à l'imprévu, petit à petit la connaissance devient un système institutionel à travers l'école dont le rôle principal consiste dans la transmission des connaissances d'une génération à l'autre. Mais ces connaissances ne sont jamais neutres[2], elles sont transpercées par la peur, l'instinct de crainte est toujours vivant: crainte de la nature et crainte de l'homme. Il faut maîtriser la nature à travers les sciences exactes et dominer l'homme à travers les sciences humaines, ce qui s'appelle lui enseigner les vertus, plus explicitement et socialement parlant : les besoins de ceux qui detiennent le pouvoir. A chaque époque, ses propres vertus. On enseigne à l'homme la soumission, l'altruisme, l'obéissance, l'humilité, la pitié, la mauvaise conscience, le repentir, le ressentiment - valeurs chrétiennes, puisque le pouvoir est dans les mains de l'église. Mais pour Nietzsche ce sont des contrevaleurs :

> *« Car voici ce qui en est : le rapetissement et le nivellement de l'homme européen recèlent* notre *plus grand danger, ce spectacle épuise... Nous ne voyons aujourd'hui rien qui veuille devenir plus grand, nous pressentons que tout va en s'abaissant, toujours plus bas, pour se réduire de plus en plus, à quelque chose de plus mince, de plus inoffensif, de plus roué, de plus douillet, de plus médiocre, de plus indifférent, de plus chinois, de plus chrétien encore, - l'homme, n'en doutons pas, devient toujours 'meilleur'... Oui, le destin fatal de l'Europe est là - ayant cessé de craindre l'homme, nous avons aussi cessé de l'aimer, de le respecter, d'espérer en lui, tout bonnement de le vouloir ».* GM, II, p. 793.

Pour Nietzsche, le savoir, y compris celui distribué dans des écoles, doit aller dans le sens de la nature humaine, sans opprimer les instincts d'évolution et de vie :

> *« Européen, trop orgueilleux du dix-neuvième siècle, tu es en démence ! Ton savoir n'est pas l'accomplissement de la nature, il ne fait que tuer ta propre nature ».* CI, I, p. 267.

**Ecole**

Mais qu'arrive-t-il dans nos écoles ? Il y a eu deux guerres mondiales, le régne du communisme pendant presque cinquante ans dans une grande partie du globe, mai 68, et pourtant quelle surprise de

[1] Voir Platon, *La République*, Paris, Gallimard, 1982.
[2] Voir Durkheim, (E.), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966.

voir à quel point ce que Nietzsche dit à son époque est encore actuel et peut s'affirmer par un simple passage dans les écoles d'aujourd'hui.
Mon but n'est aucunement de faire un compte-rendu de l'enseignement de nos jours, non ; il consiste seulement à constater que deux siécles plus tard nous sommes encore au même point. Je propose une petite promenade sans commentaire à travers des citations de Nietzsche :

Ce que nous pouvons apercevoir dans chaque collège :

> *«...Le jeune homme commencera son éducation en apprenant ce que c'est que la culture, mais pas ce que c'est que la vie, et à plus forte raison il ignorera l'expérience de la vie. Cette science de la culture sera infusée ou infligée au jeune homme sous forme de science historique, c'est-à-dire que son cerveau sera rempli d'une quantité énorme de notions tirés de la connaissance très indirecte des époques passées et des peuples évanouis et non pas de l'expérience directe de la vie. Le désir du jeune homme d'apprendre quelque chose par lui-même et de faire grandir en lui un système vivant et complet d'expériences personnelles, un tel désir est anesthésié... ».* CI, I, p. 278.

Plus précisément, l'enseigement de la littérature :

> *« La lecture des classiques - comme l'accordera tout esprit cultivé - est, telle qu'elle est pratiquée partout, un procédé monstrueux : elle se fait devant des jeunes gens qui, à aucun égard, ne sont mûrs pour elle, par des maîtres dont chaque parole, dont souvent l'aspect seul met une couche de poussière sur un bon auteur ».* HTH, I, p. 584.

De l'enseignement de la philosophie :

> *« La seule critique d'une philosophie qui soit possible et qui démontre quelque chose, celle qui consiste à essayer si l'on peut vivre conformément à cette philosophie, n'a jamais été enseignée dans les universités, où l'on se contente de faire une critique de paroles, en paroles. Qu'on s'imagine donc un jeune cerveau, sans grande expérience de la vie, qui devra emmagasiner pêle-mêle cinquante systèmes réduits à un certain nombre de mots et cinquante critiques de ses systèmes. Quel désert ! quel chaos ! quelle insulte à l'éducation en vue de la philosophie ! De fait, l'on avoue que l'on n'entend nullement éduquer en vue de la philosophie, mais simplement en vue d'un examen sur des matières philosophiques. Le résultat de cet examen, c'est généralement, comme on le sait, l'aveu du candidat mis à l'épreuve - et quelle épreuve ! - qui, quand il est au bout de ses peines, s'écrie : Dieu soit loué que je ne sois pas philosophe, mais chrétien et citoyen de mon pays ! »* CI, I, p. 348.

Dans la plupart des écoles :

> *« Nulle part un savoir-faire véritable, une faculté nouvelle, pour résultat de ces années pénibles ! Mais des renseignements sur ce que les hommes savaient et pouvaient faire autrefois ! »* A, I, p. 1085.

Pas seulement les écoles allemandes :

*« Ce que les 'écoles supérieures' allemandes atteignent en effet, c'est un dressage brutal pour rendre utilisable, exploitable pour le service de l'Etat, une légion de jeunes gens avec une perte de temps aussi minime que possible ».* CDI,II, p. 988.

Les maîtres ?

*« Ils ne sont pas éduqués eux-mêmes, comment devraient-ils éduquer ? Ils ne représentent pas un tronc puissant, rempli de sève qui pousse droit : celui qui voudra s'appuyer sur eux devra se tordre et se recourber jusqu'à paraître contrefait et tordu ».* HTH, I, p. 766.

Mieux vaut ne pas en avoir :

*« L'éducation que l'on acquiert par soi-même ou par petits groupes fraternels se généralisant de plus en plus, on peut presque se passer de l'éducateur, tel qu'il existe maintenant. Des amis avides de savoir, qui veulent ensemble s'approprier une connaissance, trouvent, à l'époque des livres, une voie plus simple et plus naturelle que 'l'école' et 'le maître' ».* HTH, I, p. 897.

Parce que :

*«...En récompense de leur médiation ils demandent trop* pour eux, *de l'intérêt, de l'admiration, du temps, de l'argent et autre chose, dont on prive par conséquent les esprits originaux et producteurs. - Il faut donc toujours considérer le professeur comme un mal nécessaire, tout comme on fait du commerçant : un mal qu'il faut rendre aussi petit que possible ».* HTH, I, p. 933.

Alors...

*« Qui vous conduira vers la patrie de la culture si vos guides sont aveugles et en outre se donnent pour voyants ! ».* SANEE, p. 68.

Sur la pensée :

*« Apprendre à penser : dans nos écoles on en a complètement perdu la notion ».* CDI, II, p. 990.

Qu'en résulte-t-il ?

*«...L'esclavage sous toutes les formes est, semble-t-il, le seul et l'indispensable moyen de discipliner et d'éduquer l'esprit ».* PDBM, II, p. 634.

Pourtant, heureusement :

*« Mais au fond de nous, 'au tréfonds' il y a quelque chose de rebelle à toute instruction ».* PDBM, II, 679.

Et la place de l'art ?

*« Comment cette même Université se comporte-t-elle à l'égard de l'art, on ne saurait l'avouer sans honte : elle n'a aucun comportement ».* SANNE, p.131.

De la domination de la science :

*« Même la façon tant admirée dont les savants allemands se jettent sur leur tâche montre avant tout que ceux-ci pensent plus à la science qu'à l'humanité, qu'on leur inculque le désir de se sacrifier à la science comme une troupe perdue, pour dresser ensuite de nouvelles générations à ce sacrifice ».* CI, I, p. 292.

Aujourd'hui plus que jamais :

*« - 'Quelle est la mission de tout enseignement supérieur ? - Faire de l'homme une machine. - Quel moyen faut-il employer pour cela ? - Il faut apprendre à l'homme à s'ennuyer. - Comment y arrive-t-on ? - Par la notion du devoir ».* CDI, II, p. 1005.

Indigestion dans nos établissements d'enseignement et...

*« Notre jeunesse gaspillée, parce qu'on nous inculquait, avec autant de maladresse que de barbarie, un savoir imparfait, concernant les Grecs et les Romains, ainsi que leur langues, agissant à l'encontre du principe supérieur de toute culture, qu'il ne faut donner un aliment qu'à celui qui* en est affamé ! *».* A, I. 1084.

Les universités européennes pululent d'étudiants en détresse ; qu'ils choisissent les Lettres, les Sciences exactes, les Sciences humaines ou d'autres sous-divisions, un dénominateur commun les unit : ils n'ont pas faim des matières enseignées. Ce qui explique tant de souffrance quant à l'apprentissage, de blessures d'amour-propres, d'angoisse pendant les examens, de soulagement une fois le diplôme reçu. Pour que les cours dits libres soient suivis, les professeurs, même les rarissimes dont la façon d'enseigner fait exception, doivent trouver des astuces afin que les étudiants y assistent ; on ne leur a pas appris d'autre façon d'approcher le savoir que l'obligation de la note. Les étudiants savent bien que les connaissances prises à l'école ne leur serviront à rien, qu'il s'agit plus souvent d'un système d'élimination que d'un système de formation. En matière d'enseignement, la pensée de Nietzsche, que Pierre Lance décrit comme un exellent antidote à la déformation universitaire[1], culmine avec Zarathoustra :

*« Et ce n'est que pour créer qu'il vous faut apprendre ! ».* Z, II, p. 446.

Dans nos écoles européennes, ce n'est que pour recracher qu'il faut apprendre, sans digérer, souvent sans bien mastiquer. Recracher des savoirs tous crus, sortis de la bouche du maître, sans l'ombre d'une pensée originale - tout au plus on parle en « on » : subtilité de la langue française, souvent absente dans d'autres langues où le locuteur est mieux défini.

Quel est le rôle de la création dans nos écoles ? Il finit presque avec la maternelle, la création à cet âge étant inséparable de la nature de l'homme, pas encore « éduqué ». Ses instincts ne sont pas encore domestiqués ; petit à petit on l'introduit à la pensée des autres, à la façon de penser « type » qui culmine avec la dissertation française où l'interdiction de s'exprimer en « je » tend à effacer toute subjectivité de penseur. On imagine ainsi accéder à une sorte d'objectivité, alors qu'il n'y a rien de plus subjectif que la pensée.

[1] Lance, (P.), *En compagnie de Nietzsche*, Paris, Ere Nouvelle, 1991, p. 18.

## Pourquoi la chauve-souris n'est-elle pas un oiseau ?

« Ses doigts sont toujours tachés d'encre », avait dit la maîtresse à la maman. « Et ses lettres ne se tiennent pas droit. Elle regarde toujours par la fenêtre, le ciel, les arbres ».

On venait de finir l'apprentissage de l'écriture et Anne avait du mal à ordonner sa main à faire des lignes et des ronds, beaux et propres. Enfin, quel était le sens de tout cela ? Elle préférait dessiner comme bon lui semblait, avec toutes sortes de couleurs et non comme la maîtresse le lui ordonnait. Et puis, déchiffrer ces petits textes ridicules, pour les lire à voix haute en respectant les virgules, les tirets, et d'autres signes encore plus fous - le point d'exclamation, par exemple ! Non, elle avait eu tort de se réjouir tant d'aller à l'école ! Jouer au ballon avec les enfants du quartier et puis le soir se raconter des histoires les plus invraisemblables, un quart véridiques, mais les trois quarts rêvés ou inventés, c'était beaucoup plus intéressant que de rester clouée sur place, copier les lettres et les lier pour en faire des syllabes. Répéter ensuite les syllabes liées en phrases pour que la maîtresse sache qu'on a lu la petite histoire !

Anne restait silencieuse et farouche dans son coin, au dernier rang, en attendant que l'heure passe ; avec une seule oreille elle écoutait les autres élèves résumer en phrases maladroites le petit texte intitulé : « Pourquoi la chauve-souris n'est-elle pas un oiseau ? »
Son tour, heureusement, n'était pas encore venu. Et dans son demi sommeil, le regard sur le coucher du soleil printanier, Anne entendit soudain son prénom prononcé par la maîtresse :
- Anne, ne voudrais-tu pas aussi résumer l'histoire ? On ne t'a jamais entendue.

La voix de la maîtresse était douce. Anne se leva automatiquement debout, enveloppée de silence. Vingt-deux paires d'yeux la regardaient, ceux de la maîtresse l'encourageaient. Non, Anne n'avait rien à dire, les autres élèves avaient déjà récité les phrases du livre. Elle faillit s'asseoir. Mais la maîtresse la suppliait du regard et les élèves attendaient. Alors elle entama l'histoire... par des phrases qui ne ressemblaient guère à celles du livre :
- Il était sept heures du soir. Les enfants du quartier, rassemblés dans un jardin, se posaient des questions sur le monde et sur la nature en regardant le ciel qui commençait à s'assombrir. Soudain, quelque chose s'est envolé sur leurs têtes. Un oiseau ? Oui et non.

Les élèves suivaient bouche-bées les paroles d'Anne. Son esprit avait quitté la page du livre et planait sur le jardin de grand-mère et les contes qu'on y racontait. La classe avait cessé d'être une prison pour devenir un espace de

son imagination. Tout ce qui n'avait pas de goût prenait de la saveur en traversant son âme. Tout ce qui n'avait pas d'intérêt prenait du sens.

Après qu'elle eût prononcé les derniers mots, un long silence suivit. Les enfants, plongés chacun dans son monde merveilleux où tout est permis, attendaient encore une suite. Mais Anne s'assit. Alors Danielle leva son doigt:

- Maîtresse, est-ce que je peux résumer encore une fois l'histoire ?

Loin de toute trace de création, on continue pourtant à apprendre. Le système des formations continues affirme qu'aujourd'hui la connaissance institutionalisée ne finit pas à l'âge adulte. Or le but reste le même : se rendre rentable. La façon aussi : être gavé par le savoir des autres. Qu'est-ce qu'il en suit ? Plusieurs années de « perfectionnement » pour accomplir une tâche pour laquelle les savoirs appris ne servent souvent qu'à tuer la créativité. Tout est ordonné, chaque case de l'esprit remplie, il n'y a plus de place pour un vol, pour une inspiration spontanée, une découverte instinctive ; au contraire, sans être suivi d'un dossier lourd rien n'est accepté en tant que connaissance sérieuse :

> *« Car j'agis avec les problèmes profonds comme avec un bain froid - y entrer vite, y sortir vite. Croire que de cette façon on n'entre pas dans les profondeurs, on ne va pas assez au fond, c'est la superstition de ceux qui craignent l'eau, des ennemis de l'eau froide ; ils parlent sans expérience. Ah ! le grand froid rend prompt ! - Et, soit dit en passant, une chose demeure-t-elle vraiment incomprise et inconnue par le fait qu'elle n'est touchée qu'au vol, saisie d'un regard, en un éclair ? Faut-il vraiment commencer par s'y asseoir solidement ? l'avoir couvé comme un oeuf ? Il y a du moins des vérités d'une pudeur et d'une susceptibilité particulières dont on ne peut s'emparer que d'une façon imprévue, - qu'il faut surprendre ou laisser... ».* GS, II, p. 251.

**Connaissance et instinct**

De plusieurs façon de connaître, nous avons désappris la première :

> *«...De toutes les espèces d'intelligence connues, l'instinct' est la plus intelligente ».* PDBM, II, p. 667.

Paul-Laurent Assoun affirme que la philosophie de Nietzsche peut être abordée dans sa littéralité comme une philosophie de l'instinct [1]. Nous pouvons remarquer un retour timide vers cette façon d'appréhender la vérité[2], qui est, de nos jours empreinte de charlatanisme : elle consiste à prendre en considération, surtout en ce qui concerne le psychisme et les maladies, des cultures dites primitives, superstition, savoir instinctif, pressentiment, voyance, en allant jusqu'à la magie. Après le règne absolu de la science durant quelques siècles, qui a séparé la matière du psychisme, beaucoup d'auteurs commencent à être à l'écoute du corps, ce savoir muet et inépuisable. Nietzsche voit le corps comme la plus grande source de sagesse :

> *« Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse ».* Z, II, p. 308.

Car, commente Jean Grenier, le corps seul est en mesure de nous instruire sur la valeur de notre personnalité profonde. Il s'accorde avec Nietzsche en ce que l'activité du corps est toujours déjà, par elle-même, manifestation d'une subjectivité, une production intentionnelle de significations[3]. La

---

[1] Assoun, (P-L), *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, p. 117.

[2] Roger, (G.), *Leçons du corps*, Paris, Flammarion, 1980 ; Serres, (M.), *Philosophie des corps mêlés*, Paris, Grasset, 1985 ; Aimelet-Dève, (C.), *Aimer guérir ou la logique du corps*, Paris, Buchet/Castel, 1988 ; Merlini (M,), *Le corps toujours et encore*, Genève, IES, 1990 ; *Corps, âme et esprit*, Sous la direction de C. Cohen Boulakia et Jacques Gorot, Paris, Ed. EDK, 2000.

[3] Grenier, (J.), *Nietzsche*, Paris, PUF, 1994, p. 90.

psychanalyse, ne se base-t-elle pas sur cette sorte d'expérience ? Son créateur, Freud, accorde un rôle fondateur à l'instinct ou pulsion. A la séance du 28 octobre 1908 de la Société psychanalytique de Vienne, il évoque Nietzsche en disant que le degré d'introspection atteint par Nietzsche n'a été atteint par personne avant lui et ne le sera sans doute plus jamais [1].

Après tant d'effondrement de vérités, dans le domaine des sciences exactes - physique, mathématique -, dans le domaine social - systèmes de gouvernement - et surtout dans le domaine de l'éducation - point de liberté et liberté sans limites, - l'homme cultivé est aujourd'hui à peu pres sûr que dans cinquante ans la connaissance qu'il detient dans différents champs, par dessus-tout en ce qui concerne l'humain, sera peut-être inexacte, partielle, dans le meilleur des cas, à rectifier. Il se pose ici le problème principal de la connaissance, et à nous de nous questionner avec Nietzsche :

> *« N'avez-vous jamais été tourmentés par la crainte de ne pas être aptes du tout à reconnaître ce qui est vrai ? ».* A. I. p. 1193.

Question abordée par tous les philosophes, en commençant par Platon, Aristote, continuant avec Descartes, culminant avec Kant et repris autant de fois que la question de la connaissance est évoquée par n'importe quel auteur ultérieur. Avec l'aptitude ou l'inaptidute humaine à accéder à la verité, se pose un autre problème crucial, celui de l'erreur.

**L'erreur**

Tant blamée dans toutes les cultures, les civilisations, l'erreur a souvent été vue comme une déviation honteuse du bon chemin. Tantôt expliquée comme la tentation du diable, - dans la culture chrétienne, comme évolution des carmas - dans la culture indienne, comme passage obligé pour atteindre la vérité dans la pensée scientifique qui se veut objective, elle acquiert un autre statut dans la philosophie de Nietzsche :

> *« L'erreur a fait l'homme assez profond, tendre, créateur (...). La pure connaissance eût été hors d'état de le faire. Qui nous dévoilerait l'essence du monde, nous donnerait à tous la plus fâcheuse désillusion. Ce n'est pas le monde comme chose en soi, mais le monde comme représentation (comme erreur), qui est si riche de sens, si profond, si merveilleux, portant dans son sein bonheur et malheur ».* HTH, I, p.460.

Bernard Endelman remarque que, pour Nietzsche, connaître équivaut à vouloir la vie comme erreur nécessaire, et à trouver dans cette erreur ce qui fait la grandeur de notre existence[2]. Essayons d'imaginer un monde dans lequel l'erreur n'existerait pas : chaque enfant apprendrait à merveille, sans jamais se tromper et tous les élèves seraient excellents ; tous choisiraient sans hésiter le métier qui leur conviendrait et sans jamais faire une faute l'accompliraient leur vie durant ; chacun aurait opté pour le partenaire idéal et tous les mariages seraient sans aucune exception et de la même façon heureux ; les enfants seraient sages et les parents satisfaits ; la contradiction serait un mot absent du dictionnaire ; la terre serait toujours perçue comme ronde et le premier physicien du monde aurait dejà deviné la loi de la relativité ; aucun besoin de morale, de codes sociaux, de réflexion sur le mal,

[1] Assoun, (P-L), *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, p. 22.
[2] Endelman, (B.), *Nietzsche, un continent perdu*, Paris, PUF, 1999, p. 100.

que des chansons pour jubiler du contentement de ne jamais commettre d'erreur. Toujours sûr de lui, de tout ce qu'il entreprend, de tout ce qui lui arrive, l'homme s'acheminerait vers la mort, sachant d'avance ce qui l'attend.
Certainement aucun de nous, humbles vivants, n'aurait opté pour un ennui pareil, encore plus affreux que la mort. Y aurait-il du bonheur sans le malheur ? L'homme serait-il homme sans l'erreur ? Dostoïevski s'écrit :

> *« Je suis un homme, et c'est parce que je me trompe que je suis un homme ».* CC, p. 215.

Karl Löwith signale que l'erreur elle-même ne peut être véritablement anéantie que si la vie de celui qui connait est elle aussi anéantie[1]. L'erreur justement a fait que la nature, source d'inquiètude, de mystères et de panique, soit peuplée de Dieux aux formes plus au moins humaines, parce que les plus familières pour l'homme. Ainsi sont nés les religions, les cultes. Parce qu'ils se trompaient, il semblait aux hommes que c'était l'homme ce qu'ils connaissaient le mieux. Mais...

> *« Ce qui est bien connu, c'est ce qu'il y a de plus habituel, et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « connaître », c'est à dire le plus difficile à considérer comme problème, à voir par son côté étrange, lointain... ».* GS., II, p. 221.

**Connaissance de soi**

Il a fallu à la science beaucoup d'efforts pour connaître le fonctionnement physique de l'homme et elle est parvenue à d'excellents résultats. Mais elle n'est pas allée très loin, la science, dans la connaîssance du fonctionnement psychique de l'être humain, malgré son application. Chaque homme est le produit d'une époque, d'une société, d'une famille, d'une éducation, d'une énergie prise à la naissance, d'une hérédité et de tant de hasards. Il reste là, l'homme, impénétrable, nimbé de mystères, insolent et incompréhensible, commenté des millions de fois, énigme non résolue :

> *« Nous avons eu tant de peine à apprendre que les choses extérieures ne sont pas telles qu'elles nous paraissent - eh bien ! il en est de même du monde intérieur! Les actes sont en réalité « quelque chose d'autre » - nous ne pouvons pas en dire davantage : et tous les actes sont essentiellement inconnues ».* A. I, p. 1039.

Subtilité de psychologue, affirmée aujourd'hui par les découvertes les plus récentes de la psychanalyse : l'impossibilité à apprendre les mathématiques alors qu'on est en manque d'affection, la difficulté à investir l'école pour se couler ou pas dans le moule familial, le fait de ne pas comprendre, de ne pas se comprendre, la peine d' exister dans la limite floue qui sépare le réel du fantasmatique, ne confirment-ils pas que les actes sont en réalité quelque chose d'autre ? Peut-on décoder les actes humains ? Si l'homme a pu connaître approximativement la matière qui l'entoure, est-il capable de connaître l'homme lui-même ? Serait-il apte à avoir une vraie connaissance de soi ?

> *« Comment l'homme peut-il se connaître ? Il est une chose obscure et voilée. Si le lièvre a sept peaux, l'homme peut s'en enlever sept fois septante sans qu'il puisse dire*

[1] Löwith, (K.) *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calman-Levy, 1991, p. 119.

*ensuite : 'Cela est maintenant véritablement toi, ce n'est plus seulement une enveloppe' ».* CI., I, p. 289.

En quoi consisterait les septante fois sept peaux de l'homme ? D'après Darwin[1], l'embryon humain porte en lui les phases de l'évolution biologique pour devenir un homme en puissance ; selon Jung, son psychisme aussi porte les traces d'une mémoire collective inconsciente [2] ; chaque nouvelle expérience a des répercurssions sur l'être et ajoute une couche d'incompréhension, car elle ne se traduit pas dans l'immédiat. La combinaison de toutes ses expériences, anciennes et nouvelles, individuelles et collectives avec les traits de caractère de l'homme, qui ne sont pas définis à jamais, mais au contraire toujours en mouvement, donne des amalgames énigmatiques, assez difficiles à déchiffrer. En plus, les influences extérieures sont vecues différemment par chaque être à des moments différents - et il est improbable d'en prévoir les conséquences. Si nous formons une certaine connaissance de nous à travers les expériences vécues, comment pouvons-nous connaître d'avance notre façon de réagir, dans des circonstances inconnues, alors que nous ne sommes pas sûrs d'être passé par toute sorte d'épreuves ?

*« Nous ne savons pas si nous avons une dent de serpent avant que quelqu'un ait placé son talon sur nous. (...) Notre caractère est déterminé plus encore par l'absence de certains événements que par ceux que l'on a vécus ».* HTH, I, p. 719.

Cela se revèle d'autant plus critique quand l'appareil de la connaissance est placé dans l'être lui-même, quand il n'y a aucune distance entre le connaisseur et la matière de connaissance. C'est pourquoi Nietzsche doute que l'être humain puisse se connaître lui-même :

*« Je n'ai jamais bien pensé à moi et réfléchi sur mon compte ; je ne l'ai fait qu'en de très rares occasions, contraint et forcé, et toujours sans m'intéresser 'à la chose', tout près à m'égarer loin de 'moi', dans les digressions, et sans aucune foi dans le résultat. Cela tient à une méfiance insurmontable envers la* possibilité *de se connaître soi-même... »* PDBM., II, p. 725.

Ce qui est le plus proche, est le plus difficile à voir, à connaître. Les Grecs anciens l'avaient bien compris par instinct, en étant de ceux qui scrutent les âmes dans leurs profondeurs les plus affreuses ; c'est la raison pour laquelle ils avaient gravé sur le temple de Delphes la dernière limite de la connaissance : « Connais-toi toi-même ». Ce serait la connaissance la moins sûre :

*« Chacun est à soi-même le plus lointain » - C'est ce que savent, à leur plus grand déplaisir, tous ceux qui scrutent les âmes ; et la maxime « connais-toi toi-même ! » dans la bouche d'un dieu et adressée aux hommes, est presque une méchanceté ».* GS. II, p. 195.

Avec son sens de l'humour, Nietzsche affirme :

[1] Voir Darwin, (Ch.), *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle,* Paris, Flammarion, 1908.
[2] Voir Jung, *Psychologie de l'inconscient,* Genève, Georg, 1993.

*« Nous ne nous connaissons pas, nous qui cherchons la connaissance, nous nous ignorons nous-mêmes ».* GM, II, p. 769.

Parce que la connaissance de soi est la toute dernière des connaissances :

*« Ce n'est que lorsque l'homme sera parvenu au terme de la connaissance de toutes choses qu'il pourra se connaître lui-même ».* A. I, p. 999.

Mais est-il sain de se connaître ? Dans les dithyrambes de Dionysos, Nietzsche compare le connaisseur de soi à un bourreau :

*« Connaisseur de toi-même ! / bourreau de toi-même !* » DD., II, p. 1248.

Il met en garde du danger de la connaissance de soi. Mais il s'agit d'une connaissance approfondie, qui n'épargne pas ; Nietzsche peut être appelé un précurseur de la psychanalyse. Horkheimer l'appelle un précurseur de Freud, dans la mesure où, avant lui, il a imprégné toute la philosophie d'inconscient[1]. Assoun remarque qu'au moment où Freud introduit le concept de ça en 1923, il s'avise que, avant même que Groddeck ait institué l'usage du concept, Nietzsche l'aurait inauguré[2]. L'état de connaissance dont Nietzsche parle ressemble à celle d'une séance psychanalytique, les symptômes sont les mêmes :

*« De plus, c'est là une entreprise cruelle et dangereuse que de fouiller ainsi soi-même sa chair pour descendre brutalement, par le plus court chemin, dans le fond de son être ».* CI., I, p. 289.

Cet enseignement tiré de la connaissance de soi-même, Nietzsche, ce fanatique de la connaissance selon Bertram[3], va l'appliquer à la connaissance en général :

*« ...Le seul fait d'aller au fond des choses, de les fouiller, est une violence faite à la nature, une volonté de faire souffrir la volonté foncière de l'esprit, elle qui tend sans cesse à s'échapper vers l'apparence et le superficiel - dans toute volonté de connaître, il y une goutte de cruauté ».* PDBM, II, p. 676.

**Connaissance et émotion**

Jean Grenier remarque que Nietzsche a construit sa théorie de la connaissance à partir de sa propre expérience d'homme et de chercheur[4]. Cette même pensée est adoptée par Boris Boursov, mais elle se rapporte à Dostoïevski, selon lui le plus grand philosophe russe, qui, en essayant de comprendre sa propre personnalité, tente de deviner le destin de l'humanité entière[5]. Dans la même logique, Lou

[1] Horkheimer (M.), *Gesamelte Shriften*, tome 13, Frankfort, Fischer Ferlang, 1989.
[2] Assoun, (P-L.), *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, p.106.
[3] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mythologie*, Paris, Editions de Felin, 1990, p. 391.
[4] Grenier, (J.), *Nietzsche*, Paris, PUF, 1994, p. 18.
[5] Boursov, (B.), in *Dostoïevski,* Paris, Editions de l'Herné, 1974, p. 140.

Salomé soulignera que Nietzsche, avec une appréhension instinctive, a l'art de faire de lui-même l'instrument et l'objet de ses expériences[1]. Sa connaissance ne peut jamais être séparée des émotions, des sentiments...

> *« ...Car la science ne voit partout que des problèmes de la connaissance, et dans le domaine qu'elle s'est réservé, la souffrance apparaît comme quelque chose de déplacé et d'incompréhensible et constitue tout au plus un problème à son tour. (...) comment pourrait-il y avoir un instinct de connaissance pure, froide et sans conséquence ? »* CI, I, p.330.

Pour Nietzsche, le connaisseur est tout le contraire d'un homme isolé dans sa tour d'ivoire ; la froideur et l'objectivité du chercheur sont vues comme des infirmités quand il s'agit de sonder la réalité humaine. Les sentiments, par contre, même à l'excès, confirment l'aptitude du connaisseur dans sa tâche :

> *« Celui qui, dans son commerce avec les hommes, ne passe pas par toutes les couleurs de la souffrance, qui ne verdit et ne blêmit pas d'écoeurement, de dégoût, de compassion, de mélancolie, de solitude, n'est assurément pas un homme d'un goût très élevé ; mais s'il n'assume pas de son plein gré tout ce fardeau et toute cette misère, s'il les esquive à tout jamais et reste, comme je l'ai dit, fièrement caché dans sa tour d'ivoire, alors une chose est sûre : il n'est pas fait pour la connaissance, il n'en a pas la vocation ».* PDBM, II, p. 583.

Dostoïevski aussi, dans un autre plan, lie la connaissance aux sentiments, surtout à la souffrance. Plus grande est la souffrance, plus profonde est la pénétration de la vérité aux tréfonds de l'être. Et cette connaissance peut se révéler meurtrière quand l'être est trop jeune pour la porter. C'est la connaissance de la misère, de l'humiliation, des différences de classes, de l'anéantissement :

> *« Et ainsi nos enfants, pas les vôtres, les nôtres, les enfants des mendiants méprisés, mais nobles, apprennent à connaître la vérité, dès l'âge de neuf ans. Comment les riches l'apprendraient-ils ? Ils ne pénètrent jamais ces profondeurs, tandis que mon Iliioucha a sondé toute la vérité, à la minute où sur place il baisait la main qui me frappait. Elle est entrée en lui, cette vérité ; elle l'a meurtri pour toujours ! »* FK, p. 293.

C'est le père qui parle de son enfant. Si le fils est arrivé à la connaissance à travers la souffrance, le père est arrivé à la connaissance du fils à travers l'amour qu'il lui porte. Nietzsche affirmera aussi que la connaissance ne peut pas se développer séparée de l'amour, mais dans *Aurore* il soutient que la crainte est l'élément clé de la connaissance et l'amour, par contre, est presque nuisible :

> *« La crainte a fait progresser la connaissance générale des hommes plus que l'amour, car la crainte veut deviner qui est l'autre, ce qu'il sait, ce qu'il veut ; en se trompant on créerait un danger ou un préjudice. Inversement, l'amour est porté secrètement à voir chez l'autre des choses aussi belles que possible, ou bien à élever l'autre autant qu'il se*

[1] Salomé, (L.), *Frédéric Nietzsche*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1932, p. 95.

*peut : ce serait pour lui un plaisir et un avantage de s'y tromper, - c'est pourquoi il le fait ».* A, I, p. 1128.

Y aurait-il des personnes qui ne doivent pas se connaître, pour ne pas cesser de s'aimer ?

*« Peut-être connais-tu des hommes, dans ton entourage, qui ne doivent se regarder eux-mêmes qu'à une certaine distance pour se trouver supportables, séduisants et vivifiants ; il faut leur déconseiller la connaissance de soi ».* GS. II, p. 63.

**Connaissance et méconnaissance**

Selon Pierre Garnier, Nietzsche poursuit la connaissance jusqu'au bout, jusqu'à l'extase, jusqu'au mysticisme et c'est à la limite de la connaissance qu'il découvre l'inconnaissable, l'inconnu, l'inconnaissant[1]. Est-ce que la sagesse peut aboutir à la méconnaissance ?

*« Une fois pour toutes, il y a beaucoup de choses que je ne veux point savoir. - La sagesse trace des limites même à la connaissance ». CDI, II, p.945. « Quiconque a sondé le fond des choses devine sans peine quelle sagesse il y a à rester superficiel ».* PDBM, II, p. 608.

Mais Dostoïevski a une autre opinion sur la connaissance. Elle vaut plus que le bonheur. Elle embellit le style de vie, elle le rend vrai. Ainsi, à travers le personnage d'Hippolyte dans *L'idiot,* il déclare :

*« Mieux vaut être malheureux et* savoir *qu'être heureux et dupe ».* I, p. 633.

Et à Nietzsche de se contredire et d'accepter, malgré tout le malheur qui en découle, la jouissance du savoir. Elle est un soleil :

*«...Le bonheur de ceux qui connaissent augmente la beauté du monde et ensoleille tout ce qui est ».* A, I, p. 1202.

Stephan Zweig constate que Nietzsche, de même que tout grand séducteur qui cherche à travers toutes les femmes *la femme*, cherche, à travers toutes les connaissances, *la connaissance*[2]. Elle vaut plus que le doute et le chagrin :

*« ...Encourager la connaissance, malgré la certitude que notre liberté d'esprit commencera d'abord par jeter les autres dans le doute, le chagrin et quelque chose de pire encore ».* A. I, p. 1060.

La connaissance encouragée commencerait peut-être par la méconnaissance, donc en rejetant tout ce que l'on sait sur soi et sur l'autre, pour partir d'une nouvelle base, sans préjugés antérieurs. Ce serait la dernière sagesse de Zarathoustra :

[1] Garnier, (P.), *Nietzsche*, Paris, Editions Pierre Seghers, 1957, p. 58.
[2] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p.48.

> *« Et je veux être assis parmi* vous, *ô hommes, travesti moi-même, afin de vous méconnaître et de me méconnaître moi-même : car cela est ma dernière sagesse humaine ».* Z, II, p. 397.

C'est une nouvelle méthode de connaissance que Nietzsche nous propose. Il lui sera fidède dans l'ensemble de sa philosophie, qui selon Charles Andler n'est pas une théorie, mais une psychologie de la connaissance[1]. Sonder le fond des phénoménes pour y trouver autre chose que la morale traditionnelle, que les catégories définies durant des siècles, que les valeurs de la religion - ce fût sa mission première de philosophe. Sa connaissance de l'âme humaine commencera par exprimer encore une fois la difficulté de la tâche :

> *« L'homme est difficile à découvrir et le plus difficile encore pour lui-même : souvent l'esprit ment au sujet de l'âme ».* Z, II, p. 436.

Exister comme un être qui raisonne - c'est la première caractéristique de l'homme, selon la plupart des philosophes ; cette pensée culmine avec Descartes qui en déduit l'existence de celui qui pense[2]. Exister comme un être qui ressent - c'est aussi la première caractéristique de l'homme, souvent mise à l'écart, car perçue comme commune avec le reste des autres créatures. Elles ne peuvent pas mentir, il n'y a que la raison qui ment, les sens en sont incapables. La coupure entre l'intelligence et le sentiment rendra encore plus pénible la connaissance de l'homme.

**Connaissance de l'autre**

Comment se fait la connaissance d'un autre être humain ? En quoi consiste l'essence de la connaissance de l'autre ? Comment construit-on un savoir sur lui ?

> *« Que comprenons-nous donc de notre prochain, sinon ses frontières, je veux dire ce par quoi il met en quelque sorte son empreinte et sa marque sur nous et en nous? Tous ce que nous comprenons de lui ce sont les changements qui ont lieu* sur notre personne *et dont il est la cause - ce que nous savons de lui ressemble à une* forme creuse. *(...) Nous le formons après la connaissance que nous avons de nous-mêmes... ».* A, I, p. 1041.

Nietzsche découvre ici la marche à suivre dans toute connaissance d'un autre être. Si la connaissance que l'on a de soi est fort incertaine, qu'en est-il de la connaissance de l'autre ? Connaître l'humain, la façon dont il fonctionne, ses peines, ses joies, ses aspirations, sa peur, son but sur la terre, ce fut la tâche fondamentale de la littérature. A part les philosophes, les psychologues, les psychanalystes, les moralistes et d'autres du même accabit, les écrivains en premier ont essayé de résoudre l'énigme des mortels, de comprendre la nature humaine dans leurs oeuvres qui se révèlent souvent comme une analyse d'une société à travers les types littéraires de l'époque. D'après Zweig, ce ne sont même pas les philosophes, les psychologues qui ont pénétré dans les profondeurs de l'âme moderne, mais ceux d'entre les poètes qui ne connaissent aucune mesure, qu'aucune frontière n'arrête, et parmi eux, Dostoïevski aura été de nos jours le plus grand[3]. Gadamer souligne que Nietzsche a reconnu chez

---

[1] Andler, (CH.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, volume II, Paris, Gallimard, 1958, p. 119.
[2] Voir Descartes, (R.), *Discours de la méthode,* Paris, Fayard, 1986
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 265.

Dostoïevski une nature apparentée à la sienne et prompte à deviner l'arrière-plan des impulsions à l'origine des actions et de l'absence d'action des hommes[1]. Pour Dostoïevski, comme pour Nietzsche, la possibilité de connaître l'homme est limitée ; la connaissance de l'homme sera inexacte, dans le meilleur des cas, partielle. Nous ne pouvons jamais tout savoir d'un autre.

> *« Parce que l'essentiel, ici, c'est de tout savoir ! Pourquoi ne nous est-il jamais donné de tout savoir sur une autre personne, »* I, p. 711.

Après avoir peint avec tant de génie les caractères des forçats dans ses *Souvenirs de la maison des morts*, souvenirs qui ont ému la Russie entière et lui ont valu la réputation de grand connaisseur des hommes dans toute l'Europe, ainsi que les compliments de Nietzsche qui le dépeint comme le seul psychologue dont il a eu quelque chose à apprendre[2], Dostoïevski se demande :

> *« ...Qui peut prétendre avoir sondé ces âmes déchues, avoir découvert dans leur mystère ce qui demeure caché à l'univers entier ? »* SMM, p. 51.

Et il conclut, à la fin de sa terrible expérience comme forçat dans la Maison des Morts, une des prisons les plus infernales de la Russie, en Sibérie :

> *« Un être qui s'habitue à tout, voilà, je pense, la meilleure définition qu'on puisse donner de l'homme ».* SMM, p. 44.

Son oeuvre sera tiraillée entre ces deux prises de position : le doute quant à la véracité de sa connaissance de l'humain et l'assurance que l'humain peut tout endurer. D'un côté Dostoïevski essaye de détecter l'homme sensible et « normal » dans chaque criminel, de l'autre - le criminel dans chaque homme sensible, dit « normal ». Dans son chef-d'oeuvre, *Les Frères Karamazov*, il dit par la bouche du narrateur :

> *« Bien souvent les gens, même méchants, sont plus naïfs, plus simples que nous ne le pensons ».* FK, p. 42.

Ce sera sa perception de l'homme, cet être qui « s'habitue à tout ». Et sa tâche : trouver ce qui demeure caché à l'univers entier. Albert Camus dit avoir admiré d'abord Dostoïevski à cause de ce qu'il lui révélait de la nature humaine : il nous apprend seulement ce que nous savons, mais que nous refusons de reconnaître[3]. C'est que l'apparence trompe, que tout n'est pas ce qui semble, mais justement le contraire :

> *« Messieurs les jurés, les gens en apparence durs, violents, impétueux, tels que mon client, sont bien souvent des coeurs tendres, seulement ils ne le montrent pas ».* FK, p. 913.

---

[1] Gadamer, (H.-G.), *L'antipode, le drame de Zarathoustra*, Paris, Editions Allia, 2000, p.62.
[2] « Dostoïevski, le seul psychologue dont, soit dit en passant, j'ai eu quelque chose à apprendre », Nietzsche, (F.), *Le crépuscule des idoles,* oeuvres II, p. 1018.
[3] Dunwoodie (P.), *Une histoire ambivalente : le dialogue Camus-Dostoïevski*, Paris, Librarie Nizet, 1996, p. ?

**Complexité humaine**

Marinov souligne que Dostoïevski a découvert la nature multiple de la personnalité humaine[1]. L'homme selon Dostoïevski est capable de réunir tous les contrastes et de contempler à la fois deux abîmes : le sublime et le répugnant :

> *« Pourquoi ? Parce que nous sommes une 'nature large', un Karamazov - voilà où je veux en venir - capable de réunir tous les contrastes et de contempler à la fois deux abîmes, celui d'en haut, l'abîme des sublimes idéals, et celui d'en bas, l'abîme de la plus ignoble dégradation. Rappelez-vous la brillante idée formulée tout à l'heure par M. Rakitine, le jeune observateur, qui a étudié de près toute la famille Karamazov : 'La conscience de la dégradation est aussi indispensable à ces natures effrénées que la conscience de la noblesse morale'. Rien n'est plus vrai ; ce mélange contre nature leur est constamment nécessaire. Deux abîmes, messieurs, deux abîmes simultanément, sinon nous ne sommes pas satisfaits, il manque quelque chose à notre existence. Nous sommes larges, larges, comme notre mère la Russie, nous nous accommodons de tout ».* FK, p. 864.

Dans son analyse approfondie de la poétique de Dostoïevski, Bahktine constate que dans le monde de Dostoïevski, tout vit à l'extrême frontière de son contraire[2]. Pour Evdokimoff, tout l'intérêt de Dostoïevski est concentré sur l'homme, il veut découvrir ce qu'il est, connaître son dernière essence[3]. Montrer que l'intérieur de l'être humain reste ignoré, car souvent il contraste avec ce que l'on distingue en l'homme, ce qui est visible, fut une des leçons les plus admirables de Dostoïevski dans le domaine de la psychologie, un domaine où il excelle :

> *« Oui, ces coeurs - oh ! laissez-moi les défendre, ils sont rarement et si mal compris - , ces coeurs sont souvent assoiffés de tendresse, de beauté, de justice, précisément parce que, sans qu'ils s'en doutent eux-mêmes, ces sentiments contrastent avec leur propre dureté. Si indomptables qu'ils paraissent, ils sont capables d'aimer une femme d'un amour idéal et élevé. Encore un coup, ne riez pas, c'est ce qui arrive le plus souvent aux natures de cette sorte ; seulement, elles ne peuvent pas dissimuler leur impétuosité parfois grossière, voilà ce qui frappe, voilà ce qu'on remarque, alors que l'intérieur demeure ignoré. En réalité, leurs passions s'apaisent rapidement, et quand ils rencontrent une personne aux sentiments élevés, ces êtres qui semblent grossiers et violents cherchent la régénération, la possibilité de s'amender, de devenir nobles, honnêtes, 'sublimes', si décrié que soit ce mot ».* FK, p. 913.

Croire en l'homme, dans sa possibilité à atteindre le beau et le sublime, en dépit de l'horreur qu'inspire ses actions, se conjuge chez Dostoïevski avec la recherche des motifs qui poussent les hommes de se comporter d'une façon abjecte. Il cherche les mécanismes de défense, sans lesquels même l'être le plus dépravé ne peut agir, et se pose des questions par rapport aux relations cause - effet :

---

[1] Marinov (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 393.
[2] Bahktine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski,* Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 208.
[3] Evdokimoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal*, Fribourg, Ondes, p. 38.

*« Chose étrange, tous les bourreaux qu'il m'a été donné de voir donnaient l'impression d'individus intelligents, beaux parleurs, doués d'un amour-propre excessif. L'orgueil avait-il grandi en eux pour résister au mépris général, s'était-il fortifié par la peur qu'ils inspiraient à leurs victimes, par le sentiment de leur pouvoir sur elles ? ».* SMM, p. 285.

Moins son acte est valorisé, plus grandes sont les auto-défenses que l'être humain met en place pour l'accomplir. Amour-propre, orgueil, mépris, peur, pouvoir - armes des bourreaux non seulement aux temps de Dostoïevski, non seulement des bourreaux dans le sens propre du mot, mais aussi de ceux qui méritent cette appelation.

Pour Dostoïevski, l'instruction ne saurait servir de mesure de sensibilité humaine. Mais elle saurait servir d'accusation ; nous qui avons vécu la deuxième guerre mondiale et connu les chambres à gaz pouvons-nous écrier avec lui :

*« ...L'homme cultivé dévoile quelquefois une barbarie et un cynisme à vous donner la nausée, et quelque indulgent, quelque prévenu que l'on soit, on ne saurait lui trouver ni justification ni excuse ».* SMM, p. 358.

**Coeur et raison**

Le développement mental et l'émotivité sont pour l'écrivain russe deux domaines différents, presque indépendants l'un de l'autre. Ermilov va encore plus loin et affirme qu'en choisissant pour titre de son roman le sobriquet idiot du principal protagoniste, Dostoïevski oppose démonstrativement le coeur à la raison[1]. C'est certain que dans la scission esprit et âme, Dostoïevski prend sans hésitation parti pour l'âme :

*« Je ne prétends pas que l'homme du monde, l'homme instruit ressente les choses plus vivement, plus douloureusement du fait qu'il est plus développé. L'âme et son développement ne se mesurent pas d'après des données fixes. L'instruction même, en ce cas-là, ne saurait servir de mesure. Je suis le premier à reconnaître que parmi les gens les moins instruits, les plus abjects, les plus misérables, j'ai rencontré les traits du plus parfait développement moral ».* SMM, p. 358.

L'homme misérable, mis dans une position humiliante met au jour des défenses dans lesquelles les valeurs passent pour des contrevaleurs, tel que la franchise et l'aptitude à réver. Il se crée une carapace pour ne laisser apparaître aucun des sentiments que dans son système de valeurs s'appellent « faiblesses » ; mais il sera incapable de les supprimer :

*« La plupart, hargneux et taciturnes jusqu'à la haine, n'aimaient pas montrer leur espérances au grand jour. Ils tenaient en mépris la naïveté et la franchise ; le rêveur se rendait compte que ses espoirs touchaient à l'inaccessible, mais ne parvenait pas à y*

[1] Ermilov, (V.), *Dostoïevski,* Moscou, Editions en langues étrangère, 1956, p. 41.

*renoncer ; il les ensevelissait au plus profond de lui avec un entêtement et une pudeur farouches. Qui sait ? peut-être en avait-il honte ? ».* SMM, p. 355.

Dostoïevski nous met sur une piste juste quant à la malveillance de l'être humain dans son rapport à l'autre ; la base, c'est le rapport à soi :

*« L'hostilité, l'irritation de ces hommes dans leurs rapports quotidiens provenait probablement de ce continuel mécontentement d'eux-mêmes ».* SMM, p. 355.

C'est souvent contre lui-même que l'homme se révolte, alors que l'on croit qu'il se révolte contre l'autre. Dans son étude sur Dostoïevski, Madaule soutient la thèse psychanalytique : « avant de haïr les autres, l'homme commence par se haïr lui-même »[1]. Si la psychanalyse a découvert que les plus grands haïsseurs sont ceux qui se haissent eux-mêmes, Dostoïevski, en précurseur, découvre que c'est à soi-même que l'on s'en prend quand on s'en prend à l'autre :

*« Si par exemple l'un d'eux, plus puéril ou plus impatient, se mettait brusquement à étaler ses rêves, à proclamer ce que chacun pensait tout bas, on l'arrêtait aussitôt avec brutalité, on lui coupait la parole, on l'assaillait de brocards ; mais je suis certain que les plus acharnés parmi ses persécuteurs étaient justement ceux qui construisaient les châteaux en Espagne les plus insensés ».* SMM, p. 355.

Découvrir les pensées les plus intimes, les plus cachées au fond de l'âme, les plus inavouées fut pour Dostoïevski sa vraie passion. Ce que nous avons entre les mains, dira Jean-Luis Backès de l'oeuvre de l'écrivan russe, c'est le compte-rendu d'un voyage dans le plus profond[2]. Et voilà la conclusion à laquelle Dostoïevski est parvenu :

*« S'il pouvait arriver (et ceci, d'ailleurs, étant donné la nature humaine, ne se fera jamais), s'il pouvait arriver que chacun d'entre nous découvrît toutes ses pensées intimes et qu'il le fît sans craindre d'exposer non seulement ce qu'il n'ose dire et ce qu'il ne dirait pour rien au monde à personne, non seulement ce qu'il n'ose dire à ses meilleurs amis, mais même ce que parfois il craint de s'avouer à soi-même, il se dégagerait de la terre une telle puanteur que nous en serions tous suffoqués ».* HO, tome II, p. 135.

Sort de l'humain que de cacher et de se cacher ses pensées afin de survivre sans suffoquer. Connaître tous les contrastes, tomber dans tous les abîmes, voler vers tous les cieux - l'homme de Dostoïevski en est capable. Dominique Arban souligne que son drame ne fut pas le conflit entre le bien et le mal, comme l'a dit Tolstoï : le bien et le mal chez lui étaient inséparables[3]. A partir de son analyse des personnages de Dostoïevski, Madaule dit que chacun d'entre nous possède son double comme son ombre, que nous pouvons nous abîmer dans cette ombre et n'être plus qu'elle, ou au contraire, triompher de l'ombre et n'être plus que lumière[4] . Car :

---

[1] Madaule, (J.), *Dostoïevski,* Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 118.
[2] Backès, (J.-L.), in *Dostoïevski*, Paris, Editions de l'Herné, 1974, p. 348.
[3] Arban, (D.), *Dostoïevski par lui-même,* Paris, Seuil, 1962, p. 98.
[4] Madaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitaires, 1956. p. 37.

> *« L'incommensurable et l'infini sont aussi indispensables à l'homme que la petite planète où il vit... »* P, p. 383.

L'infini incommensurable, c'est... l'amour.

## CHAPITRE III

## AMOUR

*« L'amour rachète tout, sauve tout »,*
Dostoïevski, *Les frères Karamazov*

Si dans la Bible est écrit : « Au commencement, était le verbe », si Aristote à son tour avait déclaré : « Tout au commencement était l'action », j'ajouterai que le verbe et l'action humaine ne peuvent exister séparés de l'amour. Hymne à la vie, l'amour affirme qu'elle vaut la peine d'être vécue. Qui la supporterait sans aimer ? La vie ne serait qu'un désert noir de lois physiques, physiologiques et sociales. Un gâteau sans goût qu'on aurait hâte de finir. Une vie sans amour serait encore plus horrible qu'une vie sans erreur. L'amour sous forme d'illusion, de déception, de courts instants de bonheur, d'inspiration, - l'amour sous ses aspects les plus importuns vaut mieux que l'absence d'amour. Nos vies sont pimentées, agitées, recréées, détruites et ressuscitées par l'amour. Moteur de l'existence humaine, la base de tout sentiment, l'amour continue à être notre plus grande énigme.

Depuis Freud, les psychologues n'hésitent pas à lui accorder la première place dans la vie d'un individu : selon eux, l'amour expliquerait une moitié des comportements humains et l'absence de l'amour l'autre moitié[1]. Néanmoins, nos écoles n'enseignent pas de connaissances sur l'amour, et la vie, souvent, les enseigne trop tard. Mais tous les écrivains sans exception, depuis Homère[2] jusqu'à nos jours, se sont aventurés dans ce terrain trop complexe et y ont puisé des trésors de connaissance sur l'être humain. De même, des philosophes en commençant par Platon[3], en continuant par Schopenhauer[4] et d'autres, ont consacré une place à l'amour dans leurs oeuvres, alors qu'ils ont pris, pour objet de leur étude, l'humain. Car, souligne Ermilov, rien ne sert mieux à faire connaître le coeur d'un homme que la manière dont il aime[5]. C'est pourquoi l'analyse de l'amour comme sentiment peut être placé au centre de la connaissance de l'être humain.

### Conception de l'amour

Dans l'oeuvre de Nietzsche tout est amour, dans le large sens du mot - passion, souffrance, éclat, inspiration, folie, dépassement ; dans l'oeuvre de Dostoïevski tout est amour dans le strict sens du mot - ses personnages aiment ou haïssent à la folie un être ou une idée.
Pour Nietzsche, la relation entre l'amour et la connaissance est aussi étroite que la relation entre la connaissance et la création :

---

[1] Dartan, (J.), *Les jeux de l'homme et de la femme,* Paris, Les éditions sociales françaises, 1968, p. 11.
[2] Voir Homère, *Iliade*, Paris, Les belles lettres, 1937 et *L' Odyssé*, Lausanne, La Guilde du livre, 1961.
[3] Voir Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 1992.
[4] Voir Schopenhauer, Métaphysique de l'amour, supplément au livre quatrième *Le monde comme volonté et comme représenation*, Paris, PUF, 1996.
[5] Ermilov, (V.), *Dostoïevski,* Editions en langue étrangère, Moscou, 1956.

*« Car l'homme ne saurait créer qu'en amour ; à l'ombre de l'illusion de l'amour, il aura la foi absolue en la perfection et en la justice.*
*Dès que l'on force quelqu'un à ne plus aimer de façon absolue, on a coupé la racine de sa puissance ».* CI, I, p. 255.

L'amour, pas n'importe lequel, mais l'amour absolu est pour Nietzsche la racine de la puissance de l'homme, le moteur de sa création. L'amour absolu, même comme illusion est capable de donner la foi idéale en la perfection, voire en la justice.
Pour Dostoïevski, l'amour est plus que le tout, il est ce qu'il y a de plus important dans l'univers, l'accomplissement de l'existence :

*« Et qu' y a-t-il de plus précieux que l'amour ? L'amour est au-dessus de l'existence, l'amour est le couronnement de l'existence et comment serait-il possible que l'existence ne lui soit pas subordonnée ? ».* P, p. 582.

Mais l'amour n'est pas donné, il s'acquiert, il s'apprend depuis le plus jeune âge. Nietzsche et Dostoïevski sont sur ce point du même avis :

*« Mes frères, l'amour est un maître, mais il faut savoir l'acquérir, car il s'acquiert difficilement, au prix d'un effort prolongé ; il faut aimer, en effet, non pour un instant, mais jusqu'au bout. N'importe qui, même un scélérat, est capable d'un amour fortuit ».* Dostoïevski, FK, p. 433.
*« Il faut apprendre à aimer, apprendre à être bon, et cela dès la jeunesse ; si l'éducation et le sort ne nous donnent pas l'occasion de nous exercer à ces sentiments, notre âme devient sèche et même impropre à l'intelligence de toutes les tendres inventions des hommes aimants ».* Nietzsche, HTH, I, p. 677.

Et bien sûr, Nietzsche se contredit. Il ne s'agit pas d'une simple thèse qui affirme le contraire de ce qu'il écrit à propos de l'amour, non, il s'agit d'un autre point de vue. Dans *Considérations inactuelles*, Nietzsche affirme :

*« ...Il est impossible d'enseigner l'amour. L'amour seul permet à l'âme de se juger elle-même avec un regard lucide, analyseur et méprisant et le désir de voir plus loin qu'elle-même, pour rechercher de toutes ses forces un moi supérieur qui se tient encore caché quelque part ».* CI, I, p. 323.

Mais qu'est-ce que l'amour ? Pour Nietzsche, il n'est ni possession de l'autre, ni soumission, ni effacement de la personnalité de l'autre, ni réduction de l'autre à nos propres besoins, ni même notre propre image trouvée dans les profondeurs de l'autre :

*« Qu'est-ce que l'amour, sinon comprendre et se réjouir que quelqu'un d'autre vit, agit et sent d'une façon différente de la notre et opposée à celle-ci ? Pour que l'amour unisse les contraires dans la joie, il ne faut pas qu'il les supprime et les nie. - Même l'amour de soi a pour condition une dualité irréductible ( ou une multiplicité) en une seule personne ».* HTH, I, p. 728.

La contradiction, non pas dans le sens hégelien du mot, comme lutte des contraires qui aboutit toujours au dépassement, mais comme l'union des contraires dans la joie, est pour Nietzsche la base de tout, même de l'amour. Aimer son contraire va de pair avec l'acceptation de l'autre tel qu'il est, totalement différent de nous. Il faut se réjouir qu'il soit différent de nous. Et en même temps accepter tout ce qui nous gêne en nous-même, se serait la seule façon de s'aimer. Mais de l'autre côté, l'amour n'est pas une réflexion :

> *« Quelqu'un disait : 'Il y a deux personnes au sujet desquelles je n'ai jamais réfléchi profondément : c'est là le témoignage de mon amour pour elles.' ».* HTH, I, p. 942.

**Amour et perfection : le Christ**

Faut-il aimer l'autre parce qu'il est ou parce qu'il est parfait ? Quelle est la relation entre la perfection et l'amour ? Pour Nietzsche, si l'amour n'inclut pas la perfection, la perfection inclut l'amour :

> *«... Devant ce qui est parfait il n'y a qu'un seul salut : l'amour ».* HTH, I, p. 815.

Pour Dostoïevski, la perfection est à la base de l'amour qu'il porte à ses personnages : avec le prince Mychkine, il souhaite peindre un homme entièrement beau. En 1867, il écrit à son ami Maïkov :

> *« Depuis longtemps j'étais tourmenté par une pensée, une pensée qui me tentait et que j'aimais ; cela me paraissait trop difficile et j'y était mal préparé. Voici cette idée :* représenter un homme entièrement beau »[1] .

Et il crée l'Idiot, le prince Mychkine, homme lumineux, d'après Georges Steiner, l'image du Fils de l'Homme errant et persécuté que nous pourrions prendre pour un idiot, l'image du prince déguisé que reconnaissent les enfants, les pieux mendiants et les épileptiques[2]. Une figure incomparable, inapte à intégrer les lois mesquines qui régissent les humains. Selon Eltchaninoff, il est impossible d'engendrer une figure à la fois vraiment belle et capable d'agir dans ce monde[3]. Le prince Mychkine a réellement trouvé l'innocence, c'est-à-dire un état antérieur à la connaissance du bien et du mal[4] ; il est profondément libre du jugement des autres, il est lui-même. Sa présence autorise les autres aussi à être eux-mêmes, parce que le regard de Mychkine sur le monde est différent de celui que les hommes portent sur eux-mêmes et sur leurs semblables[5]. La naïveté du prince Mychkine désoriente et dérange, mais elle a un goût de rêve. Ce personnage illuminé n'est pas sans rappeler le Christ. Après avoir déclaré : *« Il n'existe qu'une figure absolument belle, celle du Christ »*[6], Dostoïevski note dans les *Carnets de L'idiot* : *« Le prince, le Christ »*[7].

---

[1] Dostoïevski, (F.), *Correspondance*, III, Paris, Calman Lévy, 1960, p. 160
[2] Steiner, (G.), *Tolstoï ou Dostoïevski*, Paris, Editions du Seuil, 1963, p. 293.
[3] Eltchaninoff, (M.), *Dostoïevski, roman et philosophie*, Paris, PUF, 1998, p. 107.
[4] Maudaule, (J.), *Dostoïevski*, Editions Universitaires, Paris, 1956, p. 76.
[5] Burkhalter, (C.), *Un prince à Nazareth*, Labor et Fides, Genève, 1996, p. 96.
[6] Dostoïevski, (F.), *Correspondance*, tome III, Paris, Calman-Lévy, 1960, p. 173.
[7] Dostoïevski, (F.), *Les carnets de L'idiot*, Paris, Gallimard, 1953, p. 886.

Le Christ, remarque Louis Alain, est par exellence Celui qui ne ment jamais et cette caractéristique se trouve chez le prince Mychkine[1]. Comme Lui, il est tout amour et aimé de tous, parce qu'il est parfait. Mais dans la lettre de Nastassia à Aglaia dans *L'idiot*, la perfection pour Dostoïevski semble être même au-delà de l'amour :

> *« Ne voyez pas dans mes paroles l'exaltation morbide d'un esprit déséquilibré si je vous dis que vous êtes pour moi la perfection. Je vous ai vue, je vous vois chaque jour. Remarquez que je ne vous juge pas ; ce n'est pas de raisonnement, mais un simple acte de foi qui m'amène à vous regarder comme parfaite. Mais j'ai un tort à votre égard : je vous aime. Il est défendu d'aimer la perfection ; on doit se borner à la reconnaître pour telle, n'est-il pas vrai ? ».* I, p. 552.

La perfection ne découle donc pas du raisonnement, mais de la foi. Et la foi n'a aucun besoin de la raison. La foi peut même continuer alors que toutes les raisons s'y opposent. C'est ce que Dostoïevski écrit dans son carnet :
*« Le Christ s'est trompé - c'est prouvé ! le même sentiment brûlant me dit : j'aime mieux rester avec l'erreur, avec le Christ, qu'avec vous... »*[2].
Grande preuve d'amour même au-delà de la vérité ! Ce qui nous importe dans cette pensée, commente Jacques Rolland, n'est pas la confession chrétienne de Dostoïevski, en elle-même, mais les formes vivantes de sa pensée idéologique littéraire, qui arrivent ici à devenir conscientes et à s'exprimer nettement[3].
Dans toute l'oeuvre de Dostoïevski apparaît très clairement la relation avec la foi chrétienne et la figure du Christ, resté pour l'écrivain l'absolu de la perfection et de l'amour : *« J'ai un modèle et un idéal moral - c'est le Christ »*[4].

Mais le christianisme de Dostoïevski, comme l'a bien remarqué P. Pascal n'est pas celui qui comptabilise les péchés et les mérites, il est celui de l'humanité et de l'amour[5]. Même si dans mon étude je ne traiterai pas de la foi de Dostoïevski, foi qui s'est tout de même quelquefois démentie à travers ses oeuvres, il est impossible de parler d'amour chez cet écrivain sans effleurer la figure du Christ, perçue par lui comme une figure tragique, qui inspire une sorte de tristesse sacrée et d'amoureuse angoisse[6] - figure d'où il a tiré son inspiration pour créer ses plus beaux personnages.
En premier lieu le prince Mychkine dans *L'idiot*. L'objectivité de ce malade est, à certains égards, supérieure à celle des êtres qui l'entourent[7]. Il est intéressant de souligner le fait commenté par Philippe Chardin que les personnages du roman accueillent le prince comme la plupart des hommes ont accueilli le Christ, refusant d'abord de le reconnaître, le raillant et l'humiliant même, avant de comprendre enfin qui se trouvait devant eux[8]. Et sa fin sera aussi tragique que celle du Christ : le

[1] Alain, (L.), *Dostoïevski et Dieu : la morsure du divin*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1982, p. 33.
[2] Dostoïevski, *Les carnets de L'idiot*, Paris, Gallimard, 1953, p. 887.
[3] Rolland, (J.), *Dostoïevski, la question de l'autre*, Lagrasse, Editions Verdier, 1983, p. 152
[4] Dostoïevski, *Les carnets de L'idiot*, Paris, Gallimard, 1953, p. 886.
[5] Pascal, (P.), *Dostoïevski,* Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 51.
[6] Allain, (L.), *Dostoïevski et Dieu : la morsure du divin,* Lille, Presses Universitaires de Lilles, 1982, p.99.
[7] Girard, (R.), *Dostoïevski, du double à l'unité*, Paris, Plon, 1963, p. 55.
[8] Chardin, (Ph.), *Un roman du clair-obscur : « L'idiot » de Dostoïevski*, Paris, Minard, 1976, p. 173.

prince Mychkine n'arrivera pas à sauver le monde à travers la beauté et l'amour, au contraire, le monde l'entraînera dans l'abîme de sa chute.

Aliocha aussi dans *Les Frères Karamazov* est un personnage imbibé de foi chrétienne, créée sur la base de l'amour - à force d'amour il assiège les coeurs cadenassés et avilis[1] ; pour Dimitri, pour Grouchenka et à certains égards même pour son propre père, souligne Marinov, Aliocha représente l'être extérieur qui réveille la voix, parfois endormie, de leur conscience[2] ; mais lui non plus n'arrivera pas à empêcher le meurtre.
Sonia dans *Crime et châtiment,* est en relation directe avec la figure du Christ, âme auxilière et compatissante qui n'est sur terre, selon Madaule, que pour aider les autres à porter leur propre croix[3].

Et tous les enfants qui subissent des sorts tragiques, Nelly dans *Humiliés et Offensés*, Ilioucha dans *Les frères Karamazof,* Lisa dans *L'éternel mari* etc., sont en quelque sorte des sacrifiés.
Les personnages les plus aimés de Dostoïevski, Aliocha, le prince Mychkine, présenté comme un enfant éternel, possèdent une relation privilégiée avec les enfants - l'innocence suprême. Chatov dans *Les possédés,* se distingue par un amour profond pour les enfants - fussent-ils fruits de la trahison conjugale qui lui est faite. Sonia, comme le Christ lui-même se sacrifie pour les enfants, elle est elle-même une enfant[4].

Nietzsche aussi, qui peut être appelé religieux athée, est nimbé de la figure du Jésus, dont, selon Heinrich Mann[5], il voulait prendre la relève. Guy de Pourtalès affirme que Nietzsche a aimé et compris Christ mieux que tous les docteurs modernes[6]. Zarathoustra, le nouveau prophète, a trente-trois ans et commence son oeuvre à l'âge où le Christ s'arrête ; Nietzsche écrit *L'Antéchrist,* mais signe ses dernières lettres, alors que la folie s'empare de lui, par le pseudonyme « Le Crucifié » ; même dans ses attaques contre le Christ, il ne peut séparer cette figure de l'amour :

> *« Il se pourrait que sous la légende sacrée et le déguisement de la vie de Jésus se dissimule un des cas les plus douloureux du martyre qu'endure celui qui* connaît l'amour *: le martyre du coeur le plus innocent et le plus avide, qu'aucun amour des humains ne rassasiait jamais, qui exigeait d'aimer, d'être aimé, et rien d'autre, qui l'exigeait durement, follement, avec de terribles explosions de colère contre ceux qui lui refusaient leur amour ; l'histoire d'un malheureux éternellement affamé d'amour et insatiable, qui dut inventer l'enfer pour y reléguer ceux qui ne* voulaient *pas l'aimer, et qui , enfin, ayant appris à connaître l'amour humain, dut inventer un Dieu qui fût tout amour, tout* pouvoir *d'aimer, qui eût pitié de l'amour humain, si misérable, si ignorant ! Celui qui sent ainsi, qui* connaît *à ce point l'amour, celui-là cherche la mort ».* PDBM, II, p.721

[1] Stocker, (A.), *Ame russe*, Editions du Mont Blanc, Genève, 1945, p. 121.
[2] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, PUF, 1990, p. 285.
[3] Madaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 39.
[4] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, PUF, 1990, p. 97.
[5] Mann, (H.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1995, p. 26.
[6] De Pourtalès, (G.), *Nietzsche en Italie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, p. 105.

Le Christ - coeur innocent, avide de l'amour des humains ; mais cet amour est en fin de compte si pauvre, si maladroit. Le vrai amour, l'amour profond, comme la connaissance profonde, tue :

> *« Aimer et disparaître : cela s'accorde depuis des éternités. Vouloir aimer, c'est aussi être prêt à la mort ».* Z,II, p.379.

**Aléas de l'amour**

Or l'homme veut vivre et aimer de cet amour imparfait que Nietzsche qualifie plutôt de destructeur que de sauveur :

> *« Hélas ! celui qui connaît le coeur humain devine combien, même le meilleur et le plus profond amour, est pauvre, démuni, présomptueux, susceptible d'erreur - combien il est plutôt fait pour détruire que pour sauver... »* NCW, II, p.1223.

Susceptible d'erreur, l'amour contient une part de folie, mais aussi une part de raison :

> *« Il y a toujours un peu de folie dans l'amour. Mais il y a toujours un peu de raison dans la folie ».* Z, II, p. 313.

Mais l'amour pour Nietzsche est au-delà des valeurs morales et sociales, au-delà de toutes sortes de valeurs :

> *« Ce qu'on fait par amour l'est toujours par-delà le bien et le mal ».* PDBM, II, p. 625.

A qui donner donc cet amour pauvre, démuni, présomptueux, loin de la perfection et de la grâce, cet amour en fin de compte destructeur, mais qui est tout de même le sentiment le plus précieux que nous, humbles humains, trop humains, possédons ? A tous, sans exception, connus et inconnnus ? Nietzsche répond :

> *« Il n'y a pas assez d'amour et de bonté dans le monde pour avoir le droit d'en prodiguer à des êtres imaginaires ».* HTH, I, p. 512.

Dostoïevski est moins radical, pour lui l'amour est un acte individuel . Rogojine dans *L'idiot* dit au prince Mychkine :

> *« Chacun de nous aime à sa manière ».* I, p. 254.

Les personnages les plus chers de Dostoïevski, Mychkine, Sonia, Aliocha, ont une infinité d'amour qu'ils peuvent disperser sans avoir peur qu'il ne leur en reste plus ; d'autres, comme Fédor dans *Les frères Karamazov,* sont plus pauvres en amour et il leur arrive à peine d'aimer un seul être, fortuitement, égoïstement. Car ils ne s'aiment pas. Le plus grand péché que commettent les héros déséspérés de Dostoïevski, c'est qu'ils sont devenus incapables de s'aimer eux-mêmes[1].

[1] Madaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 118.

Seul celui qui s'aime lui-même, et qui s'approuve en approuvant le monde, peut aimer les autres[1], dit Michel Haar en commentant Nietzsche. La base de tout amour pour Nietzsche est l'amour de soi ; il se revèle encore un précurseur de la psychanalyse, lui qui bien avant Freud proclamait :

> *« Chacun porte en soi une image de la femme tirée d'après sa mère : c'est par là qu'il est déterminé à respecter les femmes en général ou à les mépriser ou à être au total indifférent à leur égard ».* HTH, I, p. 617.

**Amour de soi**

Dans *Zarathoustra*, Nietzsche fait l'éloge du grand amour de soi, cet amour tant blamé et tant redouté :

> *« Car seul on aime du fond du coeur son enfant et son oeuvre ; et où il y a un grand amour de soi, c'est signe de fécondité ».* Z, II, p.408.

Sachant que celui qui ne se supporte pas lui-même est malheureux et nuisible, Nietzsche conseille par la bouche de Zarathoustra l'apprentissage de l'amour de soi :

> *« Il faut apprendre à s'aimer soi-même d'un amour sain et bien portant : afin d'apprendre à se supporter ».* Z, II, p. 435.

Mais à Dostoïevski de nous mettre en garde :

> *« Vous n'avez pas idée des pirouettes dont l'amour-propre humain est capable ».* I, p. 149.

La pensée de Nietzsche culmine alors qu'il s'attaque à la morale judéo-chrétienne et à l'auteur qui éleva cette morale en philosophie, Pascal. Se basant sur le précepte chretien « Aime ton prochain comme toi-même », Nietzsche affirme avec force que l'on ne peut pas aimer l'autre sans s'aimer :

> *« Aimez toujours votre prochain comme vous-mêmes, mais soyez d'abord de ceux qui s'aiment eux-mêmes ».* Z, II p.417.

Il ridiculise la phrase célèbre de Pascal « Le moi est haïssable », la considérant à l'encontre du bons sens et de l'amour :

> *« Si d'après Pascal et le christianisme, notre moi est toujours haïssable, comment pouvons-nous autoriser et accepter que d'autres se mettent à l'aimer - fussent-ils Dieu ou hommes ? Ce serait contraire à toute bonne convenance de se laisser aimer alors que l'on sait fort bien que l'on ne mérite que la haine ».* A, I, p.1017.

[1] Haar, (M.), *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, 1998, p. 18.

La phrase de Pascal est pour Nietzsche la pierre d'achoppement de la haine et non de l'amour de l'autre :

> *« En admettant que nous considérons notre prochain comme il se considère lui - même (...) - nous serons forcés de le haïr, si, comme Pascal, il se croit lui-même haïssable ».* A, I, p.1006.

Le manque d'amour engendre le manque d'amour :

> *« On commence par désapprendre d'aimer les autres et l'on finit par ne plus rien trouver chez soi-même qui soit digne d'être aimé ».* A, I, p.1150.

C'est un cercle vicieux ; on ne s'aime pas et on n'aime pas ; on n'aime pas et on ne s'aime pas. Mais l'homme qui ne s'aime pas est dangereux. Nietzsche nous avertit :

> *« Il nous faut craindre celui qui se hait lui-même, car nous serons les victimes de sa colère et de sa vengeance. Ayons donc soin de l'induire à l'amour de lui-même! ».* A, I, p. 1186.

Avec humour, Nietzsche rectifie le principe de l'amour du prochain :

> *« Aide-toi toi-même : alors tout le monde t'aidera. Principe de l'amour du prochain ».* CDI, II, p. 950.

**Amour du prochain**

Mais qu'est-ce que l'amour pour son prochain ? A travers l'autre, à n'en pas douter, c'est à moi-même que je me confronte[1], dit Mireille Cifali. Quelles sont les raisons qui nous obligent à fréquenter notre prochain ? Dans la plupart des cas, selon Nietzsche, c'est le mauvais amour de soi-même:

> *« L'un va chez le prochain parce qu'il se cherche, l'autre parce qu'il voudrait s'oublier. Votre mauvais amour de vous-même fait de votre solitude une prison ».* Z, II, 330.

La solitude est insupportable, parce qu'on se confronte à soi-même qu'on voudrait oublier, à soi-même qu'on voudrait chercher, à soi-même qu'on voudrait glorifier :

> *« Vous invitez un témoin quand vous voulez dire du bien de vous-mêmes ; et quand vous l'avez induit à bien penser de vous, c'est vous qui pensez bien de vous ».* Z, II, 330.

Il est très difficile de penser bien de soi-même et de se supporter soi-même ; selon Nietzsche, le moyen le plus banal pour y arriver, c'est de séduire son prochain. Le regard que l'être porte sur lui

[1] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 124.

dépend du regard de l'autre. Il faut s'aimer afin que les autres nous aiment, or qu'il faut que les autres nous aiment pour que nous puissions nous aimer. Nul ne peut aimer s'il n'est pas aimé :

> *« Vous entrez chez le prochain pour fuir devant vous-mêmes et de cela vous voudriez faire une vertu : mais je pénètre votre 'désintéressement'.*
> *Vous ne pouvez pas vous supporter vous-mêmes, et vous ne vous aimez pas assez: c'est pourquoi vous voudriez séduire votre prochain pour qu'il vous aime, et, par son erreur, vous donne un éclat doré ».* Z, II, p. 329.

Selon Dostoïevski aussi, c'est l'amour de soi que nous cherchons dans l'amour pour nos semblables, dans l'amour pour l'humanité entière. Dans *L'idiot,* Nastassia dit à Aglaia :

> *« Peut-on aimer tous les hommes sans exception, tous ses semblables ? Voilà une question que je me suis souvent posée. Certainement non ; c'est même contre nature. L'amour de l'humanité est une abstraction à travers laquelle on n'aime guère que soi ».* I, p. 554,.

Que l'amour de l'humanité soit une abstraction, est une pensée qui revient souvent dans l'oeuvre de Dostoïevski. Le romancier russe a pu distinguer avec beaucoup de perspicacité, d'art et d'humour l'abîme qui sépare le concept théorique de sa réalisation dans la vie de tous les jours. Tout est prétexte pour ne pas aimer l'autre : sa façon de manger, son rhume et son éternuement :

> *« ...Il s'exprimait aussi ouvertement que vous, bien qu'en plaisantant, mais avec tristesse . 'J'aime, me disait-il, l'humanité, mais, à ma grande surprise, plus j'aime l'humanité en général, moins j'aime les gens en particulier, comme individus. J'ai plus d'une fois rêvé passionnément de servir l'humanité, et peut-être fussé-je monté au calvaire pour mes semblables, s'il avait fallu, alors que je ne puis vivre avec personne deux jours de suite dans la même chambre, je le sais par expérience. Dès que je sens quelqu'un près de moi, sa personnalité opprime mon amour-propre et gêne ma liberté. En vingt-quatre heures je puis même prendre en grippe les meilleures gens : l'un parce qu'il est longtemps à table, un autre parce qu'il est enrhumé et ne fait qu'éternuer. Je deviens l'ennemi des hommes dès que je suis en contact avec eux. En revanche, invariablement, plus je déteste les gens en particulier, plus je brûle d'amour pour l'humanité en général ».* FK, p. 101-102.

Nous vivons aujourd'hui dans un monde où notre prochain est presque toujours notre ennemi : il est celui qui fait du bruit, qui nous enfume, celui qui nous presse dans le métro, qui encombre nos routes et nos plages, dit Pierre Lance[1]. Et c'est ce prochain qu'Ivan dans *Les frères Karamazov*, ne peut supporter. L'amour pour le prochain, quand ce prochain est trop malheureux, peut se révéler un devoir ou de la pénitence. L'amour de l'autre est basé sur l'amour de soi. Aimer de près ce qui répugne, c'est impossible ; l'homme ne peut l'aimer que théoriquement, donc à distance :

> *« ...Je n'ai jamais pu comprendre comment on peut aimer son prochain. C'est précisément, à mon idée, le prochain qu'on ne peut aimer ; du moins, ne peut-on l'aimer*

[1] Lance, (P.), *En compagnie de Nietzsche*, Paris, Ere nouvelle, 1991, p. 141.

*qu'à distance. J'ai lu quelque part, à propos d'un saint, 'Jean le Miséricordieux' qu'un passant affamé et transi, vint un jour le supplier de le réchauffer ; le saint se coucha sur lui, le prit dans ses bras et se mit à insuffler son haleine dans la bouche purulente du malheureux, infecté par une horrible maladie. Je suis persuadé qu'il fit cela avec effort, en se mentant à lui-même, dans un sentiment d'amour dicté par le devoir, et par esprit de pénitence. Il faut qu'un homme soit caché pour que l'on puisse l'aimer ; dès qu'il montre son visage l'amour disparaît* ». FK, p. 333.

Mais pour Dostoïevski, ce guide de tout homme qui se cherche, avec l'intention sincère de se trouver[1], l'amour par procuration est du ressort de ceux qui n'ont pas fait l'expérience de l'amour :

*« ... Pour les âmes inexpérimentées, le visage de l'homme est un obstacle à l'amour ».* FK, p. 333

Et l'homme théorique, Ivan, souligne que l'amour n'est qu'une abstraction, qu'il est réalisable seulement dans des conditions de rêverie quand la pensée vole au-delà du quotidien :

*« En théorie, encore, on peut aimer son prochain, et même de loin : de près, c'est presque impossible ».* FK, p. 334.

Mais l'amour de tous les jours est un échange. C'est pourquoi le héros de *L'adolescent* se révolte contre l'amour abstrait :

*« Pourquoi dois-je absolument aimer mon prochain ou votre humanité future, là, que je ne verrais jamais, qui ne saura rien de moi et qui, à son tour va se décomposer sans laisser de trace ou de souvenir... »* AD, p. 111.

Or, l'amour pour l'humanité future est, au contraire, pour Nietzsche, le plus grand amour. C'est l'amour pour ce qui est à venir et qui nourrit nos rêves, nos efforts quotidiens ; c'est notre idéal vers lequel nous tentons de nous élever. C'est l'amour pour l'homme futur, que Nietzsche appelle 'amour pour le lointain' :

*« Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain, je vous conseille l'amour du plus lointain ».* Z. II, p. 330.

Pourquoi l'amour du lointain ? Parce que le prochain est manifestement imparfait, insuffisant à mériter notre amour[2]. C'est ce qu'affirme également Dostoïevski à travers son personnage dans *L'adolescent* :

*« Mon ami, aimer les gens comme ils sont, c'est impossible ».* AD, p. 403.

[1] Stocker, (A.), *Ame russe*, Genève, Edition du Mont Blanc, 1956, p. 24
[2] Lance, (P.), *En compagnie de Nietzsche*, Paris, Ere nouvelle, 1991, p. 138.

Car le grand amour inclut le respect et l'admiration. Le grand amour nous élève vers les sommets de notre être. Le grand amour est une aspiration vers le beau et exclut tout ce qui est banal et avili. Adversaire de la pitié dans l'amour, Nietzsche proclame par la bouche de Zarathoustra:

> *« Malheur à tous ceux qui aiment sans avoir une hauteur qui est au-dessus de leur pitié ! »* Z, II, p.351.

Pour Dostoïevski, au contraire, l'amour peut dériver de la pitié :

> *« Elle l'a peut-être aimé..., comment dire cela ?... par une sorte de pitié... Un coeur généreux peut aimer par pitié... »* HO, p. 112.

Nietzsche n'exclut pas seulement la pitié de l'amour, mais confirme que l'amour est au-delà de tout. Et celui qui aime vraiment n'attend rien en retour :

> *« Mais celui qui aime, aime au-delà du châtiment et de la récompense ».* Z, II, 489.

Dostoïevski rejoint cette pensée ; aimer son prochain, c'est donner sans rien espérer de plus, ni reconnaissance, ni éloges, ni amour :

> *« Si le malade dont tu laves les ulcères te paie d'ingratitude, s'il se met à te tourmenter de ses caprices, sans apprécier ni remarquer ton dévouement, s'il crie, se montre exigeant, se plaint même à la direction (comme il arrive souvent quand on souffre beaucoup), alors, ton amour continuera-t-il ? Figurez-vous, j'ai déjà décidé avec un frisson : 'S'il y a quelque chose qui puisse refroidir sur-le-champ mon amour 'agissant' pour l'humanité, c'est uniquement l'ingratitude'. En un mot, je travaille pour un salaire, je l'exige immédiat, sous formes d'éloges et d'amour en échange du mien. Autrement, je ne puis aimer personne ».* FK, p. 101.

Cette même pensée culmine dans *Les possédés* par la bouche de Stavroguine, le diable angélique, personnage fascinant et en même temps terrifiant par l'attrait qu'il exerce :

> *« Si Dieu a jugé nécessaire d'offrir une récompense pour l'amour, donc votre Dieu est immoral ».* P, p. 353.

Le grand amour pour Nietzsche est un état figé, très près de la mort : la peur de le perdre pousserait à le détruire. On peut y trouver les marques de l'amour pathologique, destructeur et autodestructeur :

> *« Tout grand amour fait naître l'idée cruelle de détruire l'objet de cet amour pour le soustraire une fois pour toutes au jeu sacrilège du changement : car l'amour craint le changement plus que la destruction ».* HTH, I, p. 796.

Et l'amour impossible trouverait sa guérison en devenant possible :

*« Il n'y a encore d'efficace contre l'amour, dans la plupart des cas, que ce vieux remède radical : l'amour en retour ».* A, I, p. 1152.

Selon Nietzsche, l'amour que chacun de nous recherche avidement en tout n'est pas un dû :

*« L'exigence d'être aimé est la plus grande des prétentions ».* HTH, I, p. 663.

Mais aimer pour Dostoïevski peut être même un malheur :

*« Eh, quoi, si ça se trouve, c'est mieux que les gens vous offensent : au moins, ils vous épargnent le malheur de les aimer ».* AD, p. 139

**Amour et haine**

Après avoir fait l'apologie de l'amour, et avoir montré en partie ses dégâts, Nietzsche rejoint la pensée de Dostoïevski : aimer peut être un malheur ; l'amour universel tant rêvé serait en réalité un état insupportable de harcèlement. L'amour est précieux justement parce qu'il est rare et sélectif :

*« Les hommes ont en somme parlé de l'amour avec tant d'emphase et d'adoration parce qu'ils n'en ont jamais trouvé beaucoup et qu'ils ne pouvaient jamais se rassasier de cette nourriture : c'est ainsi qu'elle finit par devenir pour eux 'nourriture des dieux'. Si un poète voulait montrer l'image réalisée de l'utopie de l'universel amour des hommes, certainement il lui faudrait décrire un état atroce et ridicule dont jamais on ne vit l'équivalent sur la terre, - chacun serait harcelé, importuné et désiré, non par un seul être aimant, comme cela arrive maintenant, mais par des milliers, et même par tout le monde, du fait d'un instinct irrésistible que l'on insultera alors, que l'on maudira autant que l'a fait l'ancienne humanité avec l'égoïsme ».* A, I, p.1061.

L'amour existe parce qu'il y a son contraire, la haine. La haine, comme l'amour, est inépuisable[1] . Pour Nietzsche l'un n'exclut pas l'autre, mais le sous-entend :

*« Ne faut-il pas d'abord se haïr si l'on doit s'aimer ? »* DD, II, p. 1254.

Pour qu'il y ait libre jugement, selon Nietzsche, l'homme doit passer par l'un et l'autre sentiment :

*« L'alternance de l'amour et de la haine distingue longtemps l'état intérieur d'un homme qui veut être libre dans son jugement sur la vie ».* HTH, I, p.594.

La haine pour les personnages de Dostoïevski est si proche de l'état de l'amour, qu'ils ne peuvent même pas distinguer ces deux sentiments, qui existent très souvent simultanément. On dirait que pour lui, remarque Proust, l'amour et la haine la plus éperdue ne sont qu'un état d'une même nature[2]. Dans le monde de Dostoïevski, dit Bahktine, tout vit à l'extrême frontière de son contraire ; l'amour vit à

[1] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, p. 169.
[2] Proust, (M.), *La prisonnière*, dans Pléiade, III, Paris, p. 377.

l'extrême frontière de la haine et le comprend également[1]. Ainsi, le héros du roman *L'adolescent* dit de son père :

> *« Je ne sais pas si je l'aimais ou si je le haïssais, mais il emplissait de lui tout mon avenir, tous mes calculs pour la vie - ».* AD, p. 40.

Mais la haine dans l'amour atteint pour Nietzsche son plus haut degré dans la relation entre l'homme et la femme. Il voit cette sorte d'amour comme une fatalité cruelle et cynique et pourtant innocent et naturel. L'amour le plus grand, le plus sûr, pourrait s'accorder avec la moquerie infinie, dira Georges Bataille dans son livre *Sur Nietzsche*[2]. Il s'agit de la passion irraisonnable qui exclut toute amitié, de la passion dont le moyen est la guerre, et la base - la haine :

> *« Mais l'amour comme fatum, comme fatalité, cynique, innocent, cruel - et voilà justement la* nature *! L'amour dont la guerre est le moyen, dont la* haine mortelle *des sexes est la base !* ». PDBM, II, p. 903.

Sommes-nous éloignés de cette perception ? Certainement, en partie. L'homme civilisé, en général, cherche dans son partenaire l'ami en même temps que le partenaire sexuel. Mais peut-être ne nous autorisons-nous simplement pas la haine comme sentiment, sauf chez le psychanalyste, ce qui explique qu'on ne peut échapper entièrement à la haine comme base de l'amour, la haine qui n'est qu'un amour inversé. Les cultures anciennes et les mythes donnent d'étonnants exemples de la cohabitation amour-haine. L'homme et la femme, dans leur état primitif, sont, selon un proverbe albanais « deux serpents qui dorment sur le même oreiller »[3]. Image macabre et fascinante : on les croirait prêts à se mordre d'un moment à l'autre, dressés l'un contre l'autre, alors qu'ils font le plus doux des sommeils ! Comme dans les oeuvres de Dostoïevski. Il existe peu d'écrivains qui ont abordé avec tant de profondeur que lui le sujet de l'amour-haine.

Chez Dostoïevski l'amour n'est pas un état de bonheur, un accord, mais une lutte sublime, une souffrance intensifiée de la blessure éternelle et par conséquent, un moment de souffrance plus intense que dans les moments ordinaires de la vie[4], dit Stefan Zweig. Les grands amours dans les romans de Dostoïevski sont véhiculés par la haine. Seuls les amours des enfants y échappent, mais à peine, ceux-ci étant également mis au défi d'aimer ce qu'ils ont haï : dans *L'idiot*, les enfants du village haïssaient Marie et puis se mettent à l'aimer follement, en dépit de leurs parents et en cachette ; dans *Les frères Karamazov,* Ilioucha hait Aliocha qu'il aime tant après. Le prince Mychkine est dispensé de la haine, car il est un être asexué. Différemment des enfants qui sont des êtres sexués dans l'avenir, le prince Mychkine est resté à jamais à l'état antérieur au sexe, et c'est pourquoi il est tout amour. Sonia aussi, même si elle représente l'autre extrême, la femme qui se donne à beaucoup d'hommes ; mais il s'agit d'un sacrifice et non pas d'un plaisir, et au fond d'elle Sonia aussi est incapable d'aimer sexuellement. Pour Dostoïevski, comme pour Nietzsche, l'amour sexuel inclut la haine.

---

[1] Bahktine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, L'Age d'homme, Lausanne, 1970, p. 208.
[2] Bataille, (G.), *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1945, p. 108.
[3] *Proverba*, Tirana, Editions Naim Frasheri, 1974, p. 32.
[4] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p.275.

Dans *L'idiot*, à l'amour-compassion du prince s'oppose l'amour-haine de Rogojine[1]. Il aime d'une haine mortelle Annastassia Philipovna, au point qu'il la tue par amour. Dans *Les frères Karamazov,* Dimitri aime et hait en même temps Gruchenka, son père Fédor fait de même, tandis qu'Ivan parle ainsi à Aliocha sur Cathérine Ivanovna :

> *« ...Je la contemplais avec une haine intense, celle qu'un cheveu seul sépare de l'amour le plus ardent ».* FK, p. 177

Dans *L'adolescent,* le protagoniste dit de la femme qui le fait rêver :

> *« Oui, je haïssais cette femme, mais je l'aimais déjà comme ma victime, et, tout ça, c'est vrai, tout ça, est bien réel ».* AD, p. 145.

Dans *Les possédés*, Dostoïevski décrit ainsi le sentiment de Varvara Petrovna pour Stepan Triphanovitch :

> *« Elle vivait une sorte d'amour intolérable pour lui, mêlé à une haine constante, à la jalousie et au mépris ».* P, p. 20,

Quelques amours pourtant, de deuxième main, sont épargnés par la haine : dans *Les possédés,* l'amour de Doucha pour Stavroguine, l'amour de Chatov pour Maria etc. Il s'agit souvent d'amour à sens unique, excepté l'amour entre Dounia et Razoumikhine dans *Crime et chatiment*. Dans le même livre, le protagoniste, Raskolnikov, se révolte contre l'amour immense de la part de sa mère et sa soeur, (qu'on pourrait qualifier d'amour presque incestueux) quand il apprend que sa soeur va se sacrifier pour lui et que sa propre mère s'en réjouit :

> *« Leur amour même ressemble à de la haine ».* CC, p. 246.

Quelquefois, comme dans *L' éternel mari*, l'amour et la haine continuent à co-habiter même après la mort de l'objet aimé. Ainsi, Troussotsky persiste dans son amour pour sa femme morte en poursuivant les amants qu'elle a eus. Il n'y a que les anges qui peuvent aimer sans haïr :

> *« ...Un ange ne peut haïr, mais il ne peut pas ne pas aimer ».* I, p. 553.

Or chez un être humain qui n'est pas imbibé de Dieu, Dostoïevski trouve presque anormal le manque de haine. Dans *Crime et châtiment*, Svidrigaïlov, considère comme un mauvais signe de ne jamais avoir éprouvé de la haine :

> *« Je trouve bizarre et curieux vraiment de n'avoir jamais sérieusement haï personne, jamais éprouvé un désir violent de me venger de quelqu'un. C'est mauvais signe, mauvais signe ».* CC, p. 532.

[1] Burkhalter, (C.), *Un prince à Nazareth*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 57.

Chez Dostoïevski, les femmes sont aussi ambiguës en amour que les hommes, sinon davantage. Selon Madaule, elles sont à la fois ange et démon ; l'ange attire l'homme et le démon le possède[1]. Plus elles aiment, plus elles font souffrir l'être aimé. On peut voir ici un parallèle avec la phrase souvent mal interprétée de Nietzsche :

> *« La femme parfaite déchire quand elle aime ».* EH, II, p. 1151.

Ces sortes de femmes sont légion dans l'oeuvre de Dostoïevski : Cathérina Ivanovna et Gruchenka dans *Les frères Karamazov*, Natassia Philipovna et Aglaia dans *L'idiot*, Varvara Petrovna dans *Les possédés*, Natacha dans *Humiliés et offensés* :

> *« Elle goûtait à l'avance le délire d'aimer à la folie et de torturer jusqu'à la souffrance celui qu'on aime, précisément parce qu'on aime... »* HO, tomme I, p. 95.

Aliocha dit à Cathérine Ivanovna :

> *« ...Vous faites souffrir Ivan uniquement parce que vous l'aimez ».* FK, p. 275.

Le prince Mychkine dit à Rogojine :

> *« ...Sais-tu qu'elle t'aime maintenant plus que n'importe qui et son amour est tel que plus elle te fait souffrir, plus elle t'aime. Jamais elle ne te dira cela, mais il faut savoir le comprendre ».* I, p. 443.

**Différentes faces de l'amour**

Difficile de comprendre la femme qui, selon Nietzsche, est restée plus proche de la nature, parce procréatrice, plus proche des instincts. Alors que l'homme amoureux, perd de sa lucidité naturelle :

> *« L'amour est l'état où l'homme voit le plus les choses comme elles ne le sont pas ».* AN, II, p.1057.

Pour Dostoïevski aussi, l'illusion en général est une des façons d'aimer ; le besoin de croire à une réalité qui n'existe pas, une réalité inventée est souvent le moteur de l'amour dostoïevskien. L'être humain ne pouvant vivre sans amour pas plus qu'une fleur sans soleil, est obligé de créer son objet aimé de toutes pièces, afin de ne pas se sécher comme la fleur dans le pays du brouillard. L'amour pour cet être rêvé, qu'on l'appelle projection narcissique, substitution de l'amour maternel ou paternel, est imprégné d'égoïsme. Varvara Petrovna dans *Les possédés*, aime de cette façon Stepan Triphomovitch :

> *« Elle l'avait inventé et, la première, avait cru elle-même à son invention. Il était quelque chose comme son rêve. Mais en retour elle exigeait en effet beaucoup de lui, parfois jusqu'à l'esclavage ».* P, p. 20.

[1] Maudaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 83.

Or l'amour dostoïevskien s'exprime aussi par l'autre extrême : l'auto-esclavage. S'agit-il de ce que Dr. Edmund Bergler appelle « la névrose de base » - du masochisme psychique ?[1]. Dans une mesure ou une autre, tout être en serait concerné. Pour plusieurs des personnages de Dostoïevski il n'y rien de plus banal qu'admirer aveuglement des personnes indignes d'amour, prêts à profiter de ce sentiment pour torturer :

> *« - Vous comprendrez peut-être cet élan qui vous pousse, dans un aveuglement de générosité, à prendre soudain fût-ce un être indigne de vous à tous les égards, un être profondément incapable de vous comprendre, prêt à vous torturer à la première occasion, et, envers et contre tous, c'est sur un tel être, en qui on incarne son idéal, son rêve, qu'on concentre tous ses espoirs, on se prosterne devant lui, on l'aime toute sa vie absolument sans savoir pourquoi, peut-être précisément parce qu'il en est indigne ».* P, p. 173.

L'amour est trompeur, Nietzsche en convient. Mais il est en même temps le moteur de l'exceptionnel et des qualités rares de l'homme ; il participe à une sorte d'alchimie de l'âme. L'homme en état amoureux est plus extraordinaire, plus unique, plus beau :

> *« L'amour met en lumière les hautes et secrètes qualités de celui qui aime, ce qu'il a de rare, d'exceptionnel. Aussi trompe-t-il aisément sur ce qui chez lui est la règle ».* PDBM, II, p. 627.

L'amour est mensonger, non pas par vanité, mais par amour ; son but est de protéger l'objet aimé de la souffrance :

> *« Lorsque nous aimons, nous voulons que nos défauts restent cachés, - non par vanité, mais parce que l'objet aimé ne doit pas souffrir ».* GS, II, p. 162.

Une autre vue de l'amour nietzschéen, en contradiction avec les énoncés précédents. Jean Pierre Faye dit que les contradictions nietzschéenes se découvrent comme des stratégies plurielles dans la tentative inlassable de surmonter l'essentielle contradiction qui est la sienne[2]. Or cette contradiction est dans l'essence de l'être humain ; il suffit de se référer aux proverbes, une des formes les plus primitives de la pensée. Dans toutes les cultures existent des proverbes qui se contredisent. Et qu'une réalité soit ainsi, cela n'exclut pas qu'il en soit aussi autrement. Si selon Aristote, dans tout couple de contradictions l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse[3], pour Nietzsche il n'en va pas ainsi. Qu' y a-t-il d'étonnant ? Raisonner à propos d'une passion, tel que l'amour, demande de tenir compte de toutes ses facettes, souvent en contradiction l'une avec l'autre. Et selon Dostoïevski :

> *« La raison est l'esclave de la passion ».* CC, p. 298.

---

[1] Voir Bergler, (E.), *La névrose de base*, Paris, Payot, 1976.
[2] Faye, (J.P.), *Le vrai Nietzsche*, Paris, Herman, 1998, p. 83.
[3] Aristote, *De l'interprétation*, Paris, J. Vrin, 1957, p. 68.

L'amour qui inspire, qui rend meilleur, qui détruit, qui fait souffrir, qui déchire, qui ment, l'amour au-delà du bien et du mal, au-delà de la recompense et du châtiment, au-dessus de la pitié est aussi l'expression la plus natuelle de l'égoïsme et du désir de propriété ; l'amour des sexes en est le symbole et Nietzsche s'étonne que de cette sorte d'amour on ait fait ressortir l'idée de l'amour en opposition à l'égoïsme :

> *« Mais c'est l'amour des sexes qui se révèle de la façon la plus claire comme désir de propriété: celui qui aime veut posséder, à lui tout seul la personne qu'il désire, il veut avoir un pouvoir absolu tant sur son âme que sur son corps, il veut être aimé uniquement et habiter l'autre âme, y dominer comme ce qu'il y a de plus élevé et de plus admirable. (...) : on s'étonnera que cette sauvage avidité, cette injustice de l'amour sexuel ait été glorifiée et divinisée à un tel point et à toutes les époques, oui, que de cet amour, on ait fait ressortir l'idée de l'amour, en opposition à l'égoïsme, tandis qu'il est peut-être précisément l'expression la plus naturelle de l'égoïsme ».* GS, II, p.62.

La façon dont Loujine dans *Crime et châtiment* conçoit son rêve amoureux illustre à merveille cette conception de l'amour des sexes comme propriété et comme égoïsme extrême. Loujine veut être aimé de manière à dominer éternellement l'âme de son objet d'amour dans laquelle il n'y aurait pas de place pour un autre sentiment que la vénération envers lui :

> *« Il imaginait, avec de délices secrètes, une pure et pauvre jeune fille (il était indispensable qu'elle fût pauvre !) très jeune, très jolie, noble et instruite, déjà épouvantée par la vie, car elle aurait beaucoup souffert et abdiquerait toute volonté devant lui, une femme qui le considérerait, toute sa vie durant, comme un sauveur, le vénérerait, se soumettrait à lui et l'admirerait, toujours, lui seul ».* CC, p. 325.

Et l'amour biologique, que l'on appelle quelquefois amour non-conditionnel, quelle place prend-il dans ce grand océan qu'est l'amour ? Pour Dostoïevski, il n'est pas dû. Dimitri dit dans *Les frères Karamazov* :

> *« Pourquoi dois-je l'aimer ; pour le seul fait de m'avoir engendré, lui qui ne m'a jamais aimé ? ».* FK, p. 916

Dans *L'adolescent*, le protagoniste répond à sa mère :

> *« - C'est bien pour ça que l'amour familial est immoral, maman, qu'il n'est pas mérité. L'amour, il faut le mériter ».* AD, p. 486.

**Amour et action**

Mais Zossima parle autrement. C'est le tour de Dostoïevski moraliste. Pour lui, l'amour n'est pas mérité, il est. Les paroles de Zossima dans *Les frères Karamazov* invitent l'homme à ne jamais se fatiguer dans la poursuite de l'amour, de ne jamais avoir peur. Dostoïevski, même comme moraliste, reste psychologue ; la peur et le mensonge s'assemblent, comme les moyens du faible ; la répugnance de l'autre et la répugnance de soi sont liées ; accepter le mal en soi est le premier pas vers la guérison :

*« Evitez aussi la répugnance envers les autres et vous-même : ce qui vous semble mauvais en vous est purifié par cela seul que vous l'avez remarqué. Evitez aussi la crainte, bien qu'elle soit seulement la conséquence de tout mensonge. Ne craignez jamais votre propre lâcheté dans la poursuite de l'amour ; ne soyez même pas trop effrayée de vos mauvaises actions à ce propos».* FK, p. 103.

Avec une grande perspicacité sur le plan des relations humaines, Dostoïevski fait la différence entre l'amour contemplatif et l'amour agissant. Le premier demande tant de courage que quelquefois on l'appelle héroïsme. Cette sorte d'amour est glorifié par la littérature. Mourir pour l'être aimé est souvent vu comme la plus grande preuve d'amour. Mais il est encore plus difficile de vivre pour l'être aimé. Cela est, selon Dostoïevski, une vraie science. Pas d'applaudissement, ni gloire pour cette sorte d'amour qui agit en silence, à long terme, qui n'est souvent même pas reconnu, quelquefois condamné à ne pas cueillir ses fruits ; c'est l'amour de tous les jours ; il faut savoir ne pas déséspérer en voyant le but jamais atteint, au contraire - le lâcher prise constitue un espace qui donne à l'autre la possibilité de se retrouver. Et c'est pourquoi Dostoïevski honore le moment où on n'attend rien de l'autre et on s'éloigne pour s'approcher en vérité du but de l'amour. Ce que vise l'amour agissant ce n'est pas l'autre, mais soi-même ; il s'agit autant d'un travail sur l'autre, que d'un travail sur soi :

*« Je regrette de ne pouvoir rien vous dire de plus consolant, car l'amour qui agit, comparé à l'amour contemplatif, est quelque chose de cruel et d'effrayant. L'amour contemplatif a soif de réalisation immédiate et de l'attention générale. On va jusqu'à donner sa vie, à condition que cela ne dure pas longtemps, que tout s'achève rapidement, comme sur la scène, sous les regards et les éloges. L'amour agissant, c'est le travail et la maîtrise de soi, et pour certains, une vraie science. Or, je vous prédis qu'au moment même où vous verrez avec effroi que, malgré tous vos efforts, non seulement vous ne vous êtes pas rapproché du but, mais que vous vous en êtes même éloigné, - à ce moment, je vous le prédis, vous atteindrez le but... ».* FK, p. 103.

Car les conseils sont rarement suivis : l'homme ne devient sage que par son propre malheur et chacun doit assumer les siens. Souvent une intrusion dans l'âme d'autrui, les conseils portent, comme conséquence, la suppression de l'amour :

*« ...Tous ces conseils qui vous sauvent à l'avance, tout ça, ce n'est rien que l'intrusion d'autrui dans l'âme d'autrui. Je m'y suis assez souvent précipité, dans l'âme d'autrui, et, au bout du compte, je n'en ai tiré que des taloches et des moqueries. Les taloches et les moqueries, bien sûr, on s'en fiche, mais l'essentiel c'est que, ces manoeuvres-là ne donnent rien du tout : personne ne te suivra, malgré tes intrusions... et on cessera d'aimer ».* AD, p. 494.

L'amour exprimé par les oeuvres et non par les paroles est pour Dostoïevski le vrai amour de l'humanité. C'est l'amour dont est animé Aliocha, le cadet des frères Karamazov, l'élève de Zossima, également personnage imbibé de dieu, lumineux et agissant :

> *« Incapable d'aimer passivement, son affection se traduisait toujours par une aide ».* FK, p. 270

Parler de l'amour et aimer - voilà deux réalités très différentes pour Dostoïevski. Il se révolte contre ceux qui proclament l'amour en le massacrant à chaque instant et le pire - sans même le remarquer. Une grande leçon intemporelle pour nous tous :

> *« L'amour ne suffit pas : il doit se prouver par des actes ; et quand tu penses : 'Vis avec moi, même si tu dois en souffrir', c'est inhumain, c'est ignoble ! Parler de l'amour universel, s'enflammer pour les problèmes humanitaires et en même temps commettre des crimes contre l'amour et ne pas le remarquer est incompréhensible ! »* HO, tome II, p. 33.

## Le parapluie

Il n'était pas encore six heures, pourtant Sara sortit dans la rue. Si elle allait à la nouvelle boutique de la périphérie, elle pourrait gaspiller à peu près vingt-cinq minutes et autant au retour. Jusqu'au lieu du rendez-vous il lui fallait marcher environ dix minutes, mais elle ralentirait le pas pour y atterrir à sept heures et deux minutes : ainsi, elle s'épargnerait l'angoisse de l'attente.

Tant et tant de mois elle avait attendu qu'IL lui accorde un rendez-vous, mais cette dernière heure était plus pénible que tous les jours et toutes les nuits comptés ensemble. Sara ressentit une douleur tendre. Enfin !
Arrivée à la boutique, elle vit que seules vingt minutes s'étaient écoulés. Elle s'arrêta devant une vitrine. Derrière son dos deux adolescentes discutaient ; Sara entendait leur voix sans saisir un mot. Il lui sembla que l'une la touchait au bras. Elle tourna la tête.
- Laquelle est la plus belle, la jaune ou la noire ?
- Je ne sais pas, répondit Sara éperdue. Elle n'était pas en train d'observer les robes, mais sa silhouette sur la vitre. Comprendrait-IL pourquoi elle s'était habillée en rouge ? Bien sûr qu'IL comprendrait, IL comprenait tout.

IL était parfait. IL était puissant, très puissant, puissant à tous égards. Il était beau, très beau, beau de tous les côtés. IL était talentueux, très talentueux, talentueux dans tous les domaines. Un être extraordinaire. Un phare autour duquel venaient se cogner toutes les lucioles. Un dieu sur trône, aux pieds duquel on ressent le besoin de s'agenouiller. Mais IL n'acceptait pas que n'importe qui s'agenouille devant lui. IL choisissait.
Un tel homme l'attendait aujourd'hui à sept heures, elle, l'élue parmi les élues. Ce soir, en la prenant dans ses bras, IL lui ouvrirait son âme, lui dirait avoir souffert pour elle (oh, non, un tel bonheur, elle ne pourrait le supporter !). Elle marcherait à côté de lui et toutes les filles s'évanouiraient. Parce qu'IL était inaccessible.

Il commença à pleuvoir. Quelle chance ! Que c'est beau de s'embrasser sous la pluie ! Cette pluie fine, de loin en loin, le ciel la lui envoyait pour bénir son amour, pour rendre l'image plus cinématographique, plus parfaite. Sara aurait voulu que là-bas, au coin du parc, il y eut aussi des cameramen...
Elle essaya de distinguer de loin Sa silhouette. Il était juste sept heures. Elle commença à marcher plus lentement, pour calmer la bête monstrueuse de l'inquiétude qui lui déchirait presque la robe rouge.

Sept heures et deux minutes : IL n'apparaît à aucun point de l'horizon. Sept heures et trois minutes : elle mord ses lèvres angoissées, tout en faisant attention de ne pas abîmer le rouge à lèvres. A sept heures et quatre minutes, Sara pense au suicide. Sept heures et cinq minutes : dans la salle

de bain, il y a une bouteille d'acide sulfurique qu'on emploie pour déboucher les toilettes. Sept heures et six minutes : elle l'attendra jusqu'au minuit, s'il le faut. Sept heures et sept minutes : et s'IL était mort, mon dieu ? Sept heures et huit minutes... Sept heures et neuf minutes... sept heures et dix minutes... sept heures et onze minutes... A sept heures et onze minutes, Il est parachuté sous la coupole d'un parapluie noir. IL lui dit avec un sourire envoûtant :

- D'habitude, j'arrive aux rendez-vous vingt minutes en retard. Tu as de la chance !

Mais pourquoi a-t-IL pris le parapluie pour si peu de pluie ? Mouillé, il semblerait encore plus beau. IL fait passer la silencieuse Sara sous son parapluie.

- Je ne peux pas rester longtemps, dit-IL à voix basse, murmure lointain d'une rivière séduisante. Je dois écrire mon texte sur l'indéfinissable moralité de l'essence de l'être transcendant.

IL demande à l'émerveillée Sara comment elle a passé la journée. Sara répond par des phrases courtes, insignifiantes, maladroites.

- Que tu es belle comme un poème en sanscrit, s'exclame-t-IL en s'approchant d'elle. IL passe son bras sur les épaules de Sara, elle a peur d'expirer. IL l'embrasse, d'abord tout doucement. D'une main il tient le parapluie, l'autre se tortille autour du corps de Sara. Elle ne regarde que la main immobile, elle n'entend pas les mots doux qui coulent des lèvres sublimes de son idole. Elle lève la tête pour contempler le ciel, et découvre les triangles noirs du parapluie ; cousus l'un sur l'autre ils forment un manque de profondeur effrayant. Puis, son regard redescend à nouveau sur la main : elle tient le parapluie si droit ! Cette main raide, lisse, belle, aux longs doigts contractés, l'inquiète toujours plus : le parapluie ne s'inclina même pas une seule fois.

Sara se sent misérable. Elle se détache de lui et s'assoit par terre, au bord d'une ruelle. Soudain, elle éclate en sanglots, elle s'étouffe de sanglots. Comment est-il possible que « Celui qui comprend tout » soit trahi par un parapluie ? Tout un océan ne suffirait à noyer la tristesse de Sara. Il lui semble qu'on l' a frappée et non pas embrassée. C'est pour cela qu'elle pleure. IL s'approche d'elle, étonné. Des larmes brillent aussi dans ses yeux. Il la touche sur l'épaule et lui demande en douceur:

- Qu'est-ce que tu as, petite chérie ?

Sara avale ses larmes et répond :

- Rien.
- Je t'en prie, ne pleure pas, lui dit-IL, je ne peux pas supporter les larmes. Toutes les douleurs humaines, et les tiennes aussi, me font du mal à la première personne.

Sara s'attendrit.

- Que puis-je faire pour toi ? Parle ! Demande-moi tout ce que tu désires !

Sara essuie ses larmes du dos de la main et veut le prier de l'épouser. Mais elle se résigne à lui proposer de vivre quelques mois avec elle dans une roulotte. Puis, rien que de partir ensemble deux jours à Venise. Or, elle se sent incapable de lui demander tant de choses et dit tout simplement :

- Je veux que tu m'accompagnes jusque chez moi.

IL sourit, ses dent brillent comme des diamants ; IL vrille son regard magique dans les yeux noirs de Sara, lui caresse les cheveux et murmure d'une voix délicate, émue :

- Va petite chérie, va à la maison et sois sûre que mon âme est avec toi jusqu'au bout du monde.

Les raisons de l'amour sont incompréhensibles. Dans *Les frères Karamazov*, Kolia, un garçon qui frappe les autres enfants, déclare à Aliocha :

> *« ...Je les bats et ils m'adorent, vous savez cela, Karamazov ? ».* FK, p. 673.

Mais le dicton français « Qui aime bien châtie bien » semble n'avoir aucune prise sur Dostoïevski. Il n'y a pas de péché dont on peut guérir par la force. L'amour seul, l'humble amour, est l'arme la plus terrible au moyen de laquelle on pourra soumettre l'humanité entière. Dans toute son oeuvre, Dostoïevski tient à cette ressource :

> *« On se demande parfois, surtout en présence du péché : 'Faut-il recourir à la force ou à l'humble amour ?' N'employez jamais que cet amour, vous pourrez ainsi soumettre le monde entier. L'humanité pleine d'amour est une force redoutable, à nulle autre pareille ».* FK, p. 433.

**L'amour du destin**

L'amour est le bout par lequel on s'attache à la vie. L'amour pour une personne, pour un idéal, et même l'amour pour une chose peut combattre cet ennemi de la vie qu'est l'ennui :

> *« - Bah, si vraiment tu t'ennuies très fort, essaie d'aimer quelqu'un ou quelque chose, ou, même juste de t'attacher à quelque chose ».* AD, p. 397.

Et l'amour pour la vie est le suprême amour, il englobe tout ; l'amour non raisonnable, illogique, l'amour pour la vie en dépit de la vie, est pour Dostoïevski le plus grand amour, celui dont découlent toutes les amours. Seulement en aimant la vie on peut en découvrir le sens. C'est ce qu'Aliocha, le héros de Dostoïevski dans *Les frères Karamazov,* dit à Ivan :

> *« - Je pense qu'on doit aimer la vie par-dessus tout.*
> *- Aimer la vie plutôt que le sens de la vie ?*
> *- Certainement. L'aimer avant de raisonner, sans logique, comme tu dis ; alors seulement on en comprendra le sens ».* FK, p. 325.

La même pensée enflamme Nietzsche ; l'amour pour la vie s'exprime par l'amour du destin qu'il appelle : « Amor fati ». Il s'agit du même contenu, comme l'a remarqué Stefan Zweig ; la loi la plus féconde de la vie que Nietzsche nomme « Amor fati », empêche Dostoïevski de ressentir autre chose dans l'hostilité que sa plénitude, de voir dans un malheur autre chose que le chemin du salut ; Dostoïevski triomphe de son destin parce qu'il aime son destin[1].
Comment donc arrêter la douleur sur cette pente effroyable qui mène à l'indifférence désespérée, se demande Endelman et il répond : par l'amor fati, l'amour du destin nécessaire, du hasard, du déjà joué et du encore à jouer[2]. Pierre Lance traduit « Amor fati » comme le témoignage d'une extraordinaire

[1] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 169.
[2] Endelman, (B.), *Nietzsche, un continent perdu*, Paris, PUF, 1999, p. 143.

sûreté de soi, une inébranlable confiance en sa capacité propre de rendre n'importe quel fait bénéfique[1].
Pour Kremer-Marietti, « Amor fati » est la reconnaissance d'une volonté intérieure de l'homme plus forte encore que sa volonté réfléchie[2], tandis que pour Michel Haar « Amor fati » est l'extrême atténuation, l'allègement, le rapprochement jusqu'à la fusion, l'annulation de l'opposition entre l'ego et son 'propre sort'[3]. Ernst Bertram voit « Amor fati » comme l'affirmation de la nécessité[4], Mueller comme l'éternité revécue, condensée, affirmée, approuvée dans l'instant[5]. Georges Geodert rejoint cette pensée : face aux aspects terrifiants de l'existence, l'affirmation inconditionnelle de la vie apparaît comme un véritable défi[6]. Pour Albert Camus, accepter tout, et la suprême contradiction, et la douleur en même temps, c'est règner sur tout[7].

Aimer son destin - quel qu'il soit, quoi qu'il nous fasse subir, est pour Nietzsche la plus grande affirmation de la vie. Il faut vouloir la réalité afin de la confronter[8]. Amor fati : mots magiques et tragiques, commentés tant de fois, toujours avec étonnement et fascination. Ne pas accuser, juste aimer, et pour toute négation un détournement de regard - est la sagesse émouvante que le grand philosophe nous laisse en héritage :

> *«* Amor fati *: que cela soit dorénavant mon amour. Je ne veux pas entrer en guerre contre la laideur. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs.* Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation ! »* GS, II, p. 165.

Dans *Ecce Homo*, Nietzsche reprend la notion Amor fati, en y ajoutant une touche nouvelle :

> *« Ma formule pour la grandeur de l'homme c'est* amor fati*. Il ne faut rien demander d'autre, ni dans le passé, ni dans l'avenir, pour toute éternité. Il ne faut pas seulement supporter ce qui est nécessaire, et encore moins se le cacher... - il faut aussi l'aimer !* ». EH, II, p. 1144.

Aimer son destin ! Et le destin de Nietzsche fut la solitude...

[1] Lance, (P.), *En compagnie de Nietzsche*, Paris, Ere nouvelle, 1991, p. 43.
[2] Kremer-Marietti, (A.), *Nietzsche, l'homme et ses labyrinthes*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 154.
[3] Haar, (M.), *Par de-là le nihilisme*, Paris, PUF, 1998, p. 49.
[4] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mythologie*, Paris, Edition du Felin, 1990, p. 357.
[5] Mueller, (F.-L.), *L'irrationnalisme contémporain*, Paris, Payot, 1970, p. 49.
[6] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1977, p. 116.
[7] Camus, (A.), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 98.
[8] Avrain, (B.), *Frédéric Nietzsche et la petite Thérèse*, Paris, Alba Nova, 1988, p. 26.

## CHAPITRE IV

## SOLITUDE

*« Ô solitude ! Toi ma* patrie*, solitude ! »,* Nietzsche,
*Ainsi parlait Zarathoustra*, II, p. 427.

La solitude, jubilation du penseur. La belle solitude... Elle appartient à ceux qui se suffisent à eux-mêmes, pour qui être seul signifie se retrouver, se développer, traverser de nouveaux horizons. C'est la solitude pleine, un chemin pour aller jusqu'au bout de soi, y découvrir d'insolites trésors. Chemin dur et parsemé de tourments, mais éclairé de brillantes étoiles. « Les sommets sont solitaires » dit un proverbe albanais[1]. Avec le laconisme caractéristique de la pensée populaire, l'essence de la solitude se dévoile : demeurer plus haut, avec la souffrance de celui qui n'est point protégé.

Or la solitude absolue entraîne la démence. L'homme naît seul et meurt seul, mais sa vie durant il est un être de groupe, sans lequel il ne pourrait survivre. Daniel Defoe dans son roman célèbre *Robinson Crusoe*[2] raconte l'histoire d'un marin ayant survécu à un naufrage ; il demeure seul durant plusieurs années sur une île et sauvegarde ses capacités humaines grâce à la rencontre d'un sauvage nommé Vendredi. Mais dans la vraie histoire de laquelle Defoe s'est inspiré, Vendredi est absent : le marin fût retrouvé à l'état d'une bête des forêts, privée de la parole et de la pensée, car privée de toute relation humaine[3].

C'est grâce à la relation avec les autres que l'être sauvage est devenu être humain. Se protéger en groupe allait de pair avec sentir en groupe, penser en groupe, évaluer en groupe et s'évaluer selon les normes du groupe. Toute connaissance née de la peur impliquait la peur de la perdre en perdant la sécurité construite avec les autres. Nietzsche remarque que priver l'individu de l'entendement collectif, c'était une punition :

> *« Etre seul, sentir d'une façon isolée, ni obéir ni dominer, signifier un individu - ce n'était point alors un plaisir mais une punition : on était* condamné *à être 'individu'. La liberté de penser était regardée comme le déplaisir par excellence. Etre soi-même, s'évaluer soi-même d'après ses propres mesures et ses propres poids - cela passait alors pour inconvenant ».* GS, II, p. 127.

### Solitude et liberté de penser

Si l'être sauvage est devenu être humain grâce à la relation avec les autres, il a dû encore faire ce même chemin, mais dans le sens contraire, pour se muer de l'être humain en homo sapiens, être de savoir et de réflexion. Car c'est au moment où l'homme se sépare de la pensée et du sentir collectifs qu'il atteint la liberté de penser et de sentir par lui - même :

---

[1] *Proverba*, Tirana, Editions Naim Frasheri, 1974, p 11.
[2] Defoe, (D.), *Robinson Crusoe*, Genève, Editon de Fernier, 1967.
[3] *Ibid*, préface.

*« Au milieu du grand nombre je vis comme le grand nombre, et je ne pense pas comme je pense ; au bout d'un certain temps j'éprouve toujours le sentiment que l'on veut m'exiler de moi-même et me dérober l'âme - et je me mets à en vouloir à tout le monde et à craindre tout le monde. J'ai alors besoin du désert pour redevenir bon ».* A, I, p.1179.

Pour devenir sujet, nous devons faire l'expérience de la solitude. Etre seul est une capacité. Il est très difficile de s'assumer sans avoir personne autour de soi pour se réconforter, pour ne pas se mettre en question, pour avoir accès à une forme plus insolite de la pensée que le dialogue, pour ne plus s'ennuyer... Car c'est ennuyeux d'être seul, mais il n'existe pas d'autre façon de se trouver en face de soi-même, de boire à sa source intérieure :

*« Celui qui se gare complètement contre l'ennui se gare aussi contre lui-même : il ne lui sera jamais donné de boire à la coupe la plus délicieuse que l'on puisse emplir à sa source intérieure ».* HTH, I, p. 905.

Dans son ouvrage consacré à Nietzsche, Michel Haar remarque que la solitude est regrettable, mais sans elle nulle création ne saurait trouver son issue[1]. Pour être créatif, l'humain a besoin de découvrir la solitude, et cela depuis l'enfance.
Rendre un enfant capable d'être seul, c'est le plus grand cadeau qu'on puisse lui faire. La capacité de vivre seul sans la sécurité de l'autre est un long apprentissage[2]. Est-ce que l'éducation et l'enseignement favorisent ce processus ? Pour Nietzsche, qui eut le courage unique de remettre en question tout ce qui avait préservé moralement l'Occident et lui avait assuré sa cohésion depuis la chute du monde païen[3], un des défauts principaux de nos écoles, (et encore aujourd'hui), est de ne pas y enseigner à assumer la solitude :

*« J'ai vu clair peu à peu sur le défaut le plus général de notre façon d'enseigner et d'éduquer. Personne n'apprend, personne n'aspire, personne n'enseigne - à* supporter la solitude *».* A, I, p.1163.

Dans son livre *La liberté d'apprendre*, Hameline traite de la solitude ouverte, comme l'expression d'une liberté nouvelle : la liberté de celui qui assume son insécurité[4]. Supporter la solitude est le premier pas vers la liberté de l'esprit. Supporter la solitude équivaut à souffrir son vide, son insuffisance, sa différence, et en même temps découvrir les moyens pour se dépasser ou périr. Mais la solitude est parfois un prix trop cher à payer dans un monde de groupe. Etre seul, sentir différemment, penser autrement, se conduire d'une autre manière - quoi de plus effrayant ? Presque tous les grands hommes de l'humanité en ont fait l'expérience. Les grands créateurs ont été des êtres solitaires.

---

[1] Haar, (M.), *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, 1998, p. 37.
[2] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 154.
[3] Mann, (H.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1995, p. 24.
[4] Hameline, (D.), *La liberté d'apprendre*, Paris, Les éditions ouvrières, 1967, p. 250.

**La solitude de Nietzsche**

On se représente difficilement Nietzsche au milieu d'une foule, écrit Lou Salomé[1] : tout son être était marqué du signe particulier qui distingue les solitaires - ceux qui sont faits pour vivre à l'écart des hommes. La pensée grandit dans la solitude, et c'est pourquoi elle est chère et familière aux hommes de l'esprit. Mais pour Nietzsche la « chère et familière solitude » est devenue petit à petit isolement complet, dernière et septième solitude au point que cela, dit Stefan Zweig, ne s'appelle plus être seul, mais être abandonné[2]. Rares sont les êtres dont la solitude a été aussi tragique, aussi complète...

Grandi dans une famille composée de cinq femmes, sa mère, sa soeur, ses tantes et sa grand-mère, Nietzsche, âme de gouffre, qui veut la solitude, selon Ernst Bertram,[3] est déjà dans son enfance un être solitaire. Dans sa jeunesse, un seul ami éclaire son existence : Rhode, futur helléniste. Les études terminées, sans même avoir préparé son doctorat, Nietzsche est nommé professeur à l'Université de Bâle, où il se fait quelques amis, dont Wagner - le plus précieux de tous - « sublime compagnon d'armes »[4] - à qui il dédie *La naissance de la tragédie*. Mais après le triomphe de Richard Wagner à Bayreuth, leurs routes se séparent, la rupture s'impose. La perte de cette amitié affectera toutes les années à venir de Nietzsche. C'est le commencement de la vraie et impitoyable solitude dans l'âme...

Après dix ans de professorat à Bâle, Nietzsche se retire de l'enseignement pour cause de maladie ; sa vie d'errant commence, l'écriture devient la seule compagne de ce Christophe Colomb d'une nouvelle Amérique, Amérique intérieure, terre inconnue[5]. Hôtels bon marché, pour autant que sa pension maigre le lui permette, à Nice, à Turin, surtout à Sils-Maria... Un seul être lui donne l'illusion de briser sa solitude pour la rendre encore plus profonde : Lou Salomé, une jeune russe brillante. La rencontre avec Lou offre à Nietzsche l'espoir d'une vie à deux, un espoir perdu. La jeune fille n'accepte pas sa demande en mariage. Nietzsche continue sa route, tragiquement seul, désespérément seul. Sa solitude recouvre le monde et dépasse les bornes de sa vie[6]. Il ne lui reste que le savoir. La foi en la puissance du savoir devient elle-même toute-puissante dans la solitude, lorsqu'elle devient enfin inconditionnée - pur sommet de glace[7]. Purifié par cet air glacial qu'on peut respirer seulement sur les sommets les plus hauts, il écrit, il veut atteindre son « moi ». Mais plus il se rapproche de son moi, plus il s'éloigne du monde[8].

Rhode, son cher ami de jeunesse, à l'occasion de leur rencontre après plusieurs années de séparation dit qu'une atmosphère indescriptible d'étrangeté l'entourait, comme s'il venait d'un pays où personne n'habite[9]. Né dans une famille incapable de le comprendre, travaillant pour une Université dont les étudiants ne saisissent pas l'originalité de sa pensée, écrivant dans un pays où ses oeuvres ne trouvent aucun écho, souffrant de migraines, de maux d'yeux, de vomissements, Nietzsche perd petit à petit le contact avec les humains. Ivan Gobry souligne qu'au-delà de la famille, de l'Université, de

[1] Andréas- Salomé, (L.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932, p. 15.
[2] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 118.
[3] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mithologie*, Paris, Edition du Félin, 1990, p. 414.
[4] Nietzsche, Préface à Richard Wagner, *Naissance de la tragédie*, Oeuvres I, Paris, Robert Lafond, 1993, p. 34.
[5] De Pourtalès, (G.), *Nietzsche en Italie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, p. 36.
[6] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 25.
[7] Mann, (H.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1995, p. 28.
[8] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 118.
[9] Japers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 69.

l'Allemagne, de l'Humanité, le solitaire de Sils-Maria ne trouve plus qu'une seule personne en qui il puisse placer sa confiance : c'est lui-même[1]. Nietzsche s'adresse à des âmes privilégiées[2], d'après Gorgio Colli. Mais où sont-elles ? Nietzsche est trop orgueilleux pour ne pas être solitaire, ajoute Ivan Gobry ; c'est le combat de l'orgueil et de la détresse qui peuple cette solitude d'un drame permanent[3]. Dix ans de solitude pour le solitaire entre tous, que, selon Ernst Bertram, un seul mot d'amour n'atteint plus, depuis des années[4]. Et un jour advient ce que prédit Zarathoustra :

> *« Il arrive maintenant que la solitude elle-même s'attendrisse et se brise, semblable à une tombe qui s'ouvre et qui ne peut plus tenir ses morts ».* Z, II, p. 505.

La solitude de Nietzsche, semblable à une tombe, continua encore onze ans d'une façon encore plus effroyable : sous la forme de la folie, sépulture vivante contenant un mort. Et la gloire tant attendue, vint trop tard ; Nietzsche ne fut entouré que des esprits de son époque et selon Lance, les petits esprits savent rarement, et pour cause, reconnaître la vraie grandeur[5]. Dans son étude sur Nietzsche, Chestov souligne que les étoiles lointaines sont inaccessibles à l'oeil humain[6]. Nietzsche était une planète trop étrangère à notre système solaire de valeurs. Qui pourrait décrire sa patrie, la solitude ?

> *« Ah ! qui donc saurait nous raconter l'histoire de ce sentiment subtil qui s'appelle la solitude ! ».* A, I, p.1111.

Les personnages de Dostoïevski sauraient bien la raconter.

**Le héros dostoïevskien**

D'après Ermilov, les héros de Dostoïevski, qu'il appelle « des inadaptés » ont toujours l'impression de ne pas se trouver dans leur milieu. L'isolement social est bien un des thèmes primordiaux de l'oeuvre dostoïevskienne[7].

Ces personnages ne racontent toujours que la solitude : l'effroyable solitude du prisonnier, la solitude banale, la solitude occasionnelle faite de peur, la solitude vide, la solitude du meurtrier:

> *« Ce qui l'étonnait le plus, c'était l'abîme effrayant, infranchissable, qui s'ouvrait entre lui et ces hommes ».* CC, p. 571.

Ainsi, après avoir tué la vieille usurière, Raskolnikov, le personnage principal de *Crime et Châtiment*, se sent étranger dans le monde des gens honnêtes comme sa mère, sa soeur et Razoumikhine, mais il se sent encore plus étranger parmi ceux qui ont tué, les gens de son rang. Dans le même roman, la plupart des personnages sont des inadaptés sociaux : Sonia, prostituée, n'est point à sa place de sainte ; Svidrigaïlov, Marmeladov et sa femme Katerina Ivanovna ont des rôles qui ne leur conviennent pas

---

[1] Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librairie Pierre Téqui, 1980, p. 34.
[2] Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Editions de l'éclat, 1987, p.90.
[3] Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librarie Pierre Téqui, 1980, p. 14.
[4] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mythologie*, Paris, Editions du Félin, 1990, p. 414.
[5] Lance, (P.), *En compagie de Nietzsche*, Paris, Ere nouvelle, 1991, p. 126.
[6] Chestov, (L.), *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, J. Vrin, 1949, p. 244.
[7] Ermilov, (V.), *Dostoïevski*, Moscou, Editions en langue étrangeres, 1956, p. 17.

et les conduisent à l'échec et à la mort. Poletchka et les trois autres enfants de Katerina Ivanovna, de même que tous les enfants décrits par Dostoïevski dans ses oeuvres, souffrent le martyre, alors que leur place serait au sein du bonheur enfantin. C'est Ilioucha, enfant de 12 ans dans *Les frères Karamazov* qui subit le sort le plus tragique. Mes les frères Karamazov non plus, ne trouvent pas leur place dans la famille et dans la société ; à Aliocha, il ne reste que Dieu.
Il en va de même pour le prince Mychkine et Hypolite dans *L'Idiot*, : presque comme tous les autres personnages du même roman, ils sont tragiquement chacun seul à sa manière.
Le héros du *Sous-sol* est un exemple extrême de solitude : étranger parmi ses collègues, ses anciens amis, étranger à la prostituée qu'il rencontre et enfin étranger à lui-même.
Tandis que le héros de *L'Adolescent* déclare :

> *« Tout le 'but' de mon idée, c'est la solitude ».* AD, p. 165.

Impossible de dresser la liste des personnages dostoïevskiens qui ne subissent pas l'isolement. Est-ce qu'ils sont un reflet de l'âme de l'écrivain, trop solitaire car trop sensible, trop humilié car trop fier, sans pareil parce que très talentueux ? Il dit à travers le héros de la nouvelle *A propos de neige fondue :*

> *« Il y avait alors une autre circonstance qui me faisait souffrir : le fait précisément que personne n'était semblable à moi et que je n'étais semblable à personne. 'Je suis seul et eux, ils sont* tous', *pensais-je... ».* APNF, p.61.

Joueur, débauché, saint, hérétique, Dostoïevski est un monument d'extrêmes, un étranger dans la société à laquelle il n'a jamais pu vraiment appartenir, même quand ses oeuvres s'y sont imposées. Volguine dit que Dostoïevski est étranger parmi les siens : lui, 'l'homme de l'extrême' est une créature d'un autre monde[1].

Le héros de Dostoïevski également ; pour lui, il n'y a pas de juste milieu, il se trouve toujours à l'extrême de la vie, souvent honteux, humilié, plus rarement adoré et idolâtré. C'est sur lui que tombe la plus grande foudre, se déclenche la plus furieuse tempête. Il est sans pareil, sans égal, dit Marthe Robert, toujours infiniment supérieur à tous ou infiniment humilié, grandiosement seul[2].
Mais qu'est-ce que la solitude ? Selon Nietzsche :

> *« Pour l'un, la solitude est la fuite du malade, pour l'autre la fuite* devant *le malade ».*
> Z, II, p. 420.

La première, *« la fuite du malade »,* c'est la solitude du faible, la solitude faite de peur et d'incertitude, la solitude de la plupart des personnages de Dostoïevski. Ils se sentent malades et c'est pourquoi ils fuient le monde. La deuxième, *« la fuite devant le malade »*, c'est la solitude dont Nietzsche se régale dans ses moments de réflexion, la solitude du penseur qui trouve plus de nourriture en lui-même qu'à l'extérieur, la solitude de l'être fort pour qui la maladie se situe à

[1] Volguine, (I. ), *La dernière année de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1994, p. 110.
[2] Robert, (M.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971, p. 144.

l'extérieur. Alors il fuit le monde car c'est le monde qui est malade. Mais dans la vie, on ne trouve pas ces deux sortes de solitudes séparées, à l'état pur du laboratoire, elles sont toujours entremêlées.

**La solitude et l'autre**

En étant seul, l'homme est toujours en conversation avec lui-même. Seul, l'homme est en vérité avec d'innombrables gens : camarades d'enfance, héros de livres morts cents ans auparavant, compagnons perdus, idées naissantes ; difficile de supporter le poids du passé et de l'avenir, sans s'abîmer dans les profondeurs de soi. Fatigué, l'homme se cherche un ami pour ne plus être avec autant de personnages, d'idées, de plans, de réflexions. Dans le tourment d'une solitude fièrement inavouée[1], Nietzsche a beaucoup réfléchi sur la solitude :

> *« Je et Moi sont toujours en conversation trop assidue : comment supporterait-on cela s'il n'y avait pas un ami ?*
> *Pour le solitaire, l'ami est toujours le troisième : le troisième est le liège qui empêche le colloque des deux autres de s'abîmer dans les profondeurs ».* Z, II, p. 326.

Un ami pour Nietzsche vaut un royaume. On peut faire face au monde entier si l'on a comme alliés de vrais amis. On peut faire face même à la solitude :

> *« Quiconque a de véritables amis ignore ce que c'est que la vraie solitude, lors même qu'il aurait autour de lui le monde entier comme adversaire ».* CI, I, p. 299.

Il y a une différence entre la solitude et la vraie solitude. Car la vraie solitude est en réalité psychique avant d'être physique. L'existence physique de l'autre n'y joue aucun rôle. C'est pourquoi, en présence de quelqu'un qui lui est étranger, l'homme est encore plus seul qu'en étant physiquement seul :

> *« ...Lorsqu'on est deux, on est en vérité plus solitaire que lorsque l'on est seul ».* Z, II, p. 405.

L'homme solitaire souffre de sa solitude. Mais en présence d'hommes qui ne lui correspondent pas il souffre autant, peut-être plus. Une souffrance est toujours plus supportable si on se l'impose que si elle est imposée :

> *« Dans la solitude le solitaire se ronge le coeur ; dans la multitude c'est la foule qui le lui ronge ».* HTH, I, p. 814.

Le solitaire souffre de sa solitude et de sa différence. Mais il faut apprendre à assumer cette différence, même si c'est très réconfortant de se sentir appartenir à ce monde ; or, cela n'est pas une raison de se faire violence en essayant d'être comme tous les autres. S'il nie sa différence, l'homme n'est plus lui-même. Il faut qu'il l'assume, même en payant le prix de la solitude. Sachant d'avance ce que c'est que de rester seul, Dostoïevski dit par la bouche d'Aliocha :

[1] Andreas-Salomé (L.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932, p. 15.

*« Ne soyez pas comme tout le monde quand bien même vous resteriez seul ».* FK, p.686.

Pour celui qui est arrivé à la maturité de l'esprit et arrive à penser par lui-même, la solitude devient un besoin pour sauvegarder ce qu'il a acquis. Malgré les conditions très difficiles de l'existence, la grande souffrance de Dostoïevski durant ses années de bagne était l'impossibilité de s'isoler, d'être seul :

*«...Je n'aurais jamais pu concevoir le tourment effroyable de ne pouvoir rester seul, ne fût-ce qu'une minute, au long des dix années que dura ma détention ».* SMM, p. 45

Car une des conditions indispensables à la pensée élaborée - l'écriture - est la solitude. Ecrire est un acte solitaire. Il signifie : être douloureusement seul et jouir de sa solitude, douloureusement. Pour mettre au monde ce qu'il y a de plus précieux, de plus rare, de plus profond en soi, l'homme doit se garantir de toute influence extérieure, dans la jubilation de l'inspiration. Il est de rares personnes qui préfèrent cette sorte d'extase aux autres, communes pour le reste des mortels : ce sont ceux pour qui écrire est une façon d'exister aussi indispensable que respirer, danser, tomber amoureux ...

## Une solitude tant attendue

Elle se regarda dans le miroir : plus de doute, elle avait vieilli. Mais... étrangement elle ne se sentit pas mal. Elle se sentit bien même, d'une certaine façon. Maintenant était venu son vrai moment, le moment de la solitude, où rien ne pouvait lui arriver. Pendant tant et tant d'années elle avait rêvé d'écrire et pendant tant et tant d'années elle avait remis ce rêve pour plus tard. Toujours des gens, des histoires d'amour, lui volaient son temps et son énergie. Tandis que maintenant... Que les hommes l'abandonnent et la laissent être elle-même ! Seule ! Elle admira le vieillissement de son visage : si brillants que soient ses propos, avec tant de rides, elle ne pourra plus séduire.

On sonne à la porte. Elle n'ouvre pas. Elle laisse sonner environ quinze minutes, avec un plaisir particulier. Enfin, elle s'est retirée de la scène. Quel bonheur ! Quel paix ! Elle ne regrette rien, elle a vécu des dizaines, des centaines de vies pour arriver enfin à sa vraie vie, juste en ce moment. Pour être seule et écrire. Ah, combien elle a de sujets !

Ne pourrait-elle décrire le génie brisé de la province qui avait commencé sa vie comme écrivain pour devenir ensuite un célèbre chasseur de sangliers ? Il l'avait aimée au point de reprendre l'écriture... il l'avait attendue durant plusieurs années. Et enfin, attendrie par tant de fidélité, elle lui avait accordé un rendez-vous. Fou de joie, il n'avait osé la rencontrer, de peur d'avoir une attaque cardiaque. Et beaucoup plus tard, quand le désir avait vaincu la peur, il lui avait envoyé un message pour qu'elle l'attende, mais au dernier moment, il s'était regardé dans le miroir et avait découvert avoir vieilli. Non, c'était mieux de ne pas y aller...

Elle pourrait écrire la nuit folle d'un été à la plage, quand elle avait eu le coup de foudre pour un lycéen, vrai Apollon en chair et en os. Comme elle avait guetté, morte d'amour et d'inquiétude le moment où il l'inviterait à danser sur la terrasse ! Et quand enfin ce moment était venu, quand les premiers sons de la guitare s'étaient répandus dans l'air, une grêle épaisse et furieuse comme une malédiction du ciel était tombée sur leurs têtes ; les gens avaient quitté les tables sans payer, les musiciens avaient abandonné leurs instruments, et la foule, rivière malfaisante, s'était déversée sur elle et l'avait séparée de son Apollon pour tous les étés de l'éternité...

Si elle réfléchissait encore un peu, Dieu sait quelles histoires singulières lui viendraient en mémoire ! Une fois à une fête, un voyou, après l'avoir regardée deux heures durant sans détourner les yeux, désespéré, ému d'adoration, lui avait demandé : « Que voulez-vous que je fasse pour vous ? » Sans attendre de réponse, le voyou avait pris une bouteille de bière et y avait mordu pour la manger. Elle le regardait calmement, alors qu'il avalait le verre, la bouche pleine de sang, et les gens hurlaient d'horreur. Enfin, elle lui avait dit :

« Personne n'a fait autant pour moi ». Et sous les regards choqués des autres, elle l'avait suivi jusqu'à une cabane pour se donner à lui...

Que de souvenirs ! Elle avait connu tant de personnes, érigé tant de piédestaux en or, en marbre, en bronze. Et tous ensemble n'avaient pas pu faire un seul homme ! Ces morceaux de statues dispersés dans le temps et dans l'espace, ces membres de monuments jamais construits avaient reçu d'elle des miettes de rêves pour un amour éternel, une compréhension cosmique, mais que lui avaient-ils donné en retour ? De la solitude. Et des sujets.

L'oeuvre était faite, il ne restait qu'à l'écrire. Où étaient maintenant ces hommes ? Elle les imagina sans le vouloir comme des valises qui quelque part, dans un coin, portaient comme étiquette sa trace. Qu'elle s'était fatiguée ! Personne n'en valait la peine, elle en était sûre. Elle avait été prête à commettre un acte héroïque pour chaque canaille, et jamais personne n'avait rien fait pour elle. Mais maintenant...

Elle n'aurait jamais cru qu'elle se réveillerait un matin, se trouverait vieille et se sentirait si bien dans sa solitude !

Elle se leva et fit un café. Inconsciemment, comme si le vieillissement l'avait atteinte en un seul jour, elle marchait lentement, en traînant ses pas. Elle ne mit pas de rouge à lèvres. Après avoir bu le café en faisant du bruit, comme les vieilles en ont l'habitude, elle sortit du tiroir un grand cahier, préparé depuis longtemps pour l'occasion, et commença à tailler les crayons. Par où commencer, par le début ou par la fin ? Quelqu'un sonna, mais seulement au moment où elle tourna la clé de la porte, elle se souvint qu'il ne fallait ouvrir à personne. Avec un sérieux de vieille dame elle se prépara à mettre dehors le visiteur importun qui entravait la réalisation de son noble projet. Mais... c'était le coursier, un jeune garçon qui l'avait une fois aidé à enfoncer des clous et pour cela il s'était vu récompensé de conseils si absurdes concernant la vie, que le lendemain, attiré comme par magie, il était revenu et avait proposé de lui rendre d'autres services. Mais elle n'avait plus de clous à enfoncer et aucun besoin de services non qualifiés.

Le coursier lui sourit, lui dit « bonjour madame » ; elle prit froidement le journal et ferma la porte. Il ne fallait plus perdre une seule minute. Son oeil indifférent jeté sur le journal avant de le balancer saisit soudain le titre sensationnel : Regagnez la jeunesse perdue! Mon Dieu, on avait inventé un moyen pour rajeunir de vingt ans. Le journal tomba de ses mains tremblantes. Le prix ! Mais qu'importe le prix, elle l'achèterait même s'il lui fallait vendre la maison. Etre seule et écrire... elle pourrait plus tard.

Jouir de la solitude à travers l'écriture, n'est pas donné à tous. Et il y a des êtres qui ne connaissent pas la solitude, tant ils ne peuvent pas croire qu'elle existe. Ce sont les peureux :

> *« L'homme craintif ne sait pas ce que c'est que d'être seul ; derrière sa chaise il y a toujours un ennemi ».* A, I, p.1111.

**Danger de la solitude**

Ceux qui ont connu Nietzsche à Turin, se rappellent encore ses derniers jours. Il se promenait, comme toujours tout seul et plongé dans ses réflexions. Le 3 janvier, juste au moment où Nietzsche sort de la maison, il voit une rosse éreintée sur laquelle s'acharne un cocher brutal. La pitié l'envahit. Sanglotant et avec un geste protecteur, il se jette au cou de la bête martyrisée et s'écroule[1]. A son éveil, il n'est plus le même ; l'un des plus lucides esprits de l'humanité est tombé dans l'abîme de sa propre lumière, de son propre moi, où désormais il fait noir... Cet effondrement a été tant commenté : on lui a donné le nom de la paralysie générale d'effet de la syphilis, d'un ramollissement de cerveau hérité... Toutes les choses ont deux faces, dit Groddeck, on peut donc examiner les maladies aussi sur leurs deux faces et partout, pour peu qu'on s'en donne la peine, on trouvera aux incidents de la vie une origine extérieure et une raison intime[2]. Et si la solitude était cette arme avec laquelle Nietzsche avait été tué ? Ne prédit-il pas dans Zarathoustra le danger du solitaire offensé que personne n'aime plus, que personne ne comprend plus ?

> *« Un solitaire est comme un puits profond. Il est facile d'y jeter une pierre ; mais si elle est tombée jusqu'au fond, dites-moi donc, qui voudra la retirer ?*
> *Gardez-vous d'offenser le solitaire. Mais si vous l'avez offensé, eh bien ! tuez-le aussi ! »* Z, II, p. 336.

Le puits profond dans lequel il est si facile de jeter les pierres et si difficile de les retirer, c'est la solitude de Nietzsche. Solitude du philosophe. Ce n'est que dans la solitude que la pensée grandit.
Mais non seulement la pensée. Nietzsche nous met en garde. Il y en a pour qui le fait d'être seul devient un danger publique :

> *« Dans la solitude grandit ce que chacun y apporte, même la bête intérieure. Ainsi faut-il dissuader beaucoup de gens de la solitude ».* Z, II, p.515.

La solitude, c'est l'amour et le mépris de soi. L'amour et la haine, l'admiration et le mépris sont inséparables. Un solitaire, d'après Nietzsche, est un amant, douloureusement amoureux de lui-même et douloureusement dédaigneux :

> *« Solitaire, tu suis le chemin de l'amant : tu t'aimes toi-même, c'est pourquoi tu te méprises, comme seuls méprisent les amants ».* Z, II, 332.

La solitude est inséparable de la souffrance, car l'homme est un être de groupe qui ne peut se suffire continuellement à lui-même. Pour participer à la vie, il est obligé de dialoguer avec les autres, d'entrer

[1] Podach, (E.F.), *L'effondrement de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1931, p. 91.
[2] Groddeck, (G.), *Le livre du ça*, Paris, Gallimard, 1980, p. 295.

en relation avec eux, de solliciter la nourriture humaine - la parole -, d'implorer qu'on l'écoute pour se sentir exister :

> *« Car c'est bien une vie de tourment et de honte que d'être errant et étranger dans un monde, et pourtant obligé de lui parler et de lui demander quelque chose ».* CI, I, p. 410.

Quoi de plus funeste qu'être un étranger dont le monde ne veut pas, quoi de plus honteux ?

CHAPITRE V

HONTE

*« ...N'ayez pas tant honte de vous-même, car tout le mal vient de là »,* Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 83.

La honte, quoi de plus banal ? De plus particulier ? De plus subjectif ? Et quoi de plus commun ? Bien que ressentie et éprouvée par chaque individu, la honte est, certes, un sentiment relatif aux cultures et aux époques. Indéfinissable, de même que le regard d'autrui alors qu'on ne connaît pas ses limites, ni son étendue.

Phénomène social, la honte permet à une communauté de survivre, de sauvegarder ses rites et ses structures en punissant par l'intermédiaire de tous les membres celui qui les transgresse. Il s'agit de lois non écrites, mais d'autant plus dominantes ; la sanction est l'exclusion de la collectivité. Et même l'homme le plus solitaire ne peut exister sans appartenir à un groupe. La honte tend à annihiler l'individu au profit du groupe à travers la haine de la différence. Or, l'objet du mépris ne se situe pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de soi. Haïr une partie de soi-même, cacher une partie de soi-même, fuir une partie de soi-même, c'est ce qu'on appelle en général LA HONTE.

Un suicide est honteux, dit notre morale occidentale. Il suffit d'aller au Japon, pour voir qu'il n'existe rien de plus honorable : ce qui constitue vraiment une honte, c'est la transpiration, la sueur sur le corps[1]. En Colombie, finir son assiette en tant qu'invité, correspond à affirmer au maître de la maison que la nourriture n'est pas suffisante, et qu'il doit en avoir honte. Le même geste est en Europe un compliment, alors que laisser une partie de la nourriture dans l'assiette confirme au maître de la maison que la nourriture n'est pas bonne. Sortir sans foulard sur la tête, c'est honteux pour un femme bien éduquée en Iran ; en Europe, pour une femme de bonne famille le même geste est considéré comme extravagant. Offrir un cadeau sur lequel manque le prix, un cadeau fait à la main et pas acheté, c'est inconvenant en Albanie ; imaginez le malaise d'un Français à la réception d'un cadeau avec un prix dessus !

La honte est également une affaire d'époque. Si l'homosexualité constitue encore aujourd'hui une honte pour la famille, l'entourage et la personne concernée, à l'époque de Platon, le même penchant était considéré comme signe d'élection, comme noblesse et un des critères à la nomination d'un homme au gouvernement[2]. De même les courtisanes, étaient très respectées: sans elles, selon Karl Marx, le développement des arts dans la Grèce ancienne aurait été impossible[3].

## Les sources de la honte

[1] Voir Nothomb, (A.), *Stupeur et tremblements*, Paris, Albin Michel, 1999.
[2] Voir Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 1992.
[3] Marx, (K.), *On litetature and art*, Moscou, Progress publication, 1979, p. 71.

Ce qui est honteux pour une civilisation ne l'était pas pour la précédente et ne le sera peut-être pas pour la suivante. Les sociétés et les cultures changent selon la position géographique et selon les époques, ainsi se modifie le regard social - source de la honte.
Sans le regard d'autrui, point de honte. Seulement dans le mouvement d'aller vers les autres, d'entrer en rappport avec les autres surgit la honte. C'est de mon être-en-face-d'Autrui que jaillit en moi une honte dont auparavant je ne savais rien, dit Jacques Rolland dans son ouvrage sur Dostoïevski[1].

Dostoïevski a choisi souvent pour héros quelqu'un dont la tragédie essentielle est la perte du respect de soi, souligne Nicola Milochevitch[2]. L'auteur des *Humiliés et Offensés* octroie une place très importante à la honte dans toute son oeuvre. Les personnages de Dostoïevski, dit Stephan Zweig, ont toujours honte de quelque chose, tantôt de leur col de fourrure usé, tantôt de leur race entière[3]. Le héros de la nouvelle *A propos de neige fondue* déclare :

> *« ... A ces moments-là je sentais dans mon coeur des douleurs convulsives et de la chaleur dans mon dos à la simple pensée de la misère de mon costume, de la misère et de la vulgarité de ma silhouette ondoyante. C'était un tourment indicible, une incessante et insupportable humiliation qui se transformait en une sensation permanente et immédiate que j'étais une mouche devant tout ce beau monde, une mouche dégoûtante et obscène, plus intelligente, plus évoluée, plus noble que tous les autres, mais une mouche cédant incessamment le passage à tout le monde, humiliée par tout le monde et offensée par tout le monde ».* APNF, p. 69.

Se sentir inférieur aux autres, bien que sûr de sa supériorité, est un des traits marquants des personnages de Dostoïevski. Il leur suffit d'un rien, un costume misérable, pour craindre le jugement d'autrui.
Si pour Dostoïveski, la honte est essentiellement et exclusivement relationnelle, pour Nietzsche, elle est aussi éthique. Il s'agit d'une honte qui n'a pas de relation avec les codes sociaux, mais avec les codes moraux que l'individu a choisi pour lui-même, en toute liberté d'esprit. Selon Nietzsche, c'est la pudeur devant tout ce qui se révèle douloureux ; c'est la honte de voir l'autre avoir honte ; c'est ne pas meurtrir la dignité d'autrui ; c'est découvrir la rejouissance pour renoncer à s'inventer des souffrances :

> *« Et c'est pourquoi l'homme noble s'impose de ne pas humilier les autres hommes : il s'impose la pudeur devant tout ce qui souffre.*
> *Et lorque nous apprenons à mieux nous réjouir, c'est alors que nous désapprenons de faire du mal aux autres et d'inventer des souffrances. C'est pourquoi je me lave les mains quand elles ont aidé celui qui souffre. C'est pourquoi je m'essuie aussi l'âme. Car j'ai honte à cause de sa honte, de ce que j'ai vu souffrir celui qui souffre ; et lorsque je lui suis venu en aide, j'ai blessé durement sa fierté ».* Z, II, p.350.

[1] Rolland, (J.), *Dostoïevski : la question de l'autre*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 33.
[2] Milochevitch, (N.), *Dostoïevski penseur*, L'Age d'homme, Lausane, 1988, p. 143.
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 198.

Avec Nietzsche, selon Jacques Rolland, c'est à une compréhension ontologique de la honte que nous avons à faire[1]. Mais la plupart des hommes sont incapables de ressentir une telle honte. La honte la plus commune concerne seulement le regard des autres, le paraître et non pas l'être. Dans *Humain trop humain*, Nietzsche donne cette définition de la honte commune :

> *« Les hommes ont honte, non pas d'avoir quelque vilaine pensée, mais bien qu'ils se figurent qu'on les croie capables de ces vilaines pensées ».* HTH, I, p. 487.

Ethique ou relationnelle, la honte naît seulement devant autrui. Et puisque l'être humain se construit en rapport avec d'autres, la honte pour Nietzsche peut constituer l'autobiographie même de l'humain. Il s'écrie par la bouche de Zarathoustra :

> *« Honte, honte, honte - c'est là l'histoire de l'homme ! »* Z, II, p. 350

Pour d'autres raisons et avec d'autres mots, Dostoïevski affirme la même pensée dans *Les frères Karamazov* :

> *« Ami, ami, oui, dans l'humiliation, et dans l'humiliation jusqu'à nos jours ! L'humiliation, partage de l'homme, voilà, frère, presque l'unique objet de ma pensée».* FK, p. 168.

**Honte et réparation**

Pour Nietzsche, la honte subie est une affliction profonde qui touche l'estime de soi . C'est pourquoi elle ne s'oublie pas et exige d'être amendée. Un homme humilié est un homme prêt à se venger.

> *« Il n'est rien que les hommes se fassent payer plus cher que l'humiliation ».* HTH, I, p. 614

Tandis que Dostoïevski affirme :

> *« L'homme, en général, aime beaucoup à être humilié ».* CC, p. 299.

Mais ces deux points de vue ne s'opposent pas l'un à l'autre. Le héros dostoïevskien se mobilise énormément pour se venger de son humiliation. Sans succès ; il ne récolté en retour que l'humiliation. L'offensé est condamné à errer sans fin autour de l'offenseur, à reproduire les conditions de l'offense et à se faire offenser à nouveau, dit Girard dans son ouvrage consacré à Dostoïevski [2]. Le roman dostoïevskien suggère l'existence d'une correlation assez étroite entre les sentiments de honte, d'infériorité et de persécution, ajoute Marinov [3].

Presque tous les personnages de Dostoïevski se sentent inférieurs aux autres, ce qui leur procure une honte, dont les raison sont des plus différentes : honte de sa pauvreté, de son statut social, de ses

[1] Rolland, (J.), *Dostoïevski : la question de l'autre*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 31.
[2] Girard, (R.), *Dostoïevski, du doublé à l'unité*, Paris, Plon, 1963, p. 38.
[3] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 190.

sentiments. Seul le prince Mychkine, qui s'accepte entièrement et sur qui les lois de la société n'ont pas de prise car il vit en dehors du monde, est épargné par la honte :

> *« Je n'ignore pas non plus qu'on éprouve généralement quelque honte à étaler ses sentiments, et pourtant je n'en éprouve aucune en vous parlant des miens ».* I, p. 93.

Or, pour ceux qui vivent dans le monde, la honte est un sentiment réel et brûlant ; selon Nietzsche, c'est se sentir au coeur de l'univers, observé de soi et observé des autres, un entrelacement de la honte éthique et relationnelle :

> *« Ce sentiment : 'je suis le centre du monde !' se présente avec beaucoup d'intensité, lorsqu'on est soudain accablé de honte ; on est alors comme abasourdi au milieu du ressac et l'on se sent comme aveuglé par un seul oeil énorme qui regarde de tous les côtés, sur nous et au fond de nous-mêmes ».* A, I, p.1139.

Peut-on réparer un geste honteux en demandant des excuses ? Peut-on l'effacer en s'humiliant soi-même en retour ? Le vieux dicton « dent pour dent » ne marche aparemment pas pour Nietzsche, qui connaissait bien les champs de batailles de l'esprit[1]. Demander des excuses en se mettant dans la position de celui qu'on a humilié à travers sa propre humiliation, n'est qu'une nouvelle honte, encore plus difficile à digérer :

> *« Tu as causé, par ta déraison, une peine infinie à ton prochain, et tu as détruit un bonheur sans retour - maintenant tu surmontes ta vanité, tu vas t'humilier auprès de lui, tu avoues, devant lui, ta déraison au mépris et tu t'imagines qu'après cette scène difficile, extrêmement pénible pour toi, tout au fond, est arrangé, que le dommage volontaire de ton honneur compense le dommage involontaire du bonheur de l'autre : rempli de ce sentiment, tu t'éloignes, réconforté, avec ta vertu reconquise. Mais l'autre a gardé la profonde douleur qu'il avait précédemment, il n'y a rien du tout de consolant pour lui dans le fait que tu sois déraisonnable et que tu le lui aies dit, il se souvient même du spectacle pénible que tu lui as offert en te méprisant devant lui, comme d'une nouvelle blessure qu'il te devrait, - il ne songe cependant pas à la vengeance et ne comprend pas comment, entre toi et lui, quelque chose pourrait être réparé. Au fond, tu as joué cette scène devant toi-même, pour toi-même : tu y avais invité un témoin, encore à cause de toi et non à cause de lui, - ne sois pas ta propre dupe ! ».* A, I, p. 1103.

Selon Dostoïevski aussi, rien ne peut plus réparer une offense : une fois l'extrême atteint, tout retour en arrière est improbable :

> *« Il est des offenses, Avdotia Romanovna, qu'on ne peut oublier, avec la meilleure volonté du monde. Et toutes choses il y a une limite dangereuse à dépasser, car cette limite une fois franchie, le retour en arrière est impossible ».* CC, p. 319.

Les personnages de Dostoïevski, souvent honteux de leur geste envers autrui et conscients de l'inutilité de leurs excuses, s'arrangent inconcsiemment pour devenir aussi maladroits dans la

[1] Mann, (H.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1995, p. 21.

réparation qu'ils étaient en commettant le geste déshonorant. La honte, l'ennemi le plus grand du pardon et du repentir selon Marinov[1], les empêche. Seuls les habitants de La Maison des Morts ne songent même pas à la réparation. D'un point de vue, comme le prince Mychkine, ils n'appartiennent pas à ce monde, ils sont des exclus, leur relation avec la société est abstraite et presque inexistante. Parmi les forçats, un forçat n'est ni plus ni moins qu'un forçat :

> *« On aurait dit que l'état de forçat constituait un titre, et même un titre honorable ! Pas la moindre trace de honte ou de repentir ».* SMM, p. 48.

**Le ridicule**

Or, si le forçat ne craint pas d'être forçat, il craint d'être ridicule : une des causes principales de la honte chez les personnages de Dostoïevski c'est la peur du ridicule. Le rire est l'arme la plus rédoutable pour détruire une estime de soi. Et dans le roman dostoïevskien, les héros acceptent plus volontiers un sort tragique qu'un sort comique. Mais chez Dostoïevski l'expérience d'un homme ridicule est en même temps celle d'un homme tragique[2] Dans *Les frères Karamazov*, Kolia dit à Aliocha:

> *« Je suis profondément malheureux. Je m'imagine parfois, Dieu sait pourquoi, que tout le monde se moque de moi et je suis prêt alors à bouleverser l'ordre établi ».* FK, p. 702.

Les personnages de Dostoïevski regardent en arrière et sont rongés d'une terreur folle d'être ridicules, souligne Stefan Zweig[3]. Le héros de la nouvelle *A propos de neige fondue*, dit :

> *« J'avais même peur, au point de me rendre malade, d'être ridicule et c'est pourquoi j'adorais servilement la routine dans tout ce qui concernait l'apparence ».* APNF, p. 61.

Etre ridicule équivaut à devenir un objet non pas de crainte, mais de rire et de mépris. Le ridicule ne concerne pas le contenu, mais la forme, le ridicule n'est qu'une représentation subjective des souffrances subies par autrui. Le regard extérieur ne prend pas en compte la détresse, au contraire, elle ne sert qu'à accentuer le rire. Le ridicule ne se mesure pas, ne se définit pas. Aliocha répond à Kolia dans *Les frères Karamazov* :

> *« Et qu'est-ce que le ridicule ? Sait-on combien de fois un homme est ou paraît ridicule ? De plus, actuellement, presque tous les gens capables craignent fort le ridicule, ce qui les rend malheureux. Je m'étonne seulement que vous souffriez à un tel point de ce mal que j'observe depuis longtemps, en particulier, chez beaucoup d'adolescents.».* FK, p. 702.

Quelquefois, les personnages de Dostoïevski, bien qu'ils souffrent du ridicule, ne trouvent pas d'autre échappatoire que de jouer jusqu'au bout leur rôle social, celui du bouffon, pour au moins le mériter.

---

[1] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 244
[2] Evdomikoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal*, Fribourg, Ondes, 1958, p. 49.
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres,* Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 198.

C'est ce que fait Fiodor Pavlovitch dans *Les frères Karamazov*. Les paroles qu'il adresse à Zossima sont tragiques ; elles dénoncent l'estime de soi métamorphosée par le regard des autres. En même temps, ces paroles expriment le grand orgueil qui s'oppose au ridicule. Or, les extrêmes souvent se touchent. Le comportement de Fiodor Pavlovitch dans la société traduit l'estime des autres qui transforme l'estime de soi, mais qui modifie en même temps l'estime pour les autres :

> *« Quand je vais chez les gens, il me semble toujours que je suis le plus vil de tous et que tous me prennent pour un bouffon ; alors je me dis : faisons vraiment le bouffon car tous, jusqu'au dernier, vous êtes plus bêtes et plus vils que moi. Voilà pourquoi je suis bouffon, par honte éminent Père, par honte. Ce n'est que par timidité que je fais le crâne. Car si j'étais sûr, en entrant, que tous m'accueillent comme être sympathique et raisonnable, Dieu que je serais bon ! ».* FK, p. 141.

Nul ne peut s'estimer qu'estimé[1]. L'estime des autres dépend quelquefois de motifs encore plus ridicules que ceux qui provoquent la moquerie. Les habits, par exemple. Dans *Les frères Karamazov,* Kolia dit à Aliocha :

> *« Le pire, c'est qu'il avait alors un méchant costume, un pantalon qui remontait, des souliers percés. Raison de plus pour l'humilier ».* FK, p. 673.

[1] Hameline, (D.), De l'estime, in CEPEC, *L'évaluation en questions*, Paris, ESF, 1987, pp. 193-205.

## Eléphant, crocodile et cobra

Dans l'école de mon quartier on apprenait le russe ; la quantité énorme des enseignants préparés dans l'esprit d'une entente éternelle avec l'Union Soviétique exigeaient que les programmes scolaires en matière de langues étrangères ne soient pas révisés, même si l'époque de la grande amitié avec les slaves était révolue depuis une dizaine d'années.

Maîtresse d'école, ma mère a fait l'impossible pour que je ne sois plus victime d'une affection dépassée entre deux peuples : elle a remué ciel et terre, amis et connaissances, parents d'élèves et voisins pour m'inscrire, en sixième primaire, à l'école F.N., la seule dans la capitale où l'on pouvait apprendre l'anglais. Toutes mes copines enviaient ma chance et maudissaient le russe.

Je suis arrivée dans cette école de prestige comme une chèvre parmi les moutons : les autres élèves étaient fils et filles d'ambassadeurs, de diplomates, de ministres et de directeurs, alors que mon père, écrivain dissident déclaré fou par le régime communiste, vendait des cigarettes dans un coin perdu de Tirana. La différence entre ces enfants et moi frappait l'oeil, bien que je ne l'aie pas remarquée tout de suite ; ils portaient des vêtements achetés à l'étranger ou confectionnés avec soin chez une couturière. Ce que j'ai remarqué, par contre, c'est qu'ils ne me remarquaient pas. J'étais devenue invisible. Ils parlaient l'un à l'autre, sans me voir. Humiliée, j'ai décidé d'intervenir, coûte que coûte. Une des filles a parlé de son père, l'autre d'un vélo.

Le premier mensonge est sorti de moi sans que je m'en aperçoive :

- Mon père aussi a un vélo.

Elles ont tourné la tête vers moi, en m'interrogeant du regard, disais-je vrai ? Et alors le deuxième mensonge est né pour rectifier le premier :

- Il en avait un, mais on le lui a volé.

Après deux mensonges, je suis arrivée tout de même à la situation de celle dont le père n'a pas de vélo. J'avais honte d'avoir menti, honte d'avoir un père sans vélo.

Le temps que je rougisse et je blanchisse, mes « copines » avaient commencé à parler de pantalons pattes d'éléphant. J'ai entendu une voix, c'était la mienne, bien que je ne voulus rien dire. Mais une créature à l'intérieur de moi que je ne connaissais pas a prononcé ces mots :

- Moi aussi, j'ai des pantalons pattes d'éléphant.

Rien de plus.

C'était efficace. Une des filles m'a parlé :

- Pourquoi tu ne les mets pas ?
- Je les mettrai la semaine prochaine.

Plus d'échappatoire. On était mercredi.

Je suis rentrée à la maison en pleurs : je veux des pantalons en patte d'éléphant pour lundi prochain !
Ma mère s'est exclamée :
- Des pantalons en patte d'éléphant ? Quelle horreur !
Il y avait la question d'argent, bien sûr, mais encore une autre difficulté faisait obstacle à mon ardent désir : ce genre de pantalons ne se trouvant pas dans des boutiques, il fallait aller chez une couturière privée, attendre trois semaines. Elles étaient débordées, car obligées d'accueillir leurs clients en cachette après huit heures de travail dans une entreprise d'état. Mais je ne voulais rien entendre, il s'agissait d'une question d'honneur. Tout mon destin dépendait de ces pattes d'éléphant. Mon désespoir a poussé ma mère encore une fois à faire l'impossible en matière de pantalons.

Mais jusqu'à lundi il y avait bien des jours, des jours durant lesquels les pantalons en pattes d'éléphant ne suffisaient plus pour exister. Il me fallait inventer la possession d'autres objets plus luxueux, montre, pull-over en cachemire, petit parapluie pliant, et même des chaussures à talons. Et le lundi, personne n'a remarqué mes pantalons en patte d'éléphant, faits de velours bleu ! Mes camarades les avaient déjà oubliés, captivés par tant d'autres vêtements que mon cerveau réinventait sans cesse. Dans mon enthousiasme j'étais allée beaucoup plus loin, jusqu'au point de leur faire croire que je possédais même un crocodile, ainsi qu'un cobra au-dessous de mon lit !
Et maintenant il ne me restait que la honte.

Honte d'avoir menti. Enveloppée de honte, entourée de honte, renfermée dans la honte, j'errais au milieu de la classe et enviais l'époque où l'on ne me remarquait pas. J'avalais la honte, vêtue de mes pantalons en patte d'éléphant, premier signe de la déchéance.

Je ne sais pas combien de temps un être humain peut subsister couronné de honte... en attendant un miracle. Il m'est tombé du ciel sous la forme du directeur de l'école, homme très sévère et intransigeant , notre professeur de littérature. Il est entré un jour dans la classe, le visage morose et impitoyable, a sorti toutes les feuilles sur lesquelles étaient couchées nos premières compositions à thème libre et a tenu un discours sec à propos de notre manque d'imagination, notre banalité mentale et notre langage ordinaire. Puis, il a changé d'expression pour parler d'un texte, un seul, a-t-il souligné, qui était à la hauteur de ses attentes, mieux, qui avait dépassé ses attentes. Il a vanté l'imagination fertile de l'élève, qui avait pu écrire à cet âge un conte philosophique. Nous restions sans voix. Enthousiasmé, il a commencé à lire le texte dans lequel le crocodile avait des chaussures à talon et le cobra une montre faite de diamants autour de son cou ! Chaque

phrase du texte « Les bêtes de la jungle font un concours de mode », a-t-il noté, semble imprégnée de souffrance.
Là, il ne se trompait pas.

Sous le regard déjà métamorphosé de mes camarades de classe, je renaissais.
Personne ne se moquait plus de moi en me demandant d'apporter le crocodile à l'école, je l'avais fait. J'avais tenu toutes mes promesses, je leur avais apporté en prime même un lion. Quelques uns se sont excusé de ne pas avoir compris que mon discours était de très haut niveau.
Seulement de mes pattes d'éléphant, je n'en parlais pas dans mon conte...

Personne ne peut traverser une vie humaine sans avoir éprouvé la honte de soi, quelquefois avec raison et d'autres fois pour des motifs les plus insignifiants. Un de ces motif peut se révèler l'écriture sur soi-même. Dostoïevski dit à travers le héros du roman *L'adolecsent :*

> *« Il faut être trop ignoblement amoureux de sa propre personne pour écrire sans honte sur soi-même. Je ne me trouve qu'une seule excuse, c'est que je n'écris pas pour ce qui fait écrire tout le monde, à savoir les louanges du lecteur ».* AD, p. 15.

Il ne faut pas en douter : ce n'est que pour cela !

**S'accepter**

Si la honte touche l'être par rapport à autrui, elle le touche également par rapport à soi-même. Ce sentiment dur, difficile à vivre, entraîne la non-acceptation de soi. Et selon Dostoïevski, il n'est pas seulement insuppportable de vivre en ayant honte, mais il est également insupportable de mourir :

> *« J'ai appris que non seulement il est impossible de vivre en se sentant malhonnête, mais aussi de mourir avec ce sentiment-là... Il faut être honnête pour affronter la mort ! ... ».* FK, p. 629.

Mais pour Nietzsche, dont la science morale se fonde à la fois par une psychologie individuelle et une psychologie sociale[1], l'indice de la grandeur consiste à se donner le droit d'avoir tort dans ses goûts, s'accepter sans éprouver de honte :

> *« Honorer aussi les choses mauvaises et les reconnaître lorsqu'elles vous plaisent, ignorer totalement comment on peut avoir honte de ce qui vous plaît, c'est le signe de la souveraineté, dans les grandes comme dans les petites choses ».* HTH, I, 810.

Selon Nietzsche, la honte, en tant que sentiment par rapport à l'autre, concerne plutôt l'être en soi avec ses principes, ses libertés, ses convictions et sa sensibilité que l'autre. C'est pourquoi, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il affirme que le geste de pardon est infiniment plus difficile quant à soi-même que par rapport à l'autre :

> *« Et si un ami te fait du mal, dis-lui : 'Je te pardonne ce que tu m'as fait ; mais ce que tu te le sois fait* à toi*, - comment saurais-je pardonner cela !' ».* Z, II, p. 351.

Dans le même esprit d'une conception de la honte du point de vue éthique, Nietzsche affirme :

> *« La bonne victoire doit réjouir le vaincu, et avoir quelque chose de divin qui épargne l'humiliation ».* HTH, I, p. 952.

Et c'est pourquoi l'homme fier qui s'accepte lui-même, n'accepte rien qui ne lui appartient point, même pas la grâce :

[1] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1979, volume III, p. 111.

*« Toute grâce engendre la honte ».* HTH, I, p. 861

Différemment des personnages de Dostoïevski, terrorisés par le regard des autres beaucoup plus que par le regard qu'ils portent sur eux-mêmes, ce qui importe en premier lieu pour Nietzsche, c'est le jugement intérieur. « Être » se revèle pour lui nettement plus essentiel que « paraître ». De ce point de vue, la honte subie est moins grave que la honte dont un autre est la victime. « Avoir honte » n'est rien en comparaison avec « faire honte », alors que « ne pas avoir honte de soi-même » devient le seuil d'une autonomie révée et la libération de l'être du regard extérieur. Nietzsche, dont le nom est à lui seul un triomphe[1], résume toute la problèmatique de la honte en trois aphorismes immortels dans *Le gai savoir* :

> *«* Qui appelles-tu mauvais ? - *Celui qui veut toujours faire honte* ».
> *«* Que considères-tu comme ce qu'il y a de plus humain ? - *Epargner la honte à quelqu'un ».*
> « Quel est le sceau de la liberté conquise ? - *Ne plus avoir honte de soi-même ».* GS, II, p. 164.

S'accepter.
Acte difficile et douloureux. Souffrance...

[1] Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librarie Pierre Téqui, 1980, p. 18.

# CHAPITRE VI

## SOUFFRANCE

*« Ce qui ne me tue pas me rend plus fort ».*
Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*

La première pensée de l'homme fut indissolublement liée aux sens ; la plus primitive des sensations, la plus ancienne, commune à tous les êtres vivants, y compris les animaux, c'est la souffrance. Les auteurs les plus reculés, les contes et les proverbes de plusieurs peuples le confirment ; la philosophie elle-même est née en tant que moyen de déterminer une position éthique concernant la souffrance. L'élément basic de la distinction entre stoïciens et épicuriens dans la Grèce antique était l'attitude envers la souffrance. L'objet de méditation de tous les philosophes anciens ou contemporains, pessimistes ou optimistes, matérialistes ou idéalistes n'est autre que la souffrance humaine et les façons d'y remédier : soit en se pliant à la fatalité, soit en faisant confiance à un Dieu tout puissant, soit en faisant la révolution, soit par un retour à la nature, soit en éclairant les hommes à travers l'éducation. Améliorer la vie humaine par l'augmentation du plaisir et la réduction de la souffrance - voilà le but primaire de chaque science, humaine ou exacte.

Les arts aussi s'inscrivent dans la même lignée, en particulier la littérature qui se charge de messages plus directs à travers les mots. Souvent filles et fils de la souffrance, les oeuvres littéraires contribuent à la combattre, à trouver des moyens pour y remédier. Au fond de chaque ouvrage on peut toujours déceler la narration de la souffrance, sous toutes ses formes et dans toutes ses variations. Je serais toujours, quoi qu'il advienne, et malgré moi, du côté du malheur, dit Georges Haldas dans *Paradis perdu*. C'est là où ça ne va pas que tout commence[1].

Bien avant qu'Eve ait mangé le fruit défendu, les femmes enfantaient dans la douleur.

### La conception schopenhaurienne de la souffrance

Quel que soit un homme, quel que soit son bien, selon Schopenhauer, la souffrance est pour tous l'essence de la vie, nul n'y échappe. Pour les pauvres, cette souffrance s'appelle besoin, pour les riches - ennui. La vie n'est qu'un combat perpétuel pour l'existence même, avec la certitude d'être enfin vaincus : parmi tous les animaux, l'homme seul a sous forme abstraite la certitude qu'il mourra.

Entre les désirs et leurs réalisations s'écoule l'existence humaine. Le désir, de par sa nature, est souffrance : la satisfaction engendre bien vite la satiété, la possession lui enlève son attrait, mais le désir naît sous une forme nouvelle et avec lui la souffrance. S i l'on chasse la douleur sous une forme, elle revient sous mille autres figures, changeant avec l'âge et les circonstances : elle se fait désir charnel, amour passionné, jalousie, envie, haine, inquiétude, ambition, avarice, maladie et tant d'autres maux. De là, Schopenhauer tire une hypothèse qu'il appelle paradoxale, mais non pas absurde pourtant : chaque individu aurait une part déterminée de souffrance, cela par essence ; c'est

[1] Haldas, (G.), *Paradis perdu*, Chatenais Les Forges, l'Age d'Homme, 1993, p. 100.

sa nature qui lui fixerait sa mesure une fois pour toutes et que cette mesure ne saurait rester ni vide, ni déborder, quelque forme d'ailleurs que la douleur peut prendre. Ce qui déterminerait la quantité de maux ne serait pas une puissance extérieure, mais cette disposition innée, sa nature, son caractère. C'est pourquoi il y a autant de gens malheureux parmi les riches que parmi les pauvres.

Car l'homme, cet être doué d'esprit est capable de trouver sa douleur, ainsi que ses joies hors du présent, dans des pensées toutes abstraites. C'est pourquoi les maux communs à tous les hommes et inséparables de leur existence nous troublent peu. Toute privation s'exagère par comparaison avec la jouissance d'autrui et s'adoucit à la seule pensée que les autres sont privés comme nous. Ce qui chagrine dans un malheur ce n'est pas tant le malheur que la pensée que telle ou telle circonstance changée, aurait pu l'épargner. Mais nous savons bien nous tenir en paix dès que nous voyons clairement que « c'est comme ça ».

Le seul consolateur, d'après Schopenhauer, c'est le fatalisme. Il faut comprendre que la douleur en elle-même est naturelle à ce qui vit et inévitable, que seule son apparence, la forme sous laquelle elle se manifeste dépend du hasard, qu'elle remplit simplement une place où à défaut d'elle une autre douleur viendrait se mettre. Et la joie ?
C'est toujours chez les même personnes qu'on rencontre et les joies sans mesures et les douleurs impétueuses ; or, puisque la souffrance est essentielle à la vie, il est clair que les variations brusques sont toujours à la surface et ne changent rien au fond, donc on doit pouvoir s'épargner ces deux sortes de surexcitation. Une joie démesurée, c'est toujours l'illusion de croire qu'on a découvert dans la vie ce qui ne saurait pas s'y trouver, la satisfaction durable, en un mot le remède aux soucis. Or toute illusion de ce genre est un sommet d'où il faudra bien descendre. Il faut donc la fuir : sans ascension, pas de chute !

Selon Schopenhauer, la vie de chacun de nous, à l'embrasser dans son ensemble d'un coup d'oeil, est insignifiante, vide de sens : une attente sotte, des souffrances ineptes, une marche titubante à travers les quatre âges de la vie jusqu'à ce terme, la mort. Car vivre, en règle générale, c'est épuiser une série de grands et de petits malheurs. La vie n'admet point de félicité vraie, elle est foncièrement une souffrance aux aspect divers, un état de malheur radical. Et un absolu non-être serait bien préférable[1].

**Influences et coïncidences**

On se convaincra suffisamment par le spectacle de l'animalité souffrante, combien la souffrance est le fond de toute vie[2], écrit Schopenhauer dans son oeuvre célèbre *Le monde comme volonté et comme représentation.* Nietzsche, qui le reconnaît comme son *premier et seul éducateur*[3] notera dans *Considérations Inactuelles* :

> *« … Nous sommes nous-mêmes les animaux dont la souffrance semble être sans signification ».* CI, I, p. 318.

[1] Voir Schopenhauer, (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1996.
[2] *Ibid, p*. 393.
[3] Nietzsche, (F.), *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Robert Laffond, oeuvre I, p. 699.

L'oeuvre de Schopenhauer a fasciné Nietzsche au point de le détourner de ses études philologiques pour se consacrer définitivement à la philosophie : hasard indispensable par l'intermédiaire duquel l'être découvre sa vraie vocation. La rencontre avec le grand philosophe allemand, *rayonnement mystérieux*[1], est décrite dans *Schopenhauer éducateur*, la troisième partie de *Considérations Inactuelles* :

> *« Celui qui a jamais senti ce que cela veut dire, à notre époque d'humanité monstrueusement composite, de trouver une fois un être naturel, d'un seul jet, suspendu dans ses propres gonds, un être sans entraves et sans préjugés, celui-ci comprendra le bonheur et l'étonnement qui s'emparèrent de moi lorsque j'eus trouvé Schopenhauer ».* CI, I, p. 297.

Dans les premiers ouvrages de Nietzsche, on ressent profondément l'inspiration schopenhaurienne. Gorgio Colli souligne que pour Nietzsche la douleur n'est pas un accident éliminable : elle est un fondement ; l'homme ne pouvait la supprimer qu'en niant la vie[2]. Nietzsche reconnaît l'importance extrême de la souffrance, seulement, à l'opposé de S chopenhaurer, il en fait un moyen d'affirmer la vie[3]. Loin de déconseiller la grande joie que représente pour Schopenhauer un état de surexcitation vaine, Nietzsche affirme que la vie n'est pas constituée seulement de souffrance, bien que la joie et la souffrance soient inséparables :

> *« ... Celui qui voudrait apprendre à 'jubiler jusqu'au ciel' devrait aussi se préparer à être 'triste jusqu'à la mort' ».* GS, II, p. 59.

La joie et la souffrance, deux soeurs qui se tiennent par la main. Impossible de restreindre l'une sans compter l'autre :

> *« ... Si vous voulez diminuer et amoindrir la souffrance des hommes, eh bien ! il vous faudra diminuer aussi* la capacité de joie *».* GS, II, p. 60.

Mais Nietzsche va encore plus loin ; non seulement souffrance et bonheur se succèdent, mais ils peuvent coexister simultanément dans une âme à un moment particulier de l'être, à un moment de créativité intense, au moment de l'inspiration :

> *« ...L'inspiration, c'est un abîme de bonheur où l'extrême souffrance et l'extrême horreur ne sont plus éprouvés comme une opposition, mais comme parties intégrantes et indispensables, comme une nuance* nécessaire *au sein de cet océan de lumière ».* EH, II, p. 1173.

Selon Dostoïevski aussi, la grande douleur et l'extrême bonheur peuvent cohabiter ensemble. On peut connaître, d'après lui, le bonheur dans la douleur. Dans *Les frères Karamazov*, Zossima dit à Aliocha :

---

[1] Nietzsche, (F.), *Considérations inactuelles*, Paris, Robert Laffond, oeuvre I, p. 296.
[2] Colli (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Ed. de l'Eclat, 1987, p. 113.
[3] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1997, p. 14.

*« Tu éprouveras une grande douleur et en même temps tu seras heureux. Telle est ta vocation : chercher le bonheur dans la douleur ».* FK, p. 128.

Bien que Dostoïevski n'ait pas lu Schopenhauer, la connaissance de la vie l'a amené à la même conclusion. A l'instar du philosophe pessimiste allemand qui déclare que « la souffrance est le fond de toute vie », le grand romancier russe affirme que « la souffrance, c'est la vie » :

*« Ils souffrent, évidemment... En revanche, ils vivent, d'une vie réelle et non imaginaire, car la souffrance, c'est la vie ».* FK, p. 800.

Vivre, selon Dostoïevski, peut être souffrir et pleurer. Le vide émotionnel, c'est la mort. Mieux vaut se tourmenter, se briser le coeur que s'épargner ces émotions :

*« Encore si la destinée lui avait envoyé le repentir poignant qui brise le coeur, chasse le sommeil, un repentir dont les affres font rêver d'un noeud coulant, d'eau profonde... Oh ! il l'aurait accueilli avec bonheur. Souffrir et pleurer, c'est encore vivre ».* CC, p. 569.

Dostoïevski suit la conception schopenhaurienne de la souffrance non seulement en acceptant son existence comme le fondement de toute vie, mais aussi par rapport à l'attitude envers la souffrance. Pour Schopenhauer, la seule consolation demeure le fatalisme, le fait de voir clairement que *c'est comme ça* [1]; pour Dostoïevski, également, la seule chose à faire vis-à-vis de la souffrance, c'est de l'accepter ; Raskolnikov dit à Sonia dans *Crime et Châtiment :*

*« Que faire ? Rompre une fois pour toutes et accepter la souffrance ».* CC, p. 348.

Ce n'est la faute à personne si la souffrance, c'est la vie même. Elle existe, tout simplement. Ivan dit à Aliocha dans *Les frères Karamazov* :

*« D'après mon pauvre esprit terrestre, je sais seulement que la souffrance existe, qu'il n'y a pas de coupables, que tout s'enchaîne, que tout passe et s'équilibre ».* FK, p. 341.

Si pour Schopenhauer, ce qu'il y a de mieux, c'est de considérer le malheur du point de vue de la nécessité comme dicté par un puissant destin et qu'il en va de même pour Dostoïevski, Nietzsche adhère à cette thèse, mais en faisant un pas qualitatif : il ne faut pas seulement accepter son destin, non ; il faut en plus l'aimer :

*« Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme la beauté ce qu'il y a de nécessaire dans les choses ».* GS, II, p. 165.

**Souffrance et savoir**

[1] Schopenhauer, (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1996, p. 388.

Dans *Nietzsche et la philosophie* Gilles Deleuze affirme qu'on s'est servi de la souffrance comme d'un moyen pour prouver l'injustice de l'existence, mais en même temps comme d'un moyen pour lui trouver une justification supérieure et divine[1]. Pour Nietzsche, cette justification supérieure réside dans le fait que la souffrance augmente le savoir. Nietzsche croit l'intelligence fille de la douleur, dit Charles Andler[2]. C'est de ce point de vue qu'il affirme à travers Zarathoustra :

> *« ...C'est par sa propre souffrance que la vie augmente son propre savoir - le saviez-vous déjà ? »* Z, II, p. 363.

Nietzsche reconnaît une grande valeur à la douleur en tant qu'instrument de connaissance, souligne Lou Salomé[3]. Selon Nietzsche, seule la souffrance donne la science[4]. Or, non seulement la douleur et la souffrance, mais chaque événement de la vie, heureux ou malheureux, devient nécessaire pour lui, car il sert de source de savoir :

> *« Dans la douleur il y a autant de sagesse que dans le plaisir ».* GS, II, p. 187.

Bien que le plaisir soit source de sagesse, il ne nous incite pas à nous poser des questions, à en chercher les causes et les moyens d'y remédier ; le plaisir se suffit à lui-même, la joie est un enrichissement énorme, mais muet. Alors que la souffrance nous invite à rechercher une explication, des motifs, et des solutions pour la dépasser.
C'est de la douleur que naît toute beauté et toute grandeur d'âme, écrit Hölderlin[5]. Nietzsche, qui a tant estimé la valeur de la douleur comme instrument de connaissance[6], mais aussi comme outil d'accouchement de toute splendeur, fait une comparaison entre la naissance d'un être humain et la naissance d'une pensée ; il souligne qu'il n'est pas de naissance sans douleur :

> *« ...Il faut sans cesse que nous enfantions nos pensées dans la douleur et que, maternellement, nous leur donnions ce que nous avons en nous de sang, de coeur, d'ardeur, de joie, de passion, de tourment, de conscience, de destin, de fatalité ».* GS, II, p. 30.

Mais les douleurs de l'enfantement sont bénies par le but qu'elles servent :

> *«...Le 'travail de l'enfantement' rend la douleur sacrée, - tout ce qui est devenir et croissance, tout ce qui garantit l'avenir* nécessite *la douleur... Pour qu'il y ait la joie éternelle de la création, pour que la volonté de vie s'affirme éternellement par elle-même, il faut aussi qu'il y ait les 'douleurs de l'enfantement' ».* CDI, II, p. 1028.

Si la souffrance est partie intégrante de la vie, si elle est présente à chaque naissance au sens propre ou figuré, ce qui constitue la grandeur de l'homme, ce n'est pas seulement le fait d'accepter cette

---

[1] Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1973, p.22.
[2] Andler (Ch.), in introduction, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, volume III, Paris, Gallimard, 1979.
[3] Andreas-Salomé, (L.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932, p. 22.
[4] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 39.
[5] Hölderlin, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1967, p. 146.
[6] Andreas-Salomé, (L.), *Friedrich Nietzsche,* Paris, Grasset, 1932, p. 22.

souffrance, de la bénir comme moyen de mettre au monde des nouveautés, mais encore d'apprendre à la dépasser pour en sortir plus fort. Seulement ceux qui ont franchi cette épreuve seront dignes, de par leur expérience, de montrer aux autres le chemin du salut :

> *« ...On ne peut sans douleur devenir un guide et un éducateur de l'humanité ».* HTH, I, p. 502.

Il est difficile de ne pas s'écrouler sous le poids de la souffrance inséparable de la création de tout ce qui est à venir, cette souffrance provoquée, voulue, amenée ; cela marque, selon Nietzsche, l'élévation de l'homme :

> *« Mais ne pas périr de misère intérieure et d'incertitude lorsque l'on provoque la grande douleur et que l'on entend le cri de cette douleur - cela est grand, cela fait partie de la grandeur ».* GS, 189.

Pour Dostoïevski aussi, surmonter ses souffrances, c'est le moment le plus fort et le plus vivant de l'existence, celui où l'on peut vraiment s'écrier : je suis ! Dimitri dit à Aliocha dans *Les frères Karamazov :*

> *« Avec la force que je sens en moi, je me crois capable de surmonter toutes les souffrances, pourvu que je puisse me dire à chaque instant : je suis ! Dans les tourments, crispé par la torture, je suis ! ».* FK, p. 744.

Que Nietzsche et Dostoïevski aient fait un culte de la souffrance, ne s'explique pas seulement par le fait que dans leur propres vies ils ont beaucoup souffert ; ce qui importe c'est l'attitude à l'égard de la souffrance, non pas la souffrance en elle-même[1]. Et leur propre souffrance leur a servi de point de départ pour s'élancer vers des horizons olympiens. Loin de paralyser l'action, la souffrance peut être au contraire un stimulant de celle-ci, souligne Louis Corman[2]. Pour pouvoir exister, ils ont été obligés de vaincre leurs douleurs. Selon Lou Salomé, les souffrances physiques de Nietzsche, non moins que le caractère solitaire de sa vie, n'étaient eux-mêmes qu'un reflet de sa tragédie intérieure[3]. Les médecins qu'il consulte se déclarent tous incapables de définir et d'expliquer le mal sans nom, et d'apparence incurable qui lui inflige une existence cruelle[4]. Ses souffrances sont monumentales : migraines, maux d'yeux et d'estomac l'obligeant à ne plus lire, à ne plus recevoir d'amis, à rester des journées entières au lit. Mais pour Nietzsche, la maladie est partie intégrante, comme la douleur, des conditions mêmes de la vie[5]. Chez lui, il existe des rapports très étroits qui unissent la pensée et la douleur[6] . Bien qu'il ne fût pas médecin, se fondant sur sa propre expérience de vie, Nietzsche a posé d'une manière originale le problème de la douleur et de la maladie[7]. Pour lui, la maladie peut être un stimulant de la vie :

---

[1] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1997, p. 35.
[2] Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, p. 43.
[3] Andreas-Salomé, (L.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932, p. 22.
[4] Guillemin, (H.), *Regards sur Nietzsche*, Paris, Seuil, 1991, p. 23.
[5] Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, 1990, p. 47.
[6] Andras-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932, p. 23.
[7] Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, p. 42.

*« Au fond de mon âme j'éprouve même de la reconnaissance pour toute ma misère physique et ma maladie ».* GS, II, p. 176.

Car la souffrance, au sens de Nietzsche, n'est que la rive obsure de la maladie ; l'autre rive brille dans une lumière indicible, elle s'appelle guérison et on ne peut l'atteindre que par la rive de la souffrance[1]. Dostoïevski également, éprouve de la reconnaissance pour sa maladie, grave maladie - l'épilepsie. Il suffit de lire la description d'une de ses crises qu'il a intégrée dans *L'idiot :*

*« Dans ces moments rapides comme l'éclair, le sentiment de la vie et de la conscience se découplaient pour ainsi dire en lui. Son esprit et son coeur s'illuminaient d'une clarté intense ».* I, p. 274.

Quand il se remémore l'attaque de l'épilepsie, Dostoïevski déclare par l'intermédiaire du prince Mychkine :

*« ...A lui seul, ce moment-là, valait bien, en effet, toute une vie ».* I, p. 275.

Aucun de ses romans, dit Henri Troyat, ne dépasse en souffrance, en mystère, en exaltation les aventures que Dostoïevski connut lui-même[2] : orphelin de mère, délicat et sensible, fils d'un homme dur tué par ses propres serfs, malade de l'épilepsie, condamné à mort mais interné durant dix ans en Sibérie dont quatre en prison, amoureux d'une femme mariée qui lui préférait d'autres et puis veuf de cette femme, pauvre et joueur, endetté, exilé contre son gré, encore malade, gravement malade... Mais contrairement à Nietzsche, les dix dernières années de sa vie, grâce à sa deuxième femme, leurs enfants et sa réputation de grand écrivain, Dostoïevski put vivre quelques moments de satisfaction et de gloire. Or, la souffrance reste l'élément central dans toutes ses oeuvres et la source de son affection pour les personnages créés. Dostoïevski n'aime ses personnages que dans la mesure où ils souffrent, dit Stefan Zweig[3]. Dostoïevski fait de la souffrance l'objet d'un culte[4].

**Souffrance et perfection**

L'amour pour la souffrance qui anime Dostoïevski et Nietzsche est basé sur la conviction qu'à travers la souffrance l'homme approche les sommets de l'absolu. L'être qui souffre est obligé de trouver en lui-même des ressources extraordinaires, pour faire face à sa souffrance. S es facultés se mobilisent pour une lutte colossale que n'exige pas une vie paisible.

C'est pourquoi Nietzsche reprend dans *Considérations Inactuelles* la phrase de Maître Eckhart citée par Schopenhauer :

*« L'animal le plus rapide qui vous porte à la perfection est la souffrance ».* CI, I, p. 313.

---

[1] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 38.
[2] Troyat, (H.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971, p. 10
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 192.
[4] Weisberger, (J.), *Faulkner et Dostoïevski*, Paris, PUF, 1968, p. 44.

Oui, Nietzsche y croit. Il croit qu'une grande douleur qui consume lentement l'être le force à descendre dans ses profondeurs, pour tout reconsidérer, pour tout reconstituer. Il a eu le courage d'ériger sa souffrance en instrument de construction personnelle. La doctrine de Nietzsche est un corps lumineux édifié par son moi pensant et souffrant[1]. Mais il a un doute quant à la capacité de la souffrance de nous rendre meilleurs, bien qu'elle nous rende certainement plus profonds :

> *« Seule la grande douleur, cette longue et lente douleur qui prend son temps, où nous nous consumons en quelque sorte comme brûlés au bois vert, nous contraint, nous autres philosophes, à descendre dans nos dernières profondeurs et à nous dépouiller de toute confiance, de toute bienveillance, de toute demi-teinte, de toute douceur, de tout moyen terme, où nous avions peut-être mis précédemment notre humanité. Je doute fort qu'une pareille douleur rende 'meilleur' ; - mais je sais qu'elle nous rend plus* profonds *».* GS, II, p. 30-31

Pierre Heber-Suffrin note que selon la conception nietzschéenne de la souffrance il faut avoir assez d'estime des autres pour ne pas prétendre qu'on a tout fait pour eux quand on les a délivrés de toute souffrance[2]. Nietzsche affirme que c'est seulement grâce à la souffrance que l'homme s'est élevé. Grâce aux malheurs à digérer, à déchiffrer, l'homme a appris à tirer des leçons, à dompter la souffrance, à acquérir la force pour la surmonter :

> *« La discipline de la souffrance, de la* grande *souffrance, ne savez-vous pas que c'est la seule discipline qui toujours a permis à l'homme de s'élever ? Cette tension que le malheur donne à l'âme et la vigueur qu'elle y acquiert, son frisson devant la grande catastrophe, son ingéniosité et sa vaillance à supporter le malheur, à l'endurer, à l'interpréter, à l'exploiter, et tout ce qui vous a jamais été donné de profondeur, de secret, de masque, d'esprit, de ruse, de grandeur, - tout cela n'a-t-il pas été acquis par la souffrance, par la discipline de la grande souffrance ? ».* PDBM, II, 672.

De l'analyse de la souffrance chez Dostoïevski, il ressort qu'elle accompagne la connaissance[3]. Lui aussi donne à la souffrance le rôle d'un grand maître qui peut faire des miracles : rendre un imbécile intelligent, muer une âme légère en homme raisonnable. Même si ce n'est que pour peu de temps :

> *« Or, un chagrin VRAI, indiscutable, est parfois capable de rendre sérieux et ferme même un homme d'une phénoménale légèreté, ne fût-ce que pour peu de temps : bien mieux, sous l'effet d'un chagrin vrai et sincère, même des imbéciles sont parfois devenus intelligents, aussi, bien entendu, pour un temps. C'est là une propriété du chagrin ».* P. p. 183

Mais Nietzsche croit à un changement durable. L'homme qui a passé par une souffrance ne peut plus retrouver la légèreté de l'autre fois. Il a franchi un seuil à partir duquel il n'y a plus de retour en arrière. Il a gagné une profondeur et une connaissance qui l'éloigne des autres êtres n'ayant pas le

---

[1] Andler, (Ch.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1979, volume II, p. 256.
[2] Heber-Suffrin, (P.), *Une lecture de Par-delà bien et mal*, Paris, Editions Ellipses, 1999, p. 91.
[3] Weisberger, (J.), *Faulkner et Dostoïevski,* Paris, PUF, 1968, p. 45.

même niveau d'élévation que lui. C'est de ce point de vue que Nietzsche affirme dans *Par-delà le bien et le mal* et réaffirme dans *Nietzsche contre Wagner* :

> *« La profonde douleur rend noble : elle sépare ».* PDBM, II, p. 722. et NCW, II, p.1223.

Georges Goedert dans *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes* dit que l'utilité des douleurs pour la connaissance proviendrait en partie du fait qu'elles dégrisent[1].
Bien plus. Selon Nietzsche, ne peut pas souffrir qui veut. Les âmes sensibles, nobles, riches, créatives, artistiques, - car la sagesse de la souffrance est indissociable du don artistique,[2] - sont énormément plus réceptives à la souffrance que les âmes vulgaires. Selon Louis Corman Nietzsche pense que, pour être un créateur, il faut avoir souffert et avoir assumé la souffrance[3]. Il n'est pas donné à tout le monde d'accéder à des souffrances profondes, mais seulement aux élus :

> *« ... Le degré de souffrance auquel un homme peut atteindre détermine presque sa place dans la hiérarchie ».* PDBM, II, p. 722.

L'idée que la grande souffrance est réservée aux élus est fortement embrassée par Dostoïevski. Dans *L'idiot,* le prince Mychkine dit à Hippolyte mourant de la tuberculose :

> *« Celui qui a pu souffrir plus que les autres, est, par le fait même, digne de ce surcroît d'épreuves. »* I, p. 633.

Le respect envers la souffrance atteint son apogée chez Dostoïevski dans la scène du roman *Crime et châtiment* où Raskolnikov se prosterne devant Sonia, la prostituée qui vend son corps pour que des enfants innocents puissent survivre, pour que sa belle-mère ne meure pas de phtisie, et pour que son père ait sa portion quotidienne de boisson et de joie. Scène inoubliable, où même un assassin qui a perdu sa relation normale avec le monde, est ému par la douleur immense, une représentation et une concentration de la vie humaine :

> *« - Ce n'est pas devant toi que je me suis prosterné, mais devant toute la douleur humaine, fit-il d'un air étrange et il alla s'accouder à la fenêtre ».* CC, p. 340.

**Qui accroît sa science, accroît sa souffrance**

La douleur impose le respect. Mais quelle est sa relation avec la vérité ? Georges Goedert souligne que Nietzsche, sa vie durant, ne cessera de prétendre que la vérité est indissolublement liée à la souffrance[4]. Pour le grand philosophe, la douleur sépare, mais bien avant, elle choisit. Les hommes ayant peu de ressources vitales et intellectuelles auront une douleur à leur mesure ; seuls les hommes extraordinaires subiront les grandes tragédies, ce qui va de pair, toujours selon la conception

---

[1] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1997, p. 125.
[2] «... La volonté hellénique combattait cette aptitude à la souffrance, et à la sagesse de la souffrance, qui est indisocciable du don artistique ». Nietzsche, (F.), *La naissance de la tragédie*, Paris, Robert Laffond, oeuvre I, p. 44.
[3] Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, 1990. p. 45.
[4] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1997, p. 117.

nietzschéenne, avec les grandes joies. Mais ces grandes douleurs subies ne les empêchent pas d'aimer la vie :

> *« C'est aux âmes les plus spirituelles, en admettant qu'elles soient les plus courageuses, qu'il est donné de vivre les tragédies les plus douloureuses : mais c'est bien pour cela qu'elles tiennent la vie en honneur, parce qu'elle leur oppose son plus grand antagonisme ».* CDI, II, p. 999.

Selon Nietzsche, dit Louis Corman, la souffrance est d'autant plus grande que la défense de l'organisme est plus vigoureuse[1]. C'est l'intérieur qui conditionne l'événement extérieur. Cela peut être interprété de plusieurs façons : soit en s'appuyant sur Schopenhauer selon qui l'aptitude à la souffrance est innée ; soit en considérant la souffrance comme une épreuve qu'il faut surmonter et dans cette hypothèse nous ne sommes pas loin de l'idéologie chrétienne ; soit en admettant que l'individu le plus sensible éprouvera la plus grande douleur. C'est l'opinion de Dostoïevski, pour qui la sensibilité inclut l'intelligence. Raskolnikov déclare dans *Crime et châtiment :*

> *« La souffrance, la douleur sont inséparables d'une haute intelligence, d'un grand coeur. Les vrais grands hommes doivent, me semble-t-il, éprouver une immense tristesse sur terre ».* CC, p. 281.

Il suit le même raisonnement dans *Les frères Karamazov*. Les hommes sans conscience élevée sont insensibles à la souffrance. Seuls ceux qui ont gardé un coeur pur y ont accès. Les hommes sans coeur souffriraient tout au plus, à la façon de l'animal :

> *« Quels tourments ? Ah, ne m'en parle pas ! Autrefois, il y en avait pour tous les goûts ; à présent, on en a de plus en plus recours au système des tortures morales, aux 'remords de conscience' et autres fariboles. C'est à votre 'adoucissement des moeurs' que nous le devons. Et qui en profite ? Seulement ceux qui n'ont pas de conscience, car ils se moquent des remords ! En revanche, les gens convenables, qui ont conservé le sentiment de l'honneur, souffrent... ».* FK, p. 801.

Parce que la vraie souffrance pour Dostoïevski, la plus dure, c'est la souffrance psychique. Dans *Souvenirs de la Maison des Morts*, où il a connu les tourments physiques les plus pénibles de sa vie, il s'écrie :

> *« Il suffit de dire que les souffrances morales pèsent plus lourdement que les tourments physiques ».* SMM, p. 115.

Pour Dostoïevski les travaux forcés étaient bien plus légers que le manque de liberté, de solitude et des êtres chers. La souffrance morale constituait pour lui la vraie souffrance, donc la vraie vie. Dans *Les frères Karamazov,* Dostoïevski affirmera que « la souffrance, c'est la vie » Dans *Les possédés,* il a déjà fait exprimé cette pensée par la bouche de Kirilov en changeant l'ordre des mots : la vie est souffrance. Kirilov associe la souffrance à la peur. La peur est une sorte de tourment psychique, une

[1] Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, 1990, p. 44.

projection dans le futur. Hors du présent, l'homme souffre d'une pensée abstraite concernant ce qui peut arriver ; tout le mal devient possible, et de là, le malheur suit. Mais un autre homme viendra, qui ne souffrira plus du futur, car il n'aura pas peur :

> *« La vie est souffrance, la vie est peur, et l'homme est malheureux. Aujourd'hui tout est souffrance et peur. Aujourd'hui l'homme aime la vie parce qu'il aime la souffrance et la peur. Et c'est ainsi que cela a été fait. La vie se donne aujourd'hui au prix de la souffrance et de la peur, et toute duperie est là. Aujourd'hui l'homme n'est pas encore cet homme-là. Il y aura un homme nouveau, heureux et fier. Celui à qui il sera indifférent de vivre ou de ne pas vivre, celui-là sera l'homme nouveau. Celui qui vaincra la souffrance et la peur, celui-là sera lui-même dieu ».* P, p. 107.

## Dépasser la peur

« La maison de l'oncle était immense, et pourtant... pas de place pour moi » m'a dit Nora quand je lui ai demandé pourquoi elle ne connaissait point la peur. Elle venait de rentrer de ses promenades nocturnes ; à part moi, les autres filles avec lesquelles nous partagions la chambre de l'internat dormaient. D'habitude, à cette heure-ci nous nous rassemblions comme des complotantes sur un lit et faisions toutes sortes de prédictions concernant Nora ; au moment où elle ouvrait la porte, nous nous séparions en silence pour regagner chacune son lit.

Quand Nora avait commencé à rentrer tard à l'internat, nous avons toutes pensé qu'elle était tombée amoureuse. Mais quand on nous a raconté l'avoir vue se promener seule la nuit dans la forêt au bord du lac artificiel, nous étions plus horrifiées que de l'avoir surprise en train de faire l'amour avec dix hommes ensemble. Quel cran ! Des bandes de voyous avaient rendu le bord du lac infréquentable même pour les garçons. Chaque nuit nous attendions qu'elle rentre défigurée, battue, violée, mais Nora ouvrait la porte en douceur et se dirigeait vers son lit, calme, insouciante. Nous avions commencé à tresser toutes sortes de légendes : quelques-unes disaient qu'elle savait du judo spécial, d'autres qu'elle descendait d'une famille de sorciers. Une fille suggérait même que chaque nuit elle décidait de se noyer, mais changeait d'idée au dernier moment. Si absurdes que soient ces hypothèses, une chose demeurait certaine : elle n'avait pas peur.

Je suivais bouche bée son récit :

« Mon oncle avait une baraque abandonnée au fond de son jardin qu'il utilisait depuis des années pour y déposer ses attirails : des éprouvettes, des fourches et toutes sortes de gravats, les restes de ses expérimentations délirantes, car l'oncle ne pouvait vivre sans délire. Quand je suis arrivée chez lui pour terminer ma dernière année du collège, après m'être disputée avec mes parents, il était à la veille d'une nouvelle exaltation et n'a témoigné aucun égard envers moi. La baraque était très grande et en désordre. J'ai aménagé les déchets des rêves de mon oncle et j'ai fait de la place pour un lit. Je passais la journée à apprendre et à lire, tandis que la nuit... La nuit je sentais fureter toutes sortes de petites bêtes. Si je n'avais pas décidé de me dédier à la littérature, dans cet endroit j'aurais très bien pu étudier la biologie. J'étais très étonnée que l'oncle n'ait pas eu cette idée. Névrosé, il errait dans la maison, parmi ses nombreux gosses, les canapés aux tissus déchirés, les vieux fauteuils ornés d'excréments de mouches, les rideaux délavés par le temps et sa femme cynique qui supportait en silence les folies de son époux en maudissant secrètement son destin ridicule.

Je mangeais dans la grande maison pleine de bruit sans prononcer un mot et puis m'enfermais dans la baraque au fond du jardin, où régnait un calme biblique. Mais dès la tombée du soir, le silence mourait.

Quand le premier rat a fait son apparition, j'ai senti une peur humide m'envahir. J'ai mis mon drap sur la tête pour l'enlever lentement au bout de cinq minutes. La rat était encore là, il n'était pas parti. Il restait au milieu de la pièce, immobile, on aurait dit une peluche. Il ne me craignait pas, mais osait me regarder droit dans les yeux. Alors moi aussi j'ai commencé à le scruter du regard : il avait le corps gris, les yeux rouges, la queue longue et semblait épris de paix. Il était cinquante fois plus petit que moi et pourtant n'avait pas peur. Il ne m'a pas quittée du regard jusqu'à ce que d'une ruche sorte un autre rat. Le plaisir avec lequel il était accueilli par le premier, m'a fait supposer qu'il s'agissait d'une femelle. Ils ont marché un peu dans la pièce et puis se sont enfuis dans un trou.

« Qu'ils se promènent ». Avec indifférence j'ai éteint la lumière.
Quand le jour s'est levé, j'avais des cernes autour des yeux. De la façon dont la femme de l'oncle me regardait, j'ai compris : elle savait que dans la baraque il y avait des rats. Mais elle ne s'est pas prise de pitié, au contraire, elle avait l'air très contente. Elle aurait voulu que tous ceux qui osent, tous les entêtés finissent parmi les rats et les cafards noirs.

Le soir j'ai volé un morceau de fromage pour mon « couple ». Je l'ai mis au milieu de la pièce, je guettais. Mais un grand rat est sorti d'un trou et l'a pris, sans même me jeter un seul regard. Ce n'était pas « mes » rats que j'avais appelé Riki et Miki. J'aurais pu en nommer de cette façon vingt-et-un, si j'enlevais de l'alphabet les cinq voyelles, mais je ne suis arrivée à identifier que six rats : Riki, Miki, Siki, Tiki, Niki et Fiki. Maintenant leur bruit ne m'inquiétait plus ; j'avais compris que les rats sont romantiques et aiment se promener la nuit.

Quelquefois, quand il y avait de la lune, je les regardais jouer sous les rayons d'or qui tombaient au milieu de la pièce et entendais leurs voix enrouées, à moitié cris et à moitié murmures de jubilation. Seuls les livres et les feuilles me posaient problème, je les gardais dans une armoire bien fermée. S'il m'arrivait d'oublier un poème quelque part, je savais que je ne le retrouverais plus : mes rimes tournaient dans les estomacs des rats, sans arriver jamais jusqu'à leur cerveau.

Une nuit sans sommeil, la tristesse, amère et acide me rongeait. Je me comparais à un animal sauvage qui ne peut même pas pleurer. Il me semblait qu'exceptée cette ruine, pour moi, il n'y avait de place nulle part au monde. Je me suis tournée à gauche, je me suis tournée à droite, j'ai couvert ma tête, et le sommeil ne venait pas. J'ai mis ma main sous l'oreiller pour

l'arranger.... et soudain j'ai touché plusieurs corps moites, chauds, avec des poils. A ce moment, j'ai ressenti ce qu'on appelle l'horreur.

J'ai retiré ma main à la hâte, épouvantée, j'ai voulu me lever du lit, sortir, aller chez l'oncle, rentrer chez mes parents... Mais il m'est arrivé tout autre chose : j'ai couvert ma tête avec le drap et me suis obligée à dormir. Finalement, tout ce qu'on touche avec la main n'est plus terrible.

J'ai dépassé la terreur, il suffit d'en avoir conscience pour que rien d'effrayant n'arrive. Il arrive le contraire : une fille qui n'a pas peur fait peur à tout le monde ».

**Besoin de souffrance**

Comment est-il possible que l'homme ait besoin de souffrance, alors que toute son intelligence est mise en oeuvre pour chasser et dépasser ce sentiment douloureux ? A travers leurs oeuvres, Nietzsche et Dostoïevski confirment que l'homme désire la souffrance. Elle n'est pas mauvaise pour Dostoïevski. Au fond, la découverte que l'homme fait de soi est celle de la souffrance[1]. Dans *Crime et châtiment*, Porphyre déclare à Raskolnikov :

> *« Tout d'abord, il y a longtemps que vous avez besoin de changer d'air. Et puis, quoi, la souffrance n'est pas une mauvaise chose. Souffrez donc ! ».* CC, p. 484

Dans son ouvrage profond sur Nietzsche, Lou Salomé soutient que la recherche de la souffrance est, à travers toute l'évolution de Nietzsche, la source véritable où s'abreuve son génie[2]. Parce que la souffrance rend plus profond, parce que la souffrance est la mère du savoir, parce que la souffrance permet de la dépasser et s'approcher par ce biais de la perfection, parce que la souffrance est inséparable de la création et de la naissance de tout ce qui est nouveau, Nietzsche affirme :

> *« ...Toi et moi, nous avons autant besoin de la frayeur, des privations, de l'appauvrissement, des veilles, des aventures, des risques, des méprises que de leur contraire... ».* GS, II, p. 199.

Et Dostoïevski s'écrie par la bouche de Stephan dans *Les possédés* :

> *« Mais comprends-tu, lui criai-je, comprends-tu qu'outre le bonheur et exactement de même, l'homme a un besoin tout indispensable de malheur ».* P. p, 195.

L'homme aurait besoin de la souffrance en tant que moyen pour grandir ; mais Nietzsche et Dostoïevski ne s'arrêtent pas là. Ils affirment que l'homme recherche la souffrance aussi pour son plaisir. Conception paradoxale : se faire souffrir pour la simple raison de souffrir. L'homme serait le seul animal qui recherche la souffrance et qui souffre quand il ne souffre pas. La jouissance dans la souffrance toucherait tout être humain dit normal. Nietzsche, cette âme faite pour souffrir[3], affirme ce plaisir presque pathologique :

> *« ...On trouve aussi de la jouissance, une immense jouissance, à souffrir soi-même, à se faire souffrir ».* PDBM, II, p. 676.

Il en est de même pour Dostoïevski, qualifié par Ermilov comme une âme veuve des rêves de jeunesse qui se plaît à souffrir, car la douleur est son dernier aliment[4]. Dostoïevski affirme que la passion de l'homme pour la souffrance est sans limite :

> *« Mais l'homme aime parfois terriblement la souffrance, jusqu'à la passion, c'est un fait ».* APNF, p. 51.

---

[1] Klimov, (A.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Seghers, 1971, p. 66.
[2] Andréas-Salomé, (L.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932, p. 24.
[3] Andler, (Ch.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1979, v. III, p. 323.
[4] Ermilov, *Dostoïevski*, Moscou, Edition en langue étrangère, 1956, p. 7.

Dostoïevski reste fidèle à sa conception que la souffrance, c'est la vie ; que souffrir, c'est vivre ; et que la vie est souffrance. Dans *Les frères Karamazov*, Aliocha suggère à Rakitine que son frère ne cherche ni la richesse, ni le calme, mais la souffrance :

> *« Ce n'est ni l'argent, ni la tranquillité qu'il recherche. Ivan cherche peut-être la souffrance ».* FK, p. 774.

Marmeladov dans *Crime et châtiment* dit qu'il boit pour souffrir, pour sentir, enfin pour vivre:

> *« Plus je bois, plus je souffre. C'est parce que je cherche à sentir, et à souffrir davantage que je me livre à la boisson. Je bois pour mieux souffrir, plus profondément ».* CC, p. 17.

En excellent psychologue, Dostoïevski donne une explication de ce besoin de souffrance de ses personnages : c'est la seule forme de vie qui leur est échue de connaître, la seule forme d'existence. Ses humiliés et offensés n'ont pas eu d'autres expériences que l'humiliation et l'offense, formes les plus douloureuses de la souffrance. C'est leur seule richesse, seule fortune. Les seuls biens dont les opprimés peuvent se délecter :

> *«... Elle était offensée, sa blessure ne pouvait se cicatriser, et elle s'efforçait de la rouvrir par ces agissements secrets, par cette défaillance envers nous tous ; elle se délectait de cette douleur, de cet égoïsme de la souffrance, si l'on peut exprimer ainsi. Je comprenais ce besoin d'envenimer sa souffrance et cette délectation : c'était celle de beaucoup d'humiliés et offensés, opprimés par le sort et conscients de son injustice ».* HO, tome II, p. 186

Il existe dans l'être oppressé un besoin d'aggraver la douleur pour remédier à un désastre insupportable :

> *« Il me semblait qu'elle faisait exprès d'envenimer sa blessure, qu'elle éprouvait le besoin de se désespérer, de souffrir... Cela arrive si souvent lorsque le coeur a subi une perte trop douloureuse ».* HO, tome II, p. 118.

**La souffrance de l'autre**

Selon Pascal, la souffrance de l'homme consiste dans le malheur naturel de sa condition faible et mortelle[1]. La mort, les maladies et les catastrophes naturelles seraient des raisons considérables pour que l'homme soit malheureux. Or, la souffrance de l'homme est très souvent augmentée par l'homme. A travers Hippolyte, Dostoïevski affirme dans *l'Idiot* que les hommes sont faits pour faire souffrir leurs prochains :

> *« ...Tout cela était dans l'ordre des choses, les hommes ayant été créés pour se faire souffrir les uns des autres ».* I, p. 481.

[1] Pascal, (B.), *Pensées*, Paris, Gallimard, 1997, I, p. 118.

L'être humain se délecte non seulement de sa propre souffrance, mais aussi de celle d'autrui. Dans la philosophie de Schopenhauer, un mal commun pour toute l'humanité nous touche peu, et la souffrance va grandissant avec la comparaison au bien-être de l'autre. C'est pourquoi l'être qui souffre rappelle au bien portant son aisance et le réconforte. Il remarque les malheurs qui lui ont été épargnés. Il se sent fort parce que l'autre est faible. Et faire souffrir augmente encore plus son sentiment de puissance. C'est de ce point de vue que Nietzsche écrit :

> *« Voir souffrir fait du bien, faire souffrir plus de bien encore ».* GM, p. 811.

L'homme serait-il un animal si cruel ? Aurait-il besoin de la souffrance de l'autre pour se sentir réconforté dans sa propre faiblesse ? Maints exemples de tous les jours nous disent que si. Après une visite chez les mal voyants, nous nous rappelons que notre vue est excellente et redécouvrons le plaisir d'avoir des yeux. A la fin d'un film de guerre, malgré la tristesse, un sentiment de sécurité et de confort nous envahit en traversant les rues dans lesquelles personne ne tire. Et bien que faire souffrir peut sembler terrible, à un degré ou à un autre, nous l'appliquons aussi. Il suffit de se rappeler le plaisir malin d'aller quelques minutes en retard à un rendez-vous amoureux, pour que l'autre souffre un peu de notre absence et nous attende avec une joie décuplée par le doute de la perte. Pourquoi l'homme est-il si méchant ? Pourquoi cherche-t-il la souffrance de l'autre ? Est-ce que l'autre l'intéresse autant ? Non, la souffrance de l'autre, indépendamment de lui-même, n'intéresse pas l'homme. Selon Nietzsche, à travers la souffrance d'autrui, l'homme ne cherche que son propre plaisir :

> *« La méchanceté n'a pas pour but en soi la souffrance d'autrui, mais notre propre jouissance ».* HTH, I, p. 495.

De ce point de vue, la faute de l'un n'est pas mesurable à la douleur de l'autre. L'homme qui cherche son propre plaisir, son sentiment de puissance, la sécurité et un amour-propre détourné à travers la souffrance d'autrui est insensible à ce que le torturé peut ressentir.
Depuis petite je me suis posé la question sur la barbarie de l'homme, surtout concernant la deuxième guerre mondiale. Je n'arrivais pas à comprendre et me suis adressée à mon père, un revenant des camps de concentration. Il m'a parlé alors de cette construction mentale qui s'appelle manque d'empathie par non-identification. Et comme je n'arrivais toujours pas à comprendre, mon père m'a montré une fourmille que je venais de piétiner. A la question si j'avais pensé à la douleur de cet insecte, je répondis que non. Non, je n'avais pas ressenti sa douleur, parce que je ne la considérais pas semblable à moi. Et j'ai pu saisir que pour se comporter de la même façon avec des humains, il faut devenir fou.
S'éloignant de cet extrême de la barbarie humaine que sont les guerres, prenons un geste anodin comme la fessée donnée par sa mère à un enfant. Si nous analysons les sentiments de l'un et de l'autre, nous serons sans doute surpris de découvrir deux points de vue peut-être très différents. L'auteur du geste cruel et la victime sont loin de penser et sentir de la même façon, nous enseigne Nietzsche :

> *« Non, l'homme cruel n'est jamais cruel dans la mesure où le croit celui qu'il maltraite ; sa conception de la douleur n'est pas la même que la souffrance de l'autre. (...) ; on*

*suppose involontairement que l'auteur et la victime pensent et sentent de même, et, conformément à cette supposition, on mesure la faute de l'un à la douleur de l'autre ».* HTH, I, p. 486.

L'homme qui fait souffrir ne peut pas se mettre à la place de l'autre, en tout cas jamais pleinement. Nietzsche note qu'il faut apprendre la souffrance d'autrui, l'empathie n'est pas un sentiment naturel chez l'homme. Et jamais il ne peut arriver à une identification complète concernant la douleur de l'autre :

*« La souffrance d'autrui est chose qui doit* s'apprendre *: et jamais elle ne peut être apprise pleinement ».* HTH, I, 495.

Dostoïevski est du même avis. Dans *Les frères Karamazov*, Ivan affirme que bien qu'il soit rare de reconnaître la souffrance d'autrui, même dans les meilleurs des cas, il est très difficile, voire impossible de la comprendre, surtout si cette souffrance dépasse le stade de la douleur physique. L'identification à l'autrui ne peut jamais être complète. Et la souffrance morale est la plus difficile à concevoir :

*« Supposons, par exemple, que je souffre profondément ; un autre ne pourra jamais connaître à quel point je souffre, car c'est un autre et pas moi. De plus, il est rare qu'un individu consente à reconnaître la souffrance de son prochain (...) En outre, il y a diverses souffrances : celui qui humilie, la faim, par exemple, mon bienfaiteur voudra bien l'admettre, mais dès que ma souffrance s'élève, qu'il s'agit d'une idée, par exemple, il n'y croira que par exception car, peut-être, en m'examinant, il verra que je n'ai pas le visage que son imagination prête à un homme souffrant pour une idée ».* FK, p. 333, Ivan.

**Souffrance et rachat**

La souffrance, morale ou physique, peut être infligée à l'autre en raison d'une souffrance subie. L'homme se croit en plein droit de « racheter » la souffrance passée par une nouvelle souffrance. Longtemps, la vendetta était basée sur ce principe de rachat. Faire payer à l'autre le mal subi délivrerait du mal ancien. D'ailleurs, même dans la société actuelle il est très légitime de se venger. Sauf qu'il revient à l'Etat de régler les mesures de cette vengeance. Mais Nietzsche est d'un autre avis. Pour lui, on ne peut jamais compenser une souffrance par une nouvelle. Le sentiment de la jouissance par la souffrance d'autrui est présent également dans cette nouvelle souffrance que l'on croit légitime, parce que l'on considère comme un règlement de dette :

*« ...Comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des 'dettes' ? Dans la mesure où faire souffrir causait un plaisir infini, en compensation du dommage et du désagrément causé par le dommage cela procurait aux parties lésées une contre-jouissance extraordinaire :* faire souffrir ! *».* GM, II, p. 810.

Venger le mal subi est une disposition de l'homme nourrie et renforcée par la culture dans laquelle il grandit et l'éducation qu'il reçoit. Wolting remarque qu'aux yeux de Nietzsche, c'est dans l'attitude

face à la souffrance que se traduit avec plus de clarté la valeur des cultures[1]. Si en Corse et dans les Balkans c'est honorable de venger le mal par le mal, la culture bouddhiste refuse cette sorte d'acquittement. Le principe de la vengeance est au centre de la culture chrétienne, mais relégué, pour des raisons pratiques, dans une autre vie. Cela ne revient pas à l'homme de devenir juge d'autrui, cette mission est confiée au Dieu. Grand admirateur de la conception chrétienne du monde, Dostoïevski ne peut pas être totalement à l'aise vis-à-vis de cette solution. Dans *Les frères Karamazov*, Ivan se révolte contre l'idée de l'enfer. Comme pour Nietzsche, pour Dostoïevski aussi, le mal causé au bourreau ne sert pas à racheter ce mal :

> *« Les bourreaux souffriront en enfer, me diras-tu ? Mais à quoi sert ce châtiment, puisque les enfants aussi ont eu leur enfer ? ».* FK, p. 343.

Mais le rachat peut avoir un tout autre sens pour Dostoïevski. On ne rachète pas le mal en faisant du mal à autrui, mais on peut le racheter par la souffrance, c'est-à-dire, en se faisant souffrir soi-même pour racheter le mal qu'on a fait à autrui. Comment l'homme se dégage-t-il du mal ? Par quel miracle l'ivraie se change-t-elle en bon grain ? On connaît la réponse de Dostoïevski, dit Weisgerber : par la souffrance. La souffrance jette un pont entre le mal et le rachat[2]. Dans *Les frères Karamazov*, Dimitri, qui n'est pas coupable du meurtre de son père, déclare dans son procès qu'il veut souffrir pour pouvoir remédier à d'autres maux :

> *« Je veux souffrir et me racheter par la souffrance ».* FK, p. 645.

Si pour Nietzsche la souffrance sert à grandir, pour Dostoïevski elle sert à se purifier. Par la souffrance, même une âme noircie de fautes peut ressusciter :

> *« On peut ranimer le coeur engourdi d'un forçat, le soigner, ramener enfin du repaire à la lumière une âme grande, régénérée par la souffrance, ressusciter un héros ! »* FK, p. 743.

La joie pour Dostoïevski est possible même dans la prison, à travers des douleurs qui aident à redevenir un être pur et sans passé :

> *« Oui, nous serons à la chaîne, privé de liberté, mais dans notre douleur nous ressusciterons à la joie... »* FK, p. 743.

Mais Dostoïevski se contredit par la bouche d'un autre personnage, Ivan. Pour lui, la souffrance est un prix trop cher à payer pour l'acquisition de la vérité. Pas n'importe quelle souffrance. Celle des enfants seulement :

> *« Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de la souffrance. Et si la souffrance des enfants sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition*

[1] Wolting, (P.), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 138.
[2] Weisgerber, (J.), *Faulkner et Dostoïevski*, Paris, PUF, 1968, p. 44.

*de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix ».* FK, p. 343. Ivan

Dostoïevski, ce serf de la destinée, est le grand triomphateur de la souffrance, le plus puissant des 'renverseurs de valeurs' depuis le temps de l'Ancien Testament, dit Stephan Zweig[1]. Il se réfère sans doute, entre autres, à cette phrase immortelle prononcée par Ivan dans *Les frères Karamazov:*

*« Toute la science du monde ne vaut pas les larmes des enfants ».* FK, p. 339.

Si dans la conception de Dostoïevski seule la souffrance des enfants est inacceptable, c'est parce qu'ils ne sont pas encore coupables. Le rachat à travers la souffrance, ce rachat qui inspire la joie sous les chaînes, la lumière de l'âme grandie, la résurrection, est inséparablement lié au sentiment de la culpabilité.

**Culpabilité**

Shakespeare fait dire à Hamlet : Je suis moi-même à peu près honnête et pourtant je pourrais m'accuser de telles choses qu'il vaudrait mieux que ma mère ne m'eût point conçu[2]. Pour Dostoïevski aussi, l'homme est inévitablement coupable. C'est presque une fatalité, une équation : être homme égale être coupable. Seuls les enfants en sont épargnés, mais cela ne les empêche pas de souffrir du sentiment de culpabilité. Ilioucha, l'enfant malade dans *Les frères Karamazov*, croit qu'il se meurt par punition divine ; Smerdiakov apprend au petit Ilioucha à tuer son chien, Scarabée, et c'est de son remords que va mourir l'enfant[3] :

*« C'est parce que j'ai tué Scarabée que je suis malade, papa ; c'est Dieu qui m'a puni! ».* FK, p. 676.

Dans toute sa naïveté, Ilioucha formule la conception chrétienne du sentiment de culpabilité. Le conflit intérieur se résout par une libre acceptation de la souffrance[4]. Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche l'analyse en profondeur : l'homme cherche un sens à sa souffrance, et quand il ne trouve pas un responsable possible à l'extérieur, il regarde à l'intérieur de lui. Selon cette doctrine, toute faute commise entraîne un châtiment. Ce n'est pas forcément une relation de cause à effet immédiat ; entre la faute et la punition peut se dérouler une vie entière. Mais l'homme vit avec la conscience de la faute et la peur du châtiment. S'il souffre, c'est à cause de lui, il est lui-même la cause de sa souffrance :

*« ...La 'cause' de sa 'souffrance' : il doit la chercher en* lui-même*, dans une faute commise, dans le temps passé, il doit interpréter sa douleur elle-même comme un* châtiment *».* GM, II, 872.

Selon Dostoïevski, il n'existe pas d'homme exempt de culpabilité. C'est aussi une conception chrétienne. Si dans la Bible, personne ne jette la pierre contre la femme qui a commis l'adultère, c'est

[1] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 169.
[2] Shakespeare, (W.), *Hamlet*, Monte-Carlo, Editions Pastorelly, 1977, p. 148.
[3] Arban, (D.), *Dostoïevski par lui-même*, Paris, Seuil. 1962, p. 177.
[4] Weisberger, (J.), *Faulkner et Dostoïevski*, Paris, PUF, 1968, p. 49.

parce qu'ils sont tous coupables. Seule la culpabilité de tous sauve la pécheresse, et sa lapidation est évitée pour une raison seule et unique : nous sommes tous en faute[1]. Dostoïevski adhère à cette conception. Même Aliocha, le plus pur des frères Karamazov, le héros sans tache du roman qui porte le même titre, dit à son frère, Dimitri :

> *« L'échelle du vice est la même pour tous. Je me trouve sur le premier échelon, tu es plus haut, au treizième, mettons. J'estime que c'est absolument la même chose : une fois le pied sur le premier échelon, il faut les gravir tous ».* FK, p. 171.

La culpabilité humaine est pour Dostoïevski non seulement inévitable, mais collective : aucun individu ne peut commettre un délit sans l'approbation muette de la société entière. Dans *Les frères Karamazov,* Zossima déclare :

> *« ...Chacun de nous est assurément coupable de tout envers tous, non seulement par la faute collective de l'humanité, mais chacun individuellement, pour tous les autres sur la terre entière ».* FK, p. 240.

Dimitri dans *Les frères Karamazov* n'a pas commis le meurtre dont on l'accuse. Bien qu'il refuse l'accusation, il accepte l'expiation. Ce n'est pas parce qu'il se rend compte de sa culpabilité par rapport à une autre faute commise, mais parce que dans le rêve il voit un petit enfant nu et affamé, comme il y en avait tant en Russie. Cet enfant souffre et Dimitri se sent coupable de n'avoir rien fait pour épargner cette souffrance :

> *« Pourquoi est-il pauvre, le petiot ? C'est à cause de lui que je vais maintenant en Sibérie ».* FK, p. 716.

Ce petiot qu'il voit en rêve, n'est pas un phénomène isolé. C'est pour eux que Dimitri accepte la souffrance en bagne, c'est sa forme de contestation contre l'injustice sociale, sa façon de se dévouer pour une cause commune. Il n'a rien à offrir, excepté sa souffrance :

> *« Il y en a des centaines et nous sommes tous coupables envers eux. Pourquoi ai-je rêvé alors du 'petiot', à un tel moment ! C'était une prophétie. J'irai pour le 'petiot'. Car tous sont coupables envers tous. Tous sont des 'petiot', il y a des grands et des petits enfants. J'irai pour eux, il faut que quelqu'un se dévoue pour tous. Je n'ai pas tué mon père, mais j'accepte l'expiation ».* FK, p. 743.

Expier sans être coupable, n'est-ce pas en définitive agir comme le Christ ?[2] Dostoïevski ne fait aucune plaidoirie en faveur de la thèse que tous sont coupables devant tous et pour tout ; c'est pour lui une vérité que l'on ne peut que sentir, sans avoir besoin de vérifications. Selon son échelle, plus un être est noble et sensible, plus il se sent coupable envers tous. Dans le récit de Zossima on ressent que le narrateur est incapable d'expliquer les raisons de cette vérité émouvante. Ce qui compte, c'est que l'être humain ne peut pas vivre sans savoir cela. Qu'il soit ce qu'on appelle un homme

[1] Arditi, (M.), *Nietzsche ou l'insaisissable consolation*, Genève, Editions Zoé, 2000, p. 60.
[2] Arban, (D.), *Dostoïevski, le coupable*, Paris, Julliard, 1953, p. 209.

relativement honnête ou un criminel, en vérité il est coupable. C'est dans la bouche d'un être au seuil de la mort, n'attendant plus rien de la vie sinon une dernière bénédiction, que Dostoïevski a mis ces paroles qui résument sa perception bouleversante de la culpabilité :

> *« 'Je te dirais encore, mère, que chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres'. Notre mère à cet instant souriait à travers ses larmes : 'Comment peux-tu être plus que tous coupable devant tous ? Il y a des assassins, des brigands ; quels péchés as-tu commis pour t'accuser plus que tous ? - Ma chère maman, ma joie adorée (il avait de ces mots caressants, inattendus) sache qu'en vérité chacun est coupable devant tous pour tous et pour tout. Je ne sais comment te l'expliquer, mais je sens que c'est ainsi, cela me tourmente. Comment pouvions-nous vivre sans savoir cela ? »* FK, p. 394.

Et dans *Les possédés*, Stephan s'écrie dans un dernier souffle :

> *« Oh, je ne suis que trop, trop coupable envers vous et... envers tout le monde, tout le monde ».* P, p. 104.

Pour Dostoïevski, le royaume du ciel sur la terre sera une réalité au moment où tous les hommes se sentiront responsables envers tous les autres, quand ce sentiment de culpabilité commune sera à la portée de tous, quand chaque criminel ne sera pas jugé seulement pour ce qu'il a fait et chaque innocent ne sera pas acquitté seulement pour ce qu'il n'a pas fait. Il faut que les hommes comprennent cette vérité :

> *« Quant à la culpabilité de chacun pour tous et pour tout, en plus de ses péchés, vos considérations à ce sujet sont parfaitement justes, et il est étonnant que vous ayez pu embrasser cette idée avec une telle ampleur. Lorsque les hommes la comprendront, ce sera certainement pour eux l'avènement du royaume des cieux, non en rêve, mais en réalité ».* FK, p. 412

Aliocha essaie d'expliquer les raisons de cette culpabilité commune en prenant en compte les conditions de la vie de celui qui a commis la faute. Il affirme que ce sont les circonstances qui forgent les scélérats ; nous autres, qui avons eu de meilleures conditions de vie, un organisme moins maladif, ne devons pas blâmer celui que le sort a condamné par la naissance ou l'éducation ; nous autres, nous ne devons pas nous sentir meilleurs que lui, car dans sa situation nous serions comme lui :

> *« ...Nous sommes tous pareils à lui, quand tous le sont. Car nous ne valons pas mieux. Fussions-nous meilleurs, nous serions pareils dans sa situation ».* FK, p. 308.

Par-delà le sentiment chrétien de la faute[1], Nietzsche a une perception toute contraire de la culpabilité. Alors que Dostoïevski plaide l'innocence de celui que les circonstances ont amené à commettre des torts, Nietzsche plaide l'innocence de chaque être humain qui ne peut être différent de

[1] Simha, (A.), *Pour connaître Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988, p. 141.

ce qu'il est, conditionné par une hérédité, une éducation, une place sociale et des données reçues en cadeau à sa naissance :

> *« Personne n'est responsable de ses actes ; personne ne l'est de son être ; juger signifie être injuste. Cela est vrai aussi lorsque l'individu se juge lui-même ».* HTH, I, p. 470.

D'après Nietzsche, il n'y a pas alors de place pour le sentiment de la culpabilité. Comment un être peut-il se juger, alors qu'il ne peut faire autre chose que ce qu'il a bien pu faire ? Comment exiger d'un homme d'être différent de ce qu'il est ? Bien qu'il connaisse la doctrine de la responsabilité et culpabilité de chacun envers tous, Nietzsche s'attache à l'autre extrême : l'irresponsabilité absolue et l'innocence de chacun :

> *« Il est possible de saper la justice terrestre, avec la doctrine de l'irresponsabilité absolue et de l'innocence de chacun ; et l'on a déjà fait une tentative dans ce sens, justement en vertu de la doctrine contraire, celle de la complète responsabilité et culpabilité de chacun ».* HTH, I, p. 865.

**Le rôle social de la culpabilité**

Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche retrace la naissance de la culpabilité, sentiment relativement récent. L'homme primitif ne souffrait pas de cette maladie. On peut remarquer cette conception dans toute la mythologie grecque, où les malheurs privés ou communs viennent de l'extérieur, des caprices des Dieux. Tout malheur qui lui tombait dessus était considéré comme une fatalité ; ainsi entre les catastrophes naturelles, les guerres et la mort il n'y avait pas de différence de genre. La peine intérieure ne jouait aucun rôle dans l'évolution des événements de la vie réelle, et il n'y avait pas de rapport de cause à effet entre un mal commis et un mal subi :

> *« La 'mauvaise conscience', cette plante la plus étrange et la plus intéressante de notre flore terrestre, n'a pas sa racine dans ce sol-là. - Pendant bien longtemps, en effet, dans l'esprit de celui qui juge et punit, ne s'est même pas glissé l'idée qu'il pourrait avoir affaire à un 'coupable'. Le malfaiteur était pour lui l'auteur d'un dommage, une parcelle irresponsable de la destinée. Et ce malfaiteur sur qui tombait alors le châtiment, comme une autre parcelle de la destinée, n'en éprouvait d'autre 'peine intérieure' que s'il était victime d'une catastrophe imprévue, d'un phénomène terrifiant de la nature, d'un bloc de rocher qui roule et qui écrase tout sur son passage, sans qu'il y ait contre lui possibilité de lutte ».* GM, II, p. 824.

C'est cette conception de l'homme primitif vis-à-vis du malheur que Dostoïevski retrouve chez les forçats de la Maison des Morts. Nulle mauvaise conscience chez eux par rapport aux crimes accomplis. Le fait d'être emprisonné est considéré comme une affaire de destin ; s'ils subissent la peine, ce n'est pas pour expier leurs propres fautes, mais parce qu'ils n'ont pas le choix. Conscients que les dirigeants de la société n'ont pas les mêmes valeurs qu'eux, les forçats endurent le châtiment comme une catastrophe naturelle contre laquelle il n'y a pas de possibilité de fuite :

*« La plupart d'entre eux ne s'accusaient nullement. Je n'ai jamais, je le répète, observé chez eux des remords de conscience, même dans les cas où le crime avait été perpétué contre un des leurs. Quant aux crimes commis contre les supérieurs, je n'en parle pas. J'ai cru comprendre que les forçats avaient à ce sujet une façon de voir particulière et pour ainsi dire empirique : ils prenaient en considération le destin, le fait accompli, et cela sans y réfléchir, inconsciemment ; c'était chez eux une sorte de foi. Dans ces crimes-là, le criminel se donne toujours raison et la question de sa culpabilité ne se pose même pas pour lui ; cependant, il sait fort bien que ses supérieurs ne considèrent pas son acte avec ses yeux à lui, et que, par conséquent, il a une punition à subir avant d'être quitte envers eux ».* SMM, p. 270

Toujours dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche analyse les premiers instants de la vie de l'homme « réduit à sa conscience ». Avec la naissance de la vie sociale, des règles communes, des interdictions et de la frustration, l'homme barbare apprend peu à peu à se conduire non selon ses instincts, mais selon sa conscience. Aujourd'hui, on est étonné de voir quelles atrocités est capable de commettre l'homme civilisé durant des périodes de guerres, comme si cet organe récent, faible et maladroit - la conscience - était mis à l'écart temporairement, comme si la vie sauvage recherchait son dû, comme si les instincts d'autrefois se réveillaient, détournés et pervertis par tant de privation séculaire. La naissance de la conscience humaine est désignée par Nietzsche comme le phénomène qui a conduit à la plus grande transformation de l'homme, la plus radicale :

*« Je considère la mauvaise conscience comme le profond état morbide où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie, - de cette transformation qui se produisit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix. Tel les animaux aquatiques contraints de s'adapter à la vie terrestre ou à périr, ces demi-animaux si bien accoutumés à la vie sauvage, à la guerre, aux courses vagabondes et aux aventures, - virent soudain tous leurs instincts dévalués et 'mis hors service'. On les forçait, dès lors, à aller sur leurs pieds et à 'se porter eux-mêmes', alors que jusqu'à présent l'eau les avait portés : un poids énorme les écrasait. (...) ils en étaient réduits à leur 'conscience', à leur organe le plus faible et le plus maladroit ».* GM, II, p. 825.

Mais bien qu'il prône l'innocence et l'irresponsabilité de chacun, bien qu'il se révolte contre le sens chrétien de la culpabilité, Nietzsche reconnaît le rôle extrêmement important que joue le sentiment de culpabilité dans notre culture et dans l'élévation de l'homme. Il s'agit, certes, d'une infraction brutale à l'intérieur de soi-même, d'une action douloureuse, d'une division de l'âme en deux parties, celle du juge et celle de la victime, d'une souffrance incommensurable que l'on s'inflige à soi-même, mais... c'est grâce à toute cette douleur qu'est née la beauté, la profondeur, la lumière de l'homme :

*« Cette secrète violation de soi-même, cette cruauté d'artiste, cette volupté à se façonner comme on ferait d'une matière difficile, résistante et sensible, à se marquer de l'empreinte d'une volonté, d'une critique, d'une contradiction, d'un mépris, d'une négation, ce travail inquiétant, plein d'une joie épouvantable, le travail d'une âme volontairement disjointe qui se fait souffrir par plaisir de se faire souffrir, toute cette 'mauvaise conscience' agissante, en véritable génératrice d'événements spirituels et*

*imaginaires, a fini par amener à la lumière - on le devine déjà - une abondance d'affirmations, de nouvelles et d'étranges beautés, et peut-être lui doit-on la beauté même... ».* GM, II, p. 828.

Nietzsche reste fidèle à sa conception de la souffrance en tant que génératrice de résultats merveilleux quant à la beauté intérieure de l'homme. Dostoïevski, de son côté adhère entièrement à cette opinion. Pour lui aussi la conscience humaine est née à travers la souffrance:

*« La souffrance est la seule cause de la conscience »* S, p. 52.

Et pourtant, bien qu'il reconnaisse le rôle fondamental de la mauvaise conscience comme forme aiguë de souffrance, cela n'empêche pas Nietzsche de se révolter contre la doctrine chrétienne de la faute et de la punition :

*« C'est là une espèce de démence de volonté dans la cruauté psychique, dont à coup sûr on ne trouvera pas d'équivalent : cette* volonté *de l'homme à se trouver coupable et réprouvé jusqu'à rendre l'expiation impossible, sa volonté de se concevoir comme châtié sans que jamais le châtiment puisse être l'équivalent de la faute, sa* volonté *d'infester et d'empoisonner le sens le plus profond des choses par le problème de la punition et de la faute... »* GM, II, p. 833-843.

Dans la première partie des *Considérations Intemporelles*, Nietzsche s'écrie :

*« Aider l'âme moderne, non à retrouver son innocence, mais à secouer le sentiment de culpabilité ».* CI, I, p. 383.

L'âme moderne a tant souffert pour pouvoir être innocente, mais pas assez pour se débarrasser de la culpabilité, où l'a amené sa recherche du sens de la souffrance. Mais est-ce que la souffrance a un sens ?

**Non-sens de la souffrance**

La philosophie de Nietzsche est en grande partie une recherche du sens de la souffrance[1], dit Georges Goedert. Bien qu'il ait édifié un sanctuaire à la souffrance, Nietzsche n'a pas arrêté de se demander le pourquoi de cette souffrance. Selon Carrouges, la misère de l'homme est immense, mais le pire est d'accepter cette misère[2]. Et Nietzsche ne l'accepte pas, il se rebelle même. C'est la raison pour laquelle Ernst Bertram dans *Nietzsche - essai de mythologie* est contre l'idée que la philosophie de Nietzsche, cette philosophie qui entre toutes affirme la vie, glorifie la vie, devienne une philosophie de la souffrance[3]. Ce n'est pas parce qu'il l'accepte, la croit nécessaire, l'aime même, que Nietzsche ne se pose pas des questions sur sa signification :

[1] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1977, p. 35.
[2] Carrouges, (M.), *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 15.
[3] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mythologie*, Paris, Editions du Felin, 1990, p. 188.

*« Ce qui révolte, à vrai dire contre la douleur, ce n'est pas la douleur en soi, mais le non-sens de la douleur ».* GM, II, p. 812.

Dostoïevski également, qui se complaît à reconnaître la nécessité de la douleur universelle au fur et à mesure que ses souffrances d'homme deviennent insupportables[1], malgré le culte qu'il voue à la souffrance, se questionne sur son sens. Ainsi, dans *Crime et châtiment*, à Dounia qui essaie de lui montrer les effets bénéfiques de la souffrance en tant qu'épreuve pour expier ses fautes et pour grandir, Raskolnikov répond :

*« On prétend que cette épreuve m'est nécessaire. Est-ce vrai ? Mais à quoi serviront ces souffrances absurdes ? Quelle force aurai-je acquise et quel besoin aurai-je de la vie quand je sortirai du bagne, brisé par vingt ans de tortures ? ».* CC, p. 547.

Et Nietzsche, après avoir montré tout ce que la souffrance peut apporter à l'homme, se révolte contre la souffrance en tant que sensation privée de sens :

*« ...On est toujours profondément révolté de voir souffrir sans raison ».* CI, I, p. 317.

Dans *Nietzsche l'intempestif*, Paul Valadier affirme que l'homme, l'animal le plus courageux et le plus habile à souffrir, ne refuse pas la souffrance en elle-même : il la veut, il la cherche même, pourvu qu'on lui montre le sens, le pourquoi de la souffrance[2]. Mais souvent l'homme n'arrive pas à trouver une réponse satisfaisante au sens de sa souffrance et bien pire, il peut se rendre compte que toute sa douleur n'était basée que sur une sorte d'erreur :

*« Souffrir moralement et apprendre, par la suite, que cette espèce de souffrance repose sur une erreur, voilà qui révolte ».* A, I, p. 990.

Et ce vénérateur étrange de la souffrance, ce souffrant qui plus était malade, et plus désirait qu'on comprît l'histoire de ses douleurs comme l'histoire d'une longue guérison[3], crie contre la souffrance en la mettant en opposition avec le bonheur :

*« Nous ne pouvons pas être heureux tant qu'autour de nous tout souffre ou se forge de souffrances ».* CI, p. 374.

Mais la douleur et la joie restent pour Nietzsche deux soeurs aimantes ; ce n'est pas l'opposition entre elles mais l'enchevêtrement qui crée la richesse de la vie. La nuit est aussi jour, les larmes sont des rires. La dialectique du couple conceptuel « rire-souffrance »[4], assez caractéristique dans la mythologie grecque, trouve sa place dans la philosophie nietzschéenne. Avoir éprouvé une joie, c'est connaître la douleur et vice versa. Parce que le motif de la joie est aussi motif de la douleur. Elles découlent de la même source ; la douleur est une joie renversée. Car toutes les choses de la vie s'aiment entre elles et ne peuvent exister l'une sans l'autre. Pour Nietzsche, une vie pleine de force

[1] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 169.
[2] Valadier, (P.), *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Editions Beauchsne, 200. p. 3.
[3] Andréas-Salomé, (L.), *Friedriche Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1932, p. 42.
[4] Munster, (A.), *Nietzsche et le nazisme*, Paris, Kimé, 1995, p. 137.

comporte de profondes souffrances[1]. Mais pas seulement des souffrances. Autant de joies aussi. La valeur d'un homme dépend en général des puissants antagonismes qui sont en lui[2]. Et Zarathoustra, le sage entre les fous et le fou entre les sages, déclame :

> *« La douleur est aussi une joie, la malédiction est aussi une bénédiction, la nuit est aussi un soleil, - éloignez-vous ou bien, l'on vous enseignera qu'un sage est aussi un fou. Avez-vous jamais approuvé une joie ? Ô mes amis, alors vous avez aussi approuvé toutes les douleurs. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses ».* Z, II, p. 541.

N'est-ce pas notre souffrance que nous regrettons quand nous regrettons l'amour, une souffrance qui, à force d'être ressentie et caressée, équivaut presque à la joie ?[3] Que l'homme choisisse la joie ou la douleur, elles s'échangeront vite les places, c'est une leçon de la vie. Et l'enseignement de Nietzsche concernant une vie pleine de sens, riche et pittoresque, c'est de vivre sans s'épargner, sans prévenir, sans mesures de sécurité, dangereusement :

> *« ...Le secret pour moissonner l'existence la plus féconde et la plus grande jouissance dans la vie, c'est de vivre dangereusement ! ».* GS, II, p. 169.

Avec et au-delà de la souffrance. Ernst Bertram dit que l'homme nietzschéen ne s'avoue pas souffrant[4]. Sa fierté repousse la pitié.

---

[1] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchsne, 1977, p. 35.
[2] Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, 1990, p. 42.
[3] De Pourtalès, (G.), *Nietzsche en Italie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, p. 74.
[4] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mythologie*, Paris, Editions du Felin, 1990, p. 198.

## CHAPITRE VII

## PITIE

*« Il me fait pitié, c'est une mauvaise marque d'amour ».*
Dostoïevski, *Les frères Karamazov*.

La pitié, est-elle une vertu humaine ? Des bébés perdus dans la forêt et élevés par des louves ou d'autres mammifères nous assurent que la pitié existe également dans le monde animal. Le professeur de psychologie, Arthur Ciaramicoli raconte l'histoire d'un petit rhinocéros enfoncé dans une mare de boue secouru par un éléphant ; il offre, à travers une série d'histoires vécues, une riche réflexion sur ce sujet[1].

La pitié découle directement de la souffrance, elle est liée souvent à sa forme la plus banale : la misère. Que faire devant la misère du monde ? Un grand poète albanais des années trente, Migjeni, dit que la misère n'a point besoin de pitié, mais de justice[2]. Mais nous vivons dans un univers où la justice est loin d'être reine et la pitié est incontournable.

Personnellement, il m'est très difficile de traiter de la pitié : dans mon être, il existe un abîme profond entre la représentation sensitive de la pitié et sa représentation intellectuelle. Malgré l'aversion théorique pour ce sentiment nommé pitié, mon coeur fond à la vue des souffrances d'autrui. Impuissante, je détourne les yeux, j'éteins mon téléviseur, j'évite de rendre visite à une tante qui a un enfant gravement handicapé. Quand je descends de l'avion à l'aéroport de mon petit pays, je me défends des enfants qui mendient et me prennent pour une étrangère, je maudis la mère qui a étalé son bébé sur le sol pour que les passants y jettent quelques sous...

De l'autre côté, je m'apitoie sur moi-même, le temps qui passe, mes parents qui vieillissent chaque jour un peu plus ; les douleurs des êtres aimés me font encore plus mal que mes propres douleurs - alors je leur en veux, je leur en veux de leur souffrance qui me fait souffrir... Et simultanément, je déteste être prise en pitié. Devant les yeux compatissants de celui qui écoute mon malheur, je suis pétrifiée, mortifiée, et pour renaître, je suis obligée d'ajouter que ce n'est pas si grave, afin de consoler un peu mon interlocuteur de mon propre malheur ; et j'apprends sur le moment à apprivoiser ma souffrance ; elle me paraît tellement immense à travers les yeux de l'autre, que je change de registre et choisis la comédie pour ne pas mourir de sa pitié. Et en fin de compte, toutes mes souffrances me semblent surmontables, relatives et un peu comiques. Mais ce sont les souffrances des autres que je ne peux supporter, elles me rongent sous différentes formes : un enfant dont on a coupé le bras pour émouvoir les passants, une fille battue et tenue prisonnière pour servir de prostituée, les yeux d'un chien abandonné au bord de la route...

[1] Voir Ciaramicoli, (A.). *Le pouvoir de l'empathie*, Paris, Edition de l'Homme, 2001.
[2] Migjeni, *Vargjet e lira*, Tirana, Shtëpia botuese Naim Frashëri, 1980, p. 33.

Que faisons-nous pour les autres, avec toute notre bonté, notre tendresse, notre générosité ? se demande Schopenhauer. Et ce philosophe pour qui la vie n'est que souffrance, répond : nous adoucissons leurs souffrances. Selon lui, ce qui peut nous inspirer de faire de bonnes actions, c'est la connaissance des souffrances d'autrui que nous devinons d'après les nôtres et nous l'égalons à nos souffrances. Et il ajoute que le pur amour est, par nature même, de la pitié. Oui, tout amour est pitié, déclare Schopenhauer[1].

Nietzsche, que sa propre pitié a spontanément entraîné vers Schopenhauer[2], n'est pas d'accord avec cette conception. Que l'amour soit essentiellement de la pitié, c'est ce que Nietzsche n'a jamais voulu accepter. En cela, il est impossible de lui donner tort[3], remarque Goedert. Pour Nietzsche, le vrai amour s'élève au-dessus de la pitié :

> *« Tout grand amour est supérieur à sa pitié ».* Z, II, p. 493.

**Le dernier péché de Nietzsche**

> *« Le dernier péché qui m'a été réservé, - sais-tu quel est son nom ? PITIE ! répondit le devin d'un coeur débordant et en levant les deux mains. Ô Zarathoustra, je viens pour te faire commettre ton dernier péché ! ».* Z, II, p. 473.

Alors qu'il écrit à Sils-Maria son oeuvre immortelle *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche ne sait probablement pas que son propre dernier péché sera un acte de pitié. Mais peut-être le sait-il inconsciemment ? Quatre ans plus tard, le 3 janvier 1889, juste au moment où il sort de sa maison, il voit sur la piazza Carlo-Alberto, à la station des fiacres, une vieille rosse éreintée sur laquelle s'acharne un cocher brutal. La pitié l'envahit. Sanglotant et avec un geste protecteur, il se jette au cou de la bête martyrisée. Il s'écroule[4]. A son réveil, Nietzsche est un autre : un homme ayant commis son dernier péché. Un fou. Onze ans durant, Nietzsche, ce monument de sagesse accomplie, vivra à l'état d'homme-musé, ignorant sa gloire philosophique tant attendue, ignorant le regard compatissant des visiteurs venus pour contempler l'homme le plus fier d'Allemagne, désormais digne de pitié.

Nietzsche est un pitoyable, note Ivan Gobry, non pas seulement parce qu'il est digne de pitié, mais parce qu'il est enclin naturellement à la pitié. Il lui faut donc lutter contre la pitié : contre celle qu'éprouvent les autres pour lui, en feignant qu'il ne la mérite pas ; contre celle qu'il éprouve pour les autres, en tâchant d'être insensible à leur misère[5]. Et George Goedert ajoute que sa vie durant, Nietzsche était lui-même tellement sujet à la compassion, en particulier à la compassion envers lui-même, que sa critique véhémente de la pitié peut être regardée comme une tentative de délivrance interne[6].

---

[1] Voir Schopenhauer, (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966.
[2] Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librarie Pierre Téqui, 1980, p. 101.
[3] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions de Beauchesne, 1977, p. 148.
[4] Podach, (E.F.), *L'effondrement de Nietsche*, Paris, Gallimard, 1931, p. 91.
[5] Gobry , (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librairie Pierre Téqui, 1980, p. 101.
[6] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions Beauchesne, 1977, p. 158.

Mais cette impitoyable pitié dont il ne peut se délivrer[1] le suit durant toute sa vie. C'est sous cet angle qu'il faut considérer l'analyse de la pitié dans l'oeuvre de Nietzsche. Chercher Nietzsche dans son oeuvre, c'est se condamner à trouver un autre Nietzsche que celui de la réalité[2]. Dans la vie, Nietzsche était un être très sensible à la souffrance des autres et à sa propre souffrance. Et bien que Sara Kaufman note avec raison que le mépris de la pitié, courant chez le philosophe, est toujours aussi mépris pour la femme et le peuple[3], tous les biographes ayant écrit sur Nietzsche, remarquent l'extrême douceur avec laquelle il s'est comporté envers les femmes qu'il a rencontrées et envers les gens du peuple que le hasard lui a fait connaître dans son exil de philosophe et de malade[4]. Enfin, il fallait avoir énormément de compassion en soi pour pouvoir écrire :

> *«... C'est sa pitié des hommes qui a tué Dieu ! ».* Z, p. 351.

Et dans ses moments de folie, Nietzsche se voulait Dieu.

**Je veux t'aider !**

De nos jours, avec l'appui de la psychanalyse, l'envie d'aider l'autre commence à être dépouillée de son caractère exclusivement altruiste. Les personnes travaillant dans des métiers de l'humain ne sont plus aperçues uniquement comme des êtres volant au secours d'autrui, mais aussi comme des personnes qui s'occupent des autres pour oublier leurs propres problèmes. Sa souffrance me détourne de mes soucis, remarque Cifali. Elle est une sorte de remède à la mienne[5]. L'homme se sent mieux de l'autre côté de la barrière. Aider, aide à se sentir fort, sécurise, valorise, caresse l'amour-propre. Vouloir aider, c'est proclamer d'abord une incapacité de qui on aide et s'annoncer capable[6]. Être celui qui donne plutôt que celui qui reçoit est preuve de richesse. Dostoïevski, qui touche presque toujours à un problème insoluble de l'humanité[7], a beaucoup traité du concept de l'aide et de la charité dans son oeuvre. Ses personnages sont souvent dans des situations où ils sont sujets de pitié ou, au contraire, ils sont compatissants.

A travers le prince Mychkine, Dostoïevski rejoint Schopenhauer, en admettant que la compassion est la loi la plus importante de l'existence humaine :

> *« La compassion le remettra dans le bon chemin, elle sera un enseignement pour lui, car elle est la principale et peut-être l'unique loi qui régisse l'existence humaine ».* I, p. 281.

Et que l'amour peut être construit sur la pitié, Dostoïevski veut bien l'admettre :

---

[1] Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librairie Pierre Téqui, 1980, p. 101.
[2] Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librarie Pierre Téqui, 1980, p. 18.
[3] Kaufman, (S.), *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union Générale d'éditeurs, 1979, p. 97.
[4] Voir Andler, (Ch.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1979 ; Andreas-Salomé, (L.), *Mon expérince d'amitié avec Nietzsche et Rée*, Manosque, Société française d'études nietzschéennes, 1954 ; Deuleuze, (G.), *Nietzsche, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965 ; Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation,* Paris, Librarie Pierre Téqui, 1980 ; Peters, (H. F.), *Nietzsche et sa soeur Elisabeth*, Paris, Mercure de France, 1978, etc.
[5] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 65.
[6] Hameline, (D.), *Du savoir et des hommes*, Paris, Gauthier-Villars Editeur, 1971, p. 97.
[7] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 138.

*« - Non, je l'aime comme ça, tout simplement...*
*- Moi aussi. J'ai pitié de lui en quelque sorte.*
*- Moi aussi, répondit Natacha ».* HO, tome II, p. 212.

Mais à travers d'autres personnages, Dostoïevski considère la pitié et la charité d'un autre point de vue, contradictoire avec celui du prince Mychkine. Dans *Les Possédés*, Varvara dit à Stephan :

> *« Et que me disiez-vous par exemple de la charité ? Et pourtant la jouissance que procure la charité est une jouissance hautaine et immorale, la jouissance du riche devant sa fortune, son pouvoir et la comparaison entre son importance et celle du mendiant. La charité pervertit et celui qui la fait et celui qui la reçoit, et de surcroît elle n'atteint pas son but parce qu'elle ne fait qu'augmenter la mendicité. Des paresseux qui ne veulent pas travailler se pressent autour de ceux qui donnent comme des joueurs autour de la table de jeu qui espèrent gagner. Et pourtant les misérables sous qu'on leur jette ne suffisent pas pour un centième d'entre eux ».* P, p. 304.

La charité ne peut pas résoudre le problème social de la misère. S i Dostoïevski souligne que la charité pervertit et celui qui donne et celui qui reçoit, Nietzsche va encore plus loin dans son mépris pour la mendicité :

> *« Il faut supprimer les mendiants, car on s'irrite de leur donner, et de ne pas leur donner ».* A, I, p. 1077.

Et Dostoïevski, à la fois cruel envers l'homme et plein de miséricorde[1], déclare à travers les paroles de Varvara dans *Les Possédés* :

> *« La charité devrait être interdite par la loi même dans la société actuelle ».* P, p. 304.

Bien que la compassion puisse servir pour un individu isolé à dépasser une souffrance d'un moment de sa vie, selon Nietzsche elle sert plutôt à accroître la souffrance en général. L'essence même de la pitié fait plus de tort que de bien à la vie :

> *« La compassion* augmente *la souffrance dans le monde : si çà et là, par suite de la compassion, une souffrance est indirectement amoindrie ou supprimée, il ne faut pas se servir de ses conséquences occasionnelles, tout à fait insignifiantes dans leur ensemble, pour justifier l'essence de la pitié qui est dommageable ».* A, I, p. 1053.

Heidegger souligne que toute pitié ne se tient qu'à côté, à l'extérieur ; sa commisération n'aboutit qu'à rapetisser, à rendre misérable, à fausser la souffrance par de misérables consolations[2].
Dostoïevski affirme la même pensée dans *Crime et châtiment*. Pour lui aussi, la pitié augmente la souffrance et le mal :

[1] Boursov, (B.), in *Dostoïevski*, Paris, Edition de l'Herné, 1074, p. 140.
[2] Heidegger, (M.), *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, p. 249.

*« ...Mes principes m'interdisent, je l'avoue, la charité privée, car elle est non seulement insuffisante à extirper le mal, mais elle le favorise, au contraire ».* CC, p. 396.

Nietzsche voit la pitié sous un autre angle encore. Le miséreux, en exposant sa propre misère, cause de la douleur aux autres :

*« Le malheureux prend une espèce de plaisir à ce sentiment de supériorité dont lui donne conscience le témoignage de pitié ; son imagination s'exalte, il est toujours assez puissant encore pour causer de la douleur au monde ».* HTH, I, p. 475.

C'est surtout l'aspect égoïste de toute souffrance que Nietzsche a analysé dans son oeuvre. Il entend prouver que la pitié résulte toujours de mobiles égoïstes, principalement de la peur et du désir de puissance[1].

**La pitié démasquée**

Mais est-ce qu'à travers l'acte de charité l'homme prouve sa capacité de ressentir la douleur de l'autre et d'y remédier ? Contrairement à Schopenhauer qui voit chez l'homme charitable celui qui fait moins de différence que personne entre lui-même et autrui[2], Nietzsche pense qu'en se livrant à des actes de charité, l'homme pense surtout à lui-même :

*« La vérité c'est que dans la pitié, - je veux dire dans ce que l'on a l'habitude d'appeler pitié, d'une façon erronée, - nous ne pensons plus à nous consciemment, mais que nous y pensons encore* très fortement *d'une manière* inconsciente... *».* A, I, p. 1051

Commençons par la douleur des personnes aimées. Voir souffrir un être aimé fait souffrir. Et à Nietzsche de nous dire, bien avant que la psychanalyse n'existe, qu'en accomplissant des actes de pitié envers les personnes qui nous sont chères, c'est notre souffrance à nous que nous allègeons, et peut-être seulement indirectement aussi, la leur :

*« Pour peu qu'en outre une personne qui souffre nous soit très proche, nous nous ôtons à nous-mêmes une souffrance en accomplissant des actes de pitié ».* HTH, I, p. 496.

Mais cette règle ne s'applique pas seulement à nos proches. Nietzsche pense que l'essence de tout acte de compassion est la même : se délivrer de la souffrance personnelle causée par la vue des souffrances. Nous sommes incapables de ressentir ce que l'autre ressent, parce que l'autre a son histoire à lui, son corps à lui, ses sentiments à lui, auxquels il nous est impossible d'accéder. En fin de compte, c'est notre souffrance à nous qui nous est accessible et c'est à celle-ci que nous remédions en accomplissant des actes compatissants :

*« On devine que nous pensons au fond beaucoup à nous-mêmes en voyant la décision que nous prenons dans tous les cas où nous pouvons éviter l'aspect de ceux qui souffrent, gémissent et sont dans la misère... (...) ...En tout cas, c'est là une souffrance*

[1] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions de Beauchesne, 1977, p. 150.
[2] Schopenhauer, (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1996, p. 468.

*dont est* exempt *celui qui souffre devant nous : elle nous est propre comme lui est particulière sa souffrance à lui. Or, nous ne nous délivrons que de cette souffrance personnelle, en nous livrant à des actes de compassion ».* A, I, 1052.

Si l'homme commet un acte de charité, c'est son besoin à lui qu'il satisfait. Cela lui fait du bien d'être utile en adoucissant les souffrances, cela lui fait du bien de se sentir noble et secourable, mais selon Nietzsche, cela n'a aucune relation avec le fait de se mettre dans la peau de l'autre, paradoxalement, c'est tout le contraire :

*« L'homme charitable satisfait un besoin de son esprit en faisant le bien. Plus ce besoin est intense, moins il se met à la place de celui à qui il est secourable et qui lui sert à satisfaire ce besoin ».* A, I, p. 1135.

Dostoïevski rejoint également cette pensée. Boris Boursov note qu'on peut ne pas être d'accord avec Dostoïevski, qu'on peut ne pas adopter plusieurs de ses idées, mais celui qui veut comprendre à la fois l'homme en général et soi-même, ne peut se détourner de Dostoïevski[1]. Selon le romancier russe, ce qui motive la charité est le besoin d'exercer une puissance sur l'autre. Dans *l'Idiot,* Hippolyte déclare :

*« Celui qui prend sur lui d'accomplir un acte individuel de charité, commençai-je, attente à la nature de l'homme et fait fi de la personnalité de son obligé. La bonne action privée continue à exister parce qu'elle correspond à un besoin de l'homme : au besoin vital d'exercer une influence directe sur son prochain ».* I, p. 490.

Selon Nietzsche, l'homme qui souffre est considéré comme un malade en danger de mort par celui qui l'aide ; il faut peut-être avoir compassion pour l'être trop faible moralement et physiquement pour entendre la vérité, note Paul Ricoeur à propos de ce malade au sens propre[2]. Le souffrant, d'après Nietzsche, n'a pas droit à une parole totalement sincère ; il est ménagé de toute vérité crue, infantilisé, infériorisé en tant qu'homme :

*« Quelle que soit la part que nous prenions au sort d'un malheureux, en sa présence nous jouons toujours un peu la comédie, nous ne disons pas beaucoup de choses que nous pensons et telles que nous les pensons, avec la circonspection d'un médecin au chevet d'un malade en danger de mort ».* A, I, p. 1146.

Pour ceux qui n'ont pas de grands rêves dans leur vie, celui qui souffre peut être aussi un moyen de se faire du bien. Dans *Le Gai Savoir* Nietzsche dit :

*« La pitié est le sentiment le plus agréable chez ceux qui sont peu fiers et n'ont point l'espérance de grandes conquêtes : pour eux, la proie facile - et tel est celui qui souffre - est quelque chose de ravissant ».* GS, II, p. 61.

[1] Boursov, (B.), *Dostoïevski*, Paris, Edition de l'Herné, 1974, p. 143.
[2] Ricoeur, (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 313.

La pitié est indissolublement liée à la souffrance. Est-ce que la souffrance a besoin de pitié ? Nietzsche affirme l'inverse :

> *« Car la pitié a besoin de la souffrance ».* HTH, I, p. 859.

**Malheur et pitié**

L'homme qui souffre est un spectacle. Dans toutes les représentations théâtrales de l'antiquité et même dans les films d'aujourd'hui, le centre d'intérêt se focalise sur le héros dans la difficulté, dans la souffrance. Les gens ont soif de voir la représentation du malheur : plus il est immense, plus le succès artistique est grand. Et bien que l'homme malheureux dans la réalité soit moins attractif, il ne manque pas de spectateurs qui se pressent pour voir ce spectacle et le commenter. Quelquefois, le commentaire du malheur est encore plus poignant que le malheur lui-même. Dans *Aurore*, Nietzsche se révolte contre ce geste :

> *« Il est dans le malheur et voici qu'arrivent des gens 'apitoyés', 'compatissants', qui lui dépeignent son malheur. - Lorsqu'ils s'en vont, enfin, ils se sont repus de l'épouvante du malheureux comme de leur propre épouvante et ils ont passé un bon après-midi ».* A, I, p. 1104.

Ce que Nietzsche reproche à la pitié c'est la sous-estimation, le mépris de l'homme, de soi-même et d'autrui qui l'inspire[1]. Dans *Humain, trop humain*, il écrit :

> *« Manifester de la pitié est regardé comme un signe de mépris, car on a visiblement cessé d'être un objet de crainte, dès que l'on vous témoigne de la pitié ».* HTH, I, p. 855.

Et dans *Aurore*, Nietzsche continue cette même pensée :

> *« Compatir équivaut à mépriser : on ne veut pas voir souffrir un être méprisable, cela ne procure aucune jouissance ».* A, I, p. 1054

Le mépris motive le manque de tact qui accompagne souvent la charité. Selon Nietzsche, celui qui en reçoit se sent rapetissé, indigne, faible :

> *« La pitié s'accompagne d'une insolence particulière : voulant aider à tout prix, elle ne s'embarrasse ni des moyens de guérison ni de la nature et de la cause de la maladie, et elle tombe allègrement, avec ses drogues, sur la santé et la réputation de son malade ».* HTH, I, p. 727

La pitié du bienfaiteur et la fierté du bénéficiaire s'excluent. Les personnages de Dostoïevski en témoignent. Dostoïevski place l'homme dans des situations exceptionnelles qui le découvrent et le provoquent[2], dit Bakhtine. Comme Hippolyte sur son lit de mort. Il a perdu tout espoir de vie, et la

[1] Heber-Suffrin, (P.), *Une lecture de Par-delà bien et mal*, Paris, Ellipses, 1999, p. 58.
[2] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 123.

seule richesse qui lui reste encore, c'est sa fierté. Et c'est pourquoi il refuse d'en être dépouillé. Il est trop tard de recevoir, il n'a que faire des bienfaits des autres :

> *« Eh, bien ! sachez que, s'il est ici un homme que je haïsse - hurla-t-il d'une voix perçante dont les sifflements s'accompagnaient de jets de salive - (je vous hais tous, tous !) cet homme c'est vous ! vous, âme de jésuite, âme mielleuse, idiot, millionnaire bienfaisant ; je vous hais plus que tout au monde ! Il y a longtemps que je vous ai deviné et que j'ai commencé à vous haïr ; du jour où j'ai entendu parler de vous, je vous ai exécré du plus profond de mon âme... C'est vous qui m'avez attiré dans ce piège ! C'est vous qui avez déchainé en moi cet accès ! Vous avez poussé un moribond à se couvrir de honte ; c'est vous, oui ! vous qui êtes responsable de ma bassesse et de ma pusillanimité ! Je vous aurais tué si j'avais continué de vivre. Je n'ai que faire de vos bienfaits, je n'en veux recevoir de personne ; vous m'entendez, de personne ! ».* I, p. 364.

Très souvent, la compassion implique du mépris pour celui qui en est l'objet ; c'est pourquoi un homme souffrant, qui possède encore suffisemment de fierté, récuse comme une injure la compassion que les autres lui témoignent[1]. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche qualifie la pitié d'offense à la pudeur :

> *« ...Que ce soit la pitié d'un Dieu ou la pitié des hommes : la compassion est une offense à la pudeur. Et le refus d'aider peut être plus noble que cette vertu trop empressée à secourir ».* Z, II, 492.

[1] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions de Beauchesne, 1977, p. 155.

## Valentina

Ils étaient trois. Un couple de journalistes étrangers et la traductrice. La femme, de grande taille, brune, énergique, était habillée avec recherche. Son mari, un homme élégant et fragile, le regard doux et miséricordieux, tenait la caméra. Ils marchaient vers le village, frappés par la misère, la misère banale aux visages multiples. Après la grande sécheresse il y avait eu la pluie ; une boue collante remplissait tous les trous du chemin. La traductrice expliquait au couple les moeurs et le mode de vie des habitants de ce petit coin perdu du monde, le village N. Ils avaient déjà interviewé plusieurs paysans du village à côté et bientôt leur voyage dans le pays de la détresse prendrait fin. Ils retourneraient dans leur appartement confortable et puis iraient visionner à la télévision leur matériel brut pour en préparer une émission convenable.

Chemin faisant, le groupe arrivait au bord d'une mare. Les pieds dans l'eau, une jeune fille les considérait. Il y avait dans son regard une telle flamme que la journaliste s'arrêta. Son mari de même. Il commença à filmer. La journaliste se retourna vers la traductrice ; elle aurait aimer interviewer la jeune fille.

- Comment t'appelles-tu ?
- Valentina.
- Quel âge as-tu ?
- Dix-sept ans.
- Et que fais-tu ici ?
- Je garde les vaches, jusqu'en automne. Puis, on me marie.

Le fait d'entendre « on me marie » au lieu de « je me marie » interpella la journaliste.

- Qu'est-ce qu'il fait, ton mari ?
- Ca ne m'intéresse pas, je ne l'ai jamais vu, je sais seulement qu'il est vieux.

Le ton mécanique de la réponse trahissait un désespoir au-delà de la désespérance.

- Qu'est-ce que tu attends de la vie ? , demanda la journaliste.

Les yeux secs, la voix rauque, un sourire ironique sur les lèvres, Valentina répondit :

- Rien. Je n'attends rien. Ici, on marie les filles avant leur dix-huitième année. C'est-à-dire, on les vend. C'est le père qui choisit l'acheteur, le mari donc. D'habitude, plus il a du fric, plus il est vieux et dégoûtant.

Silence pesant.

- Est-ce que tu es allée à l'école ?

- Oui, j'ai fait l'école obligatoire. J'adorais aller à l'école, j'avais toujours dix sur dix. J'aurais voulu poursuivre des études, mais ce n'est pas possible, nous n'avons pas d'argent. Alors, je garde les vaches jusqu'à mon mariage.
Elle montra du doigt quelques vaches qui erraient un peu plus loin et arracha deux sangsues qui étaient collées à sa jambe.

La journaliste avait les yeux en larmes. Non pas parce que Valentina était la plus misérable de tous ceux qu'elle avait interviewés, mais parce la façon dont la jeune fille s'exprimait rélèvait une intelligence qui se conjuguait mal avec la résignation. Sa stature et son regard témoignaient d'une dignité insolite, là, au milieu de la boue, des sangsues et des moustiques. La journaliste voulait absolument faire quelque chose pour lui montrer sa sympathie, l'aider tant soit peu. Elle sortit sa ceinture, retira l'argent caché pour une situation exceptionnelle et le tendit à Valentina.
La jeune fille recula, les yeux remplis d'horreur. Et ses yeux toujours secs durant l'interview, se remplirent en ce moment de larmes.
- Reprenez votre argent, dit-elle à voix basse. Je n'ai pas besoin de votre pitié.
- Pourquoi refuser cet argent offert de bon coeur ? Cela peut vous aider, vous ne possédez rien.
- Je ne possède rien, sauf ma fierté, dit Valentina et partit dans la direction des vaches.
La caméra continuait de filmer.

Parce que trop enclin à la pitié, trop sujet à la pitié et trop fier pour être pris en pitié, Nietzsche est d'avis que la souffrance doit être respectée ; la pitié, si elle devient inévitable, ne doit pas être visible :

> *« Et c'est pourquoi l'homme noble s'impose de ne pas humilier les autres hommes : il s'impose la pudeur devant tout ce qui souffre.*
> *En vérité, je ne les aime pas, les miséricordieux qui cherchent la béatitude dans leur pitié : ils sont trop dépourvus de pudeur.*
> *S'il faut que je sois compatissant, je ne veux au moins pas que l'on dise que je le suis ; et quand je le suis, que ce soit à distance seulement ».* Z, II, p. 350.

Selon Nietzsche, la pitié ne doit pas aller à l'encontre de celui qui la reçoit. Nous ne pouvons pas accomplir un acte de pitié contre le désir de celui qui en est l'objet. Pour que la pitié se mue en échange entre deux humains, il faut de l'égalité, il faut non seulement donner mais aussi recevoir. Dans la sympathie vraie, dit Paul Ricoeur, celui dont la puissance d'agir est au départ plus grande que celle de celui qui souffre, se retrouve affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour. Car il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans la faiblesse même : l'inégalité de puissance vient à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange[1]. Ainsi la compassion est vraiment un don et non pas une humiliation. Mais pour cela, selon Nietzsche, il faut que la compassion soit cachée et reçue avec difficulté :

> *« Il faut que ta pitié soit une divination : afin que tu saches d'abord si ton ami veut de la pitié. Peut-être aime-t-il en toi le visage fier et le regard de l'éternité.*
> *Il faut que la compassion avec l'ami se cache sous une rude enveloppe et que tu y laisses une dent. Ainsi ta compassion sera pleine de finesses et de douceurs ».* Z, II, 326.

Être très délicat quand on compatit, être très attentif aussi, c'est ce que Nietzsche appelle « pitié supérieure » :

> *« Notre pitié est une pitié supérieure ».* PDBM, II, p. 672.

Car il arrive que par la pitié on détruit la graine de ce qui est grand et qui a besoin de la souffrance pour grandir encore. Nietzsche écrit dans *Ecce homo* :

> *« Des mains compatissantes peuvent avoir une action destructrice sur une grande destinée, elles s'attaquent à une solitude blessée, au* privilège *que donne une lourde faute ».* EH, II, p. 1122.

La pitié ne sait pas du tout jusqu'à quel degré la souffrance et le pire mal qui étrangle, qui se glisse au fond de la gorge et fait hurler, sont « nécessaires pour le plus grand bien de l'homme »[2], dit Heidegger. Or, la pitié, qualité principale d'un monde où la souffrance est un poids et non pas un défi, est l'amour de la vie faible, malade, réactive[3]. Recevoir de la pitié fait partie, selon Nietzsche, d'un

[1] Ricoeur, (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 223.
[2] Heidegger, (M.), *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, p. 249.
[3] Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973, p. 190.

moyen de survivre dans un monde où l'existence n'est que souffrance. Mais cela est une moralité d'esclave :

> *«..Il met au premier plan et en pleine lumière les qualités qui servent à alléger aux souffrants les fardeaux de l'existence : la pitié, la complaisance, la charité, le bon coeur, la patience, l'assiduité, l'humilité, l'amabilité accèdent ici aux honneurs, car ce sont ici les qualités les plus utiles et presque les seuls moyens pour supporter le poids de l'existence ».* PDBM, II, p. 711.

Et la philosophie de Schopenhauer qui fait découler toute moralité de la pitié est attaquée par Nietzsche dans cette sentence ironique de *Humain, trop humain* :

> *« 'On ne devient sage que par son propre malheur, on ne devient bon que par le malheur des autres' - c'est ainsi que parle cette philosophie singulière qui fait découler toute moralité de la pitié et toute intellectualité de l'isolement de l'homme».* HTH, I, p. 859.

Si l'isolement de l'homme a besoin du mépris des autres, la pitié a besoin des souffrances des autres. Et une grande souffrance, source de connaissance, est artificiellement allégée. Selon Heidegger, la pitié sert à empêcher et donc à différer la véritable connaissance[1].

**Sans pitié**

Compatir signifie souffrir avec. Selon Nietzsche, si la souffrance est inévitable, la pitié ajoute à la souffrance existante une nouvelle souffrance encore, la souffrance de celui qui souffre pour l'autre. De ce point de vue, la pitié n'aide pas la vie, au contraire, elle lui prend de l'énergie. En effet, lorsque souffrons de la souffrance d'autrui, nous surajoutons à cette souffrance notre propre souffrance, de sorte qu'il se produit un effet démultiplicateur. En d'autres termes, nous souffrons plus que celui qui souffre[2], pour peu que notre sensibilité dépasse la sensibilité de l'être qui est dans le malheur. C'est pourquoi, selon Nietzsche, la pitié accroît la souffrance dans la vie humaine :

> *« La pitié est en opposition avec les passions toniques qui élèvent l'énergie du sens vital : elle agit d'une façon dépressive. On perd de la force quand on compatit. Par la pitié s'augmente et se multiplie la déperdition de force que la souffrance déjà apporte à la vie. La souffrance elle-même devient contagieuse par la pitié ».* AN, II, p. 1044.

La pitié est destinée aux êtres qui ne peuvent s'en sortir sans l'aide d'autrui. D'après Nietzsche, de ce point de vue, la pitié joue un rôle régressif quant à la vie elle-même et ses lois naturelles :

> *« La pitié contrarie en somme la loi de l'évolution qui est celle de la sélection. Elle préserve ce qui est mûr pour la disparition, elle prend la défense des déshérités et des condamnés de la vie. Par le nombre et la variété des choses manquées qu'elle retient*

[1] Heidegger, (M.), *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, p. 249.
[2] Endelman, (B.), *Nietzsche, un continent perdu*, Paris, PUF, 1999, p. 186.

*dans la vie, elle donne à la vie elle-même un aspect sombre et douteux ».* AN, II, p. 1044.

Et la pitié sert à conserver une vie qui n'a plus rien de réjouissant, qui est douleur et honte, qui est à l'encontre de tout ce que l'homme aspire d'une vie humaine. La pitié devient, selon Nietzsche, le seul moyen pour supporter l'insupportable, dans le seul but de rester encore en vie, de prolonger l'agonie, la souffrance et l'épouvante :

> *« Lorsque, comme les Hindous, on place le but de toute activité intellectuelle dans la connaissance de la* misère *humaine, et lorsque, à travers plusieurs générations spirituelles, on demeure fidèle à cet épouvantable précepte,* la pitié *finit par avoir, aux yeux de tels hommes du pessimisme* héréditaire*, une valeur nouvelle en tant que puissance* conservatrice de la vie*, qui aide à supporter l'existence quand bien même celle-ci mériterait d'être rejetée avec dégoût et effroi. La pitié devient l'antidote du suicide... ».* A, I, p. 1054.

Mais quel est le moyen que Nietzsche propose pour allèger le poids des souffrances indispensables à la vie, qu'il s'agisse de nos propres souffrances ou celles d'autrui ? Si nous regardons l'état d'âme d'autrui comme s'il s'agissait du nôtre, nous risquons aussi d'exagérer les souffrances de notre prochain et de souffrir finalement plus que lui-même. Il est préférable de regarder nos propres souffrances comme s'il s'agissait de celles d'autrui. Cela permet un jugement plus objectif et nous tranquillise[1]. Donc, il ne faut pas s'identifier à l'autre, mais se regarder soi-même comme un autre. C'est l'enseignement de Nietzsche :

> *« Regarder les événements de notre propre vie avec les mêmes yeux dont nous regardons les événements de la vie d'un autre, - cela tranquillise beaucoup et est une médecine recommandable. Regarder et accueillir en revanche les événements de la vie des autres, comme s'ils étaient les nôtres - exigence d'une philosophie de la pitié - , cela nous ruinerait, en très peu de temps ; que l'on en fasse donc l'expérience sans divaguer plus longtemps ! ».* A, I, p. 1055.

La pitié est l'amour pour ce qui est frappé de mort[2]. Voir dans son entourage seulement ce qui est digne de pitié rend malade. La souffrance qui peut s'emparer de nous lorsque nous sommes témoins de la misère d'autrui, assombrira notre vie si nous y sommes trop sensibles. Nietzsche est d'avis que, dans ce cas, nous sommes moins à même d'aider autrui[3]. La grande affection paralyse l'action. Et selon Nietzsche, celui qui veut servir de médecin d'humanité doit soigner son immense sensibilité et ne pas s'identifier à la souffrance d'autrui, autrement il manquera son but de médecin :

> *« Celui qui a déjà fait l'expérience de rechercher intentionnellement pendant un certain temps les occasions de pitié dans sa vie pratique et qui se représente, dans son for intérieur, toute la misère dont son entourage peut lui offrir le spectacle, devient inévitablement malade et mélancolique. Mais celui qui,* dans un sens ou dans un autre,

[1] Goedert, (G.), *Nietztsche, critiques des valeurs chrétiennes*, Paris, Editons de Beauchesne, 1977, p. 155.
[2] Guerin, (M.), *Nietzsche, Socrate héroïque*, Paris, Grasset, 1975, p. 323.
[3] Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions de Beauchesne, 1977, p. 154.

*veut servir de médecin à l'humanité, devra être plein de précautions à l'égard de ce sentiment - qui le paralyse dans tous les moments décisifs, entrave sa science et sa main subtile et secourable ».* A, I, p. 1053

C'est pourquoi Nietzsche, qui se considère lui-même comme un médecin de l'humanité, affirme que la pitié est l'abîme le plus profond. Sans fin est la souffrance et sa profondeur égale celle de la vie :

*« Et la pitié est l'abîme le plus profond : l'homme voit au fond de la souffrance aussi profondément qu'il voit au fond de la vie ».* Z, II, p. 405.

Puisque la pitié est l'abîme le plus profond, et le dernier péché réservé à son héros Zarathoustra, elle constitue le plus grand danger pour Nietzsche :

« Où sont tes plus grands dangers ? - *Dans la pitié*. » GS, II, p. 163.

Oui, parce qu'il est très pénible pour un coeur généreux de ne pas succomber à la pitié. La pitié ou plutôt l'excès de pitié est un sentiment beaucoup plus naturel pour Nietzsche et Dostoïevski que le manque de pitié. Je ne revendique pas l'indifférence, pour la simple raison que ce sentiment est inconcevable dans la pensée des auteurs que j'ai choisis, ainsi que dans ma pensée même : mon analyse de la pitié a pour référence deux êtres trop susceptibles de souffrir pour les autres. C'est pourquoi vaincre la pitié est vu par Nietzsche comme un acte très difficile, qui demande de grands efforts. Dans *Ecce homo*, il estime que cet acte qui contribue à diminuer la souffrance en général, constitue une grande qualité :

*« Surmonter la pitié, c'est pour moi une des vertus nobles ».* EH, II, p. 1122.

Ne pas humilier les autres en leur témoignant de la pitié, et être à même de répondre de soi, c'est le dessein de tous les caractères qui se veulent indépendants. Et pour ceux-ci, d'après Nietzsche, la pitié est un sentiment étouffant :

*« La pitié rend l'air lourd à toutes les âmes libres ».* Z, II, p. 429.

Et l'homme nietzschéen s'avoue libre.

## CHAPITRE VIII

## LIBERTE

*« ...L'aspect d'un être sans liberté empoisonnerait mes plus grandes joies ».* Nietzsche, *Humain, trop humain.*

Qu'il est long le chemin vers la liberté, chemin parsemé de tant de prisons, taché de tant de sang et entravé par tant d'obstacles !
Pour l'homme primitif il existait une seule prison - la Nature. Afin de gagner sa liberté envers elle, il s'est allié à d'autres hommes et a créé ainsi sa deuxième prison - la Société. Mais pour survivre dans cette prison il a dû inventer encore son ultime cellule - la Morale. Prison invisible, et donc celle dont l'homme se libère le plus difficilement.

A l'analyse du thème de la liberté, trois niveaux se dessinent. Mais il semble que depuis longtemps l'homme n'associe plus le nom de la liberté à sa liberté vis-à-vis de la nature. S'il neige, l'homme sait être au chaud, s'il pleut, l'homme peut rester au sec, sous le grand soleil il se réfugie dans l'air conditionné. Et si un tremblement de terre ou un autre malheur du même acabit s'abat sur lui, l'homme délègue la responsabilité au hasard, au destin et à la fatalité.

C'est entre la liberté sociale et la liberté individuelle que se situe la liberté humaine. La philosophie a beaucoup traité de la liberté sociale sous le nom de la politique. Depuis *La république*[1] de Platon, un des premiers livres qui trace les lois de l'organisation sociale et jusqu'au *Manifeste du Parti communiste*[2] qui a inspiré la moitié du globe, les philosophes ont essayé d'arranger théoriquement un monde dans lequel il y aurait moins d'oppression et plus de liberté ; pratiquement, beaucoup d'insurrections et de révolutions ponctuant la vie de l'humanité durant plus de deux mille ans ont visé le même but. Combien de têtes coupées, de sang versé, et la liberté est encore loin ! Tant d'écrivains ont mis au centre de leur oeuvre la lutte vers la liberté et quelquefois la révolution même comme Victor Hugo dans *Quatre-vingt-treize*[3].

La plus grande illusion de liberté sociale fut le socialisme. Bien avant qu'il échoue, Dostoïevski mettait en garde contre la violence que ce système propose pour monter au pouvoir et puis pour garder ce pouvoir. Contrairement au christianisme, dans la dictature du prolétariat, la violence est exprimée ouvertement et justifiée comme un moyen de libération. Prince Mychkine dit dans *L'idiot* :

> *« N'oubliez pas que le socialisme est, lui aussi, un produit du catholicisme et de son essence. Comme son frère, l'athéisme, il est né du désespoir ; il représente une réaction morale contre le catholicisme, il vise à s'approprier l'autorité spirituelle que la religion a perdue, à étancher la soif ardente de l'âme humaine et à chercher le salut, non pas dans le Christ, mais dans la violence ! Ici, comme dans le catholicisme, nous voyons des gens qui veulent assurer la liberté par la violence, l'union par le glaive et*

[1] Voir Platon, *La république*, Paris, Gallimard, 1989.
[2] Voir Marx, Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Librarie générale française, 1973.
[3] Voir Hugo, (V.), *Quatre-vingt-treize*, Paris, Seuil, 1965.

*par le sang. « Défense de croire en Dieu, défense de posséder, défense d'avoir une personnalité,* fraternité ou la mort *au prix de deux millions de têtes ».* I, p. 663.

Un système social à travers lequel les hommes seraient tous libres reste à inventer. Depuis toute petite j'ai été profondément sceptique quant à ce sujet. Et pour cause : mon père, communiste fervent, est passé par le camp de concentration nazi en cherchant la liberté. Ensuite il est allé dans le camp de concentration communiste pour la même raison. Et si maintenant il n'est pas en prison, c'est parce qu'en Albanie toutes les prisons ont été détruites.

Je ne traiterai donc pas de la liberté sociale, du point de vue d'un régime politique. Après mai 68 et la chute du mur de Berlin, de moins en moins d'auteurs s'aventurent dans cette voie. Alors que le troisième niveau de la liberté qui constitue la liberté de l'individu est au centre de la vie intellectuelle d'aujourd'hui. Et c'est dans cette direction que les enseignements de Nietzsche et de Dostoïevski peuvent être d'une grande valeur. Parlons de l'homme lui-même. De sa liberté d'esprit. Un esprit peut être libre même dans une prison. Et il peut être emprisonné dans le plus bel environnement. La liberté de l'homme est en lui-même.

**Quête de la liberté**

Certes, aucun homme ne peut être indépendant de la société dans laquelle il vit. Biffer d'une seule ligne le problème de la liberté sociale - donc de la politique - ne revient pas à nier l'importance de la société concernant le degré de liberté d'un individu. Ce serait une erreur fondamentale. Mais je m'abstiens simplement de traiter du système social le plus propice à la liberté humaine. Je n'analyserai ni le système d'élite aristocratique que propose Nietzsche ni le christianisme du coeur que suggère Dostoïevski. Et bien que chaque être humain appartienne à un peuple, à une époque, à une couche sociale, il n'en reste pas l'esclave. Nietzsche est le plus parfait exemple de ce qu'il est possible d'arracher de liberté, pour peu qu'on le veuille, à toutes ces chaînes que le commun des mortels accepte passivement : milieu social et familial, éducation, religion, idées reçues[1], dit Pierre Lance. Cette lutte contre son temps prend pour Nietzsche l'apparence de la lutte contre soi-même, mais en réalité il s'agit d'une lutte contre ce qui l'empêche d'être libre :

*« Si tout grand homme doit avant tout être considéré comme l'enfant authentique de son temps et souffre certainement de toutes ses infirmités d'une façon plus intense et plus sensible que tous les hommes moindres, la lutte d'un pareil grand homme contre son temps n'est en apparence qu'une lutte insensée et destructive contre lui-même. En apparence seulement, car en combattant son temps il combat ce qui l'empêche d'être grand, c'est-à-dire libre et complètement lui-même ».* CI, I, p. 306.

Sous tant de régimes totalitaires ont jailli de grands penseurs libres. Bertolt Brecht est sorti de l'Allemagne nazie, Ismaïl Kadaré de l'Albanie fermée. Qu'est-ce qui détermine en l'homme sa capacité de penser librement ?

Selon Nietzsche, il existe deux éléments. Le premier, c'est l'essence, ce qui est donné à l'homme à sa naissance, à travers ce dont il a hérité et ce qui lui est propre en tant qu'individu unique au monde.

[1] Lance, (P.), *Au-delà de Nietzsche*, Paris, L'Ere nouvelle, 1992, p. 105

Mais contrairement à l'opinion commune, Nietzsche ne pense pas que cette essence est cachée au fond de l'être. Non, cette essence il faut l'acquérir. Elle se trouve à une grande hauteur au-dessus de l'homme, car il est difficile de devenir celui que l'on est. Et ce pas de géant peut être effectué grâce à l'éducation. L'objet sélectif de la culture est de former un homme capable de promettre, donc de disposer de l'avenir, un homme libre et puissant[1]. C'est en touchant sa propre essence que l'homme devient libre. La liberté n'est pas hors de lui, elle est en lui, mais il faut la conquérir, déclare Nietzsche dans *Considérations Inactuelles* :

> *« Car ton essence véritable n'est pas profondément cachée au fond de toi-même. Elle est placée au-dessus de toi à une hauteur incommensurable, ou du moins au-dessus de ce que tu considères généralement comme ton moi. Tes vrais éducateurs, tes vrais formateurs te révèlent ce qui est la véritable essence, le véritable noyau de ton être, quelque chose qui ne peut s'obtenir ni par éducation, ni par discipline, quelque chose qui est, en tout cas, d'un accès difficile, enchaîné et paralysé. Tes éducateurs ne sauraient être autre chose pour toi que tes libérateurs ».* CI, I, p. 290.

Et la liberté peut être conçue comme la forme suprême sans laquelle l'idée de sujet ne peut être pensée : non une de ses caractéristiques parmi d'autres, mais celle par laquelle l'essence d'un sujet comme tel est pleinement affirmée, ce par quoi un sujet se définit comme sujet[2], note Quiniou.
Mais la route vers la vraie liberté de l'esprit est encore longue. La liberté mène à des essais qui ne sont pas toujours réjouissants, qui peuvent parfois aboutir à l'isolement et à la maladie. C'est une des conditions de la connaissance, et l'esprit libre veut connaître. Loin de se protéger au moyen des préjugés, il reste ouvert à toutes les façons de penser, qui peuvent être parfois contradictoires. Mais c'est le lot de celui qui veut apprendre à penser par lui-même. Il faut encore écarter le danger de se perdre jusqu'à ce que l'esprit puisse s'offrir le luxe de vivre à titre d'expérience, sûr de lui-même, de sa profondeur, de sa maîtrise, de sa richesse, de sa liberté. Dans *Humain trop humain*, Nietzsche trace le chemin du développement de l'esprit libre :

> *« De cet isolement maladif, du désert de ces années d'essais, la route est encore longue jusqu'à cette immense sécurité et santé débordante qui ne peut se passer de la maladie même, comme moyen et hameçon de connaissance, jusqu'à cette liberté mûrie de l'esprit, qui est aussi domination sur soi-même et discipline du coeur, et qui permet l'accès à des façons de penser multiples et opposées - jusqu'à cet état intérieur, saturé et blasé de l'excès des richesses, qui exclut le danger que l'esprit se perde, pour ainsi dire, lui-même dans ses propres voies, et s'amourache quelque part, et reste assis dans quelque coin ; jusqu'à cette abondance de forces plastiques, médiatrices, éducatrices et reconstituantes, qui est justement le signe de la grande santé, cette surabondance qui donne à l'esprit libre le dangereux privilège de pouvoir vivre à titre d'expérience et s'offrir aux aventures : le privilège de maîtrise de l'esprit libre ! »* HTH, I, p. 436.

Selon Nietzsche, la liberté n'est pas un point fixe : l'être qui est parvenu à la liberté est un éternel voyageur, car la liberté ne peut être conçue que comme un état de mouvement, de route infinie vers l'infini, le but ultime n'existant pas :

[1] Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973, p. 151.
[2] Quiniou, (Y.), *Nietzsche ou l'impossible immoraliste*, Paris, Editions Kimé, 1993, p. 59.

> *« Celui qui est parvenu, dans une certaine mesure, à la liberté de la raison n'a pas le droit de se sentir sur terre autrement qu'en voyageur, - non pas cependant pour un voyage vers un but dernier ; car il n'y en a pas ».* HTH, I, p. 692.

Pour Nietzsche, note Paul Valadier, la liberté est donc si peu une faculté dont on jouirait ou un état établi et garanti par les lois, qu'elle doit être l'objet d'un combat et d'une conquête jamais assurés[1]. La pensée de Nietzsche coïncide avec celle de Goethe, pour lequel le grand philosophe allemand garda une vive sympathie jusqu'à ses dernières heures de lucidité. Faust déclamait aussi que celui-là seul mérite la liberté et la vie qui chaque jour doit les conquérir[2]. Les conquérir et les défendre. Mais contre qui ? Le plus grand ennemi de la liberté est la morale.

**Liberté et moralité**

Une fois établie, la morale, cet ensemble de lois qui permet à l'homme de vivre avec d'autres, devient son principal adversaire. La morale, c'est l'usage avéré des moeurs, c'est l'obéissance aux lois existantes sans se poser de questions, c'est le respect de ce qui existe indépendamment de la logique de l'individu ; une manière de garder intacte la société existante pour qu'elle continue à fonctionner et assurer son éternité. Mais la liberté s'attaque à la morale, car elle veut que l'être décide de par lui-même pour lui-même et non à travers des usages établis par d'autres. Nietzsche est un penseur qui a traité de la question de la morale avec une franchise sans pareille, en remettant toute la structure judéo-chrétienne en cause. Il faut enlever les préjugés pour l'affronter, afin de pouvoir profiter de cette liberté offerte. C'est pourquoi Montinari souligne qu'il vaut mieux pour celui qui n'est pas en mesure de respirer plus librement au contact de Nietzsche, qu'il ne le lise pas[3]. L'homme libre est immoral, résume Nietzsche dans *Aurore* :

> *« ...La moralité n'est pas autre chose (donc, avant tout,* pas plus*) que l'obéissance aux moeurs, c'est la façon traditionnelle d'agir et d'évaluer. Là où* la tradition *ne commande pas, il n'y a pas de moralité ; et moins l'existence est déterminée par la tradition, moins est grand le cercle de la moralité. L'homme libre est immoral, puisque, en toutes choses, il veut dépendre de lui-même et non d'un usage établi, d'une tradition : dans tous les états primitifs de l'humanité ' mal ' est synonyme 'd'individuel', 'libre', 'arbitraire', 'inaccoutumé', 'imprévu', 'imprévisible' ».* A, I, p. 975.

La philosophie de Nietzsche tourne certainement autour du problème de la révolte. Exactement, elle commence par être une révolte[4]. Que « mal » soit synonyme « d'individuel » ressort encore dans d'autres oeuvres de Nietzsche, ainsi que dans ce fragment pris de *Considérations Inactuelles*, dans lequel l'auteur oppose la passion au stoïcisme et à l'hypocrisie, la vraie honnêteté à la moralité ; on ne peut devenir libre que par soi-même, note Nietzsche :

---

[1] Valadier, (P.), *Cruauté et noblesse du droit*, Paris, Editions Michalon, 1998, p. 43.
[2] Goethe, (W.), *Faust*, II, Paris, Edition Montaigne, 1932, p. 241.
[3] Montinari, (M.), *« La volonté de puissance » N'EXISTE PAS*, Paris, Editions de l'Eclat, 1996, p. 107.
[4] Camus, (A.), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 91.

*« Ou bien, de quelle manière notre oreille est-elle frappée par des propositions comme celles-ci: que la passion vaut mieux que le stoïcisme et l'hypocrisie ; qu'être honnête, même dans le mal, vaut mieux que se perdre soi-même au nom de la moralité ; que l'homme libre peut aussi bien être bon que méchant mais que l'homme non affranchi est une honte de la nature et n'a de part ni à une consolation céleste ni à une consolation terrestre ; enfin, que celui qui veut être libre doit le devenir par lui-même, et que la liberté n'est pour personne un don miraculeux tombant sans effort de la main des dieux ».* CI, I, p. 414.

Nietzsche veut rendre les hommes plus libres, plus conscients, plus joyeux. Les faire plus hommes et moins esclaves. Les délivrer de leurs idoles pour les rendre à eux-mêmes. Les débarrasser de la fausse morale et des préjugés sociaux[1], dit avec raison De Pourtalès. Car pour Nietzsche, de même que le chemin de la liberté, le bonheur aussi est individuel :

*« A l'individu,* dans la mesure *où il cherche son bonheur, il ne faut donner aucun précepte sur le chemin qui mène au bonheur : car le bonheur individuel jaillit selon ses lois propres, inconnues de tous, il ne peut être qu'entravé et arrêté par des préceptes qui viennent du dehors ».* A, I, p. 1030.

La pensée libre veut qu'il n'y ait même pas de convictions, que tout soit possible, dans toutes les directions. Nietzsche écrit dans *Aurore* :

*« Les convictions sont des prisons. Elles ne voient pas assez loin, elles ne voient pas* au-dessous *d'elles : mais pour pouvoir parler de valeur et de non-valeur, il faut avoir cinq cent convictions* au-dessous *de soi,* - derrière *soi. Un esprit qui veut quelque chose de grand, qui veut aussi les moyens pour y parvenir, est nécessairement un sceptique. L'indépendance, la liberté vis-à-vis de toute espèce de convictions, le fait de savoir regarder librement font partie de la force... ».* A, II, 1090.

Selon Lance, nous sommes dépendants lorsque les conditions de l'environnement biologique, géophysique, politique font obstacle aux actions qu'on voudrait accomplir. Nous devenons relativement libres lorsque nous pouvons orienter notre destinée à notre guise, choisir le terrain d'action, les chemins, les moyens, faire nos propres expériences et nos propres erreurs[2]. Mais combien restent esclaves par le fait qu'ils n'imaginent pas qu'ils puissent être libres et ne songent même pas à dire le simple non qui les libérerait ?[3]

La liberté et le sentiment de vivre sont pour Nietzsche une unité inséparable. Vivre vraiment, c'est faire ses propres expériences, commettre ses propres erreurs, dans le domaine de son choix : passion, devoir, connaissance, fantaisie. La liberté est, d'un certain point de vue, la force de l'homme. Mais en fait notre liberté est exactement proportionnée à notre force[4]. Nietzsche écrit dans *Humain, trop humain* :

---

[1] De Pourtalès, (G.), *Nietzsche en Italie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, p. 26.
[2] Lance, (P.), *Au-delà de Nietzsche*, Paris, L'Ere nouvelle, 1992, p. 107.
[3] *Ibid*, p. 100
[4] *Ibid*, p. 101

> *« ...Chacun se tient pour le plus libre là où son sentiment de vivre est le plus fort, partant, comme j'ai dit, tantôt dans la passion, tantôt dans le devoir, tantôt dans la connaissance, tantôt dans la fantaisie. Ce par quoi l'individu est fort, ce dans quoi il se sent animé de la vie, il croit involontairement que cela doit être aussi l'élément de sa liberté : il associe la dépendance et la torpeur, l'indépendance et le sentiment de vivre comme des couples inséparables ».* HTH, I, p. 833.

Comment déterminer l'homme libre ? Cet homme libre et souverain, Nietzsche n'a pas voulu le définir. Il pensait avec raison qu'on ne peut définir ce qui est libre[1]. Mais Nietzsche se pose une question fondamentale concernant la liberté. Peut-être que l'homme ne peut être libre, et ce qu'il appelle « la liberté » n'est qu'une adaptation aux menottes de la vie. Problème crucial qui ressort dans *Humain, trop humain* :

> *« Mais quoi ? si c'était le contraire qui fût vrai : qu'il vécût* toujours *dans une multiple dépendance, mais qu'il se* tînt *pour* libre *là où, par une longue accoutumance, il ne* sent plus *la pression des chaînes ? Seules les chaînes* nouvelles *le font souffrir encore ».* HTH, I, p. 833.

La liberté est en opposition avec toute organisation ; l'homme n'a pas la liberté de vouloir aussi longtemps qu'il sera organisé, dit Nietzsche :

> *« ...La croyance à la liberté du vouloir est une erreur originelle de tout être organisé ».* HTH, I, 453.

Mais toute vérité a pour Nietzsche deux faces. La liberté ne rime pas du tout avec le laisser-aller. L'esprit libre aime ce qui est nécessaire. La pensée profonde de Nietzsche est que la nécessité des phénomènes, si elle est absolue, n'implique aucune sorte de contrainte[2]. La liberté est le résultat des combats incommensurables, conditionnés par des lois arbitraires. La liberté est quelque part la connaissance minutieuse de ce qui est nécessaire, le produit de l'agencement et du façonnement le plus strict combinés avec l'inspiration ; c'est pour Nietzsche la seule union afin d'obtenir un fruit magique, emprunt de la pensée libre :

> *« En fait, si étrange que cela paraisse, tout ce qu'il y a eu sur terre de liberté, de subtilité, d'audace, de danse et de magistrale assurance, que ce soit dans la pensée, dans l'art de gouverner, de parler et de persuader, dans les arts ou les moeurs, ne s'est développé que grâce à la tyrannie de ces 'lois arbitraires' ; et très sérieusement, selon toute apparence, c'est là que se trouvent la 'nature' et le 'naturel' et non pas dans le* 'laisser-aller'. *Tout artiste sait par exemple combien son état le plus 'naturel' est loin du laisser-aller, quand, en pleine liberté, aux heures d'inspiration, il ordonne, dispose, agence et façonne - avec quelle minutieuse sévérité il obéit alors aux mille lois rebelles à toute définition... ».* PDBM, II, p. 633.

[1] Bataille, (G.), *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1954, p. 253.
[2] Camus, (A.), *L'homme révolté*, Paris,Gallimard, 1951, p. 96.

La création, elle, suppose ce que ni le chameau, avec son échine, ni le lion, avec la puissance de ses griffes ne possèdent : une liberté d'agir sans autre souci que le plaisir du jeu[1]. Il ne suffit pas de connaître les lois nécessaires à la création, ce que l'esprit chameau a fait en portant les poids les plus lourds - les pensées des autres ; il ne suffit pas de tout rejeter, ce que l'esprit lion a réalisé dans le désert. Il faut encore trouver la liberté de la création, ayant connu ses lois et ayant banni ce qui revient aux autres. Notre société est incapable d'offrir un tel luxe nécessaire aux créateurs. Parce qu'elle refuse à trop d'hommes la liberté créatrice, la société compressive se prive elle-même de la puissance que les créateurs lui donneraient[2].

Un des moyens que propose Nietzsche pour devenir libre, c'est de fuir le superflu qui crée la dépendance des autres pour se tenir à l'indispensable, dans l'espoir de le combler par soi-même :

> *« Satisfaire soi-même autant que possible ses besoins les plus impérieux, fût-ce même d'une façon imparfaite, c'est la façon pour arriver à* la liberté de l'esprit et de la personne*. Satisfaire, à l'aide des autres, et aussi parfaitement que possible, beaucoup de besoins superflus - cela finit par vous mettre dans un état de* dépendance *».* HTH, I, p. 946.

Un des états de dépendance est aussi le remords et le regret. L'homme libre en est dispensé, car il agit selon ses propres principes, en toute liberté, en ayant compté le pour et le contre et en ayant mesuré les conséquences de ses actes, prêt à les assumer. Seul celui qui ne peut pas s'assumer souffre du repentir et du remords, l'homme esclave par excellence, selon Nietzsche :

> *« ...C'est seulement parce que l'homme se tient pour libre, non parce qu'il est libre, qu'il ressent le repentir et le remords ».* HTH, I, p. 470.

N'est libre que celui qui agit en conséquence[3]. Nietzsche, ce grand libérateur[4], nous apprend que le chemin de la liberté est beaucoup plus difficile que celui de l'esclavage. Le chemin de la liberté est négatif pour autant que celle-ci rejette, brise, nie ce qui était et s'imposait ; positive, la liberté est production du caractère de créateur. Le positif ne peut être atteint sans le négatif[5]. L'homme est fait de hauteurs et d'abîmes. Mettre en liberté tous ses instincts peut se révéler dangereux. L'homme qui a autant d'abîmes que de hauteurs n'est pas encore un homme libre, mais un prisonnier qui aspire à la liberté, dit Nietzsche à travers Zarathoustra :

> *« Tu n'es pas encore libre, tu cherches encore la liberté. Tes recherches t'ont rendu noctambule et trop lucide.*
> *Tu veux monter librement vers les hauteurs et ton âme a soif d'étoiles. Mais tes mauvais instincts, eux aussi, ont soif de la liberté.*
> *Tes chiens sauvages veulent être libres ; ils aboient de joie dans leur cave quand ton esprit tend à ouvrir toutes les prisons.*

[1] Lenain, (Th.), *Pour une critique de la raison ludique*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 19.
[2] Lance, (P.), *Au-delà de Nietzsche*, Paris, L'Ere nouvelle, 1992, p. 126.
[3] *Ibid*, p. 105.
[4] Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Editions de l'Eclat, 1987, p. 102.
[5] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 159.

*Pour moi, tu es encore un prisonnier qui aspire à la liberté : hélas ! l'âme de pareils prisonniers devient prudente, mais elle devient aussi perfide et mauvaise ».* Z, II, p. 315.

Alors, qui mérite la liberté ? Nietzsche répond :

*« Ce n'est qu'à* l'homme ennobli *que la* liberté d'esprit *peut être donnée ».* HTH, I, p. 954

C'est également l'avis de Dostoïevski exprimé dans la légende du grand Inquisiteur, un chapitre de son chef-d'oeuvre *Les frères Karamazov*, - réflexion profonde sur le sens de la liberté qui va à l'encontre de la quête de ses héros individualistes.

**La liberté inutile**

Les héros les plus inquiétants de Dostoïevski sont, en effet, des hommes libres, mais qui ne savent plus à quoi employer leur liberté[1], dit Madaule dans son livre destiné au grand romancier russe. Raskolnikov, Dimitri, Ivan, Mychkine, Aglaïa, Nasstassia, Katérina et tous les autres personnages centraux de l'oeuvre de Dostoïevski expriment cette idée. Ils brisent leurs chaînes et pourtant cela les rend encore plus malheureux. Dans le brouillard, dans la quête d'eux-mêmes, sans limites et sans but, les héros de Dostoïevski illustrent bien la pensée de Zarathoustra :

*« Tu t'appelles libre ? Je veux que tu me dises ta pensée maîtresse, et non pas que tu t'es échappé d'un joug.*
*Il y en a beaucoup qui perdent leur dernière valeur en quittant leur sujétion ».* Z, II, p. 331.

Le héros dostoïevskien ne peut pas fuir l'expérience commencée du mal, car dorénavant son salut est dans la liberté de surmonter le mal lui-même[2]. Mais il n'est pas assez libre pour cela, il est en quête de liberté. En cherchant les dernières limites de la liberté, le héros de Dostoïevski ne peut rencontrer que la mort. Kirilov dit dans *Les possédés* :

*« La liberté sera entière quand il sera indifférent de vivre ou de ne pas vivre ».* P. p. 107.

Quel homme en effet, est plus libre que celui qui a décidé une fois pour toutes de disposer de sa propre vie au moindre signe[3] ? Mais ils doivent faire l'expérience du mal avant ce pas final. C'est dans la rencontre de l'homme et du mal que le caractère primordial de la liberté apparaît : elle est plus profonde que l'expérience du mal et a son sens premier non dans l'expérience du mal, mais dans l'expérience de soi[4]. Les personnages de Dostoïevski sont déçus d'eux-mêmes. C'est pourquoi Stravroguine se suicide, Raskolnikov se rend à la justice, Ivan se dénonce lui-même, Dimitri accepte d'expier la peine pour un crime qu'il n'a pas commis. La dimension libre du personnage dostoïevskien

[1] Madaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitares, 1956, p. 116.
[2] Evdokimoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal*, Friburg, Ondes, 1958, p. 65.
[3] Madaule, (J.), *Dostoïevski,* Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 63.
[4] Evdokimoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal,* Friburg, Ondes, 1958, p. 63.

lui procure le sentiment de la culpabilité, car la destinée est aussi tissée de liberté. Le héros de Dostoïevski est coupable parce qu'il est libre et responsable de son destin, de lui-même et des autres[1]. Il est libre entre l'amour et la haine et il est même libre de ne pas choisir du tout. Telle est sans doute sa liberté la plus épouvantable, celle de l'homme souterrain. En effet, il ne choisit ni l'amour ni la haine[2]. Il reste au seuil du mal et en ne faisant pas le mal, il est le plus malheureux de tous les autres héros de Dostoïevski qui ont fait tout simplement un choix philosophique, de la liberté dans la folie plutôt que de l'esclavage dans la raison[3].
C'est de cet esclavage que parle le grand Inquisiteur dans *Les frères Karamazov* :

> *«...Tu veux aller au monde les mains vides, en prêchant aux hommes une liberté que leur sottise et leur ignominie naturelles les empêchent de comprendre, une liberté qui leur fait peur, car il n'y a et il n'a jamais rien eu de plus intolérable pour l'homme et la société ! »* FK, p. 352,

La liberté fait peur, proclame Dostoïevski à travers les paroles du grand Inquisiteur. La liberté ne nourrit pas et les hommes ont avant tout besoin de nourriture terrestre. Ils ont besoin aussi que quelqu'un leur donne leur portion. Les hommes ne savent pas partager, et c'est pourquoi la liberté est pour eux la plus insupportable des chaînes :

> *« Aucune science ne leur donnera du pain, tant qu'ils demeureront libres, mais il finiront par la déposer à nos pieds, cette liberté, en disant : 'Réduisez-nous plutôt en servitude, mais nourrissez-nous.' Ils comprendront enfin que la liberté est inconciliable avec le pain de la terre à discrétion, parce que jamais ils ne sauront le répartir entre eux ! ».* FK, p. 353.

Dostoïevski continue son sarcasme par rapport aux hommes qui, ayant eu un moment accidentel de liberté, la liberté de demeurer (et non pas de devenir) libres, cherchent désespérément un être aux pieds duquel ils peuvent déposer ce fardeau, leur liberté :

> *« Car il n'y a pas pour l'homme, demeuré libre, de souci plus constant, plus cuisant que de chercher un être devant qui s'incliner ».* FK, p. 354.

Selon Dostoïevski, l'homme est né libre, mais il est incapable de supporter le poids de la liberté:

> *« Il n'y a pas, je te le répète, de souci plus cuisant pour l'homme que de trouver au plus tôt un être à qui déléguer ce don de la liberté que le malheureux apporte en naissant ».* FK, p. 355.

Bien que les hommes naissent tous nus et innocents, le Christ fut le premier à proclamer que les hommes sont tous des frères et tous égaux. Dans un monde composé de maîtres et d'esclaves, sa parole était émancipatrice : elle apportait la liberté et la fraternité. Mais l'homme, selon Dostoïevski,

---

[1] Rolland, (J.), *Dostoïevski, la question de l'autre*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 147.
[2] Madaule, (J.), *Dostoïevski,* Paris, Editions Universitares, 1956, p. 119.
[3] Catteau, (J.), in *Dostoïevski*, Paris, Editions de l'Herné, 1974, p. 183.

n'est pas mûr pour accueillir son libérateur. Dans la légende, le grand Inquisiteur fait remarquer au Christ que la liberté de choisir est une charge tragique pour l'homme :

> *« Au lieu de la loi ancienne, l'homme devait désormais, d'un coeur libre, discerner le bien et le mal, n'ayant pour se guider que ton image, mais ne prévoyais-tu pas qu'il repousserait enfin et contesterait même ton image et ta vérité, étant accablé sous ce fardeau terrible : la liberté de choisir ? ».* FK, p. 355.

Choisir implique également aimer. On ne peut choisir l'objet de son amour tout en ne sachant pas choisir, n'étant pas libre. L'homme qui n'est pas libre ne peut aimer, résume Dostoïevski:

> *« Il te fallait un libre amour, et non les serviles transports d'un esclave terrifié. Là encore, tu te faisais une trop haute idée des hommes, car ce sont des esclaves, bien qu'ils aient été créés rebelles ».* FK, p. 357.

Le grand Inquisiteur de Dostoïevski parle le langage de tous les dictateurs, mais ouvertement. Incapable d'assumer la libre pensée, l'indépendance de l'âme, la connaissance, la foule médiocre court vers les despotes et les supplie : « sauvez-nous de nous-mêmes ! ». Paroles tragiques, sanglantes, empreintes de tant de sang, de désillusion et de faiblesse humaine. Le grand Inquisiteur déclame dans *Les frères Karamazov* :

> *« Ils se convaincront eux-mêmes que nous disons vrai, car ils se rappelleront dans quelle servitude, dans quel trouble les avait plongés ta liberté. L'indépendance, la libre pensée, la science les auront égarés dans un tel labyrinthe, mis en présence de tels prodiges, de telles énigmes, que les uns, rebelles furieux, se détruiront eux-mêmes, les autres, rebelles mais faibles, foule lâche et misérable, se traîneront à nos pieds en criant : 'Oui, vous avez raison, vous seuls possédiez son secret et nous revenons à vous ; sauvez-nous de nous-mêmes ! »* FK, p. 360.

Faulkner disait avec tristesse: No one needs freedom. We cannot bear it[1].

[1] « Personne n'a besoin de liberté. Nous ne pouvons pas la supporter ». Faulkner, (W. ), *Collected short stories*, London, Chato & Windus, 1958, p. 133.

## Le retour

Ivan rentrait dans son village après dix ans de prison. Quelques-uns de ses compagnons l'avaient embrassé, d'autres l'avaient regardé avec hargne, tristes de le savoir libre, alors qu'ils allaient pourrir encore quelques années dans leurs cellules et peut-être toute leur vie. S'approchant vers la fontaine, Ivan se remémorait les visages qu'il avait laissés derrière et essayait d'imaginer ceux qu'il trouverait dans son village natal. Dix ans, c'était beaucoup. Peut-être que les gens ne se rappelaient plus de lui. Tant mieux, pensa Ivan. Il avait trop réfléchi en prison, loin du monde extérieur, avec lequel il avait coupé toute relation. De honte.

Oui, il avait honte d'avoir un jour suivi son oncle, un combattant du Front National. Ivan était très jeune, il venait de se marier et ne s'occupait pas de politique. C'était un bon paysan. Sa porte était toujours ouverte pour les communistes et pour leurs adversaires. Mais cette nuit funeste, quelques jours après sa noce, l'oncle l'avait entraîné et lui avait fait cadeau d'un fusil. Après avoir marché toute la nuit dans le noir, le matin ils étaient pris au piège par les partisans. Ivan avait tiré à l'aveuglette. Et ce tir lui fut fatal : il avait transpercé le coeur d'un de ses camarades d'enfance, du même village que lui, commandant devenu une légende de son vivant, malgré le jeune âge. Quelques jours plus tard, la guerre finie, Ivan était allé en prison pour avoir tué le plus héroïques des martyrs. Et voilà, près de la fontaine du village, le buste en bronze de son camarade d'enfance le défiait. Ivan avait soif, mais la vue du buste lui créa le vertige. Il faillit tomber.

Un garçon de dix ans passant par là, s'approcha de lui et le retint. Ivan remercia à voix basse. Il regarda les yeux du garçon qui lui parurent familiers et lui demanda :
- Qui est ton père ?
- Je ne le connais pas, il est en prison, répondit le garçon d'une voix indifférente.
Ivan faillit de nouveau tomber.
- Il a tué le héros de notre village, continua le garçon en lui montrant le buste. A vrai dire, je ne voudrais pas le connaître.
Ivan s'assit pour ne plus tomber. Il regardait ce garçon d'un air hébété : il était de taille moyenne, plutôt beau, avait des yeux graves et portait un cartable.
- Est-ce que tu aimes l'école ?
- Maintenant oui, parce qu'on a un nouveau maître venu de la ville, mais avant...
- Tes camarades de classe se moquaient de toi ?
Le garçon le regarda droit dans les yeux.

- Tu n'es pas de notre village, comment tu sais ça ?
Ivan caressa les cheveux du garçon avec tendresse.
- J'imagine.
- Ce n'est pas facile d'être le fils d'un traître. Mais ma mère dit que je ne lui ressemble pas.
Evidemment, sa mère mentait. Ivan sortit une cigarette de sa poche et l'alluma. Il tira fort sur sa cigarette et toussa.
- Le maître dit qu'il ne faut pas fumer, surtout quand on est malade, comme toi.
Oui, Ivan était malade, malade d'un mal encore inconnu.
- Tu aimes beaucoup le maître ?
Le visage du garçon s'alluma.
- Oh, oui. Avant, on me frappait, on me crachait dessus chaque jour. Je me battais tout le temps et ne savais ni lire, ni écrire, ni compter. La seule chose que j'avais apprise à l'école c'était l'infamie que mon père avait commise. Ma mère ne m'en avait jamais parlé.
Ivan essayait de retenir ses larmes.
- Et maintenant ?
- Maintenant tout a changé. Je suis devenu premier de classe. Le maître a dit que personne ne choisit ses parents.
- Alors ce maître a changé ta vie.
- Oui, et la vie de ma maman.
Ivan écrasa sa cigarette.
- Comment ça ?
- Le maître est veuf, continua le garçon. Il est venu dans notre village car un de ses fils, il en a deux, avait des problèmes de santé. Maman s'en est occupée. Ils habitent près de chez nous et bientôt on vivra tous ensemble.
- Mais si ton père revient un jour ? demanda Ivan, étonné de pouvoir retenir ses larmes.
- Il est en prison pour la vie. De toute façon, maman ira la semaine prochaine demander les papiers du divorce.
Le garçon le regarda avec méfiance, de peur d'en avoir trop dit. Puis, il se souvint de quelque chose.
- Je suis en retard pour la leçon de gymnastique. Et toi, est-ce que tu vas mieux ?
- Oui.
Ivan ne s'était jamais senti plus mal dans sa vie.
- Alors au revoir. Bonne route.
- Comment t'appelles-tu ? murmura Ivan, mais le garçon était déjà parti en courant.

Ivan sortit une autre cigarette et regarda de nouveau le buste. « De nous deux, tu es le plus chanceux » dit-il au héros. « Je suis enterré vivant et dans la honte, tandis que toi, tu es enterré mort et dans la gloire ». Puis il regarda le village qui s'étendait à ses pieds. Au milieu des maisons devait être la sienne. Non. Il n'en avait plus. En vain il avait espéré expier sa faute par une

bonne conduite, en vain il avait rêvé de liberté. Le monde entier serait pour lui désormais une prison. Et s'il y avait un endroit où Ivan pourrait se sentir un peu moins coupable, donc un peu plus libre, c'était la prison d'où il venait de sortir. Là, il avait sa place, son lit. Il jouissait aussi d'un certain respect, le respect qu'on doit à celui que le sort a maltraité. Les gens libres étaient encore plus cruels que les prisonniers.

Ivan rebroussa chemin. Il sortit du village et arrêta un camion qui allait en ville. Les camarades de prison seraient abasourdis de son retour. Les larmes qu'il avait retenues jaillirent de ses yeux secs depuis dix ans. Maintenant il avait une raison pour pleurer. Il avait aussi une raison pour s'aimer.

**La liberté conquise**

La plus grande liberté à laquelle l'homme peut aspirer est la liberté vis-à-vis de soi-même. Assumer ses actes, ne pas en fuir les conséquences. Choisir sa voie. Donner naissance à ses propres pensées. Cela sous-entend en premier lieu s'accepter. C'est pour Nietzsche ne pas avoir honte de soi-même. Aphorisme célèbre du *Gai Savoir* qui reste toujours d'actualité :

> « Quel est le sceau de la liberté conquise ? - *Ne plus avoir honte de soi-même ».* GS, II, p. 164.

Pour arriver à cette hauteur la route est interminable et pénible. Parce qu'il était l'esprit libre, Nietzsche savait que la liberté de l'esprit n'est pas un confort, mais une grandeur que l'on veut et que l'on obtient de loin en loin par une lutte épuisante[1]. Nous devons quelquefois lui sacrifier nos plus grands amours. Lorsque la liberté d'âme est mise en péril par l'être le plus cher et qu'il faut choisir, Nietzsche préfère de loin la liberté :

> *« Indépendance de l'âme ! - c'est de cela qu'il s'agit ici ! Aucun sacrifice ne peut être trop grand, il faut pouvoir sacrifier à cette indépendance son ami le plus cher, fût-il l'homme le plus superbe, l'ornement du monde, le génie sans égal - je veux dire lorsque l'on aime la liberté , en tant que liberté des grandes âmes, et que par l'ami cette liberté est mise en danger ... »* GS, II, p. 110.

Selon Zweig, la grandiose indépendance de Nietzsche ne nous apporte pas en don une doctrine, mais une atmosphère, l'atmosphère infiniment claire d'une limpidité supérieure et pénétrée de passion[2]. Et cette passion veut que l'esprit se tienne ouvert à toutes les possibilités, léger et dansant sur les abîmes sans jamais pouvoir y tomber. Nietzsche peint cette image dans *Gai Savoir* :

> *« ...Il y aurait lieu d'imaginer, au contraire, une joie et une force de souveraineté individuelle, une liberté du vouloir, où l'esprit abandonnerait toute foi, tout désir de certitude, exercé comme il l'est à se tenir sur les cordes légères de toutes les possibilités, à danser même au bord de l'abîme. Un tel esprit serait* l'esprit libre par excellence *»* GS, II, p. 121.

Une des formes de liberté, et pas la moindre, c'est la liberté de création artistique. Pour Jaspers, la liberté de la production de soi-même n'est rien d'autre que l'activité créatrice[3]. Nietzsche revendique le plaisir du jeu enfantin qui place l'homme au-dessus de la quotidienneté et lui assure une liberté au-delà du sérieux, une liberté dansante, naturelle et bienheureuse :

> *« ...Nous avons besoin de tout art pétulant, flottant, dansant, moqueur, enfantin et bienheureux pour ne pas perdre cette liberté qui nous place au-dessus des choses et que notre idéal exige de nous ».* GS, II, p. 119.

---

[1] Camus, (A.), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 94.
[2] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993, p. 144.
[3] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 156

Mais qu'est-ce que la liberté ? Dostoïevski répond par la bouche de son héros dans *L'adolescent :*

> *« ...La conscience solitaire et tranquille de sa force ! Voilà la définition la plus complète de la liberté, celle que le monde enfin se tue à découvrir. La liberté ! »* AD, p. 171.

Alors que pour Nietzsche la liberté, c'est vouloir assumer ses responsabilités. Au-delà du remords et du repentir. Au-delà des préjugés. Au-delà de tout ce que les autres croient, veulent, exigent. Nietzsche dit dans *Le crépuscule des idoles* :

> *« Car, qu'est-ce que la liberté ? C'est avoir la volonté de répondre de soi ».* CDI, II, p. 1013.

Le mérite de Nietzsche consiste en ceci qu'il a osé dire à haute voix ce que les autres ne se disaient qu'en eux-mêmes, ce que les autres n'osaient pas même se dire ainsi[1]. Lorsqu'on prend contact avec ses livres on respire un air unique, transparent et vif, un air pour les coeurs robustes et les libres esprits. Toujours la liberté est le sens final de Nietzsche - le sens de sa vie et celui de sa chute[2]. Et c'est pourquoi Nietzsche s'écrie dans *Humain trop humain* :

> *« ...Nous sentons dans l'appel de la liberté l'instinct le plus prononcé de notre esprit ».* HTH, I, p. 774.

Pour un homme libre comme Nietzsche, la plus grande souffrance c'est de voir les autres prisonniers :

> *« ...Je ne veux pas savoir d'esclaves autour de moi ».* HTH, I, p. 955.

Dostoïevski également rejoint cette pensée. Ivan déclare dans *Les frères Karamazov* :

> *« ...C'est un bonheur médiocre de parvenir à la liberté parfaite, quand des millions de créatures demeurent toujours disgraciées, trop faibles pour user de leur liberté ».* FK, p. 363.

Dans *Les frères Karamazov*, la liberté parfaite, au sens moral, se confond avec la maîtrise de soi[3]. Mais il y a beaucoup d'hommes qui ne possèdent pas cette vertu et demeurent infirmes pour se servir de leur liberté :

> *« Le monde a proclamé la liberté, ces dernieres années surtout ; mais que représente cette liberté ? Rien que l'esclavage et le suicide ! Car le monde dit : 'Tu as des besoins, assouvis-les, tu possèdes les mêmes droits que les grands, et les riches. Ne crains donc pas de les assouvir, accrois-les même' ; voilà ce qu'on enseigne maintenant. Telle est leur conception de la liberté. Et que résulte-t-il de ce droit à accroître les besoins ?*

[1] Chestov, (L.), *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, J. Vrin, 1949, p. 202.
[2] Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon,* Paris, Stock, 1993, p. 144.
[3] Weisgerber, (J.), *Faulker et Dostoïevski,* Paris, PUF, 1968, p. 51.

> *Chez les riches,* la solitude *et le suicide* spirituel *; chez les pauvres, l'envie et le meurtre, car on a conféré des droits, mais on n'a pas encore indiqué les moyens d'assouvir les besoins ».* FK, p. 425.

Avoir des droits sans avoir des moyens, souligne Dostoïevski, repousse les limites de la liberté hors des frontières de l'homme libre : vers le crime.

# CHAPITRE IX

## CRIME

*« Le crime est une protestation contre une organisation sociale anormale ».* Dostoïevski, *Crime et châtiment.*

« Tu ne tueras point » dit l'un des dix commandements. Le crime - atavisme du monde animal où pour survivre et procréer il faut parfois passer cette frontière : tuer son semblable. Le crime - abîme effroyable au fond duquel on voit toute l'animalité de l'espèce humaine. Le crime est un état de non retour ; une fois le pas franchi, personne ne peut plus revenir en arrière. Il n'y a pas de façon de dédommager l'autre, il n'existe plus. Le crime désigne l'acte de l'anéantissement de l'autre, bien que les motifs et les formes soient des plus diverses : le crime passionnel, le crime à profit personnel, le crime gratuit, le crime comme moyen de défense et le crime collectif - toute forme de guerre ou d'exécution : la mise à mort de l'autre par une collectivité.

La guerre est un état de crime organisé et le relevé de comptes se fait à partir du gagnant. Quelquefois elle s'appelle aussi révolution ou guerre de libération ; après tant de morts et quelques changements de personnes politiques, la vie continue son train, presque comme auparavant, sous de nouvelles formes d'oppression et d'esclavage, sous de nouveaux noms et de nouvelles méthodes.

Mais l'analyse de la guerre et de ses variantes est une affaire de sociologues, mon intention est seulement de la mentionner en tant que crime collectif et organisé. C'est le crime individuel dont Dostoïevski et Nietzsche ont tant traité qui sera l'objet de mon analyse. Tous les hommes tuent ce qu'ils aiment[1], dit Oscar Wilde. D'une façon ou d'une autre. Dans *Totem et tabou*[2], Freud décrit le crime symbolique le plus grave que l'homme ait jamais commis : le meurtre du père. La mythologie grecque grouille de crimes monstrueux : des mères qui tuent leurs enfants, des pères qui mangent la chair de leurs fils, des femmes qui abattent leur mari, des fils qui poignardent leur mère pour venger le père et des soeurs qui déchirent leurs frères. Dans la plupart des légendes de maints peuples, la fantaisie humaine a dépassé toutes les frontières imaginables pour se délecter du meurtre de son semblable.

Pourquoi tant d'intérêt, tant de fascination devant cet acte primitif qui continue de nous harceler ? Devant la télévision, les gens restent bouche bée face aux images abominables qui peignent des extraits de guerre. Dans les journaux, les crimes exorbitants sont servis en grands titres en première page. Ils nous renvoient à notre bestialité ensevelie sous des milliers d'années de civilisation. Il y a pourtant un grand nombre de cas où nous nous sentons absolument libres d'admirer des personnages qui sont des gens effroyables : c'est ce que nous faisons constamment dans le cas des personnages littéraires[3].

---

[1] Wilde, (O.), *La ballade de la geôle de Reading*, Lagrasse, Verdier, 1994, p. 55.
[2] Voir Freud, (S.), *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951.
[3] Nehamas, (A.), *La vie comme littérature*, Paris, PUF, 1994, p. 247.

**Points de vues sur le criminel**

Au plus profond de lui-même, quelle est la relation de l'homme avec le crime ? Dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski se pose des questions fondamentales sur ce sujet à travers la conversation de Aliocha et Lise :

> *« 'Il y a des moments où l'homme aime le crime, proféra Aliocha d'un air pensif.*
> *- Oui, oui, vous avez exprimé mon idée ; on l'aime, tous l'aiment, toujours, et non 'par moments'. Savez-vous, il y a eu comme une convention générale de mensonge à cet égard, tous mentent depuis lors ».* FK, p. 732.

Paroles brûlantes et honteuses. C'est un langage que nos oreilles habituées à la moralité n'ont pas la coutume d'entendre. Mais qui ose exprimer ce qui bout au fond du coeur ? Seul un écrivain de la taille de Dostoïevski. En rendant relatif tout ce qui est extérieurement stable, constitué, tout fait, Dostoïevski a pénétré dans des couches profondes de l'homme et ses rapports humains[1]. Plus affreux est le crime, plus grande est également la réjouissance des autres. Il faut avoir beaucoup de courage, de profondeur et d'honnêteté pour dépeindre une telle conversation entre Aliocha et Lise dans *Les frères Karamazov* :

> *« Ecoutez, on juge maintenant votre frère pour avoir tué son père, et tout le monde est content qu'il l'ait tué.*
> *- On est content qu'il ait tué son père ?*
> *- Oui, tous sont contents. Ils disent que c'est affreux, mais au fond d'eux-mêmes, ils sont très contents ».* FK, p. 732.

Paradoxe de l'être humain. Il érige lui-même des lois et il est secrètement content quand une effraction de ces lois se produit. Même le meilleur cadre ne convient pas à l'homme, ne fût-il qu'idée. Qui d'entre nous n'a pas tué ? Si l'homme avait le don d'exaucer ses voeux au moment où il les prononce, la terre serait déserte. Mais heureusement, les dieux ne l'ont pas doté de ce cadeau empoisonné. Il ne suffit pas de penser son acte, il faut passer à l'action et enfin il faut assumer cette action. Si l'on parle de crime, on parle de l'action. Et c'est pourquoi très peu d'humains franchissent ce pas. Qui ? Nietzsche répond dans *Aurore* :

> *« Ce sont justement les êtres maladroits et craintifs qui deviennent facilement des meurtriers : ils ne s'entendent pas à la petite défense, proportionnée au but, ou à la vengeance ; à force de manquer d'esprit et de présence d'esprit, leur haine ne connaît d'autre issue que l'anéantissement ».* A, I, p. 1151.

Contrairement à l'opinion populaire qui voit chez le meurtrier un homme ne connaissant pas la peur, Nietzsche affirme que le criminel est un être craintif, bien avant la naissance de la psychanalyse ! La meilleure défense c'est l'attaque. Celui qui se sent le plus dépourvu de forces fait le pas fatal. Ce pas, selon Nietzsche, renvoie la société des milliers d'années en arrière. C'est pourquoi il déclare dans le *Crépuscule des idoles* :

[1] Bahktine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Laussane, L'Age d'homme, 1970, p. 196.

*« ...Le criminel est un décadent ».* CDI, p. 957.

Que représente le criminel pour Nietzsche ? L'homme qui ne se sent pas à sa place, l'homme d'essence puissante mal placé dans la société, l'homme capable devenu infirme :

> *« Le type du criminel, c'est le type de l'homme fort placé dans des conditions défavorables, l'homme fort rendu malade ».* CDI, II, p. 1018.

Dostoïevski voit également une relation étroite entre le crime et la maladie, sans déterminer la hiérarchie entre les deux états. Dans *Crime et châtiment* il se questionne :

> *« Une question se posait : la maladie détermine-t-elle le crime, ou celui-ci est-il fatalement, par nature accompagné de phénomènes qui rappellent la maladie ? »* CC, p. 78.

Mais chaque hypothèse de Dostoïevski contient aussi une antithèse. Bien que le crime soit considéré comme une sorte de folie, il devient aussi une action de bon sens dans des conditions particulières. C'est contre ce point du vue sur le crime que proteste Stepanovitch dans *Les possédés,* évidemment avec une dose dostoïevskienne d'humour :

> *« Quand je suis parti, la thèse de Littré sévissait, qui veut que le crime soit une forme de démence. Je rentre et déjà le crime n'est plus une folie mais c'est lui précisément le vrai bon sens, presque un devoir, du moins une noble protestation. 'Comment un assassin instruit ne tuerait-il pas s'il a besoin d'argent ! »* P. p. 373.

Nous sommes devant le crime comme problème social. Quel est le rôle de la société en tant qu'engendreur du crime ? Selon Marx, la société est coupable de la dégénérescence de l'homme. C'est aussi l'avis de Freud dans *Malaise dans la civilisation.* Nietzsche également reconnaît le rôle primordial de la société vis-à-vis du crime. La société incapable de créer à l'homme une place convenable à ses instincts et à sa vie humaine crée inévitablement toutes les conditions pour que l'homme proche de la nature, fort et vivant, devienne un criminel. Il écrit dans *Crépuscule des idoles* :

> *« C'est dans notre société docile, médiocre, châtrée qu'un homme proche de la nature, qui vient de la montagne ou des aventures de la mer, dégénère nécessairement en criminel. Ou presque nécessairement... ».* CDI, II, p. 1018.

La même pensée anime Dostoïevski. Selon lui, le crime est une protestation contre une société mal organisée. Dans *Crime et châtiment*, qui constitue une analyse monumentale du meurtre, il dit :

> *« ...Si la société était organisée de façon normale, il n'y aurait plus de crimes, car on n'aurait plus à protester et tous les hommes deviendraient des 'justes' ».* CC, p. 78.

Mais chez Dostoïevski, toutes les voies et toutes les opinions ont leur droit d'exister. Il accepte, bien sûr, l'influence de la société dans la création des criminels, bien que ce soit considéré comme une théorie communiste, mais de l'autre côté il revient sur la nature de l'homme qui quelque part, le pousse au crime. Selon Razoumikhine, le crime est d'abord dans la nature humaine, avant qu'il soit un produit social :

> *« Les socialistes ont commencé par exposer leur théorie. Elle est connue : le crime est une protestation contre une organisation sociale anormale ; (...) Ils n'admettent pas une autre cause, l'interrompit Razoumikhine avec feu. Je ne me trompe pas ; je te montrerai leurs livres ; je te montrerai qu'ils disent : 'tel individu a été perdu par son milieu' et c'est tout ; c'est leur phrase favorite. D'où la conclusion que si la société était organisée de façon normale, il n'y aurait plus de crimes car on n'aurait plus à protester et tous les hommes deviendraient des 'justes'. Ils ne prennent pas en considération la nature ; ils la suppriment ; elle n'existe pas pour eux ».* CC, p. 272

Quelles peuvent être les raisons de commettre un crime ? Quand on demande au personnage de Camus la raison de son meurtre il répond que c'était à cause du soleil[1]. Dimitri dans *Les frères Karamazov* indique comme motif possible d'un crime à commettre le dégoût physique :

> *« Peut-être le tuerai-je, peut-être ne le tuerai-je pas. Je crains de ne pouvoir supporter son visage à ce moment-là. Je hais sa pomme d'Adam, son nez, ses yeux, son sourire impudent. Il me dégoûte, voilà ce qui m'effraie, je ne pourrai pas me contenir ».* FK, p. 187.

Alors qu'un fait divers d'un journal du temps de Dostoïevski relate un crime incompréhensible commis par un paysan ayant loué une petite chambre en commun pour passer la nuit avec son ami. Ils n'étaient ivres ni l'un ni l'autre. L'un d'eux remarqua que son compagnon portait depuis deux jours une montre qu'il ne lui avait pas vue auparavant. Cet homme n'était pas un voleur ; c'était même un honnête homme et il était, pour un paysan, très à son aise. Dans *L'idiot* Rogojine raconte cette histoire invraisemblable au prince Mychkine :

> *La montre de son ami excita en lui une telle convoitise qu'il finit par succomber à la tentation : il s'arma d'un couteau et, lorsque l'autre eut le dos tourné, il s'approcha de lui à pas de loup, calcula son geste, leva les yeux au ciel, se signa et prononça avec ferveur cette prière : 'Seigneur, pardonne-moi pour l'amour du Christ ! ' Là-dessus, il trancha d'un seul coup la gorge de son compagnon, comme on saigne un mouton, et il lui prit la montre ».* I, p. 267.

Cet homme n'avait ni nécessité ni raison de tuer et pourtant il a commis le geste mortel. Dostoïevski suit les traces du meurtrier pour arriver au crime gratuit, au crime devenu une habitude, une ivresse, une folie, une fois la ligne fatale franchie :

> *« Dès ce moment, cet homme va perdre toute mesure. La première fois il a tué son tyran, son ennemi ; c'est un meurtre, mais on le comprend, on en voit la cause ; plus*

[1] Camus, (A.), *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942, 146.

*tard il ne tue plus son ennemi, mais le premier passant venu, et, chose pire, il perpètre son forfait pour le plaisir, pour un mot rude, pour un regard déplaisant, pour compléter son compte ou simplement parce que : 'Gare, je passe, ôte-toi de là!'. On dirait un homme ivre ou un fou délirant. Une fois qu'il a franchi la ligne fatale, il semble se complaire à l'idée que rien ne lui est sacré ; on le dirait impatient de sauter par-dessus toute loi, toute barrière, et de jouir d'une liberté sans borne, d'une liberté si débridée qu'elle l'épouvante lui-même au point que son coeur tremble et s'engourdit ».* SMM, p. 169

Dostoïevski est sans l'ombre d'un doute le romancier qui a traité le plus de la psychologie du meurtrier et un des analystes les plus célèbres du crime. Parler du crime sans prendre en considération Dostoïevksi, est aussi impossible que parler français sans employer noms, verbes et articles. Une des raisons, mais pas la seule, c'est son emprisonnement en Sibérie, avec des criminels de droits communs, souvent des condamnés à vie. La fréquentation du cercle de Petrachov, que Dostoïevski appelle une erreur de jeunesse va changer à jamais sa course de vie et inévitablement son écriture.

Ayant été grâcié seulement quelques minutes avant l'exécution et ayant connu le bagne, Dostoïevksi retourne à la littérature russe comme un colosse aux dimensions inconnues et inhabituelles. Ces années le marquent à jamais. Toute l'oeuvre future de l'écrivain a pour charnière le péché sous sa forme triple : la faute, le repentir, le rachat[1].
Pour comprendre le fonctionnement le plus inexplicable de l'être humain, Dostoïevski avait une carte de plus que les autres écrivains russes : il était passé lui-même par la mort et l'enfer, il avait cohabité avec des défunts. Comme Dostoïevski, Nietzsche constate que dans une société décadente il y a plus de force originaire chez le criminel que chez les juges qui le condamnent au nom de leur morale, masque hypocrite de leur propre lâcheté et l'une des conditions capitales de son crime[2]. Dans *Crépuscule des idoles* Nietzsche rend hommage au grand romancier russe, le seul psychologue duquel il a eu quelque chose à apprendre, selon ses propres mots :

*« Pour le problème qui se pose ici, le témoignage de Dostoïevski est d'importance - de Dostoïevski le seul psychologue dont, soit dit en passant, j'ai eu quelque chose à apprendre ; il fait partie des hasards les plus heureux de ma vie, plus même encore que la découverte de Stendhal. Cet homme* profond, *qui a eu dix fois raison de faire peu de cas de ce peuple superficiel que sont les Allemands, a vécu longtemps parmi les forçats de Sibérie, et il a reçu de ces vrais criminels, pour lesquels il n'y avait pas de retour possible dans la société, une impression toute différente de celle qu'il attendait ; - ils lui sont apparus taillés dans le meilleur bois que porte peut-être la terre russe, dans le bois le plus dur et le plus précieux ».* CDI, II, p. 1018.

**Le meurtre philosophique**

Le monde de Dostoïevski se caractérise par des meurtres, des suicides et des folies. Il y a chez lui peu de morts ordinaires et habituellement il se contente de les signaler[3], note Bakhtine dans *Problèmes de*

[1] Arban, (D.), *Dostoïevski, le coupable*, Paris, Julliard, 1953, p. 148.
[2] Morel, (G.), *Nietzsche, introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985, p. 177.
[3] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 88.

*la poétique de Dostoïevski*. Le grand romancier russe sort du bagne, mais le bagne ne sort pas de lui. Après *Souvenirs de la maison des morts*, une oeuvre au caractère documentaire qui bouleverse la Russie entière, Dostoïevski continue sa réflexion sur le crime qui atteint son paroxysme avec *Crime et châtiment*. Il crée la figure de Raskolnikov, à travers lequel il se demande si l'homme a le droit de tuer. Raskolnikov tue. Mais de même que Camus voyait dans le suicide de Kirilov le seul exemple littéraire du suicide philosophique, de même doit-on comprendre l'acte de Raskolnikov comme la tentative d'un meurtre philosophique[1].

Raskolnikov a tous les motifs pour tuer la vieille usurière, un être malfaisant qui de toutes façons mourra tôt ou tard, sans que sa mort, de même que sa vie, ne serve à quelqu'un. Alors qu'en étant tuée et volée, elle peut rendre un grand service à la société. C'est une simple arithmétique : en échange d'une vie nuisible, cent vies humaines sauvées de la mort et de la misère. Qui pourrait le contredire ? Raskolnikov, cet étudiant ambitieux et intelligent a construit une théorie non moins convaincante que les théories qui ont envoyé tant de rois à la mort. Son discours est persuasif et éloquent :

> *«...D'un côté tu as une vieille femme imbécile, méchante, mesquine, malade, un être qui n'est utile à personne, au contraire, elle est malfaisante, elle-même ne sait pas pourquoi elle vit et demain elle mourra de sa mort naturelle. (...) D'autre part, tu as des forces fraîches, jeunes, qui se perdent, faute de soutien. Cent, mille oeuvres utiles, des débuts courageux, qu'on pourrait soutenir et améliorer grâce à l'argent de la vieille destiné à un monastère ! Des centaines, peut-être des milliers d'existences aiguillées sur le bon chemin, des dizaines de familles sauvées de la misère, du vice, de la pourriture, de la mort, des hôpitaux pour les maladies vénériennes... et tout cela avec l'argent de cette femme. Si on la tuait et que l'on prenne son argent avec l'intention de le faire servir au bien de l'humanité, crois-tu que le crime, ce tout petit crime insignifiant, ne serait pas compensé par des milliers de bonnes actions ? Pour une seule vie, des milliers d'existences sauvées de la pourriture. Une mort contre cent vies. Mais c'est de l'arithmétique ! Que pèse dans les balances sociales la vie d'une petite vieille cacochyme, stupide et mauvaise ? Pas plus que celle d'un pou ou d'un cafard. Je dirais même moins, car la vieille est nuisible. Elle sape la vie de ses semblables, elle est cruelle ; ».* CC, p. 72.

Raskolnikov est le carrefour où Dostoïevski, le coupable sans crime affronte ses compagnons de chaîne, les criminels sans remords[2], souligne Dominique Arban. Le romancier restera à jamais dans ce carrefour, même si ses personnages prennent tous leur direction. De par la persuasion de son discours, Raskolnikov a le droit moral de tuer. Quand tant d'innocents meurent, tués peut-être indirectement par la vieille usurière et son espèce, quel droit aurait-elle de vivre ? Quand sa soeur sublime, Dounia, est obligée de se vendre pour subvenir aux besoins de son frère, pourquoi une vieille qui ne profite guère de la vie et empêche les autres d'en profiter doit-elle vivre ? C'est d'ailleurs en partie pour échapper à la dette engendrée par les sacrifices que sa mère et sa soeur font pour lui que Raskolnikov va tuer l'usurière[3]. Néanmoins, son discours ne reste pas moins persuasif :

---

[1] Rolland, (J.), *Dostoïevski, la question de l'autre*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 91
[2] Arban, (D.), *Dostoïevski, le coupable*, Paris, Julliard, 1953, p. 150.
[3] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski,* Paris, PUF, 1990, p. 17.

*« Premièrement, j'ai choisi, entre toutes, la vermine la plus nuisible, et en la tuant je ne comptais prendre chez elle que l'argent strictement nécessaire pour me permettre de tenter mon premier pas dans la vie, ni plus ni moins (le reste serait resté au monastère selon les termes de son testament. Ha ! Ha !)* CC, p. 293.

Raskolnikov s'est donné l'autorisation morale de tuer, selon les termes et les principes de son propre article publié dans un journal, article qui aurait peut-être été oublié, sans sa mise en pratique :

*« Il me semble que c'est là l'idée principale de ton article : autorisation* morale *de tuer, et elle m'apparaît plus terrible que ne le serait une autorisation officielle et légale ».* CC, p. 280.

En tuant l'usurière Raskolnikov n'essaie-t-il pas d'accoucher de sa propre théorie délirante, tout en ne réussissant qu'à en avorter ?[1]. Car dans la pratique tout ne se passe pas comme prévu. Une fois la limite fatale franchie, Raskolnikov ira plus loin que sa théorie ne le lui permet : il tuera également l'innocente Elisabeth, pour couvrir son premier meurtre de caractère philosophique. Raskolnikov ne se supporte plus. Il faut une certaine force de courage pour tuer et il en faut une autre pour se supporter soi-même assassin[2]. Raskolnikov n'est qu'un avorton théorique de son époque et point un criminel. Selon ses propres paroles, il a tué un principe, mais quand le principe a une forme humaine, l'homme théorique se noie dans son propre désarroi :

*« La vieille n'a été qu'un accident... Je voulais sauter le pas au plus vite. Je n'ai pas tué un être humain, mais un principe ; oui, le principe, je l'ai bien tué, mais je n'ai pas su accomplir le saut. Je suis resté en deçà. Je n'ai su que tuer ».* CC, p. 292.

Pour Raskolnikov, tuer la vieille, c'est faire acte d'audace. Il ne faut pas oublier qu'il ne se sert pas du tout de l'argent volé. Le vrai motif du crime, l'argent, semble oublié et totalement secondaire :

*« Alors moi, moi, j'ai voulu oser et j'ai tué... Je ne voulais que faire acte d'audace, Sonia ; je ne voulais que cela : tel fut le mobile de mon acte ! ».* CC, p. 441.

Condamné dans les ténèbres de son âme, ayant gaspillé toutes ses illusions ainsi que le droit morale de tuer, devant Sonia, la prostituée, Raskolnikov se demande qui est le défunt, lui-même ou la vieille usurière. Sa réponse est monumentale et sans appel :

*« Ai-je vraiment tué la vieille ? C'est moi que j'ai assassiné, moi et pas elle, moi-même et je me suis perdu à jamais ».* CC, p. 442.

Avant même d'arriver à se sentir coupable, Raskolnikov manifeste une certaine hâte d'être emprisonné[3]. Dans un excès de désespoir, il se dit à lui-même :

---

[1] *Ibid*, p. 33.
[2] Madaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 70.
[3] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris,PUF, 1990, p. 189.

> *« Soumets-toi donc, misérable et tremblante créature, et garde-toi de* vouloir. *Ce n'est point ton affaire... ».* CC, p. 293.

Alors, c'est l'affaire de qui ?

**Droit moral de tuer**

Dans ses moments de réflexion sur son crime, Raskolnikov émet l'idée que certains êtres ont le droit de commettre des crimes, car ils échappent aux lois faites par les humains :

> *« ...Il existe des êtres qui peuvent...ou plutôt il ne s'agit pas de pouvoir, mais ont pleinement le droit de commettre toutes sortes d'actions criminelles et pour lesquels la loi n'est point faite ».* CC, p. 275.

Quels sont ces êtres ? Raskolnikov répond :

> *«...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, parce qu'ils n'avaient point reculé devant les effusions de sang ( de sang innocent et parfois héroïquement versé pour défendre les anciennes lois) pour peu qu'ils en aient eu besoin ».* CC, p. 276.

L'histoire humaine est tissée de sang. C'est une simple constatation, une vérité qui n'a besoin d'aucune vérification. L'histoire se suffit à elle-même, nous ne pouvons pas la défaire ou la nier, même si nous pouvons la juger. Les guerres, c'est notre récit d'êtres humains ; les noms que portent nos rues, nos écoles, nos boulevards sont souvent ceux de grands guerriers ayant mené et guidé des bains de sang. Les héros dont les monuments décorent nos villes, ont été autrefois jugés, condamnés et puis mis sur piédestal. A travers Raskolnikov, Dostoïevski se pose des questions fondamentales concernant le droit moral de tuer : dans notre société, celui qui tue un seul être, fût-il le plus répugnant, est traité de criminel, mais celui qui en tue des milliers, le monde le proclame héros. Dans *Crime et châtiment,* Raskolnikov explique ce fait étrange à sa soeur Dounia :

> *« - Mon crime ? Quel crime ? s'écria-t-il dans un accès de fureur subite. Celui d'avoir tué une affreuse vermine malfaisante, une vieille usurière nuisible à tout le monde, un vampire qui suçait le sang des malheureux. Mais un tel crime suffirait à effacer une quarantaine de péchés. Je n'y pense pas et ne songe nullement à le racheter.*
> *(...)*
> *- Frère, frère, que dis-tu par là ? Mais tu as versé le sang ! répondit Dounia consternée.*
> *- Le sang, tout le monde le verse, poursuivit-il avec une véhémence croissante. Ce sang, il a toujours coulé à flots sur la terre. Les gens qui le répandent comme du champagne montent ensuite au Capitole et sont traités de bienfaiteurs de l'humanité. Examine un peu les choses avant de juger ».* CC, p. 445-446.

Le passé des hommes étudié dans toutes nos écoles est fait presque exclusivement de guerres. Que serait l'histoire de l'humanité sans les batailles ? Sans l'insurrection des esclaves sous Spartakus, sans Napoléon, sans la révolution française et la révolution russe ? Dans *Aurore* Nietzsche remarque que l'histoire traite presque uniquement des hommes qui ont dirigé les grands changements d'ordre social :

> *« Tous ceux qui ont renversé la loi morale établie ont toujours été considérés comme des* hommes mauvais *: mais lorsque l'on ne parvenait pas à rétablir cette loi et que l'on s'accommodait au changement, le prédicat se transformait peu à peu ; - l'histoire traite presque exclusivement de ces* hommes mauvais *qui, plus tard, ont été appelés* bons *! ».* A, I, p. 983.

Loin de moi toute pensée qui justifierait la moindre guerre, je ne fais que constater les faits de l'histoire. Dans ses *Pensées*, Pascal évoque la guerre et les dangers comme un moyen pour l'homme d'oublier son malheur naturel qui consiste en sa constitution faible et mortelle[1]. La guerre est faite de ceux qui érigent les lois, qui ordonnent, et ceux qui obéissent. Dans *Crime et châtiment*, Raskolnikov exprime ainsi cette idée :

> *« Les hommes peuvent être divisés* en général*, selon l'ordre de la nature elle-même, en deux catégories : l'une inférieure (individus ordinaires) ou encore le troupeau dont la seule fonction consiste à reproduire des êtres semblables à eux, et les autres, les vrais hommes, qui jouissent du don de faire résonner dans leur milieu des* mots nouveaux*. (...) Dans la plupart des cas, ces hommes réclament, avec des formules diverses, la destruction de l'ordre établi au profit d'un monde meilleur. Mais, s'il le faut, pour faire triompher leurs idées, ils passent sur des cadavres, sur des mares de sang ; ils peuvent, selon moi, se le permettre en conscience ; tout dépend de l'idée et de son importance ».* CC, p. 277.

Est-ce qu'une idée justifie qu'on tue en son nom ? Même si Georges Brassens chantait « mourons pour les idées, mais de mort lente », les guerres d'aujourd'hui affirment que l'homme continue à mourir pour ses idées, ou plutôt pour les idées qu'on lui a inculquées. Est-ce que les enseignements du passé nous feront rejeter la pensée de Raskolnikov quant au droit de tuer ?

> *« ...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) ».* CC, p. 276.

Pourtant le fait que l'usurière soit une victime bouc émissaire, le fait que Raskolnikov, « l'homme supérieur » projette sur elle tout ce qu'il rejette à l'intérieur de lui-même n'entre-t-il pas en contradiction avec l'appartenance du héros à la catégorie des « criminels blêmes », soit des criminels qui tuent par sentiment de culpabilité, ou plus exactement par besoin de punition inconscient ?[2]. Ainsi, l'idée fondamentale du *Crime et châtiment* est pour ainsi dire contenue dans le titre même du roman. Son essence consiste en ceci que l'infraction à la « règle » ne peut être autorisée sous aucun prétexte

[1] Pascal, *Pensées,* I, Paris, Gallimard, 1977, p. 118.
[2] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 202.

même si l'on ne comprend pas du tout pour quels besoins cette règle a été inventée[1]. Et Sonia, l'ange terrestre sous forme de prostituée, pose une question toute simple qui résonne d'autant plus vraie, car elle sort directement du coeur. Disposer de la vie d'un homme, quoi de plus révoltant pour un fils d'homme ? Sonia dit :

> *« Comment se pourrait-il que l'existence d'un homme dépendît de ma volonté ? Et qui m'érigerait en arbitre de la destinée humaine, de la vie et de la mort ? »* CC, p. 431. Sonia.

Alors que Raskolnikov pense que les vrais conquérants ne sont pas des fils d'homme, ils sont faits de bronze :

> *« Non, ces gens-là sont autrement faits ; un vrai* conquérant, *de ceux auxquels tout est permis, canonne Toulon, organise des massacres à Paris,* oublie *son armée en Egypte, sacrifie un demi million d'hommes dans la campagne de Russie. Il se tire d'affaire par un calembour à Vilna, et, après sa mort, on lui élève des statues ; c'est donc que tout lui est effectivement permis. Mais ces hommes sont faits de bronze et non de chair ».* CC, p. 292.

Mais il n'y pas besoin d'être fait de bronze pour disposer de la vie d'un autre homme. Des êtres tout ordinaires y arrivent, sans avoir le statut d'homme extraordinaire, mais tout simplement le statut de juge.

**Punition**

Depuis que la vie sociale existe, même dans les formes les plus primitives, les hommes sont entrés en relation à travers différents échanges : du blé contre des armes, des femmes contre de l'or et plus tard tout contre de l'argent, devenu le symbole de la conversion. L'équilibre de la société est assuré avec le respect du contrat entre le débiteur et le créancier - entre le donner et le recevoir. Tout est devenu interchangeable. En ce qui concerne la vie humaine, dans les sociétés les plus anciennes, l'échange le plus simple consistait dans la vie contre la vie, c'est l'exemple de vendetta, encore au pouvoir dans quelques pays. Dans d'autres, on peut acheter parfois la vie contre de l'argent ou son équivalent. En Albanie, où la vendetta était durant longtemps l'unique forme de justice, on ne pouvait jamais acheter une vie, mais on devait par contre dédommager la douleur. Si le créancier tirait sur le débiteur sans l'achever, il devait régler en argent la blessure causée, car l'échange comprenait seulement la vie contre la vie, et la blessure de la victime restée vivante constituait une charge en trop non comprise dans le contrat initial[2]. Pour mesurer la gravité et l'importance de la plaie, donc son équivalent en argent, il y avait des spécialistes qui s'appellent dans nos sociétés plus civilisées, des juges.

C'est à eux, en interprétant des lois érigées par d'autres hommes que revient le devoir de mesurer la faute humaine et la façon de dédommager la société. L'échange ne se fait plus d'homme à homme, mais passe à travers d'autres filtres. Or, l'essence est la même, bien qu'il ne soit plus question

[1] Chestov, (L.), *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, J. Vrin, 1949, p. 98.
[2] Dukagjini, (L.), *Kanuni i maleve*, Tirana, Shtëpia botuese Naim Frasheri, 1970, p. 63.

d'échanger de la farine contre du sucre. Non, il s'agit de la douleur humaine contre... Nietzsche se demande avec raison dans *Généalogie de la morale* :

> *« D'où a-t-elle tiré sa puissance, cette idée primordiale, si profondément enracinée, cette idée aujourd'hui peut-être indestructible, d'une équivalence entre le dommage et la douleur ? Je l'ai déjà révélé plus haut : des rapports de contrats entre* créanciers *et* débiteurs *qui apparaissent aussitôt qu'il existe des 'sujets de droit', des rapports qui, à leur tour, remontent aux formes primitives de l'achat, de la vente, de l'échange et du trafic ».* GM, II, p. 808.

La machine de la justice, selon Nietzsche, est basée sur les rapports des contrats primitifs entre créanciers et débiteurs. Le créancier est la société et le débiteur est celui qui lui nuit d'une façon ou d'une autre. La façon de dédommager la société s'appelle punition. Mais que signifie ce mot pour Nietzsche ? Il dit dans *Humain trop humain* :

> *« ...La punition est une vengeance ».* HTH, I, p. 723.

La vengeance comprend le plaisir de faire endurer à l'autre ce qu'il nous a fait endurer. Mais la façon la plus commune de punir un malfaiteur est l'exclusion de la communauté, qui est censée traiter tous ses membres comme égaux. De ce point de vue, Nietzsche considère la punition comme quelque chose de plus que la vengeance :

> *« Au sein d'une communauté où tous se considèrent comme égaux en valeur, il y a pour réprimer les délits, c'est-à-dire contre la rupture du principe d'équilibre, la honte et la punition : (..) C'est ainsi que l'on rappelle au malfaiteur que par son acte il s'est exclu de la communauté, renonçant aux* avantages *moraux de celle-ci : la communauté le traite en inégal, en faible, qui se trouve en dehors d'elle : c'est pourquoi la punition est non seulement une vengeance, c'est quelque chose* de plus... *».* HTH, I, p. 841.

Dans *Généalogie de la morale*, Nietzsche va encore plus loin dans sa critique de la punition. Il la conçoit comme un geste sans noblesse envers un ennemi pour lequel ne reste même plus la trace du comportement humain le plus modique, la pitié :

> *« Le 'châtiment', à ce degré de moeurs, est simplement l'image, la* mimique *de la conduite normale à l'égard de l'ennemi détesté, désarmé, abattu, qui a perdu tout droit non seulement à la protection, mais encore à la pitié ».* GM, II, p. 815.

Peu de philosophes ont autant critiqué la société et la conduite humaine que Nietzsche. Or la critique n'est jamais conçue par Nietzsche comme une réaction, mais comme une action. Nietzsche oppose la critique à la vengeance, à la rancune et au ressentiment[1]. Il voit en la colère et la punition des instincts de l'espèce animale. Selon Nietzsche, pour devenir un être humain digne de ce nom, l'homme doit rendre aux animaux cet héritage :

[1] Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973, p. 3.

*« La colère et la punition nous ont été léguées par l'espèce animale. L'homme ne s'émancipera qu'en rendant aux animaux ce cadeau de baptême ».* HTH, I, p. 898.

La punition est entrée dans la logique humaine et dans les moeurs comme un moyen de rachat de sa faute. Mais en réalité, ce n'est pas à la faute que l'on applique les mesures, mais au dommage causé à la société. Nietzsche analyse en profondeur cette idée dans *Humain trop humain* :

*« Chez la plupart des criminels, les punitions viennent comme les enfants viennent aux femmes. Ils ont fait dix ou cent fois la même chose sans en ressentir de suites fâcheuses : mais soudain ils sont découverts et le châtiment suit de près. L'habitude devrait pourtant faire paraître excusable la faute pour laquelle on punit le coupable ; c'est un penchant formé peu à peu et il est difficile de lui résister. Au lieu de cela, lorsqu'on soupçonne le crime par habitude, le malfaiteur est puni plus sévèrement ; l'habitude est donnée comme raison pour rejeter toute atténuation. Une existence modèle, qui fait ressortir le délit avec d'autant plus d'horreur, devrait augmenter le degré de culpabilité ! Mais pas du tout, elle atténue la peine. Ce n'est donc pas au crime que l'on applique des mesures, mais on évalue toujours le dommage causé à la société et le danger couru par celle-ci : l'utilité passée d'un homme lui est comptée parce qu'il ne s'est rendu nuisible qu'une seule fois, mais si l'on découvre dans son passé d'autres actes d'un caractère nuisible, on les additionne à l'acte présent pour infliger une peine d'autant plus grande ».* HTH, I, p. 845.

Pourquoi punit-on un homme ? Pas parce qu'il a péché, dit Nietzsche, mais parce qu'il s'est rendu nuisible à la société. Si nous suivons de près les jugements, nous pouvons remarquer sans trop de peine que les circonstances atténuantes sont accordées très facilement aux êtres auxquels la raison semble faire défaut. Un être incapable de discerner le bien du mal peut être considéré comme innocent. Alors que Nietzsche adopte un autre point de vue : toute sorte de mal nuit d'abord à son auteur ; alors comment un être pourrait-il délibérément choisir son mal ?

*« Si on le punit, c'est d'avoir préféré les mauvaises raisons aux bonnes, qu'il devait* connaître*. (...) Si, au contraire, il ne s'est pas aperçu des bonnes raisons, par stupidité ou idiotie, on n'a pas l'habitude de le punir. (...) La négation intentionnelle de sa propre raison dans ce qu'elle a de meilleur, c'est là maintenant la condition que l'on exige pour qu'un criminel soit digne d'être puni. Mais comment quelqu'un peut-il être intentionnellement plus déraisonnable qu'il ne doit l'être ? ».* HTH, I, p. 842.

Nietzsche s'attaque aussi à la phrase monumentale du Christ : « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Il se demande avec raison s'il y a lieu de pardon là où la pensée et la conscience dorment. Et Nietzsche met en doute l'action humain elle-même. Bien avant que la psychanalyse admette que la moitié des actions de l'homme sont dirigées par son inconscient et nous restent quelque part inaccessibles et incompréhensibles, Nietzsche émet l'hypothèse que l'homme ne sait jamais entièrement ce qu'il fait :

*« Comment peut-on leur* pardonner *s'ils ne savent pas ce qu'ils font ! Il n'y a alors rien du tout à pardonner. - Mais un homme sait-il* complètement *ce qu'il fait ? »* HTH, I, p. 861.

Mais, en admettant que l'homme sait ce qu'il fait et le malfaiteur de même, quel homme aurait le droit de pardonner ou de juger, se demande Nietzsche :

> *« En fin de compte, si les criminels avaient vraiment su ce qu'ils ont fait - nous n'aurions encore le droit de pardonner que si nous avions celui d'accuser et de punir. Mais ce droit-là nous ne l'avons pas ».* HTH, I, p. 861.

Or l'homme sensible possède un moyen de s'accuser et de se punir lui-même : sa conscience. Cette sorte de punition existe sans rapport avec le bagne. Dostoïevski dit dans *Crime et châtiment* :

> *« A celui qui a une conscience de souffrir en reconnaissant son erreur. C'est son châtiment, indépendamment du bagne ».* CC, p. 281.

Car quelquefois le tourment est à l'intérieur, non à l'extérieur. Dostoïevski a raison d'écrire :

> *« ...Mais c'est plus dur quand on ne vous condamne pas »,* CC, p. 24.

## Max

Depuis deux ans, le policier Samir avait fini ses études et travaillait dans la région K, près de la mine de charbon, à une heure de chez lui. Il aurait pu prendre une chambre sur son lieu de travail, comme les autres policiers, mais Samir aimait bien rentrer chaque soir dans sa maison, près de sa femme et de son fils. De plus, le trajet était facile : des camionneurs descendaient et montaient pour transporter le charbon et ils le prenaient avec plaisir. Un camionneur, c'est un solitaire, un policier aussi. C'est pourquoi Samir aimait bien tous les camionneurs, mais il avait une préférence pour Max, un homme près de la retraite, renfermé et mélancolique, mais généreux et toujours prêt à aider les autres. Ils profitaient les deux de cette heure de trajet pour converser sur les faits divers, le temps, les moeurs et la solitude. Novice dans le métier, Samir était curieux de tout. La région K était une région calme. Mais Samir avait appris à l'école que rien n'est aussi anodin que l'apparence le laisse croire, alors il se donnait à fond à son métier, il observait.

Samir avait remarqué un fait étrange : chaque fois que Max s'approchait d'un certain virage, ses mains tremblaient, son visage se couvrait de sueur et Samir avait l'impression d'entendre les battements du coeur de son ami. D'abord, le policier pensa que ce virage constituait un passage difficile qui angoissait le chauffeur, mais il dut conclure que Max passait les autres virages sans la moindre peine. Puis, le policier pensa que cela était dû à un hasard quelconque, mais il fut obligé de constater que le hasard ne jouait aucun rôle dans l'affaire. La vérité était toute visible et toute simple : ce virage demeurait un cauchemar pour Max. Il ne lui était pas arrivé une seule fois de l'ignorer. Chaque fois qu'il traversait le virage, il se taisait et Samir apprit à se taire aussi. Mais il voulait en savoir plus. Il enquêta dans les environs pour découvrir des faits qui l'auraient surpris. En vain. Il ne s'était jamais rien passé d'insolite dans la région.

Mais Samir continuait à observer. Il arriva à fixer le point où s'arrêtaient les yeux du camionneur alors qu'on traversait le virage : sur une pierre de hasard au milieu d'un morceau de terre, un tout petit peu plus élevé que le reste. Durant deux semaines Samir continua à guetter le regard de Max. Oui, c'était cette pierre qui faisait tressaillir son ami, une pierre comme on en trouve tant sur le bord de la rue.

Un vendredi, Samir prit une piocha et alla vers la pierre. Un mystère se cachait là, il n'avait plus de doute. Il l'enleva, creusa et creusa, jusqu'à ce que la pioche touche quelque chose de dur : le squelette d'un homme. Samir resta bouche bée. Personne ne lui avait parlé de meurtre. Alors qu'il posait sa pioche, abasourdi, le camion de Max s'approchait du virage. Il

s'arrêta. Samir se dirigea vers lui, l'âme en morceaux. Samir sortit à contre coeur les menottes ; Max tendit les mains. Son visage brillait de sérénité et on aurait pu lire dans ses yeux également une sorte de bonheur.

- Je regrette, mais il faut que je t'arrête, dit Samir
- Non, mon ami, tu me délivres, répond Max. Cela fait vingt ans que j'attends ce jour, vingt ans que je souffre, depuis cette nuit fatale. Il neigeait fort et le diable lui-même aurait perdu la route. Mais moi je la connaissais par coeur et je continuais. Quelques-uns de mes amis ont refusé de rouler, mais pas moi, j'avais six bouches à nourrir. Je ne voyais presque rien, mais il n'y avait rien à voir, sauf la neige et le brouillard.

Et tout d'un coup, j'entends un petit cri, j'ai l'impression d'avoir écrasé un renard. Je m'arrête, je déteste écraser les animaux. Je descends du camion et qu'est-ce que je vois, mon dieu ! Un homme, un soldat qui rentrait de l'armée. Il avait hâte d'aller voir sa fiancée et voyageait comme ça dans la nuit. En voyant enfin un véhicule, il était allé au milieu de la route et m'avait fait signe, mais je ne l'avais pas vu et je lui étais rentré dedans. Le sang lui coulait de la bouche alors qu'il me parlait. J'éclatais en sanglots. Et ces dernières paroles étaient : « Ne pleure pas. C'est fait ».

Mais moi, je l'ai pleuré toute la nuit, comme s'il était mon frère. J'ai pris les outils dans le camion et je l'ai enterré, pour que les bêtes sauvages ne déchirent pas son corps. Et le matin, je suis rentré à la maison, blanc comme un linge. J'ai tout raconté à ma femme avant d'aller à la police. C'est elle qui m'a retenu. « Tu ne peux pas faire ça à tes enfants, me disait-elle. Tu iras en prison et comment vais-je faire pour les élever ? Il est mort, mais tu veux maintenant tuer les vivants. S'il venait du nord, sais-tu combien de véhicules il y avait dans la nuit ? Combien de loups ? Qui te soupçonnera ? Personne ! Ne me laisse pas veuve avec le mari vivant ! Comment les enfants peuvent vivre si tout le monde considère leur père comme un criminel ? Tu ne connais pas la justice, elle ne veut que punir. Tais-toi et supporte ce que tu as fait comme un homme. Personne n'en saura jamais rien ».

Je l'ai écoutée. En vain j'ai attendu qu'on m'arrête, qu'on parle d'un corps disparu. Qu'on me libère de ma souffrance. Rien. Ma femme a voulu qu'on aille vivre ailleurs, car elle voyait ma peine. Mais moi, je suis resté. Je n'avais pas le droit d'abandonner sa tombe, j'étais le seul à la connaître. Cette tombe m'a retenu ici. Pas un seul jour je ne l'ai oubliée. Depuis vingt ans.

C'était le tour de Samir de pleurer. Deux camionneurs se sont approchés d'eux, stupéfaits devant cette image invraisemblable : un policier, le visage baigné de larmes en train de mettre des menottes à un homme heureux.

**Inutilité du châtiment**

Pour l'opinion commune, le châtiment ne consiste pas seulement à dédommager la société pour le mal subi, dédommagement qui de toute façon demeure impossible ; il est également une façon pour éduquer le malfaiteur, en éveillant chez lui le sentiment de la faute, et par ricochet la culpabilité, à travers lequel le coupable pourrait se convertir, regretter sa mauvaise action et devenir un homme capable de bonnes actions. Mais qu'arrive-t-il en vérité dans la prison ? Nietzsche écrit dans *Généalogie de la morale* :

> *« Le châtiment aurait la propriété d'éveiller chez le coupable le* sentiment de la faute *; (...). Le véritable remords est excessivement rare, en particulier chez les criminels et les détenus ; les prisons, les bagnes ne sont pas l'élément propice à l'éclosion de ce ver rongeur : - là-dessus tous les observateurs consciencieux sont d'accord, quelque répugnance qu'ils éprouvent d'ailleurs souvent à faire un tel aveu. Grosso modo, le châtiment refroidit et endurcit ; il concentre ; il aiguise les sentiments de marginalité ; il augmente la force de résistance ».* GM, II, p. 823.

Les prisons et les bagnes ne sont pas l'élément propice pour développer le sentiment de culpabilité, souligne Nietzsche, car la société elle-même n'arrive pas à s'élever sur le niveau du criminel de par ses actions et surtout de par la façon dont elle traite ses prisonniers. Le châtiment est pour Nietzsche l'élément qui a empêché le remords. Dans la prison, le criminel est traité comme une de ses victimes, mais de sang froid. Nietzsche note dans *Généalogie de la morale* :

> *« ...C'est précisément le châtiment qui a le plus puissamment* retardé *le développement du sentiment de culpabilité, - du moins en ce qui concerne les victimes sur lesquelles s'acharnent les autorités répressives. Et ne négligeons pas de nous rendre compte que c'est l'aspect des procédures judiciaires et exécutives qui empêchent le coupable de condamner* en soi *son méfait et la nature de son action : car il voit commettre au service de la justice, commettre en bonne conscience, puis approuver la même espèce d'actions : à savoir l'espionnage, la duperie, la corruption, les pièges tendus, tout l'art plein de ruses et d'artifices du policier et de l'accusateur, puis encore ces actions essentiellement criminelles qui n'ont même pas pour excuse l'affect : le vol, la violence, l'outrage, l'incarcération, la torture, le meurtre... »* GM, II, p. 823.

Et c'est pourquoi, d'après Nietzsche, le châtiment ne constitue pas une échelle pour s'élever, mais une fatalité :

> *« Les malfaiteurs se soumettaient au châtiment comme on se soumet à une maladie, à une calamité ou bien à la mort... ».* GM, II, p. 824.

Dostoïevski a exactement le même avis que Nietzsche sur ce sujet. Le romancier russe confirme que les prisons ne rendent pas l'homme meilleur. Dostoïevski affirme, pour l'avoir personnellement éprouvé, que le châtiment le plus cruel consiste en la répétition incessante d'une même série d'actes insensés[1], ce qui est l'essence des travaux forcés. Ils ne relèvent pas le criminel, mais l'énervent dans son âme, l'amollissent, le rendent malade et fou. Le criminel hait plus que jamais la société qui lui a

[1] Evdomikoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal*, Fribourg, Ondes, 1958, p. 112.

imposé le châtiment ; en plus, la punition cruelle lui donne le droit de se considérer comme quitte envers elle. Nous pouvons avoir l'impression que le fragment suivant, pris de l'oeuvre *Souvenirs de la maison des morts* est écrit par Nietzsche, tant il y a une ressemblance non seulement de pensée, mais aussi de style :

> *« Le bagne, les travaux forcés ne relèvent pas le criminel ; ils le punissent tout bonnement et garantissent la société contre les attentats qu'il pourrait encore commettre. Le bagne, les travaux les plus pénibles ne développent dans le criminel que la haine, que la soif des plaisirs défendus, qu'une insouciance effroyable. D'autre part, le fameux système cellulaire n'atteint, j'en suis convaincu, qu'un but trompeur, apparent. Il suce la sève vitale de l'individu, l'énerve dans son âme, l'affaiblit, l'effraie, puis il vous présente comme un modèle de redressement, de repentir, une momie moralement desséchée et à demi folle.*
> *Bien entendu, le criminel, insurgé contre la société, la hait ; il considère presque toujours qu'il a raison et qu'elle a tort. Le châtiment qu'elle lui a imposé lui permet d'ailleurs de se regarder comme absous, comme quitte envers elle ».* SMM, p. 51

Il faut rappeler que Nietzsche avait lu *Souvenirs de la maison des morts* de Dostoïevski qui l'a sans doute influencé dans sa réflexion sur le châtiment. Mais cette influence est plutôt due à une affinité profonde. C'est pourquoi, comme Dostoïevski, Nietzsche pense que le châtiment ne rend pas l'homme meilleur, mais le persuade de sa faiblesse et le provoque à l'inventivité pour se défendre par tous les moyens, y compris les plus vils[1]. Il aurait été bien possible que le fragment suivant pris dans *Généalogie de la morale* fût écrit par Dostoïevksi :

> *« Ce que l'on atteint, en somme, par le châtiment chez l'homme et chez l'animal, c'est l'augmentation de la crainte, l'affinement de la perspicacité, la domination sur les appétits : en ce sens le châtiment* dompte *l'homme, mais ne le rend pas 'meilleur' ».* GM, II, 825.

Et ce que Nietzsche appelle dompter, Dostoïevksi le nomme « pervertir » :

> *« Comme tous ses pareils qu'on renvoie au bagne pour se corriger, il s'y était définitivement perverti ».* SMM, p. 100

Parce qu'il trouve que la vengeance et la punition sont indignes de l'homme, Nietzsche s'écrie dans *Ainsi parlait Zarathoustra* :

> *« Car il faut que* l'homme soit sauvé de la vengeance *: cela est pour moi le pont qui mène aux plus hauts espoirs. C'est un arc-en-ciel après de longs orages ».* Z, II, p. 359.

Nietzsche donne une règle clé : Celui qui est mécontent de lui-même est continuellement prêt à se venger. Tel est le coût de la morale judéo-chrétienne : l'humilité débouche sur la détestation de soi,

[1] Valadier, (P.), *Cruauté et noblesse du droit,* Paris, Editions Michalon, 1998, p. 81.

donc sur le malheur[1]. La sagesse de Zarathoustra veut qu'on ne fasse pas confiance à ceux qui punissent facilement :

> *« Voici cependant le conseil que je vous donne, mes amis, méfiez-vous de tous ceux dont l'instinct de punir est puissant ».* Z, II, p. 360

Et quand la société entière s'érige en tant qu'instrument de punition, quel malheur ! Notre façon de punir, selon Nietzsche, est encore plus affreuse que le crime lui-même :

> *« Quelle singulière chose que notre façon de punir ! Elle ne purifie pas le criminel, elle n'est pas une expiation : au contraire, elle souille encore davantage que le crime lui-même ».* A, I, p. 1107.

L'acte qui souille sûrement davantage que le crime est l'exécution, la forme la plus extrême de punition.

**Exécution**

L'exécution publique est un foyer où la violence se rallume[2]. Pour Dostoïevski, le meurtre juridique est beaucoup plus affreux qu'un assassinat. Ce qui le rend infiniment épouvantable, c'est la certitude de la mort. Aussi longtemps que l'homme vit, il espère. Même à la guerre la plus inégale, il garde l'espoir de s'en sortir vivant. Mais il n'a plus le droit d'espérer alors qu'on lui lit son arrêt de mort. On coupe à l'homme son dernier souffle - l'espoir. L'homme qui court dans la forêt suivi par des brigands a autant de chances de survie que s'il était suivi par des bêtes sauvages ; il peut monter sur un arbre ou courir encore plus vite. Mais l'homme mis à mort par un mandat a encore moins de chances que s'il avait affaire à des animaux - il a affaire à la machine juridique. Il est mort avant de mourir, car l'espoir, le dernier cadeau des cieux lui est pris d'une façon irréversible par les hommes. C'est la certitude de la mort qui effraie plus que la mort elle-même. Dostoïevski affirme que la nature humaine est incapable de supporter un tel malheur sans sombrer dans la folie :

> *« Quand on met à mort un meurtrier, la peine est incommensurablement plus grave que le crime. Le meurtre juridique est infiniment plus atroce que l'assassinat. Celui qui est égorgé par des brigands la nuit, au fond d'un bois, conserve, même jusqu'au dernier moment, l'espoir de s'en tirer. On cite des gens qui, ayant la gorge tranchée, espéraient quand même, couraient et suppliaient. Tandis qu'en lui donnant la* certitude *de l'issue fatale, on enlève au supplicié cet espoir qui rend la mort dix fois plus tolérable. Il y a une sentence, et le fait qu'on ne saurait y échapper constitue une telle torture qu'il n'en existe pas de plus affreuse au monde. Vous pouvez amener un soldat en pleine bataille jusque sous la gueule des canons, il gardera l'espoir jusqu'au moment où l'on tirera. Mais donnez à ce soldat la certitude de son arrêt de mort, vous le verrez devenir fou ou fondre en sanglots. Qui a pu dire que la nature humaine était capable de supporter cette épreuve sans tomber dans la folie ? ».* I, p. 27.

[1] Arditi, (M.), *Nietzsche ou l'insaisissable consolation*, Genève, Editions Zoé, 2000, p. 60.
[2] Foucault, (M.), *Surveiller et punir,* Paris, Gallimard, 1975, p. 15.

L'exécution est pour Dostoïevski un outrage à l'âme, un viol sans pareil, une profanation des lois mêmes de la morale judéo-chrétienne qui enseigne « tu ne tueras point ». D'autres hommes tombent encore plus bas que le criminel, en commettant de sang froid le même geste que le malfaiteur avait commis dans les affres de l'emportement. Dans *L'idiot*, le prince Mychkine exprime toute l'horreur de la mise à mort d'un homme qui verse des larmes d'épouvante :

> *« Eh, bien ! croyez-moi si vous voulez, en montant à l'échafaud il était pâle comme un linge et il pleurait. Est-ce permis ? N'est-ce pas une horreur ? Qui voit-on pleurer d'épouvante ? Je ne croyais pas que l'épouvante pût arracher des larmes, je ne dis pas à un enfant, mais à un homme qui jusque-là n'avait jamais pleuré, à un homme de quarante-cinq ans ! Que se passe-t-il à ce moment-là dans l'âme humaine et dans quelles affres ne la plonge-t-on pas ? Il y a là un outrage à l'âme, ni plus ni moins. Il a été dit : Tu ne tueras point. Et voici que l'on tue un homme parce qu'il a tué. Non, ce n'est pas admissible ».* I, p. 25-26.

Nietzsche rejoint la pensée de Dostoïevski. L'exécution est peut-être le seul sujet où le romancier russe et le philosophe allemand sont, sans l'ombre d'un doute, en parfait accord, et ils n'émettent jamais une autre hypothèse qui soit contradictoire. Il n'est pas question de justifier le crime, et Nietzsche note bien qu'un crime fait régresser la société, car le meurtre nous amène plus près du stade de l'animal ; mais l'utilisation d'un homme pour effrayer les autres et assurer le fonctionnement de la société sur la base de la force, est encore plus attristant. Il dit dans *Humain trop humain* :

> *« Tous les criminels forcent la société à revenir à des degrés de civilisation antérieurs à celui où elle se trouve au moment où le crime s'accomplit ; ils la font régresser. Que l'on songe aux instruments que la société est obligée de se créer et d'entretenir pour sa défense : au policier retors, au geôlier, au bourreau, sans oublier l'accusateur publique et l'avocat ; que l'on se demande enfin si le juge lui-même, la punition et toute la procédure judiciaire, dans leurs effets sur le non-criminel, ne sont pas plutôt faits pour déprimer que pour élever. C'est qu'il ne sera jamais possible de prêter à la légitime défense et à la vengeance le vêtement de l'innocence ; et chaque fois que l'on utilise et l'on sacrifie l'homme, comme un moyen pour accomplir le but de la société, toute l'humanité supérieure en est attristée ».* HTH, I, p. 900.

Nietzsche voit chez un homme exécuté un moyen disgracieux pour accomplir le but de la société - terrifier les autres. Trouver pour un crime le châtiment qui convient, c'est trouver le désavantage dont l'idée soit telle qu'elle rende définitivement sans attrait l'idée d'un méfait[1]. Il ne s'agit pas d'une punition pour la faute commise. Car la faute commise pour les myopes seulement réside dans le criminel. Mais pour Nietzsche ses racines sont beaucoup plus profondes - dans la société et l'éducation :

> *« Qu'est-ce qui fait que toute exécution nous choque plus qu'un meurtre ? C'est le sang froid du juge, les préparatifs pénibles, l'idée qu'un homme est dans la circonstance employé comme moyen d'en effrayer d'autres. Car la faute n'est pas punie, même s'il y*

[1] *Ibid*, p. 106.

*en avait une : elle réside dans les éducateurs, les parents, l'entourage, en nous, non dans le meurtrier - j'entends parler des circonstances déterminantes ».* HTH, I, p. 483.

**Société et responsabilité**

De même qu'une seule feuille ne jaunit qu'avec le silencieux assentiment de l'arbre entier, ainsi le malfaiteur ne peut agir mal sans le secret acquiescement de vous tous, écrit Khalil Gibran[1]. Pour les gens qui tombent, la société entière en est coupable. S elon Nietzsche, si l'on énumère les méfaits passés du scélérat, on ne doit pas oublier de remonter encore plus loin pour énumérer également les méfaits de ses parents, de ses éducateurs et de la société dans laquelle il a grandi :

> *« Mais si l'on punit, ou récompense de la sorte le passé d'un homme (la punition minime n'est dans ce cas qu'une récompense), on devrait remonter encore plus loin en arrière et punir ou récompenser ce qui fut la cause d'un pareil passé, je veux dire les parents, les éducateurs, la société elle-même, etc. : on trouvera alors que, dans beaucoup de cas, les* juges *participent, d'une façon ou d'une autre, à la culpabilité ».* HTH, I, p. 845.

La culpabilité directe d'un juge est superbement analysée par Tolstoï dans *Résurrection*[2], oeuvre toujours d'actualité. La plupart des grands écrivains ont exprimé à travers leurs écrits la responsabilité sociale en général et celle des juges en particulier dans tout méfait individuel. Dostoïevski, l'un les plus remarquables parmi eux, souligne qu'un juge ne peut exercer son métier sans avoir compris sa propre responsabilité dans le crime qu'il dénonce. Ne pas avoir pu empêcher le crime, d'une façon ou d'une autre, est pour Dostoïevski synonyme de culpabilité :

> *« Souviens-toi que tu ne peux être le juge de personne. Car avant de juger un criminel, le juge doit savoir qu'il est lui-même aussi criminel que l'accusé, et peut-être plus que tous coupable de son crime. Quand il aura compris, il peut être juge. Si absurde que cela semble, c'est la vérité. Car si j'étais moi-même un juste, peut-être n'y aura-t-il pas de criminel devant moi ».* FK, p. 436.

La culpabilité de tous envers tout prend pour Dostoïevski des dimensions olympiennes. Il n'y a pas de vengeance à tirer de la méchanceté des hommes, aussi longtemps que le juste n'a pas compris son devoir universel de partager sa vision du monde et sa justesse avec d'autres, avec tous. Ne pas avoir éclairé l'auteur du crime constitue moralement un crime. Il écrit dans *Les frères Karamazov :*

> *« Si tu es indigné et navré de la scélératesse des hommes jusqu'à vouloir en tirer vengeance, redoute par- dessus tout ce sentiment ; impose-toi la même peine que si tu étais toi-même coupable de leur crime. Accepte cette peine et endure-la, ton coeur s'apaisera, tu comprendras que toi aussi, tu es coupable, car tu aurais pu éclairer les scélérats même en qualité de seul juste, et tu ne l'as pas fait. En les éclairant, tu leur aurais montré une autre voie, et l'auteur du crime ne l'eût peut-être pas commis, grâce à ta lumière ».* FK, p. 436.

[1] Gibran, (K.), *Le prophète*, Paris, Editions Simbad, 1982, p. 52.
[2] Voir Tolstoï, (L.), *Résurection*, Paris, Gallimard, 1994.

Cette leçon de Dostoïevski est profonde et pleine de sens ; il ne faut pas s'arrêter au premier degré, à la signification pratique, il faut aller au-delà. Un juste ne mérite pas ce nom s'il n'est pas agissant. Et agir veut dire se sentir responsable moralement de l'élévation ou de la chute de chacun. Et le premier pas vers la responsabilité, c'est la connaissance des conditions de l'autre. Cette connaissance, selon Nietzsche, finit par effacer la faute :

> *« Lorsque le défenseur d'un criminel connaît suffisamment le cas et sa genèse, les circonstances atténuantes qu'il présentera, les unes après les autres, finiront* nécessairement *par effacer toute la faute ».* HTH, I, p. 843.

Est-ce que l'homme est responsable de ses actes ? se demande Nietzsche. Question délicate du point de vue éthique à laquelle plusieurs chercheurs, sociologues, ethnologues, écrivains et philosophes ont tenté de répondre. Certains ont même essayé de chercher la cause du crime dans le domaine génétique - notamment dans l'existence d'un chromosome en trop[1]. D'autres, comme Alice Miller, dans l'impossibilité de l'enfant maltraité à reconnaître son état de victime, ce qui le pousserait plus tard à reproduire le schéma de son enfance, mais dans la direction contraire, en devenant un bourreau. Cette psychanalyste raconte l'enfance d'Hitler pour expliquer les actes abominables de cet être, jadis enfant immolé[2]. Il est désormais clair que l'éducation joue un rôle primordial dans le devenir de tout enfant.

Mais le fait que chaque enfant maltraité ne devienne pas un bureau nous met en désarroi. Il existe donc quelque chose en l'homme lui-même, quelque chose qui serait indépendant des conditions extérieures - la force ou la faiblesse de l'homme, sa nature. Mais est-ce que l'homme choisit sa nature ? Peut-il délibérément faire le mauvais choix, celui qui est à son désavantage ? Pourquoi choisit-il le mal qui le mène à sa perte, s'il pouvait choisir le bien qui le sauverait ? L'homme né avec une certaine capacité de discerner le bien du mal, de parents qu'il n'a pas choisis, ayant eu une éducation qui ne dépend pas de lui, un caractère formé à travers ces circonstances, est-il finalement responsable de son être ? Je ne prétends pas répondre à ces questions. Mais il me semble intéressant de noter la thèse de Nietzsche, sans pouvoir affirmer en aucune façon sa véracité :

> *« Ainsi l'on rend successivement l'homme responsable de son influence, puis de ses actes, puis de ses motifs, enfin de son être. Alors on découvre finalement que cet être lui-même ne peut être responsable, étant une conséquence absolument nécessaire et formé des éléments et des influences d'objets passés et présents ».* HTH, I, p. 469.

Nous avons toujours les croyances, les sentiments, les pensées que nous méritons en fonction de notre manière d'être et de notre style de vie[3]. Dans *Crépuscule des idoles*, Nietzsche écrit :

> *«* Personne *n'est responsable du fait qu'il existe, qu'il est conformé de telle ou telle façon, qu'il se trouve dans telles conditions, dans tel milieu. La fatalité de son être n'est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui fut et de tout ce qui sera ».* CDI, II, p. 980.

---

[1] Voir Bénézech, (M.), *Aberration du chromosome y en pathologie médico-légale*, Paris, Masson, 1975.
[2] Voir Miller, (A.), *C'est pour ton bien* , Paris, Aubier, 1988.
[3] Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973, p. 2.

Nietzsche affirme que l'homme n'est pas responsable de son être - cela ne veut pas dire qu'il n'est pas nuisible, mais seulement qu'il est dans l'incapacité d'être autrement, de devenir un autre ou de changer - comme on dit couramment. Il peut changer, s'il a la volonté de changer, mais s'il n'a pas cette volonté, où la trouvera-t-il ? Est-ce que la capacité de changer dépend de l'homme ? N'est-il pas, dans la plupart des cas, une conséquence de ce que la société a fait de lui ? L'avocat de Dimitri dit dans *Les frères Karamazov* :

> *« Messieurs les jurés, nous allons le condamner et il se dira : 'Ces gens n'ont rien fait pour moi, pour m'élever, m'instruire, me rendre meilleur, faire de moi un homme. Ils m'ont refusé toute assistance et maintenant ils m'envoient au bagne. Me voilà quitte, je ne leur dois rien, ni à personne. Ils sont méchants, cruels, je le serai aussi'. Voilà ce qu'il dira, messieurs les jurés ! je le jure ; en le déclarant coupable, vous ne ferez que le mettre à l'aise, que soulager sa conscience et loin d'éprouver des remords, il maudira le sang versé par lui. En même temps, vous rendrez son relèvement impossible, car il demeurera méchant et aveugle jusqu'à la fin de ses jours ».* FK, p. 918.

La société est mauvaise, nous sommes donc nous aussi mauvais. Personne n'est coupable, le milieu est coupable de tout. Il n'y a donc qu'un milieu mal organisé, et il n'y a pas de crime du tout, explique Dostoïevski[1]. Dans *Les possédés*, la culpabilité du milieu est exprimée d'une façon très affirmative :

> *« Stepan Trofimovitch ! hurla joyeusement le séminariste. Dans la ville et dans les environs, rôde en ce moment Fedka le forçat, évadé du bagne. Il vole et, dernièrement encore, il a commis un nouvel assassinat. Permettez-moi de vous le demander : si, il y a quinze ans, vous ne l'aviez pas donné au recrutement pour régler une dette de jeu, c'est-à-dire tout simplement si vous ne l'aviez pas perdu aux cartes, dites, aurait-il échoué au bagne ? Egorgerait-il les gens comme il le fait maintenant, dans la lutte pour l'existence ? ».* P, p. 430.

Et en opposition avec le jugement juridique, s'élève le jugement du peuple. Le crime, pour un Russe, dit Madaule, est moins une faute qu'un malheur ; et l'on se doit d'autant plus à ses amis qu'ils sont malheureux[2]. Dostoïevski note dans *Souvenirs de la maison des morts* :

> *« Jamais un homme du peuple ne reproche rien à un forçat : tout horrible que soit son forfait, il le lui pardonne à cause de la punition qu'il endure et à cause de son 'malheur'... Ce n'est pas pour rien que notre peuple appelle le crime un 'malheur' et le criminel un 'malheureux'. Cette expression profondément remarquable a d'autant plus de poids qu'elle reste inconsciente, instinctive ».* SMM, p. 101.

Cette façon primitive de considérer le crime et le criminel ne relève-t-elle pas d'une sorte de législation de l'avenir ?

**Législation de l'avenir**

[1] Milochevitch, (N.), Dostoïevski penseur, Lausanne, L'Age d'homme, 1988, p. 52.
[2] Madaule, (J.), *Dostoïevski,* Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 55.

Peut-on parler d'une justice sans punition ? D'une justice qui arracherait cette mauvaise herbe du coeur des hommes ? Nietzsche implore tous les êtres secourables et bien-pensants d'aider l'humanité à accomplir cette tâche. Que toute l'existence soit fondée sur l'idée de punition, de faute et de rachat, de péché et de condamnation, cela est pour Nietzsche inadmissible. Que les bases de l'éducation même reposent sur le même contrat - récompense pour de bons résultats et sanction pour les mauvais - signifie que la fantaisie des bourreaux régit la vie humaine. Dans *Humain trop humain*, Nietzsche démasque ce mode d'apercevoir l'existence :

> *« Collaborez à une oeuvre, vous qui êtes secourables et bien-pensants : aidez à éloigner du monde l'idée de punition qui partout est devenue envahissante ! Il n'y a pas mauvaise herbe plus dangereuse ! On a introduit cette idée, non seulement dans les conséquences de notre façon d'agir - et qu'y a-t-il de plus effroyable et de plus déraisonnable que d'interpréter la cause et l'effet comme cause et punition ! - Mais on a fait pis que cela encore, on a privé les éléments purement fortuits de leur innocence en se servant de cet art infâme d'interprétation, fondé sur l'idée de punition. On a même poussé la folie jusqu'à inventer à voir dans l'existence elle-même une punition. - On dirait que c'est l'imagination extravagante de geôliers et de bourreaux qui a dirigé jusqu'à présent l'éducation de l'humanité ! ».* HTH, I, p. 978.

Dostoïevski également est contre le châtiment tel qu'il existe dans notre société. Il oppose deux logiques qui s'excluent mutuellement : la vérité juridique et la vérité humaine[1]. Dostoïevski propose un châtiment humain : rendre le bien pour le mal. Donner de l'amour en échange du crime. De la tolérance contre la cruauté. De la clémence contre de l'aveuglement. De la miséricorde contre de l'emportement. De la justice contre l'injustice. C'est la seule façon de s'élever au-dessus du criminel et de l'élever lui aussi au-dessus de son crime. De le sauver. De réhabiliter son âme. Cette idée est exprimé par l'avocat de Dimitri dans *Les frères Karamazov:*

> *« Voulez-vous lui infliger le châtiment le plus terrible qu'on puisse imaginer, tout en régénérant son âme à jamais ? Si oui, accablez-le de votre clémence ! Vous le verrez tressaillir. 'Suis-je digne d'une telle faveur, d'un tel amour ? ' se dira-t-il. Il y a de la noblesse, messieurs les jurés, dans cette nature sauvage. Il s'inclinera devant votre mansuétude, il a soif d'un grand acte d'amour, il s'enflammera, il ressuscitera définitivement. Certaines âmes sont assez mesquines pour accuser le monde entier. Mais comblez cette âme de miséricorde, témoignez-lui de l'amour, et elle maudira ses oeuvres, car les germes du bien abondent en elle. Son âme s'épanouira en voyant la mansuétude divine, la bonté et la justice humaines. Il sera saisi de repentir, l'immensité de la dette contractée l'accablera. Il ne dira pas alors: 'Je suis quitte', mais 'Je suis coupable devant tous et le plus indigne de tous'. Avec des larmes d'attendrissement il s'écriera : 'Les hommes valent mieux que moi, car ils ont voulu me sauver au lieu de me perdre' ».* FK, p. 918

Nietzsche va dans le même sens. Selon lui, il faut traiter le criminel d'une façon humaine, pour le soigner de son mal. Il faut lui donner l'occasion de se retrouver en changeant de milieu et d'occupations. Lui rendre sa liberté d'âme qu'il a lui-même perdue. Lui indiquer comment faire le

[1] Ermilov, (V.), *Dostoïevski*, Moscou, Editions en langue étrangère, 1956, p. 252.

bien au lieu du mal. Et enfin lui donner le droit de se suicider, s'il se considère comme incapable de changer. Nietzsche est un grand révolutionnaire et peut-être le traitement des criminels qu'il a prescrit dans *Aurore* ne sera plus une utopie durant les siècles à venir :

> *« Il ne faut donc pas craindre d'en tirer les conséquences et de traiter le criminel comme un aliéné : surtout ne pas le traiter avec une charité hautaine, mais avec une sagesse et une bonne volonté de médecin. Il a besoin de changement d'air et de société, d'un éloignement momentané, peut-être de solitude et d'occupations nouvelles, - parfait ! Peut-être trouve-t-il lui-même que c'est son avantage de vivre un certain temps sous surveillance, pour trouver ainsi une protection contre lui-même et un fâcheux* instinct tyrannique*, - parfait ! Il faut lui présenter clairement la possibilité et les moyens de la guérison (d'extirper, de transformer, de sublimer cet instinct) et aussi, au pis-aller l'invraisemblable de celle-ci ; il faut offrir au criminel incurable qui se fait horreur à lui-même l'occasion de se suicider. Cela réservé, comme un moyen suprême d'allégement, il ne faut rien négliger pour rendre avant tout au criminel le bon courage et la liberté de l'esprit ; il faut effacer de son âme tous les remords, comme si c'était là une affaire de propreté, et lui indiquer comment il peut compenser le tort qu'il a peut-être fait à quelqu'un par un bienfait exercé auprès de quelqu'un d'autre, bienfait qui surpassera peut-être le tort ».* A, I, p. 1090.

La présence des thérapeutes dans les prisons d'aujourd'hui n'est-elle pas une première approche de la vérité prononcée par Nietzsche deux siècles auparavant ? Il dit dans *Aurore* :

> *« N'aurions-nous pas encore le droit de dire : tout 'coupable' est un malade ? ».* A, I, p. 1091.

Dans *Aurore*, Nietzsche décrit aussi le criminel de l'avenir, l'homme qui reconnaît son méfait et se dénonce lui-même, car il respecte les lois - la législation de l'avenir - il se respecte et accepte la peine comme un moyen de s'élever au-dessus de son délit :

> *« Ne pourrait-on pas imaginer un état social où le malfaiteur se dénoncerait lui-même, se dicterait publiquement à lui-même sa peine, avec le sentiment orgueilleux qu'il honore la loi qu'il a faite lui-même, qu'il exerce sa puissance en se punissant, la puissance du législateur ? Il peut une fois faillir, mais par sa punition volontaire il s'élève au-dessus de son délit, non seulement il l'efface, par sa franchise, sa grandeur et son calme, il y ajoute encore un bien public. - Ce serait là le criminel d'un avenir possible, qui suppose, il est vrai, l'existence d'une législation de l'avenir... ».* A, I, p.1078.

Ce malfaiteur qui s'élève au-dessus de son crime peut subir sa peine non plus comme une punition venue d'ailleurs, mais comme une bonne oeuvre. L'être qui a commis une fois une mauvaise action n'est pas incapable de commettre de bonnes actions - c'est selon Nietzsche la seule façon de guérir du mal que l'on a fait. Il écrit dans *Humain trop humain* :

> *« Si l'on a fait du mal, il faut songer à faire le bien. - Si l'on est puni à cause de sa mauvaise action, il faut subir sa peine avec le sentiment que par là on fait une chose bonne : on empêche, par l'exemple, les autres de tomber dans la même folie. Tout malfaiteur puni doit se considérer comme un bienfaiteur de l'humanité ».* HTH, I, p. 948.

Accepter la souffrance comme un moyen pour se racheter et faire plus tard de bonnes actions, c'est la leçon de Dostoïevski également dans *Crime et châtiment* :

> *« Tu dois accepter la souffrance, l'expiation, comme un moyen de racheter ton crime ».* CC, p. 443.

Mais si le coupable demeure incapable de se rendre compte de son méfait, la législation de l'avenir veut que le juge ne le juge pas, mais s'accuse de ne pas avoir pu empêcher la mauvaise action. Selon Dostoïevski, le coupable se condamnera encore plus sévèrement par lui-même, et si cela n'arrive pas tout de suite, cela peut arriver plus tard, peut-être pas au coupable gracié, mais à un autre. Le plus grand enseignement dont Dostoïevski nous fait héritage c'est de semer le bien, sans se soucier d'en récolter les fruits. Ils vont mûrir le temps venu et vont être accueillis en temps voulu. Leçon touchante et brillante tirée de l'oeuvre *Les frères Karamazov*:

> *« Si tu peux te charger du crime de l'accusé que tu juges dans ton coeur, fais-le immédiatement et souffre à sa place ; quant à lui, laisse-le aller sans reproche. Et même si la loi t'a institué son juge, autant qu'il est possible, rends la justice aussi dans cet esprit, car une fois parti il se condamnera encore plus sévèrement que ton tribunal. S'il s'en va insensible à tes bons traitements et en se moquant de toi, n'en sois pas impressionné ; c'est que son heure n'est pas encore venue, mais elle viendra ; et dans le cas contraire, un autre à sa place comprendra, souffrira, se condamnera, s'accusera lui-même, et la vérité sera accomplie ».* FK, p. 436.

Mais la législation de l'avenir n'existe pas encore. Dans notre société demeure en vigueur la punition juridique pour ceux qui tuent et le châtiment moral pour ceux qui se tuent.

# CHAPITRE X

## SUICIDE

*« Il y a un droit qui nous permet de prendre la vie à un homme, il n'y en a pas qui nous permette de lui prendre la mort ».*
Nietzsche, *Humain, trop humain.*

Dans *Floraison*[1], Galsworthy raconte l'histoire d'une jeune suicidée enterrée dans un croisement de routes, pour que son âme ne trouve jamais de repos : celui qui quitte le banquet offert sur Terre par Dieu offense la générosité du Créateur, nous raconte la morale chrétienne. Dans notre société le suicide est un tabou, et même plus, une honte. Ne plus supporter le poids de la vie est vu comme le signe extrême de faiblesse humaine. Et pourtant, combien d'hommes, même des meilleurs se sont suicidés : Maïakovski, Essenine, Kleinst, Jack London, Primo Lévi, Deleuze ... et la liste est trop longue. La littérature aussi regorge de héros qui mettent fin à leur vie : Werther de Goethe demeure l'un des plus fascinants.

Le suicide est le seuil de la dernière solitude. On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat[2]. Il n'y a aucune raison objective pour se suicider. Untel endure avec stoïcisme toutes les épreuves de la vie, tandis qu'un autre peut se suicider pour un examen non réussi. L'un se tue dans l'aisance et l'autre dans la pauvreté. Au premier abord, il paraît que la cause ne réside donc pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de l'être. Ce désir de mourir avant que le destin mette un terme à la vie terrifie et étonne. Le suicide est fortement habité par la culpabilité de ceux qui restent vivants, alors que l'autre est parti de son plein gré. Comment n'être pas arrivé à le retenir ? Comment n'avoir pas pu lui alléger le fardeau de l'existence ? Ai-je plus de raison de rester en vie ? Suis-je plus digne de boire dans l'océan de mes jours ? L'autre, il s'est éloigné pour toujours, enveloppé de ce mystère noir que constitue la mort, et continue à hanter nos nuits.

La mort est notre arrêt final. S'il y a une chose dont nous sommes absolument sûrs, c'est que nous mourrons un jour ; la vie est temporaire et nous ne sommes pas éternels. Toute autre vérité est relative. Alors, pourquoi tant d'horreur, d'étonnement, de pleurs, de culpabilité, de regret, de chagrin pour celui qui s'en va du festin volontairement, après avoir mangé et bu à sa faim ? Pourquoi autant d'effroi devant le suicide dans notre culture chrétienne ? Deux mille ans de christianisme ont convaincu même les non croyants que c'est un péché de prendre une vie donnée par Dieu. Et ne plus craindre le feu de l'enfer n'est pas une raison pour ne pas craindre le suicide.

Chez nous. Chez nous seulement. Dans d'autres cultures, la mort a un visage différent, le suicide de même. Ce qui est vu en Occident comme signe de faiblesse est considéré ailleurs comme indice de bravoure. Au Japon, nous savons que c'est un acte de grand courage : si tu es tenu de choisir entre la mort et la vie, choisis sans hésiter la mort - c'est la loi du Samouraï[3]. Dans ce pays asiatique, nous

[1] Voir Galsworthy, (J.), *Floraison*, Paris, Calman-Lévy, 1947.
[2] Durkheim, (E.), *Le suicide*, Paris, PUF, 1967, p. 5.
[3] Mishima, (J.), *Le Japon moderne et l'éthique du samouraï*, Paris, Gallimard, 1985, p. 47.

raconte Amélie Nothomb, transpirer est honteux, mais verser son sang est glorieux : si tu te suicides, ta réputation posthume sera éclatante et fera la fierté de tes proches[1]. Deux vérités infiniment différentes nous montrent qu'entre l'extrême faiblesse et l'extrême courage la limite n'est pas infranchissable : tout dépend du point de vue.

Et le point de vue de Sénèque[2], philosophe romain, est très intéressant : il est plus noble pour les hommes d'apprendre à mourir qu'à tuer. D'après lui, pour vivre l'homme a besoin de s'affranchir de la peur de la pauvreté et de la peur de la mort. La mort, c'est le non-être. L'homme en a fait l'expérience avant de naître. Nous pensons que la mort suit la vie, alors qu'elle la précédait et la suivra. Il est stupide de pleurer de ne pas avoir vécu il y a mille ans, il est aussi stupide de pleurer parce que dans mille ans on ne sera plus en vie. Pour Sénèque, la condition humaine est bonne, puisqu'on ne demeure jamais malheureux que par sa propre faute. Content de vivre ? Vis. Pas content ? Tu peux retourner d'où tu viens, enseigne Sénèque. Parce que pour mourir, il suffit de le vouloir. Pour sa vie on a des comptes à rendre aux autres, pour sa mort à soi-même. La meilleure mort ? Celle qui nous plaît. La loi éternelle n'a jamais rien fait de mieux que de donner à la vie une seule entrée et plusieurs sorties. Mais si la vie la plus longue n'est pas la meilleure, la mort qui se prolonge est la pire.

Et quand l'homme n'a pas le courage de mourir, la vie est un esclavage. Admire-le et imite-le, dit Sénèque, celui qui n'est pas contrarié de mourir, alors qu'il a du plaisir à vivre. La vie, c'est une pièce de théâtre : ce qui compte, ce n'est pas qu'elle dure longtemps, mais qu'elle soit bien jouée. L'endroit où tu t'arrêtes, peu importe : arrête-toi où tu voudras, pourvu que tu te ménages une bonne sortie. La mort constitue l'ultime étape de la vie et l'homme qui choisit la maison dans laquelle il va habiter, la personne qui l'accompagnera durant son voyage sur terre, le bateau qui lui fera découvrir le monde, a également le droit légitime de choisir le lieu et le moment où il quittera la vie. Selon Sénèque, l'homme ne pourra pas apprendre à vivre sans avoir apprivoisé la mort. Et apprivoiser la mort veut dire se concilier avec elle, pas seulement l'accepter comme une fatalité.

**Le suicide serein**

Nietzsche va encore plus loin dans cette direction. D'après lui, la mort peut être un moment privilégié, et même un prétexte de fête. L'homme ayant vécu selon son désir, s'étant accompli, entouré d'amis et de personnes chères peut organiser une assemblée joyeuse pour partir de la vie. Ce serait peut-être la mort de l'avenir, une mort gaie, sans regrets ni remords, sans peine ni maladies, sans larmes ni soupirs, la mort d'un homme nouveau, fier, heureux et accompli. Le grand philosophe décrit cette mort volontaire dans l'aphorisme 180 de *Ainsi parlait Zarathoustra :*

> *« Le suicide considéré comme un genre de mort usité : nouvelle fierté de l'homme qui s'assigne lui-même sa fin et invente une nouvelle* fête *:* le départ de la vie *».* Z, p. 420.

Zarathoustra enseigne de mourir à temps. Cela veut dire : quitter la vie sans attendre d'être affaibli par les maladies, l'infirmité, la fatigue du corps et de l'esprit. Mais pour être capable de mourir à temps, il faut savoir d'abord vivre à temps. Et vivre à temps est beaucoup plus difficile ; il ne s'agit

[1] Nothomb, (A.), *Stupeur et tremblements*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 94.
[2] Voir Sénèque, *Apprendre à vivre*, Paris, Arléa, 1996.

pas d'un seul moment de courage, mais de plusieurs années. C'est seulement celui qui s'est réalisé dans la vie qui saurait réaliser et choisir sa mort, dit Zarathoustra :

> *« Meurs à temps : voilà ce qu'enseigne Zarathoustra.*
> *Il est vrai que celui qui n'a jamais vécu à temps ne saurait mourir à temps ».* Z, II, p. 338.

La façon de mourir est en relation étroite avec la façon de vivre et d'aimer. La vie sans amour serait une vie sans saveur. Nietzsche compare l'amour à la vie ; il voit l'éternité dans le souvenir des êtres qui restent :

> *« Il faut cesser de se faire manger au moment où l'on ne vous trouve plus de goût : ceux-là le savent qui veulent être aimés longtemps ».* Z, II, p. 338.

Etre aimé longtemps signifie ne pas attendre la déchéance, que ce soit d'une relation ou de la vie elle-même. Le mot que Nietzsche veut dire à l'heure la plus silencieuse, c'est la liberté de la mort[1]. Car la fin naturelle de tout ce qui s'est réalisé est la mort, enseigne Zarathoustra:

> *« Tout ce qui s'est accompli, tout ce qui est mûr - veut mourir ».* Z, II, p. 541.

Nietzsche opte toujours pour la qualité de vie et non pas pour la quantité. S'il est impossible de rester en vie dignement, il faut au moins pouvoir s'en aller dignement. Nietzsche nous propose une nouvelle façon de mourir, qui est en réalité très ancienne : cela signifie ne pas attendre son heure de départ fixée par un hasard quelconque, mais la choisir soi-même dans le but de pouvoir dire adieu d'un coeur léger à ceux qui restent et de pouvoir affronter en toute lucidité le dernier stade de la vie : celui de la mort. Nietzsche écrit dans *Crépuscule des idoles* :

> *« Mourir fièrement lorsqu'il n'est plus possible de vivre fièrement. La mort choisie librement, la mort en temps voulu, avec lucidité et d'un coeur joyeux, accomplie au milieu d'enfants et de témoins, de sorte qu'un adieu réel est encore possible, alors que celui qui s'en va est encore là et qu'il est véritablement capable d'évaluer ce qu'il a voulu, ce qu'il a atteint, de récapituler sa vie ».* CDI, II, p. 1009.

Pourquoi faut-il attendre la dégénérescence du corps et de l'âme pour s'en aller de ce monde, alors que l'homme est pourvu d'une raison que les animaux ne possèdent pas ? Autrefois, les commandants et les plus courageux parmi les Grecs anciens et les Romains avaient l'habitude de mourir par le suicide. Socrate aussi boit lui-même, héroïquement, la boisson qui l'entraîne vers la mort[2], car exécuter par d'autres mains un homme d'une telle envergure aurait été honteux pour toute la société grecque. Les chefs indiens allaient mourir seuls dans la nature, après avoir salué tous les êtres aimés, l'âme en paix, l'héroïsme dans le coeur pour épargner à leurs proches la vue de leur dégradation. Seulement dans la société actuelle, la plupart des gens meurent à l'intérieur des hôpitaux, souvent dans l'inconscience, après avoir été soignés et alimentés et maintenus en vie d'une façon artificielle

[1] Löwith, (K.), *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calman-Lévy, 1991, p. 112.
[2] Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Gallimard, 1968, p. 68.

durant plusieurs mois, jusqu'à perdre leur dernier souvenir humain. Dans *Humain trop humain*, Nietzsche se demande avec raison :

> *« ...Pourquoi y aurait-il plus de gloire pour un homme devenu vieux, qui pressent la déchéance de ses forces, à atteindre son lent épuisement et la dissolution, qu'à se fixer un terme en pleine conscience ? Le suicide est dans ce cas une action toute évidente et toute naturelle, qui, étant une victoire de la raison, devrait en équité exciter le respect ; et le fait est qu'elle l'excitait, aux temps où les chefs de la philosophie grecque et les patriotes romains les plus courageux avaient coutume de mourir par suicide. Au contraire, la soif de se prolonger de jour en jour par la consultation inquiète des médecins et le régime de vie le plus pénible, sans la force de se rapprocher du terme propre de la vie, est beaucoup moins respectable ».* HTH, I, p. 485.

**Le suicide comme dernière possibilité d'agir**

Avons-nous le droit de faire durer une vie qui n'est que souffrance ? La médecine a servi jusqu'à présent à sauver la vie ; peut-elle devenir un moyen pour atteindre la mort ? De nos jours, l'euthanasie demeure un problème très délicat du point de vue éthique. D'un côté se positionnent ceux pour lesquels personne n'a le droit de prendre la vie à un homme, si ce n'est la nature elle-même et de l'autre ceux qui jugent inutiles les tourments d'une existence qui n'en est plus une. Voilà ce que dit Zarathoustra :

> *« La vie n'est que souffrance, prétendent-ils et ils ne mentent pas : faites donc en sorte que vous cessiez d'être ! Faites donc cesser la vie qui n'est que souffrance! »* Z, II, 317.

Contrairement aux animaux, l'homme a la conscience de sa propre mort. Il est le seul parmi les êtres vivants qui sait qu'il va mourir. Bien plus. Il sait qu'il peut mourir. Et dans des circonstances d'une grande détresse, le fait de connaître cette porte d'issue peut constituer une force pour endurer les épreuves. Qui d'entre nous n'a pas été une fois consolé par l'idée du suicide ? Nietzsche dit dans *Par-delà bien et mal* :

> *« La pensée du suicide est une puissante consolation ».* PDBM, II, p. 626.

S'il y a une réalité que nous pouvons contrôler dans notre propre vie, c'est notre mort.
Dans *L'idiot* de Dostoïevski, Hippolyte est malade de la tuberculose ; le médecin lui a donné trois semaines de vie, et il se demande :

> *« ...En me condamnant à ne vivre que trois semaines, la nature a si rigoureusement limité mon champ d'action que le suicide est peut-être le seul acte que je puisse entreprendre et achever par ma propre volonté. Eh bien ! pourquoi ne voudrais-je pas profiter de la dernière possibilité* d'agir *qui s'offre à moi ? ».* I, p. 505.

Hippolyte ne possède rien d'autre que sa propre mort. Pour lui l'existence a été et continue d'être un fardeau au point qu'il aurait préféré ne pas naître. Et parce que sa liberté durant la vie a été

extrêmement limitée, il réclame la seule liberté à laquelle il peut avoir accès, la liberté de mourir, la liberté d'achever une vie qui ne ressemble pas à la vie, une vie incurable :

> *« S'il avait dépendu de moi de ne pas naître, je n'aurais certainement pas accepté l'existence à d'aussi dérisoires conditions. Mais il me reste encore la faculté de mourir, bien que je ne dispose que d'un reste de vie déjà condamnée ».* I, p. 505.

A qui peut servir une vie qui n'est plus une vie ? se demande Hippolyte. Une vie qui n'est utile ni à celui qui la vit, ni aux autres ? Y a-t-il une morale qui puisse défendre une vie condamnée? Si oui, de quel droit ? Hippolyte s'écrie dans *L'idiot* :

> *« Voici d'abord une étrange réflexion : qui, en vertu de quel droit et pour quel motif, pourrait me contester la disposition de ma vie pendant ces deux ou trois semaines ? Quel tribunal serait compétent en cette matière ? A qui servirait-il que non seulement je sois condamné, mais que, dans l'intérêt de la morale, je subisse le temps de ma peine ? Est-ce que réellement cela peut être nécessaire à quelqu'un ? La cause de la morale y gagnerait-elle ? Passe encore si, dans la plénitude de la santé, j'attentais à une vie 'qui aurait pu être utile à mon prochain' etc. ; on pourrait me faire grief, au nom de la vieille morale routinière, d'avoir disposé de cette vie sans autorisation ou de quelque autre méfait. Mais maintenant, maintenant que j'ai déjà entendu mon arrêt de mort ? ».* I, p. 502.

Dans une vie qui est limitée par la mort, peut-on concevoir une liberté absolue, si ce n'est celle de choisir gratuitement la mort ?[1]

**Le suicide en tant que liberté absolue**

Toutes nos vies sont limitées par la mort ; personne ne peut jouir d'une liberté absolue en dehors de la mort. Or, il existe un personnage peut-être unique dans la littérature mondiale qui veut se tuer pour affirmer sa propre liberté : Kirilov dans *Les possédés* de Dostoïevski. Comme Raskolnikov, Kirilov est un héros nietzschéen qui espère dépasser le souterrain grâce à un orgueil tel qu'on ne puisse jamais en concevoir de plus grand, ni de plus pur[2]. Alors que les autres essayent de comprendre pourquoi les gens se suicident, Kirilov essaye de comprendre pourquoi ils ne se suicident pas tous :

> *« ...Tandis que moi, je cherche seulement la raison pour laquelle les gens n'osent pas se tuer ; voilà tout. Et cela aussi est égal.*
> *- Comment ils n'osent pas ? Est-ce qu'il y a peu de suicides ?*
> *- Très peu.*
> *- Vous le trouvez vraiment ?* P. p.106.

Selon Kirilov, ce sont les préjugés qui empêchent les gens de commettre leur suicide. Les préjugés et la souffrance. Mais la souffrance de la mort n'est rien devant la souffrance de la vie. Ceux qui se

[1] Madaule, (J.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitares, 1956, p. 63.
[2] Girard, (R.), *Dostoïevski, du double à l'unité*, Paris, Plon, 1963, p. 116.

tuent par dépit ne souffrent pas beaucoup ; la souffrance de ceux qui se tuent par raison est plus grande car elle est une souffrance anticipée. Kirilov argumente dans *Les possédés* :

> *- Qu'est-ce donc, à votre avis, qui retient les gens de se suicider ?*
> *Il eut un regard distrait, comme s'il cherchait à se rappeler le sujet de notre conversation.*
> *- Je... je sais peu encore...deux préjugés retiennent, deux choses, deux seulement ; l'une très petite, l'autre très grande. Mais la petite est aussi très grande.*
> *- Quelle est donc la petite ?*
> *- La souffrance.*
> *- La souffrance ? Est-ce donc si important... dans ce cas ?*
> *- La première chose. Il y a deux catégories : ceux qui se tuent soit par grand chagrin, soit par dépit, soit les fous ou n'importe... ceux-là c'est subitement. Ceux-là pensent peu à la souffrance mais le font subitement. Et ceux qui le font par raison, ceux-là pensent beaucoup.*
> *- Mais est-ce qu'il y en a qui le font par raison ?*
> *- Enormément. S'il n'y avait pas le préjugé, il y en aurait davantage ; énormément ; tous ».* P, p. 106

Aimer la vie et vouloir mourir ne constitue pas une contradiction pour Kirilov. Pour lui c'est la vie qui existe et non pas la mort :

> *« - Vous aimez les enfants ?*
> *- Oui, répondit Kirilov d'un ton d'ailleurs assez indifférent.*
> *- Donc vous aimez aussi la vie ?*
> *- Oui, j'aime la vie, pourquoi ?*
> *- Si vous avez décidé de vous brûler la cervelle.*
> *- Et alors ? Pourquoi les deux ensemble ? La vie est à part et cela est à part. La vie existe et la mort n'existe point ».* P, p. 213-214.

Pour Kirilov le suicide est le moyen de tuer la peur. Le moyen d'accéder à la liberté principale : celle de choisir l'être ou le non-être. L'apanage de Dieu. Kirilov n'est pas le seul personnage de Dostoïevski à vouloir être dieu, chacun essaye à sa façon - Raskolnikov en tuant et Kirilov en se tuant. Des millions de suicidés ne comptent pas pour Kirilov, car ils se sont suicidés par manque de liberté et non pas pour affirmer leur liberté :

> *« - S'il devient indifférent de vivre ou de ne pas vivre, tous se tueront et voilà en quoi il y aura peut-être du changement.*
> *- C'est égal. On aura tué la duperie. Quiconque veut la principale liberté doit se tuer. Celui qui ose se tuer a découvert le secret de la duperie. Au-delà il n'est pas de liberté ; tout est là et au-delà il n'y a rien. Celui qui ose se tuer, celui-là est dieu. Aujourd'hui chacun peut faire qu'il n'y ait pas de Dieu et qu'il n'y ait rien. Mais personne ne l'a jamais encore fait.*
> *- Il y a eu des millions de suicidés.*

*- Mais tous pour autre chose, toujours avec la peur et pour autre chose. Pas pour tuer la peur. Celui qui se tuera seulement pour tuer la peur, celui-là sera aussitôt un dieu ».* P. p. 108

Comme Kirilov le démontre inexorablement, ceux qui ont la passion de la liberté mais ne peuvent accepter l'existence de Dieu, selon Dostoïevski, sont acculés au suicide[1]. Kirilov veut se tuer au nom de la liberté individuelle, sans aucune autre raison. Il se sent fier d'être le seul à commettre un tel acte non pas par désespoir mais par une conviction d'ordre philosophique, par principe. Il veut se tuer pour vaincre la peur, la peur de l'existence et la peur de la mort, car la peur est la malédiction de l'homme. Le point le plus absolu de sa liberté est de se tuer lui-même :

*« Je me tue pour manifester mon insoumission et ma terrible liberté nouvelle ».* P, p. 447.

Mais Kirilov n'arrive pas à mettre en oeuvre sa théorie éclatante. Il est tué par duperie, il n'arrive pas à se tuer d'un geste héroïque. Par la mort de Kirilov, Dostoïevski veut prouver l'échec de toute tentative qui vise à vaincre la peur, la misère et la souffrance en reniant le Christ et le sol russe. Selon l'auteur des Possédés, l'autodéification de l'homme ne procure qu'une illusion de renaissance dans l'histoire de l'humanité, et ne fait que précipiter les humains dans une profonde déchéance physique et morale[2].

La question du suicide a tourmenté Dostoïevski. Dans ses romans plusieurs personnages se suicident : Stravroguine, Smerdiakov, Svidrigaïlov, Lisa etc. Les raisons de leur mort sont différentes, mais elles peuvent se résumer en une seule : cela ne vaut pas la peine de vivre. Cette haine de soi-même qui va jusqu'au suicide, est justement un des mobiles que la raison ne connaît pas, et qui n'en sont pas moins réels[3]. Dans *L'adolescent* on trouve un des suicides les plus absurdes, commis par Kraft, nom d'origine plutôt allemande que russe :

*« ...De toute façon, c'est Kraft lui-même qui a dépeint sa mort comme une déduction logique. (...) il a laissé un texte comme ça, de conclusions savantes comme quoi les Russes sont une race de gens secondaire, sur la base de la phrénologie, la craniologie et même des mathématiques et que, donc, ça ne vaut pas du tout la peine de vivre en tant que Russe ».* AD, p. 309.

Et même ceux qui ne se tuent pas affirment souvent vouloir mourir. Dans *Les frères Karamazov*, Lise déclare à Aliocha :

*« Je veux me détruire. Il y a ici un jeune garçon qui est resté couché entre les rails pendant le passage d'un train. Veinard ! ».* FK, p. 732.

---

[1] Steiner, (G.), *Tolstoï ou Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1963, p. 297.
[2] Lorant, (A.), *Orientations étrangères chez André Malraux, Dostoïevski et Trotsky,* Archives des lettres modernes, 1971, n° 121, p. 17.
[3] Madaule, (J.), *Dostoïevski,* Paris, Editions Universitaires, 1956, p. 63.

Mais les personnages de Dostoïevski ne choisissent en général pas les rails du train pour mourir. Peut-être en raison des exécutions publiques, le romanciers russe leur a conféré un penchant pour la pendaison. Il se tuent par désespoir, par mal de vivre. Et bien que tant de ses personnages se suicident, dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski écrit :

> *« Malheur à ceux qui se sont détruits eux-mêmes, malheur aux suicidés ! Je pense qu'il ne peut y avoir plus malheureux qu'eux ».* FK, p. 438

## L'enveloppe

A l'enterrement de Marthe il y avait très peu de monde. Dans le bus, personne ne parlait, ni de choses ordinaires, ni de Marthe, vantant aux astres ses qualités, comme on fait d'habitude pour les morts. Le cortège prit en silence la route vers la parcelle numéro 16, où se trouvait la tombe la plus récente. Autour de la fosse à peine ouverte, les gens écoutèrent le discours formel d'un cousin éloigné. Pendant la minute de deuil, le frère de Marthe se dégagea des gens qui le retenaient par les bras et sauta dans la tombe. Un geste laértien, mais Hamlet n'était pas présent pour prononcer le célèbre monologue. Il mangeait des choux et des saucisses blanches avec sa femme et ses enfants - puisque le mercredi les enfants avaient congé. On sortit le frère de la fosse en le traînant par les épaules, et enfin le creux fut remblayé.

Une pluie fine commença ; il y avait tant de vent que les gens congelés de douleurs ne ressentaient plus leurs membres. Après l'enterrement la pluie se changea en tempête et ne s'arrêta plus jusqu'au matin. Toute la nuit, la terre s'ébranla de tonnerres, se fêla du froid, et s'écailla par les eaux...
« Ma petite Marthe aura froid avec sa robe toute légère », dit sa Mère le soir, mais on ne l'écouta pas. Les yeux de tous étaient fixés sur une enveloppe blanche, dans laquelle Marthe aurait expliqué la raison de son suicide. L'enveloppe allait être ouverte dans quarante jours - le temps que l'esprit du mort ait trouvé sa paix. Mais les plus superstitieux dans la famille doutaient que ce temps accordé aux morts ordinaires soit valable également pour les suicidés. La Mère clôt l'affaire par une seule phrase : « Marthe ne s'est pas suicidée. Elle a pris par erreur plus de somnifères qu'il lui en fallait pour dormir et ne s'est plus réveillée ». La Mère de Marthe avait l'esprit très pratique et la conscience tranquille. Or d'autres êtres dormaient ce soir-là écrasés par le poids de la culpabilité. Tandis que l'Ecrivain ne dormait pas du tout.

Il l'avait connue la semaine dernière, durant la signature de son livre. Quand il l'avait vue venir, souriante et désinvolte, les battements de son coeur avaient presque déchiré sa chemise noire. Cette fille aux cheveux roux, élégante et pâle, il l'avait remarquée depuis longtemps dans les rues, toujours en train de rire. On ne pouvait pas oublier son rire : du cristal de la meilleure qualité. Il l'entendait encore en la voyant s'approcher de lui pour une dédicace. L'Ecrivain prit un de ses livres à la hâte. Il voulait écrire quelque chose de vrai, de simple et de fou : je t'aime. Mais les écrivains sont si extravagants seulement dans leurs livres, alors il lui demanda son prénom.

- Marthe, répondit la jeune fille avec un sourire éclatant.

- Marthe ! s'exclama avec enthousiasme l'Ecrivain. Je l'ai trouvé ! Oui, je cherchais depuis longtemps un prénom pour l'héroïne du roman que je suis en train d'écrire. Et ce prénom lui va parfaitement. Merci, merci Marthe.
- Si vous lui mettez mon prénom, il peut arriver que le sort de l'héroïne change, dit Marthe.
- Ah, non, ce n'est plus possible !
- Mais pourquoi ?
- Parce que j'ai déjà écrit le dernier chapitre, dit l'Ecrivain avec fierté.
Grâce à cette phrase, il dut entendre pour de vrai son rire cristallin.
- Mais comment ? Vous écrivez les livres en commençant par la fin ?
- C'est un cas spécial, répondit l'Ecrivain un peu honteux. Dans toutes les versions, mon héroïne mourait. Et je voulais qu'elle vive. Alors, j'ai écrit le dernier chapitre et je suis tranquille. Elle ne peut plus mourir.
- Si vous mettez mon prénom à votre héroïne, vous serez obligé de déchirer le dernier chapitre, dit Marthe en rigolant de plus belle.
- Vous avez en plus, le sens de l'humour, dit l'Ecrivain en riant aussi. Cela fait très longtemps que j'aimerais vous rencontrer.
- Moi aussi. J'adore vos livres. Mais je ne vous imaginais pas si jeune.
« Jeune et célibataire », voulut crier l'Ecrivain, mais comme tous les écrivains, il eut peur du ridicule. Il dit simplement :
- Je vais vous offrir mon livre avec une dédicace unique, seulement laissez-moi votre numéro de téléphone.
Marthe griffonna quelques chiffres sur un bout de papier.
- Téléphonez-moi vite, dit-elle avant de s'en aller et lui adressa un dernier sourire magique.
« Ce soir », cria à l'intérieur l'Ecrivain, rempli de bonheur.

Le lendemain il voulut lui téléphoner, mais il eut peur de paraître pressé. Le surlendemain encore il composa quelquefois le numéro, mais raccrocha avant que cela sonne. Un jour plus tard il raccrocha seulement après avoir entendu la voix de Marthe. « Ne téléphone jamais avant huit jours » se rappelait-il le conseil d'un de ses amis, séducteur renommé qui avait même écrit un petit fascicule pour aider les moins fortunés. Héroïquement, il put se retenir six jours. Six nuits il dormit avec le rêve d'avoir trouvé l'amour. La création du monde aussi avait duré six jours. Le septième jour, il téléphona. Il fut terriblement en retard, justement ce jour-ci elle avait rendez-vous avec la mort. Et subitement, il comprit tout : Marthe lui avait livré son secret et il n'avait rien fait. De peur que sa petite personne insignifiante ne semble ridicule.

Mais l'Amant de Marthe, qui n'était pas venu à l'enterrement car il lui manquait le courage des personnages shakespeariens, n'avait pas peur du ridicule, il avait peur que sa femme le trouve dans les toilettes en train de vomir le choux et les saucisses blanches pour lesquels elle s'était donné tant de peine toute la matinée. C'était sa spécialité. L'Amant essayait de se retenir, mais quelquefois la culpabilité est plus grande que le désir de garder

dans le ventre des saucisses préparées avec amour par l'épouse légitime. Marthe lui avait donné une semaine pour se décider. Il n'y avait rien à décider, il l'aimait. Marthe était sa liberté, son ciel et sa forêt. Il l'aimait dans la peur et dans le silence, comme seuls les lâches savent aimer.

Le Frère aussi aimait Marthe, énormément ; dès l'enfance ils avaient été toujours inséparables. Mais il ne lui parlait plus depuis deux ans, depuis la nuit fatale où il découvrit que sa soeur sublime sortait avec un homme marié. Au Frère aussi Marthe avait donné un délai d'une semaine pour se réconcilier. Et par orgueil, il n'avait pas bougé. Au bout de la semaine, il aurait voulu mourir pour la sauver, mais on ne sauve plus les morts.

Si cela avait été possible, la Directrice de Marthe l'aurait fait. Elle pouvait tout faire. Même pousser Marthe jusqu'au seuil de la déprime. Parce que Marthe était trop belle. La Directrice ne supportait pas que le regard masculin tombe sur quelqu'un d'autre qu'elle. Ce regard avait duré longtemps, presque un demi siècle. Or il lui a fallu voir comment les hommes regardaient Marthe pour comprendre que son temps était irrévocablement révolu. Elle avait commencé à la haïr. Mais au fond, sa haine pour Marthe était presque de l'amour. Et l'amour n'accepte pas les consignes du genre « change d'attitude », en plus dans le délai d'une semaine. La Directrice buvait du whisky mélangé de larmes dans son bureau, étonnée de pouvoir pleurer encore, tant elle avait sangloté à l'enterrement.

Bourré aussi, le Père s'était levé la nuit pour ouvrir l'enveloppe afin de trouver le nom du coupable; il voulait l'achever avant le petit matin, pour que sa fille repose tranquille dans l'autre monde. Mais sur la page était écrite une seule phrase : Je vous aime.
Nous aussi t'aimons ! faisait écho dans la nuit un choeur de coupables.

- Se suicider ! Quelle folle ! disait le lendemain matin le jardinier du cimetière en train d'arranger les fleurs sur la tombe de Marthe.
Et le fossoyeur approuvait :
- Il faut être vraiment fou pour faire ça !

Si au lieu de voir les suicides comme des événements particuliers, isolés les uns des autres on considère l'ensemble des suicides commis dans une société donnée, on constate que le total ainsi obtenu n'est pas une simple somme d'unités indépendantes, mais qu'il constitue un fait qui a son unité et son individualité, sa nature propre et que cette nature est éminemment sociale, dit Durkheim[1]. Il analyse dans son oeuvre les différents types du suicide, en mettant surtout l'accent sur les causes sociales et en s'opposant à la thèse qui voit dans chaque suicidé un fou. Il est impossible, en effet, dit Durkheim, de procéder à un inventaire complet de tous les cas de suicides et de faire voir dans chacun d'eux l'influence de l'aliénation mentale[2]. Et pourtant la conscience collective a souvent vu un lien entre le suicide et la folie. La folie est d'ordinaire considérée comme un suicide de la raison.

**La folie**

Il n'y a sans doute pas, dans l'espèce humaine, un seul individu sage à toute heure, et dépourvu de toute espèce de folie, dit Erasme dans son célèbre *Eloge de la folie*[3]. La folie est, dans un pourcentage raisonnable, en chacun de nous. Et comme la vérité, elle est relative. Durant des siècles, la folie terrifie et fascine. Elle est indice d'une autre façon de voir le monde, d'une autre représentation du présent et du futur. Ce n'est pas un hasard si Cassandre, celle qui avait le don de prédire l'avenir dans la Grèce ancienne est considérée comme une folle par ses contemporains. Sheakespeare dit dans Hamlet : La folie a souvent de ces trouvailles, là où la raison saine ne pourrait s'exprimer si heureusement[4].

La folie reste une énigme pour l'homme. Un point d'interrogation. Mais, pour commencer, la folie elle-même est d'essence divine[5], écrit Georges Bataille. La folie n'est pas seulement du ressort de la médecine, mais aussi du ressort de l'art et de la philosophie. On la considère même comme une condition de la création. Comme une soeur du génie. Comme une nouvelle façon, souvent plus saine de concevoir le monde. Dans *La salle 6* de Tchekov, le seul être raisonnable de la ville est un malade enfermé dans un hôpital psychiatrique[6]. Depuis *La naissance de la tragédie*, Nietzsche prend parti pour la folie. Mais fou, ce mot signifie pour lui simplement hors de la raison commune et dans la nécessité créatrice[7]. Et c'est pourquoi Nietzsche dit :

> *« Si, pour employer une parole de Platon, la folie avait été justement, pour Hellas,* le plus grand *des bienfaits ? ».* NT, I, p. 27.

Pour les hommes d'autrefois la folie avait un lien direct avec le monde des dieux, inaccessible aux autres hommes. Nietzsche retrace cette idée dans *Aurore :*

> *« Tandis que de nos jours on nous donne sans cesse encore à entendre que le génie possède, au lieu d'un grain de bon sens, un grain de folie, les hommes d'autrefois*

[1] Durkheim, (E.), *Le suicide*, Paris, PUF, 1967, p. 8.
[2] *Ibid*, p. 21.
[3] Erasme, *Eloge de la folie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 37.
[4] Shakespeare, (W.), *Hamlet*, Monte-Carlo, Editions Pastorelly, 1977, p.121.
[5] Bataille, (G.), *Les larmes d'Eros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1971, p. 95.
[6] Voir Tchekov, (A.), *Salle 6*, Paris, Plon, 1929.
[7] Boudot, (P.), *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, PUF, 1971, p. 61.

*étaient bien plus près de l'idée que, là où il y a de la folie, il y a aussi un grain de génie et de sagesse, - quelque chose de 'divin', comme on se murmurait à l'oreille ».* A, I, p. 979.

La folie était un privilège et un fardeau - elle restait inconnaissable aux hommes. Selon Nietzsche, la folie rendait crédible. Il fallait que ce qui était différent vienne d'en haut pour être accepté par les hommes. Et la folie était une façon de le prouver. Nietzsche écrit dans *Aurore*:

*« ...A tous ces hommes supérieurs poussés à briser le joug d'une moralité quelconque et à proclamer des lois nouvelles, il ne resta pas autre chose à faire, lorsqu'ils n'étaient pas véritablement fous, que de le devenir ou de simuler la folie. - Et il en est ainsi de tous les novateurs dans tous les domaines, et non seulement de ceux des institutions sacerdotales et politiques : même l'inventeur du mètre poétique dut se faire accréditer par la folie ».* A, I, p. 797.

La folie, c'est le moyen qu'emploie la vérité nouvelle pour se faire entendre. Il faut la crier, l'exagérer, car les lois anciennes sont trop ancrées ; pour les bouleverser, il faut une voix plus puissante que la voix ordinaire, c'est le passe-droit de la folie, selon Nietzsche :

*« ...Presque partout, c'est la folie qui ouvre la voie de l'idée nouvelle, qui rompt le ban d'une coutume, d'une superstition vénérée ».* A, I, p. 979.

Il n'y a que le fou qui croit en lui. Pour l'homme devenu raisonnable cela se révèle très difficile. Dans un fragment inoubliable dans *Aurore*, à travers un langage poétique et imagé, Nietzsche dit :

*« Qui osera écouter les soupirs des solitaires et des égarés : 'Hélas ! accordez-moi donc la folie, puissances célestes ! la folie pour que je finisse enfin par croire en moi-même ! Donnez-moi des délires et des convulsions, des illuminations et des ténèbres soudaines, effrayez-moi avec des frissons et des ardeurs que jamais mortel n'éprouva, entourez-moi de fracas et de fantômes errants ! laissez-moi hurler et gémir et ramper comme une bête : pourvu que j'obtienne la foi en moi-même ! Le doute me dévore, j'ai tué la loi et j'ai pour la loi l'horreur d'un vivant pour un cadavre ; à moins d'être plus que la loi, je suis le plus réprouvé entre les réprouvés. L'esprit nouveau qui est en moi, d'où me vient-il s'il ne me vient pas de vous ? Prouvez-moi donc que je vous appartiens ! - La folie seule me le prouve' ».* A, I, p. 980.

Mais Nietzsche voit aussi l'autre côté de la folie, l'aliénation, l'affreux, l'oppression, le danger, l'incapacité de penser par soi-même, le manque de liberté, la soumission, l'irresponsabilité. Cette sorte de folie touche rarement les individus. Cette folie-là touche les groupes, les partis, les peuples. Il suffit de lire l'histoire et de regarder autour de nous. Tant de sang versé pour rien - cela ne peut être que de la folie. Et c'est de cette folie que Nietzsche parle dans *Par-delà bien et mal*, oeuvre qui a été utilisée pour appuyer une nouvelle folie, la deuxième guerre mondiale :

*« Rare chez les individus, la folie est en revanche la règle de groupes, de partis, de peuples et d'époques ».* PDBM, II, p. 626.

Qui peut retrouver le chemin de la raison alors que la machine collective de la folie est mise en marche ? Durant plus de quarante ans, la foule a applaudi avec grand enthousiasme le dictateur Enver Hoxha, et l'a enterré avec des sanglots inoubliables. La même foule a traîné son buste en le piétinant quelques années plus tard. La généralité et l'obligation pour tous d'une même croyance, le manque de jugement par soi-même, c'est cela la laide folie, et non pas croire en soi-même, nous dit Nietzsche dans *Gai Savoir* :

> *« Ni la vérité, ni la certitude ne sont l'opposé du monde de la folie, mais la généralité et l'obligation pour tous d'une même croyance, en un mot l'exclusion du bon plaisir dans le jugement ».* GS, II, p. 95.

Quelques auteurs voient dans l'oeuvre de Nietzsche des indices de la folie[1] qui allait s'abattre sur lui et anéantir un des plus grands cerveaux de l'Allemagne. Et la folie compromettra plutôt le génie que le génie ne justifiera la folie[2], note Chestov. La folie de Nietzsche est peut-être signe, entre autres choses, de son incapacité à digérer lui-même l'esprit qu'il nous a donné[3]. Et cet esprit était peut-être trop immense pour un être humain. Dans *Gai Savoir* Nietzsche affirme :

> *« Je voudrais donner et distribuer jusqu'à ce que les sages parmi les hommes soient redevenus joyeux de leur folie... ».* GS, II, p. 203.

Un devoir impossible. On pourrait dire par rapport à Nietzsche ce que Stocker dit de Dostoïevski : Ce n'est pas la maladie qui détermina le génie de l'écrivain, mais son génie sut mettre à profit jusqu'à sa propre misère physiopathologique[4]. Parce que la folie de Nietzsche peut être appelée la sagesse de Zarathoustra :

> *« Et ainsi un nuage après l'autre s'est accumulé sur l'esprit : jusqu'à ce que la folie ait proclamé : 'Tout passe, c'est pourquoi tout mérite de passer' ».* Z, II, p. 393.

Nietzsche trouve la manière des Grecs d'appréhender le monde plus saine que notre manière voulant trouver dans chaque méfait un péché, suivi de culpabilité et de punition. Alors que la folie se suffit à elle-même. Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche écrit :

> *« 'Qu'ils sont fous !' - ainsi pense-t-il en face des méfaits des mortels, - et la 'folie', la 'déraison', un peu de 'trouble dans la cervelle', - voilà ce qu'*admettaient *aussi les Grecs de l'époque la plus vigoureuse et la plus brave pour expliquer l'origine de beaucoup de choses fâcheuses et fatales : - Folie et non péché ! ».* GM, II, 834.

**Folie et vérité**

[1] Voir Rogé, (J.), *Le syndrome de Nietzsche*, Paris, Editions O. Jacob, 1999.
[2] Chestov, (L.), *La philosophie de la tragédie*, Paris, Flammarion, 1966, p. 5.
[3] Bearsworth, (R.), *Nietzsche*, Paris, Les belles lettres, 1997, p. 125.
[4] Stocker, (A.), *Ame russe*, Genève, Editons du Mont Blanc, 1945, p. 19.

Toujours en se référant aux Grecs anciens, Nietzsche écrit dans *Le Gai Savoir* :

> *« La 'vérité' était conçue différemment, car le* dément *pouvait autrefois passer pour son porte-parole - ce qui nous fait frissonner ou rire.* GS, II, p. 143.

La même attitude est adoptée par Dostoïevski. Le pauvre, l'infirme, l'épileptique ont de grands avantages : grâce à leur dénuement matériel ou dans leurs crises, ils ont des illuminations qui brisent l'armure aveugle que constituent la vie des sens et la santé normale[1]. Chez Dostoïevski, l'inadaptation des personnages frôle l'infirmité et la maladie mentale ; et là encore Dostoïevski rejoint et anticipe la psychanalyse dans la mesure où la maladie, le délire, l'hallucination, l'alcoolisme, l'hystérie, l'épilepsie deviennent une des modalités de la connaissance des profondeurs de l'âme humaine, bref, un miroir fait pour susciter chez le lecteur une descente dans l'enfer de ses pensées et de ses tentations inavouées, susciter et exorciser les embryons de folie latente qui l'habitent[2]. Une exigence en lui est permanente ; l'infirme est noble, il est porteur d'une sagesse, d'une vertu essentielle[3]. Dans *L'idiot* Dostoïevski déclare :

> *« ...Chacun sait, en effet, qu'il n'y a que les pauvres d'esprit pour dire la vérité ».* I, p. 170.

Nous redoutions tellement la vérité, dit Mary Barnes. La folie était un pas en avant vers la liberté. C'était la seule façon de l'atteindre[4]. Pour Nietzsche également la folie est une bouche par laquelle la vérité peut s'exprimer ; bien plus, la folie est un privilège des êtres qui ne peuvent pas s'adapter dans ce bas monde. Il était sûrement lui-même un de ces inadaptés. Dans *Aurore* Nietzsche écrit :

> *« Si des hommes de cette espèce veulent malgré tout apprendre à tout prix la vérité, il faut qu'ils entretiennent un fou de cour, - un être qui possède le privilège de la folie, celui de ne point pouvoir s'adapter ».* A, I, p. 1166.

Nietzsche trouve que le déséquilibre entre différentes parties de l'être constitue ce qu'on appelle d'habitude la folie. Zarathoustra, le grand maître, explique que l'exception devenue règle fait basculer les frontières de la raison vers l'obsession :

> *« Il se vit toujours comme l'auteur d'un seul acte. J'appelle cela de la folie, car l'exception est devenue la règle de son être ».* Z, II, p. 311.

En tant que psychologue, Dostoïevski siège dans une place d'honneur parmi les écrivains. Ses personnages ont souvent une idée obsessionnelle qui frôle la folie. Raskolnikov, Stavroguine, les frères Karamazov. Pour les hommes pratiques et de bon sens les quatre Karamazov sont quatre fous d'espèce différente et tout le monde tragique de Dostoïevski une maison d'aliénés[5]. Or, pour Dostoïevski, l'analyse de leur folie n'était pas à proprement parler un but en soi, mais une modalité

[1] Steiner, (G.), *Tolstoï ou Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1963, p. 299.
[2] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 421-422.
[3] Arban, (D.), *Dostoïevski par lui-même*, Paris, Seuil, 1962, p. 133.
[4] Barnes, (M.), & Berke, (J.), *Voyage à travers la folie*, Paris, Seuil, 1973. p. 18.
[5] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 200.

pour conquérir des espaces non encore explorés de l'âme humaine[1]. Les fous de Dostoïevski ne sont pas aussi fous qu'ils le paraissent. Seulement, ils sont ceux que nous n'osons pas être. Ils font, ils disent ce que nous n'osons ni faire, ni dire. Ils offrent à la lumière du jour ce que nous enfouissons dans les ténèbres de l'inconscient. Ils sont nous-mêmes, observés de l'intérieur[2]. Dans *L'adolescent*, le héros affirme que seuls les médiocres sont dépourvus de fantaisie et de folie :

> *« - Ils ne sont pas plus bêtes que les autres, ni plus intelligents ; ils sont fous - comme tout le monde.*
> *- Parce que tout le monde est fou ? ai-je fait, me tournant vers lui avec une curiosité involontaire.*
> *- Parmi les gens un petit peu mieux, maintenant, tout le monde est toqué. Il n'y a que la moyenne, les médiocres, qui se débauchent vraiment... ».* AD, p, 123

Dostoïevski était un passionné de l'âme. Les phénomènes de l'âme, il en a suivi la trace jusqu'aux frontières de la folie, cet excès de l'âme et jusqu'aux rives du crime, cet excès du sentiment, et il a parcouru ainsi des régions de l'âme infinies et inconnues[3]. Et il a créé un personnage unique et touchant par sa vérité d'être, par sa naïveté sublime et son intelligence innocente, le prince Mychkine :

> *« Peut-être qu'ici encore on me regardera comme un enfant, tant pis ! Tout le monde me considère aussi comme un idiot. Je ne sais pourquoi. J'ai été si malade, il est vrai, que cela m'a donné l'air d'un idiot. Mais suis-je un idiot, à présent que je comprends moi-même que l'on me tient pour un idiot ? »* I, p. 92

Le prince Mychkine, cet homme bizarre, laisse derrière lui le souvenir d'un goût de rêve, de vérité et de beauté, le souvenir d'une forme de folie qui, mine de rien, ne laisse personne indifférent[4]. Qu'est-ce que c'est qu'un idiot ? Un inadapté. Un étranger au monde. Dostoïevski écrit dans *L'idiot* :

> *« Chaque être a sa voie et la connaît ; il arrive et repart en chantant ; mais lui, il est seul à ne rien savoir, à ne rien comprendre, ni les hommes, ni les voix de la nature, car il est partout un étranger et un rebut ».* I, p. 515.

Mais la limite entre la folie et la normalité est floue et incertaine. Il n'y a pas d'hommes parfaitement sains, affirme Dostoïevski. La folie, ce n'est qu'une question de degrés. Chez le plus fou nous ne pouvons trouver autre chose que nos propres peurs et nos propres dérèglements à un degré beaucoup plus avancé. La base de la psychothérapie d'aujourd'hui coïncide avec l'affirmation de Dostoïevski dans *Crime et châtiment* :

> *« ...Nous sommes tous, sous ce rapport, et assez souvent, pareils à des aliénés, avec cette seule différence que les vrais malades le sont un peu plus que nous. Voilà pourquoi nous devons faire une différence. Quant à des hommes parfaitement sains, harmonieux*

[1] Marinov, (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990, p. 5.
[2] Troyat, (H.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971, p. 22.
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 268.
[4] Burkhalter, (C.), *Un prince à Nazareth*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 125.

*si vous voulez, il est vrai qu'il n'en existe presque pas et qu'on n'en peut trouver plus d'un sur des centaines de milliers d'individus, et encore celui-ci est-il d'un modèle assez imparfait ».* CC, p. 240.

La folie n'est pas considérée comme un regard faux, mais comme un regard autre, peut-être plus profond. Les fous, et Dostoïevski a eu ses moments de folie pendant ses crises d'épilepsie, ont la faculté de voir ce que les autres ne remarquent pas. Svidrigaïlov dit dans *Crime et châtiment :*

*« J'admets que les apparitions ne se montrent qu'aux malades, mais cela ne prouve qu'une chose, c'est qu'il faut être malade pour les voir et non qu'elles n'existent pas en soi ».* CC, p. 306, Svidrigaïlov.

La folie est la fuite hors de son propre regard[1], dit Jacques Catteau. Alors que pour Nietzsche la folie peut être un masque, un masque pour protéger une vérité fatale, une vérité certaine. Il dit dans *Nietzsche contre Wagner* :

*« ...La folie elle-même peut être le masque d'un savoir fatal et* trop sûr *».* NCW, II, p. 1223.

Ceux qui ont côtoyé Nietzsche durant décembre 1889 à Turin ont vu ce masque sur son visage. La folie de celui qui sait trop. Masque invisible et lumineux. L'anéantissement de Nietzsche, dit Stefan Zweig, est une sorte de mort par la lumière, une carbonisation de l'esprit par sa propre flamme[2]. Et cette flamme a éclairé tant d'âmes, cette flamme continue à travers sa folie à nous offrir de nouveaux paysages.

[1] Catteau, (J.), *L'ombre, le reflet*, Nantes, Editions Opéra, 1994, p. 39
[2] Zweig, (S.), *Nietzche, le combat avec le démon, Paris,* Stock, 1993, p. 132.

# CHAPITRE XI

## HORIZONS

*« Est-ce que, réellement, la terre a été faite pour des gens comme nous ? ».* Dostoïevski, *L'adolescent.*

A travers leurs oeuvres, Nietzsche et Dostoïevski nous ouvrent de nouveaux horizons. Nietzsche, éveilleur de conscience selon Pinto[1], est pour De Pourtalès le dernier prophète de l'Europe intellectuelle[2]. Sa pensée nous interpelle, nous oblige à nous questionner, à évoluer dans l'examen de nous-mêmes et du monde. Nietzsche apparaît comme l'exception finalement incompréhensible, qui, sans être un prototype à imiter, est irremplaçable dans l'éveil qu'elle nous apporte, à nous qui ne sommes pas des exceptions[3]. Il ne propose aucun système philosophique, et on ne le lit pas pour apprendre, mais pour devenir[4]. C'est de ce point de vue que Nietzsche demeure encore très actuel. Selon Jaspers, ce qui reste de la doctrine de Nietzsche, ne serait finalement qu'un cheminement, un état constant de cheminement. Il osa les positions les plus diverses. Pour Heidegger, Nietzsche est le personnage le plus stimulant de la pensée qui interpelle encore directement[5].

Dostoïevski de même. Chez Dostoïevski, le sujet d'aventures se combine à un examen de problèmes profonds et aigus[6]. L'oeuvre de Dostoïevski ne ferait finalement que raconter l'histoire du rapport à autrui[7]. Il est devenu irréfutable pour chaque être qui veut découvrir l'âme humaine, qui veut découvrir le monde et soi-même. Quiconque arrive à une profonde connaissance de soi-même reconnaît bien que Dostoïevski a touché les limites extrêmes de toute humanité[8]. Réfuter Dostoïevski, c'est peut-être réfuter un des visages fondamentaux de la condition de l'homme. Et c'est toujours un peu se réfuter soi-même[9].

A notre époque l'homme continue à se réfuter lui-même. Il se cache dans son trou. Il se cache également son propre visage. Et un de problèmes fondamentaux d'aujourd'hui demeure l'impossibilité des hommes de partager, de communiquer entre eux.

### Communication

La communication est un processus social. La forme la plus commune de communication humaine est le langage ; l'activité langagière constitue le cadre qui organise et contrôle les interactions de l'organisme avec son milieu[10]. Le langage est un produit de société né d' un besoin social - le besoin

---

[1] Pinto, (L.), *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995, p. 58.
[2] De Pourtalès, (G.), *Nietzsche en Italie*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, p. 78.
[3] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 24.
[4] Arditi, (M.), *Nietzsche ou l'insaisissable consolation*, Genève, Editions Zoé, 2000, p. 13.
[5] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 85.
[6] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 123.
[7] Eltchaninoff, (M.), *Dostoïevski, roman et philosophie,* Paris, PUF, 1998, p. 86.
[8] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 140.
[9] Roy, (C.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971, p. 259.
[10] Bronckart, (J.-P.), *Le fonctionnement des discours*, Paris, Delachaux &Niestlé, 1994, p. 31.

de s'exprimer, de partager ses opinions, ses sentiments, que l'on regroupe d'habitude sous le nom de la pensée. A la question de savoir s'il existe un langage sans pensée ou une pensée sans langage, Julia Kristeva répond que le langage est à la fois la seule façon d'être de la pensée, sa réalité et son accomplissement[1]. L'homme ne pense qu'à partir des mots. Mais il ne pense pas pour lui-même. Il pense toujours en relation avec l'extérieur. Dans *Vygotski aujourd'hui*, Bronckart explique que la pensée et la conscience ne constituent pas une émanation de caractéristiques structurales ou fonctionnelles internes, mais qu'elles sont au contraire déterminées par les activités externes et objectives réalisées avec les congénères, dans un environnement social déterminé[2]. L'homme a entre ses mains ce cadeau qu'est la communication élaborée, mais est-ce qu'il communique vraiment ?

Dans son oeuvre, Nietzsche procède à une analyse profonde du manque de communication qui est également la maladie du 21ème siècle. Selon lui, le langage est né premièrement pour que l'homme puisse exprimer ses sentiments à d'autres hommes et ne plus rester prisonnier de ses souffrances intérieures. Le langage humain est un degré développé du langage animal - qui sert à exprimer des réactions toutes simples dont la principale reste la douleur. Tous les animaux communiquent entre eux, alors que l'homme, l'être le plus apte à communiquer, l'être qui possède les moyens les plus performants de communication, ne peut plus se communiquer véritablement. Le langage est né pour extérioriser, mais dans notre société il sert plutôt à se cacher. Dans *Considérations Inactuelles*, Nietzsche remarque :

> *« ...Partout le* langage *est en souffrance, et l'oppression de cette terrible maladie se fait sentir à tout le développement humain. S'éloignant toujours plus des fortes manifestations du sentiment auxquelles il avait correspondu à l'origine en toute simplicité, le langage fut constamment forcé de gravir les derniers degrés auxquels il pût atteindre afin d'embrasser le monde de la pensée, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus opposé au sentiment. Cette extension démesurée eut pour résultat d'épuiser ses forces pendant la période relativement si courte de la civilisation moderne, de sorte qu'il n'est plus capable d'effectuer la tâche unique en vue de laquelle il a été institué, et qui serait d'aider ceux qui souffrent à s'expliquer entre eux au sujet des peines les plus ordinaires de la vie. Dans sa misère l'homme ne peut plus se faire connaître à l'aide du langage ; il ne peut donc plus se communiquer véritablement ».* CI, p. 377.

Dans la parole nous disons « je » et à travers elle nous révélons nos difficultés d'exister[3]. Mais la parole est devenue un moyen de non communication. La pensée et les sentiments s'éloignent de plus en plus ; à travers l'éducation reçue dans nos établissements scolaires on apprend à exprimer des pensées dénuées de tout sentiment et toute subjectivité, comme si l'âme et l'esprit étaient des ennemis mortels. Réussir une dissertation à l'école secondaire, au collège et plus tard à l'université, c'est réussir à devenir le plus transparent possible, réussir à ouvrir le plus grand fossé entre la pensée et ses propres sentiments, et enterrer tous les sentiments dans le fossé.
Mais l'homme pensant est également un être sentant : ne pas pouvoir partager ses sentiments avec d'autres signifie de pas pouvoir créer et travailler en collectivité. Dès que l'homme essaye de s'expliquer, le langage l'amène exactement là où il ne voulait pas aller, dit Nietzsche :

---

[1] Kristeva, (J.), *Le langage, cet inconnu*, Paris, Seuil, p. 12.
[2] Bronckart, (J.-P.), in *Vygotski aujourd'hui*, Neuchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé, 1985, p. 14.
[3] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 230.

*« Dans cet état de choses obscurément senti le langage est devenu partout un pouvoir indépendant qui étreint aujourd'hui les hommes dans ses bras fantômatiques et les pousse là où ils ne voulaient point aller : dès qu'ils cherchent à s'expliquer entre eux, à s'associer pour une oeuvre quelconque, le délire des notions générales et de la sonorité pure des mots vient à s'emparer d'eux, et, par suite de cette incapacité de communiquer, les créations qu'ils exécutent en commun portent toutes le cachet d'un manque d'entente, en ce sens qu'elles ne sont point en rapport avec les véritables besoins qui les ont fait naître, mais uniquement avec ces notions, ces expressions creuses et despotiques ».* CI, p. 377.

Bronckart remarque que le langage est une caractéristique partagée par tous les membres de l'espèce, indissociable du phénomène social lui-même et qu'il assume, à l'intérieur du groupe, un certain nombre de fonctions utiles, voire indispensables à sa survie[1]. Or, aujourd'hui nous sommes devenus les esclaves des mots. Notre culture croit prouver son succès à travers des notions qui deviennent de plus en plus abstraites, qui s'éloignent du plus grand besoin de l'homme - le besoin d'exprimer ses sentiments. Le langage quotidien devient de plus en plus formel. Nous disons « bonjour » à l'autre, sans avoir la moindre intention de lui souhaiter que la journée qui se prépare soit vraiment bonne. J'avais pris l'habitude de saluer tout le monde, dit Fritz Zorn ; ces salutations n'avaient rien à voir avec un contact humain, il ne s'agissait que de bonnes manières[2].

Les bonnes manières obligent à ne plus s'exprimer individuellement. A parler, au sens propre du mot. Si le langage est la faculté de l'espèce humaine et la langue la forme particulière que prend le langage dans une communauté sociale donnée, selon Bronckart, la parole est le comportement de l'individu qui met en oeuvre sa langue[3]. Mais cette mise en oeuvre devient de plus en plus impersonnelle. Nous demandons à l'autre comment il va, préparés à entendre la réponse hypocrite « bien », alors qu'une réponse sincère qui nous révélerait ses vrais soucis serait inconvenante et mal polie. Personne ne peut plus montrer ce qu'il est. Moins l'homme se montre, plus il monte dans l'échelle sociale. L'école enseigne à l'individu la façon dont plusieurs notions abstraites peuvent être combinées afin d'exprimer la pensée - une pensée juste. Mais dans *Considérations Inactuelles* Nietzsche détecte le plus grand défaut de notre éducation occidentale - l'école n'apprend pas à l'individu à sentir juste :

*« Ainsi à toutes ses souffrances l'humanité ajoute encore la souffrance de la convention, c'est-à-dire la conformité dans les paroles sans la conformité du sentiment. De même que dans la période décroissante de chaque art il arrive un moment où l'exubérance maladive de ses expédients et de ses formes acquiert une influence tyrannique sur l'âme des jeunes artistes et fait d'eux ses esclaves, on se trouve être aujourd'hui au déclin des langues l'esclave des mots. Cette contrainte ne permet plus à personne de se montrer tel qu'il est, de parler naïvement ; et il en est peu, en général, qui réussissent à sauvegarder leur individualité dans leur combat avec une culture qui croit prouver son succès, non en allant au-devant de besoins et de sentiments bien définis pour les élever en les cultivant, mais en enlaçant l'individu dans le réseau des*

[1] Bronckart, (J.-P.), *Théories du langage*, Bruxelles, Editeur Pierre Mardaga, 1977, p. 121.
[2] Zorn, (F.), *Mars*, Paris, Gallimard, 1977, p. 117.
[3] Bronckart, (J.-P.), *Théories du langage*, Bruxelles, Editeur Pierre Mardaga, 1977, p. 104.

*'notions bien définies' et en lui enseignant à penser juste ; comme s'il y avait une importance quelconque à faire penser et conclure un homme avec justesse si l'on n'a pas réussi d'abord à faire de lui un être qui sait sentir juste ».* CI, I, p. 377.

Nietzsche a jugé indispensable un retour à des formes très primitives de la pensée et du sentiment[1], note Andler. Le langage, comme tout produit de la société a un caractère éminemment social. Il sert aux besoins de la société. Dans notre société, il ne nous est plus permis de parler naïvement, à moins d'être fou. Or, la pensée humaine ne devient authentique, c'est-à-dire idée, que dans des conditions d'un contact vivant avec une autre idée appartenant à un autre, incarnée dans la voix d'un autre, c'est-à-dire dans la conscience d'un autre exprimée par la parole[2]. Le clivage entre parole et sentiment croît, alors que même la parole la plus proche du sentiment ne pourrait jamais l'exprimer correctement. Nietzsche dit dans *Crépuscule des idoles* :

*« Les événements, s'ils le voulaient, ne sauraient pas se communiquer eux-mêmes. C'est qu'ils manquent de paroles pour cela. Nous sommes déjà au-dessus des choses que nous pouvons exprimer par les paroles. Dans tout discours, il y a un grain de mépris. Le langage, semble-t-il, n'a été inventé que pour les choses médiocres, moyennes, communicables ».* CDI, II, p. 1004.

Selon Nietzsche la conscience s'est développée en même temps que le langage, sous la pression du besoin de communiquer. Il en résulte, remarque Luc Ferry, que l'homme n'est devenu conscient que de ce qui était communicable, partageable avec autrui, donc, commun, et de ce point de vue, ce qui accède à la conscience et au langage n'est donc jamais l'individuel[3]. Que le langage est incapable d'exprimer l'essentiel de l'individu, est bien aussi l'opinion de Dostoïevski. Non seulement les sentiments, mais même les idées, construites sur des notions abstraites. Il écrit dans *L'idiot* :

*« Toutefois j'ajouterai que dans toute idée de génie, dans toute pensée neuve ou simplement sérieuse qui naît en un cerveau humain, il y a toujours un reliquat qu'il est impossible de communiquer aux autres, quand bien même on y consacrerait des volumes entiers et on ressasserait la chose durant trente-cinq ans. Ce reliquat ne sortira à aucun prix de votre cerveau et il y demeura à tout jamais ; vous mourrez sans l'avoir transmis à personne et il enclora peut-être l'essentiel de votre pensée ».* I, p.480.

La pensée est toujours plus profonde que les paroles, aussi profondes fussent-elles. Les personnages de Dostoïevski sont souvent habités par des pensées qui deviennent ridicules une fois exprimées. Dans *L'adolescent*, le héros déclare :

*« Votre pensée - même mauvaise -, aussi longtemps qu'elle reste en vous, est toujours plus profonde, et, en paroles, c'est plus ridicule, plus malhonnête ».* AD, p. 87.

Et le langage, au lieu de servir à construire une pensée, peut être un moyen pour la détruire. Hippolyte dit dans *L'idiot* :

---

[1] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, II, Paris, Gallimard, 1979, p. 256.
[2] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 193.
[3] Ferry, (L.), *Homo Aesthéticus*, Paris, Bernard Grasset, 1990, p. 215.

*« Mon langage ne correspond pas à mes pensées, et, par là, il les ravale ».* I, p. 414.

Pour Nietzsche, le langage est peu compétent quand il s'agit de grands sentiments, de passions. Il écrit dans *Considération inactuelles* :

*« Mais dans la vie réelle la passion est rarement éloquente ».* CI, I, p. 401.

Cette idée est également embrassée par Dostoïevski. Ses personnages sont toujours dans l'incapacité de mettre les mots justes sur leurs sentiments. Ils les expriment en tombant malades, en devenant fous, en se suicidant. Car leurs paroles ne correspondent pas à leur gestes. Ils ne savent pas communiquer leur émotion que maladroitement. Une parole s'insère dans la relation d'interlocution en dehors de laquelle le moi ne peut pas plus vivre qu'un poisson hors de l'eau[1]. Mais il n'y a que les manières, l'élégance des formes que la société leur a appris pour s'exprimer. Et ces manières deviennent des encadrements ne pouvant plus contenir l'individu. Finalement, un homme ne respectant pas les manières, n'est pas respecté. Dans *L'idiot,* Dostoïevski analyse le monologue intérieur du valet avec lequel le prince Mychkine discute :

> *« La conversation du prince paraissait empreinte de la plus grande simplicité, mais cette simplicité même, dans le cas donné, avait quelque chose de choquant. Le domestique, homme expérimenté, ne pouvait manquer de sentir qu'un ton parfaitement convenable d'homme à homme devenait tout à fait inconvenant d'un visiteur à un valet. Or, comme les gens de service sont beaucoup plus sensés que leurs maîtres ne le croient en général, le domestique arriva à cette conclusion : de deux choses l'une, ou le prince était un vagabond quelconque venu pour demander un secours, ou bien c'était un benêt, dénué de toute espèce d'amour-propre, vu qu'un prince intelligent et ayant le sentiment de sa dignité ne resterait pas assis dans l'antichambre à causer de ses affaires avec un valet ».* I. p, 23.

Quelle est l'image de la société que Dostoïevski nous offre ? Celle de la nôtre. Celle où chaque individu ne compte que sur lui-même. Pour ne pas compter sur le voisin, comme dans l'ancien temps, il existe toutes sortes de magasins ouverts à toute heure. Dans le but de ne pas déranger l'autre, mais surtout dans le but de ne pas être dérangé. Le vieux proverbe « Un bon voisin est la porte qui mène au paradis, un mauvais - la porte qui mène à l'enfer » n'a plus de prise. Nous ne connaissons plus notre voisin. Or Dostoïevski rêve d'un autre monde. D'un monde où les êtres humains seraient solidaires. Il y contribue avec son oeuvre. Il croit que la période de l'isolement terrible prendra fin, que les hommes commenceront enfin à communiquer entre eux, que la séparation laissera la place à l'entraide. Depuis le temps de Dostoïevski, tout a été fait pour que l'homme soit encore plus seul. Et les mots écrits dans *Les frères Karamazov* ont presque plus de sens dans notre siècle :

> *« Chacun s'isole dans son trou, s'écarte des autres, se cache, lui et son bien, s'éloigne de ses semblables et les éloigne de lui. Il s'amuse de la richesse tout seul, se félicite de sa puissance, de son opulence ; il ignore, l'insensé, que plus il amasse plus il s'enlise*

[1] Troubetzkoy, (V.), *Le double*, Genève, Editions Slatkine, 1995, p. 83.

*dans une impuissance fatale. Car il est habitué à ne compter que sur lui-même et s'est détaché de la collectivité ; il s'est accoutumé à ne pas croire à l'entraide, à son prochain, à l'humanité et tremble seulement à l'idée de perdre sa fortune et les droits qu'elle lui confère. Partout, de nos jours, l'esprit humain commence ridiculement à perdre de vue que la véritable garantie de l'individu consiste, non dans son effort personnel isolé, mais dans la solidarité. Cet isolement terrible prendra certainement fin un jour, tous comprendront à la fois combien leur séparation mutuelle était contraire à la nature, tous s'étonneront d'être demeurés si longtemps dans les ténèbres, sans voir la lumière ».* FK, p. 413.

Un homme restant seulement avec lui-même ne peut venir à bout des difficultés même dans les sphères les plus profondes et les plus intimes de sa vie spirituelle, il ne peut se passer d'une autre conscience. L'homme ne trouvera jamais toute sa plénitude en lui-même seul[1]. Que l'homme ne puisse pas exister indépendamment des autres hommes est également l'opinion de Nietzsche dans *Crépuscule des idoles* :

*« On est nécessaire, on est un morceau de destinée, on fait partie du tout, on est dans le tout, - il n'y a rien qui pourrait juger, mesurer, comparer, condamner notre existence, car ce serait là juger, mesurer, comparer et condamner le tout... ».* CDI, II, p. 980.

Quelle est la voie de solidarité que Nietzsche propose ? La connaissance de soi-même, la tolérance envers soi-même. Connaître implique la double évidence d'une pénétration de soi et d'une pénétration des choses[2]. Seul celui qui arrive à se supporter peut supporter les autres. Nietzsche aide à haïr la haine[3]. De même que Dostoïevski, il rêve également d'un monde où il n'y aurait plus d'animosité. Mais Nietzsche est conscient qu'il faut être un fou vivant pour accéder à cette vision. Il écrit dans *Humain trop humain* :

*« En apprenant à nous connaître nous-mêmes, à considérer notre être même comme une sphère mobile d'opinions et d'humeurs, et ainsi à le mépriser un peu, nous-mettons nous à notre tour en équilibre avec les autres. Il est vrai, nous avons de bonnes raisons d'estimer peu chacun de ceux que nous connaissons, fût-ce les plus grands ; mais aussi de bonnes raisons de retourner ce sentiment contre nous-mêmes. - Ainsi nous supporterons-nous les uns les autres parce que nous nous supportons bien nous-mêmes ; et peut-être à chacun viendra même un jour l'heure la plus joyeuse où il s'écriera :*
*'Amis, il n'y a point d'amis !' s'écriait le sage mourant ;*
*'Ennemis, il n'y a point d'ennemis !' m'écrié-je, moi, le fou vivant. ».* HTH, I, p. 616.

Ce monde appartient peut-être au futur. Aux enfants qui ne sont pas encore nés. Et aux enfants de l'avenir déjà morts, mais devenus immortels à travers leurs oeuvres. Ceux que Nietzsche évoque dans *Gai Savoir* :

---

[1] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 109.
[2] Delhomme, (J.), *Nietzsche*, Paris, Editions Seghers, 1969, p. 48.
[3] Boudot, (P.), *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, PUF, 1971, p. 6.

*« Nous autres enfants de l'avenir, comment saurions-nous être chez nous dans cet aujourd'hui! »* GS, II, p. 247.

**Enfant**

Les enfants sont une projection de nos rêves au sens propre et symboliquement. Ils constituent la continuation du monde et l'espoir d'un monde meilleur. C'est parce qu'ils existent que le monde existera. Les enfants sont les amis futurs de chaque penseur qui n'est pas compris de son temps. Dans les oeuvres de Dostoïevski les enfants ont une place privilégiée en tant qu'innocence punie. Pour quelques enfants choyés, heureux, vivaces dans l'oeuvre de Dostoïevski, combien d'enfants abandonnés, battus, violés, agonisant par maladie, tués ou acculés au suicide[1]. Leur sort, comme le sort de ce qui est le plus sublime dans ce bas monde est tragique. Selon Dostoïevski, l'enfant est très différent de l'homme. Il dit à travers Ivan dans *Les frères Karamazov* :

*« Jusqu'à sept ans, les enfants diffèrent énormément de l'homme ; c'est comme un autre être, avec une autre nature ».* FK, p. 334.

Car l'enfant est encore libre des contraintes sociales, il n'a pas appris à convertir ses émotions, il est encore capable de sentir. Et de ce point de vue, il profite d'une autre vision plus pure, plus authentique, plus proche de la vérité. Dans *L'idiot,* Dostoïevski dit la phrase biblique:

*« Ce qui a été caché aux sages et aux esprits forts a été rélévé aux enfants ».* I, p.727.

Et bien que la pollution sociale commence très tôt, les enfants restent l'humanité future. Celui qui aime la vie, doit aimer et respecter les enfants, même voleurs, même vicieux. Dostoïevski écrit dans *Crime et châtiment* :

*« Dans ces endroits-là, les enfants ne sont point pareils aux autres. Un gamin de sept ans y est vicieux et voleur. Et cependant, les enfants sont l'image du Sauveur. 'Le royaume de Dieu leur appartient'. Il a ordonné que nous les respections et que nous les aimions, car ils sont l'humanité future ».* CC, p. 348.

Si les enfants sont malheureux, c'est à cause des adultes qui ont péché, nous dit Dostoïevski. Mais selon lui, les enfants eux-mêmes sont incapables de faillir, parce qu'ils n'ont pas encore la conscience du bien et du mal, ils n'ont pas encore choisi le mal. Ivan dit dans *Les frères Karamazov :*

*« D'abord, on peut aimer les enfants de près, même sales, même laids (il me semble pourtant, que les enfants ne sont jamais laids). Ensuite, si je te parle des adultes, c'est que non seulement ils sont repoussants et indignes d'être aimés, mais qu'ils ont une compensation : ils ont mangé le fruit défendu, discerné le bien et le mal, et sont devenus 'semblables à des dieux'. Ils continuent à le manger. Mais les petits enfants n'ont rien mangé et sont encore innocents. Tu aimes les enfants, Aliocha ? Je sais que tu les aimes, et tu comprendras pourquoi je ne veux parler que d'eux. Ils souffrent beaucoup, eux*

[1] Soutterman, (M.-Th), *Dostoïevski et Flaubert,* Paris, PUF, 1993, p. 154.

*aussi, sans doute, c'est pour expier la faute de leurs pères, qui ont mangé le fruit ; ».* FK, p. 334.

Pour Nietzsche aussi l'enfant se distingue de l'homme ; l'enfant est innocent, car il est capable d'oubli. Mais c'est de l'enfant symbolique dont parle Nietzsche, de l'enfant comme dernier stade de l'homme mûr. Dans ses métamorphoses, Zarathoustra explique comment l'esprit, d'abord chameau, passe par la phase du lion pour devenir tout à la fin cet enfant, le seul être apte à la création. Car le jeu enfantin est pour Nietzsche synonyme de la vraie créativité, sans autre but que de se faire plaisir à soi-même, dans un mouvement d'affirmation de la vie. Zarathoustra déclare :

*« L'enfant est innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui roule d'elle-même, un premier mouvement, une sainte affirmation ».* Z, II, p. 303.

Pour être un homme véritable, il ne faut pas savoir demeurer enfant, mais devenir enfant, enseigne Zarathoustra :

*« Dans tout homme véritable se cache un enfant ».* Z, II, p. 333.

Plus l'homme apprend dans la vie, plus il devient mûr, plus il lui est possible de se sentir proche de cet enfant symbolique, dont rêve Nietzsche ; il ressent avec plus de justesse la vie, et par ricochet son contraire, la mort. Le jeune homme est plus éloigné de cet enfant que le vrai homme, car il lui reste un chemin plus long à faire ; il lui faut en plus abolir la mélancolie, cette maladie de la jeunesse. Nietzsche écrit dans *Ainsi parlait Zarathoustra :*

*« Mais il y a de l'enfant dans l'homme plus que dans le jeune homme et moins de mélancolie : l'homme comprend mieux la mort et la vie ».* Z, II, p. 339.

Car celui qui doit devenir enfant doit vaincre aussi sa jeunesse. Il doit surmonter sa honte ainsi que son orgueil, parce que les contraires font un couple inséparable. Zarathoustra enseigne :

*« Il te faut redevenir enfant et sans honte. L'orgueil de la jeunesse est encore sur toi, tu es devenu jeune sur le tard : mais celui qui veut devenir enfant doit surmonter aussi sa jeunesse ».* Z, II, p. 399.

En quoi consiste la maturité de l'homme, selon Nietzsche ? Avoir retrouvé le sérieux de son enfance, le sérieux avec lequel chaque enfant croit à son monde à lui, à sa vérité à lui, à son jeu. Nietzsche dit dans *Par-delà bien et mal* :

*« Maturité de l'homme : avoir retrouvé le sérieux qu'enfant on mettait à ses jeux ».* PDBM, II, p. 617.

Pour Nietzsche, la manière la plus sublime d'approcher les grands devoirs dans la vie, c'est le jeu qui signifie le plaisir total enfantin, la sincérité enfantine, la croyance que tout est possible et tout est vrai, la passion sans limites, la confirmation de la vie à travers le bonheur de vivre. Mais cela ne veut pas dire que le jeu manque de sérieux. Le jeu lui-même comporte un sérieux qui lui est propre, voire un

sérieux sacré[1], note Gadamer. C'est de ce point de vue du jeu que Nietzsche déclare dans *Ecce Homo* :

> *« Je ne connais pas d'autre manière d'aborder de grandes tâches que le jeu ».* EH, II, p. 1144.

L'homme qui travaille sans plaisir courbé sous le poids du devoir, accueille des fruits amers et sans saveur, pour lui et pour la société. Car l'homme a besoin de croire, a besoin de contes, a besoin du merveilleux. Sous cette seule condition il peut continuer à être homme, ce qui signifie pour Nietzsche redevenir enfant. Cet enfant qui ne s'ennuie jamais dans son travail. Cet enfant capable de croire. L'homme doit trouver ces vertus perdues dans le monde adulte pour devenir heureux, s'exclame Nietzsche dans *Humain trop humain* :

> *« Nous croyons que les contes et les jeux appartiennent à l'enfance, myopes que nous sommes ! Comment pourrions-nous vivre, à n'importe quel âge de la vie, sans contes et sans jeux ! Il est vrai que nous donnons d'autres noms à tout cela et que nous l'envisageons autrement, mais c'est là précisément une preuve que c'est la même chose ! - car l'enfant, lui aussi, considère son jeu comme un travail et le conte comme la vérité ».* HTH, I, p. 793.

Outil, le conte ne saurait se passer d'adresse et de doigté pour communiquer la profondeur des messages simples et non simplistes[2], écrit Malika Belkaïd. Nous, les adultes, croyons aux contes en tant que spectateurs, non pas en tant que participants. Pour l'enfant le conte, donc l'impossible, se situe dans le monde du réel. C'est pourquoi Nietzsche rêve de cette réalité qu'il ne nomme pas « le pays des merveilles » mais tout simplement « le pays de mes enfants ». Le pays de ceux qui seront capables de croire en eux-mêmes, de croire aux miracles, après avoir grandi à travers les épreuves de la vie. Zarathoustra cherche ce pays parmi les mers, cette terre encore inconnue des hommes :

> *« Je n'aime donc plus que le* pays de mes enfants*, la terre inconnue parmi les mers lointaines : c'est elle que ma voile doit chercher sans cesse ».* Z, II, p. 377.

Les enfants, les hommes du futur, sont les disciples de Zarathoustra et de Nietzsche lui-même. C'est à eux que son oeuvre est destinée, ils seront les seuls à la comprendre parfaitement. Nietzsche dit dans *Ainsi parlait Zarathoustra* :

> *« J'implore votre amour de récompenser mon hospitalité en me parlant de mes enfants. C'est pour eux que je me suis fait riche, c'est pour eux que je me suis appauvri : que n'ai-je pas donné,*
> *- que ne donnerais-je pas pour avoir* une *chose :* ces *enfants,* ces *plantations vivantes,* ces *arbres de la vie de mon plus haut espoir ! ».* Z, II, p. 507.

[1] Gadamer, (H.-G.), *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, p. 27.
[2] Belkaïd, (M.), La résistance merveilleuse, in *Résonances*, février, 1999.

Pour que ces arbres de la vie et de l'espoir du demain soient accessibles, nous devons veiller à l'enfance d'aujourd'hui. Donner la chance à chaque enfant réel de devenir un homme de demain. Par l'éducation.

**Education**

Quels sont les enseignements de Nietzsche et Dostoïevski concernant cette tâche lourde que constitue l'éducation ? Sont-ils encore valables aujourd'hui, presque deux siècles plus tard ? Le monde a beaucoup changé, la civilisation a fait des pas de géant, surtout en matière d'éducation. L'actualité n'est plus la même, dit Daniel Hameline. Mais l'éducation reste toujours d'actualité[1]. Au-delà de la pédagogie noire qu'entre autres auteurs Alice Miller a tant critiquée, aujourd'hui nous optons pour une éducation qui comporte de la liberté, mais aussi les limites indispensables pour la construction de l'être. Il ne s'agit pas de laisser un enfant dans sa toute-puissance et de lui faire croire que le monde est confectionné à ses désirs, il s'agit de lui apporter des repères[2]. Et dans ce domaine Nietzsche et Dostoïevski, à leur façon, peuvent contribuer à la pensée d'aujourd'hui, il nous reste encore à apprendre d'eux.

Ils nous apprennent d'abord qu'il faut aussi apprendre de nos enfants. Car ils habitent déjà la maison de demain. Même s'ils ont encore beaucoup à apprendre, ils sont encore vierges de nos préjugés et regardent la vie avec des yeux nouveaux. C'est la pensée de Dostoïevski dans *L'idiot* :

> *« ... Il commença par hocher la tête et s'étonner de voir les enfants saisir tout ce que je leur disais, tandis qu'il se faisait à peine comprendre d'eux. Puis il se mit à se moquer de moi lorsque je lui déclarai que ni lui, ni moi ne leur apprendrions rien et que c'était plutôt d'eux que nous avions à apprendre ».* I, p, 82.

Sans tomber dans une idéalisation de l'enfance et sans considérer cette affirmation du prince Mychkine comme une vérité absolue, il est des moments dans la vie où un adulte peut apprendre d'un enfant. De sa sensibilité, de sa spontanéité, de sa joie de vivre. Or, il n'est pas rare d'entendre qu'un enfant a tout à apprendre de nous qui sommes déjà là, pour devenir comme nous ; on dit par élégance « meilleur que nous », mais cela signifie tout simplement aller plus loin, toujours dans notre route. Dans la route déjà tracée, vers des valeurs déjà établies. A l'homme moderne industriel et industrieux, capable d'initiative et d'organisation, apte au changement, candidat au bien-être, correspond trait pour trait l'enfant scolaire actif, autonome, solidaire et ingénieux dans la construction de son propre savoir[3]. La société a tracé la route pour l'adulte futur, l'enfant d'aujourd'hui, avec l'aide de la famille.

La famille fait tout pour protéger l'enfant, pour qu'il ne se fasse pas mal dans cette route en rencontrant la souffrance de la séparation et la mort. Souvent nous voulons le protéger en ne lui disant rien, note Mireille Cifali. Mais il sait que quelque chose d'important est en train de se passer et son désarroi s'en trouve augmenté. Il cherche à savoir ce qui lui est caché, et parfois ses gestes trahissent

---

[1] Hameline, (D.), *L'éducation, ses images et son propos*, Paris, Editions ESF, 1986, p. 44.
[2] Cifali, (M.), *Le lien éducatif, contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 136.
[3] Hameline, (D.), *Courants et contre-courants dans la pédagogie d'aujourd'hui*, Issy-les-Moulineaux, 2000, p. 52.

ce qu'il a compris malgré nous[1] . Dostoïevski rejoint à une distance de deux siècles cette pensée : l'enfant, à sa façon, est au courant de tout ; lui mentir sert seulement à détourner sa sensibilité vers un faux chemin. Dans *L'idiot* il dit :

> *« ...Je répliquai que c'était une honte de mentir aux enfants, que ceux-ci n'en étaient pas moins au courant de tout, mais que, si on leur faisait des mystères, ils s'instruisaient sous une forme qui souillait leur imagination ».* I, p. 87.

Mais Dostoïevski critique également l'autre extrême, qui veut traiter l'enfant comme un adulte et effacer toute distance salutaire qui protège l'enfant du monde des grands et lui donne la possibilité de s'en approcher à son rythme, le temps venu. L'exigence de « tout dire » est terroriste[2]. C'est une attitude inadmissible, constate Dostoïevski dans *Les possédés* :

> *« Il arriva tout naturellement qu'il n'y eut aucune distance entre eux. Plus d'une fois Stepan Trofimovitch réveilla la nuit son ami de onze ou douze ans, uniquement pour lui confier, tout en larmes, ses sentiments blessés ou lui révéler quelque secret domestique sans s'apercevoir que cela était tout à fait inadmissible ».* P. p. 42.

Il faut respecter l'espace de l'enfant. Selon Dostoïevski, les grands, à commencer par les parents, ne connaissent pas leurs enfants, leurs besoins et leur intelligence. Il remarque dans *L'idiot* :

> *« ...J'ai toujours été surpris de voir combien les grandes personnes, à commencer par les pères et mères, connaissaient mal les enfants ».* I, p. 82.

Connaître l'enfant nécessite d'abord de respecter sa sensibilité, qui parfois est beaucoup plus grande que les adultes ne peuvent l'imaginer. Car l'enfant n'a pas d'autre moyen de s'orienter dans le monde excepté ses sens. C'est un être auquel la raison fait encore défaut. Mais c'est un être à part entière, avec une sensibilité qui doit couvrir également la fonction de l'entendement.

[1] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 245.
[2] *Ibid*, p. 245.

## Maman !

Jorgos est un homme charmant de soixante-dix ans ; il habite au deuxième étage et moi au troisième. Quand il fait beau, il monte parfois chez moi pour prendre un café sur le balcon, un sourire émouvant au bout des lèvres et un sac plein d'histoires invraisemblables au bout de la langue. Je l'écoute émerveillée, alors qu'il me parle d'un passé lointain dans son pays natal :

« Ma soeur n'avait pas d'enfant. Après dix ans de mariage et différents traitements, le médecin lui a coupé tout espoir de devenir mère. Alors, elle a décidé d'adopter un enfant, une petite fille, disait elle, les yeux remplis de larmes. Ma soeur est une grande sentimentale. Et comme je suis son frère unique, elle est venue me consulter pour l'adoption.
Mon meilleur ami des années estudiantines était directeur de l'orphelinat dans la ville S., au nord du pays, où j'avais fait mes études. Nous sommes allés le rencontrer : ma soeur, son mari et moi.

Mon ami nous a proposé d'adopter une petite fille très intelligente, âgée de trois ans. Mais ma soeur voulait choisir elle-même. Elle voulait voir tous les enfants afin de se décider par son instinct de mère, disait-elle. Le directeur a accepté et nous a guidés vers une grande chambre dans laquelle les enfants faisaient leur sieste.

C'était trois heures de l'après-midi. De la chambre venaient des bruits, des pleurs et des petits cris. Emus, nous sommes entrés. Une surveillante essayait de faire le silence, et quand elle a vu le directeur, elle a redoublé de zèle. Mais... quelques secondes après notre arrivée, il n'y a pas eu besoin de souffler mot aux enfants. D'une façon inexplicable, petit à petit, tous les bruits se sont arrêtés. Personne ne pleurait, personne ne criait. Un silence absolu s'est installé. Ceux qui étaient debout se sont assis sur leurs lits, ceux qui dormaient ont ouvert les yeux, ceux qui se battaient ont interrompu leurs disputes. Nous restions au milieu de la chambre, pétrifiés. Les enfants nous regardaient, un peu étonnés, mais pas trop, joyeux, mais pas trop non plus.

Pour que ma soeur scrute bien tous les enfants, le directeur a dit à la surveillante de les descendre du lit. Avec quel plaisir ils tendaient les bras vers elle, pour qu'elle les pose sur le plancher ! Ils essayaient de prendre leurs petites sandales et de les mettre, maladroitement. Une fois tous debout, les enfants ont formé un cercle autour de nous, se sont donné la main et se sont mis à marcher en rond, dans un silence total. Le plus âgé n'avait pas encore quatre ans, et le plus jeune n'avait pas fêté son deuxième anniversaire ! A l'époque, les orphelinats étaient pleins d'enfants abandonnés et les adoptions extrêmement rares. En trois ans, nous étions les seuls à entamer une telle procédure, nous avait dit le directeur. Et

pourtant, les enfants ont compris que nous étions venus choisir l'un d'entre eux pour lui offrir une famille. Comment ? Cela reste pour moi une énigme ! Ils nous regardaient avec des yeux suppliants. Chaque regard disait : Prenez-moi, je serai très sage ! Chacun essayait de devenir l'élu. Chacun essayait de nous séduire. Jamais je n'oublierai ces yeux, je les ai gravés au plus profond du coeur. Quelquefois je les vois encore en rêve : graves et pénétrants. Ce cercle d'enfants abandonnés qui se mouvait autour de nous reste l'image la plus émouvante dans ma vie.

Après que les enfants aient tourné quelquefois en rond, l'un d'entre eux est venu vers ma soeur et l'a appelée : Maman ! Alors tous les autres se sont approchés d'elle en prononçant maladroitement : « maman, maman ! » Ma soeur a commencé à pleurer comme une hystérique. Elle a dit au directeur qu'elle prendrait toutes les filles, ainsi que tous les garçons. Le directeur l'a prise par le bras pour la conduire hors de la pièce, de peur qu'elle ne s'évanouisse. Je les ai suivis. Je ne pouvais plus affronter ces regards enfantins où brillait et s'éteignait la lumière de l'espoir. Mon beau-frère est sorti avec moi. Il était pâle comme un linge.

Finalement, ma soeur a décidé de prendre cinq enfants, trois filles et deux garçons. Mais elle ne voulait plus choisir, comment le pouvait-elle ? Ils l'avaient tous appelée « maman ». C'est le directeur qui s'en est chargé. Et bien des années plus tard, chaque fois qu'elle présentait les trois filles et les deux fils à un nouvel ami, ma soeur ajoutait toujours que ses autres enfants étaient dans le nord du pays .

C'est d'abord aux enfants que l'éducation est destinée, bien qu'elle continue toute la vie. Nietsche constate que l'éducation est une entreprise sur un sujet qu'on ne connaît pas et qui est par définition inconnaissable : l'autre. Il ajoute que l'éducation tend à rendre l'être nouveau conforme aux vieux usages de la société, puisqu'elle ne peut lui en offrir d'autres. Mais la vraie éducation commence pour Nietzsche au moment où la personne se découvre elle-même, au-delà des normes sociales inculquées. Et la tâche de l'éducateur consisterait seulement en l'accompagnement, l'accompagnement de celui qui a de l'expérience, l'expérience de soi. Nietzsche transforme chaque désillusion en élément de son éducation, chaque moment en objet de dépassement[1]. C'est pour lui le seul chemin de s'éduquer. Il dit dans *Humain trop humain* :

> *« En tant que penseur on ne devrait parler que d'éducation de soi par soi-même. L'éducation de la jeunesse dirigée par les autres est, soit une expérience entreprise sur quelque chose d'inconnu et d'inconnaissable, soit un nivellement par principe, pour rendre l'être nouveau, quel qu'il soit, conforme aux habitudes et aux usages régnants : dans les deux cas c'est quelque chose qui est indigne du penseur, besogne des parents et des pédagogues qu'un homme loyal et audacieux a appelés nos ennemis naturels. - Lorsque depuis longtemps on est éduqué selon les opinions du monde, on finit un jour par se découvrir soi-même : alors commence la tâche du penseur, alors il est temps de demander son aide - non point comme éducateur, mais comme quelqu'un qui, s'étant éduqué lui-même, a de l'expérience ».* HTH, I, p. 926.

Ces vrais éducateurs, Nietzsche les nomme dans *Considérations inactuelles* 'médecins de l'humanité' :

> *« ...Où sont les médecins de l'humanité moderne, assez bien portants et assez solides sur leurs jambes pour pouvoir soutenir quelqu'un d'autre et le conduire par la main ? »* CI, I, p. 293

Au lieu de ces grands esprits capables de soutenir l'autre pour aller de l'avant, il y a l'organisation sociale pour faire de l'homme un être maniable. Il faut que, par les voies les plus rapides, à l'être égoïste et asocial qui vient de naître, la société en surajoute un autre, capable de mener une vie sociale et morale[2]. Plusieurs moyens furent employés, dont le plus efficace fut le contrôle de l'éducation. Cette pédagogie de la décadence, camouflée sous la bannière d'une amélioration morale de l'homme travaille en fait à le domestiquer ; autrement dit, à transformer les natures énergiques en bêtes de troupeau laborieuses, dociles et médiocres[3]. Dans *Crépuscule des idoles*, Nietzsche écrit :

> *« De tous temps on a voulu 'améliorer' les hommes : c'est cela, avant tout, qui s'est appelé 'morale'. Mais sous ce même mot de 'morale' se cachent les tendances les plus différentes. La domestication de la bête humaine, tout aussi bien que l'élevage d'une espèce d'hommes déterminée ont été appelés 'amélioration' ».* CDI, II, p. 981.

---

[1] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 69.
[2] Durkheim, (E.), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966, p. 93.
[3] Granier, (J.), *Nietzsche*, Paris, PUF, 1982, p. 27.

Car éduquer en définitive, et quel que soit notre soin à en différer l'échéance, c'est trancher du mieux et du moins bon, c'est s'insurger contre ce qui est, au nom de ce qui devrait être[1]. Or l'homme résiste aux tentatives normatives[2]. Alors, pour améliorer les hommes, une des vieilles méthodes du temps de Dostoïevski, c'était la punition physique. Dans *Les frères Karamazov*, il écrit :

> *« - Pourquoi lui as-tu fait croire qu'on nous fouettait ? demanda Smourov.*
> *- Pour lui faire plaisir.*
> *- Comment ça ?*
> *- Vois-tu, Smourov, je n'aime pas qu'on insiste, quand on ne comprend pas au premier mot. Il y a des choses impossibles à expliquer. Dans l'idée du bonhomme, on doit fouetter les écoliers ; qu'est-ce qu'un écolier qu'on ne fouette pas ? Et si je lui dis que non, ça lui fera de la peine ».* FK, p. 666, Kolia.

Les temps ont changé, la punition physique a laissé la place à la punition psychologique. Qu'est-ce qu'un écolier qu'on ne critique pas ? En définitive, la fonction correctrice de l'école est encore amplement considérée comme essentielle[3]. C'est pour son bien que l'on éclaire ses défauts, cela servira pour qu'il s'améliore. Et on dépeint l'enfant au moyen d'adjectifs dévalorisants. La description en négatif, nous dit Mireille Cifali, entraîne une volonté de transformer, de redresser, d'extirper, de remplacer l'insuffisance par la qualité[4]. Dans quel but?

**Education utilitariste**

L'éducation est une affaire sociale. Emil Durkheim souligne qu'il considère comme le postulat même de toute spéculation pédagogique que l'éducation est chose éminemment sociale, par ses origines comme par ses fonctions[5]. Si l'éducation est également une affaire de famille, il ne faut pas oublier que la famille constitue une cellule de la société. A travers l'éducation la société tend à rendre aptes les individus de demain à servir ses besoins d'aujourd'hui. Bien loin que l'éducation ait pour objet unique ou principal l'individu et ses intérêts, elle est avant tout le moyen par lequel la société renouvelle perpétuellement les conditions de sa propre existence[6]. D'abord par le modèle de vie qu'elle offre à ses citoyens, par les buts qu'elle leur impose et par les moyens qu'elle leur met à disposition. Un de ces moyens et non le moindre, c'est l'instruction. Une école est un microcosme circonscrit dans un monde plus vaste pour lequel elle prépare une génération nouvelle de travailleurs et de citoyens[7]. Nous avons l'habitude de croire que le lieu de l'instruction, l'école, est également un lieu d'éducation. L'est-elle vraiment? Assume-t-elle le premier degré d'éducation, la pensée individuelle ? Nietzsche déclare dans *Crépuscule des idoles* :

---

[1] Hameline, (D.), *Courants et contre-courants dans la pédagogie d'aujourd'hui*, Issy-les-Moulineaux, 2000, p. 93.
[2] Cifali, (M.), in *Les trois métiers impossibles*, Paris, Les belles lettres, 1986, p.154.
[3] Hameline, (D.), *Courants et contre-courants dans la pédagogie contémporaine*, Issy-les-Moulineaux, 2000, p. 40.
[4] Cifali, (M.), *Le lien éducatif : contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996, p. 39.
[5] Durkheim, (E.), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966, p. 82.
[6] *Ibid*, p. 91.
[7] Belkaïd, (M.), Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation ?, in *Raisons éducatives* n° 3, - 2000/1-2, p. 213.

> *« ...Je présente dès l'abord les trois tâches pour lesquelles il nous faut avoir des éducateurs. Il faut apprendre* à penser*, il faut apprendre* à parler *et* à écrire *».* CDI, II, p. 989.

L'être qui ne saurait pas penser par lui-même, ne saurait pas parler en son nom propre et à écrire selon son style. Et aujourd'hui, qu'apprend-on dans nos écoles ? Elles fournissent des connaissances, de la science et des formations. Deux siècles auparavant, Nietzsche critique sévèrement ce rôle réducteur et castrateur de l'école. Il rêve d'une autre forme d'élévation de l'homme. Selon Bertram, les idées directrices de Nietzsche, jeune éducateur, exigent qu'il y ait éducation au lieu de la connaissance, sagesse au lieu de la science et développement au lieu de l'érudition[1]. Nietzsche exprime cette idée dans *Crépuscule des idoles* :

> *« Il faudrait des éducateurs,* éduqués eux-mêmes*, des esprits supérieurs et nobles qui se révèlent à chaque moment, par la parole et par le silence, des êtres d'une éducation mûre et savoureuse, - et non des butors savants que le lycée et l'université offrent aujourd'hui comme 'nourrices supérieures'. Les éducateurs manquent... ».* CDI, II, p. 988.

Comment se fait l'éducation à l'école ? Selon Nietzsche, on arrive à inculquer chez l'individu une façon de penser et d'agir qui non seulement n'a rien de personnel, mais qui est nocive à l'être lui-même. Mais ce dressage a servi et sert aux buts de la société. L'homme que l'éducation doit réaliser en nous, ce n'est pas l'homme tel que la nature l'a fait, mais tel que la société veut qu'il soit[2]. Dans *Généalogie de la morale*, Nietzsche écrit :

> *« L'éducation procède généralement ainsi : elle cherche à déterminer chez l'individu, par une série d'initiations et d'avantages, une façon de penser et d'agir qui, devenue habitude, instinct, passion, domine en lui et sur lui,* contre son dernier avantage, mais 'pour le bien général' *».* GS, II, p. 66.

Aujourd'hui encore, l'éducation ne vise pas d'autre but que le bien général, qui se traduit pour l'individu par la formule « une bonne place dans la société ». Et cette bonne place est recherchée dès l'orientation scolaire, longtemps occultée, selon Jean-Paul Sauzède, par les pratiques beaucoup plus instrumentales et souvent tayloriennes d'une orientation conçue comme un phénomène d'ajustement entre les besoins de l'économie et la population juvénile aspirant à entrer dans le monde du travail[3]. Pour avoir plus de chance dans ce monde du travail, il faut apprendre. Les bonnes notes deviennent une manoeuvre afin d'avoir un bon salaire. On travaille pour de l'argent, pour les diplômes, pour faire plaisir, pour réussir, dit Hameline. Les études deviennent un moyen, la démarche de connaissance perd sa dignité de fin pour revêtir une valeur marchande et faire l'objet d'une opération commerciale[4]. La culture sert à gagner, mais de l'argent. Le plus d'argent possible avec le moins de travail possible, remarque Nietzsche dans *Crépuscule des idoles* :

[1] Bertram, (E.), *Nietzsche, essai de mythologie*, Paris, Editions du Félin, 1990, p. 392.
[2] Durkheim, (E.), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966, p. 90.
[3] Sauzède, (J.-P.), L'éducation nouvelle des éléves, à travers le parcours singulier d'Adolphe Ferrrière, in *Penser l'éducation*, n° 3, 1997, p. 109.
[4] Hameline, (D.), *La liberté d'apprendre*, Paris, Les éditions ouvrières, 1967, p. 39.

*« Les adhérents de la culture définiraient celle-ci : l'intelligence que l'on mettrait à accommoder ses besoins et leur satisfaction à l'époque actuelle, en disposant, en même temps, des meilleurs moyens pour gagner de l'argent aussi facilement que possible. (...) Toute culture paraît haïssable qui rend solitaire, qui impose des buts plus élevés que l'argent et le profit, qui use de beaucoup de temps. On a l'habitude de calomnier ces façons plus sérieuses de cultiver l'esprit en le traitant d'égoïsme raffiné ou d'épicurisme immoral. Il est vrai que, selon la morale ici en vigueur, on prise précisément le contraire, à savoir une culture rapide qui mène à devenir bientôt un être qui gagne de l'argent et que cette culture soit juste assez profonde pour que cet être puisse gagner beaucoup d'argent ».* CI, I, p. 325.

L'Etat demeure le premier intéressé qui place de grandes sommes dans l'éducation, pour pouvoir guider et contrôler l'avenir de la société, son bon fonctionnement et sa continuité. L'éducation devient donc un investissement dont la part va toujours croissante au budget des nations, mais il est désormais entendu que cet investissement doit se révéler productif[1]. Pour cela, les facultés intellectuelles ne doivent pas être développées plus que pour couvrir les besoins de l'Etat, dit Nietzsche :

*« Partout où on parle maintenant 'd'Etats culturels' on impose la tâche de développer les facultés intellectuelles d'une génération, au point que ces facultés soient utiles aux institutions établies, mais on ne veut pas que ce développement aille plus loin. Il en va comme d'un ruisseau de montagne, détourné partiellement de son cours par des digues et des barrages, pour que sa force motrice serve à faire tourner un moulin, tandis que si son courant impétueux était utilisé tout entier, il deviendrait plutôt dangereux qu'utile pour le moulin ».* CI, I, p. 326.

Nietzsche est critique : observateur impitoyable, mais sans intention autre que celle qui consiste à voir et à comprendre, et accessoirement à faire voir et à faire comprendre[2]. Pour le philosophe allemand, l'éducation doit avoir un but beaucoup plus élevé qu'une place sociale qui permet de gagner de l'argent. Partir de cette terre sans s'être posé les questions fondamentales de l'homme, sans avoir appris à penser, à exister, à être une personne à part entière, c'est triste. Mais l'éducation actuelle, en mettant comme but un gagne-pain, prive l'individu de sa capacité de penser et de devenir responsable de son développement. Il est considéré comme une chose. Considérer quelqu'un comme personne, c'est admettre que ce sujet humain détient en lui-même la capacité d'assumer librement sa propre croissance[3]. Et seule une éducation qui opte pour le développement personnel peut donner à l'individu cette conscience. Dans ses conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Nietzsche note :

---

[1] Hameline, (D.), *Courants et contre-courants dans la pédagogie contemporaine*, Issy-les-Moulineaux, 2000, p. 51.
[2] Rosset, (C.), *La force majeure*, Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 76.
[3] Hameline, (D.), *La liberté d'apprendre*, Paris, Les éditions ouvrières, 1967, p. 294.

> *« Toute éducation qui laisse apercevoir au bout de sa carrière un poste de fonctionnaire ou un gagne-pain, n'est pas une éducation pour la culture comme nous l'entendons ».* SANEE, p. 99.

Antidote de l'esprit moderne, la pensée de Nietzsche doit être prise comme un moyen privilégié de l'autocritique de la modernité. C'est en cela que, plus qu'un maître de vérité, Nietzsche est un éducateur[1].

**Principes d'éducation**

Dans *Ecce homo*, Nietzsche affirme avoir été intéressé par les problèmes de l'éducation depuis sa deuxième oeuvre, *Considérations inactuelles*. Un des chapitres s'intitule même « Schopenhauer Educateur ». C'est dans cette oeuvre que pour la première fois il a voulu esquisser une conception révolutionnaire de l'éducation :

> *« Au fond, avec ces deux écrits (sur Schopenhauer et Wagner), je voulais faire tout autre chose que de la psychologie. Un problème d'éducation qui n'avait pas son pareil, une nouvelle conception de la discipline de soi, de la défense de soi, allant jusqu'à la dureté, une voie vers la grandeur et vers des tâches d'une importance historique, - cherchait à trouver là sa première expression ».* EH, II, p. 1160.

De par sa conception moderne de la contradiction, Nietzsche est convaincu que dans le domaine de l'éducation surtout, le fanatisme est nuisible :

> *« ...Le plus maladroit de tous les éducateurs ... Le fanatique moral, qui croit que le bien ne peut sortir que du bien, ne peut croître que sur le bien ».* HTH, I, p. 862.

Donc, sans aucun fanatisme, Nietzsche nous fait part de sa pensée sur la façon d'éduquer. Il faut tenir compte de l'énergie intellectuelle et vitale que l'individu apporte avec lui à sa naissance et de la façon dont cette énergie peut être développée pour que l'individu puisse s'adapter en même temps à ses besoins et à l'entourage. Il dit dans *Humain, trop humain* :

> *« Une éducation qui ne croit plus au miracle aura à prendre garde à trois choses : premièrement combien d'énergie est héritée ? deuxièmement, par où peut encore être allumée une nouvelle énergie ? troisièmement, comment l'individu peut-il être approprié à ces exigences si multiples de la culture, sans qu'elles ne le troublent et dissolvent son unité ? - bref, comment l'individu peut-il être initié au contrepoint de la culture privée et publique, comment peut-il être à la fois la mélodie principale et son accompagnement ? ».* HTH, I, 570.

L'idée de « la mélodie principale et de son accompagnement » est née beaucoup plus tôt, dès l'oeuvre *Considérations inactuelles*, sous la forme du « centre » et de la « périphérie ». Selon Nietzsche, il y a deux principes d'éducation : l'un qui tend à cultiver le talent particulier de l'élève en profondeur et l'autre qui ferait attention à garder l'harmonie de l'être, en équilibrant la force de ce talent avec la

[1] Raynaud, (Ph.) in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, p. 214.

force d'autres capacités moins importantes. Voilà comment il explique ces deux principes d'éducation :

> *« L'un exige de l'éducateur qu'il reconnaisse sans tarder les dons particuliers de ses élèves et qu'il dirige ensuite toutes les forces et toutes les facultés vers cette unique vertu pour l'amener à la maturité véritable et à la fécondité. L'autre maxime veut en revanche que l'éducateur discerne et cultive toutes les forces pour établir entre elles un rapport harmonieux. (....) Il se peut donc que les deux maximes ne soient pas du tout en contradiction. Peut-être l'une affirme-t-elle seulement que l'homme doit avoir un centre et l'autre qu'il doit avoir aussi une périphérie. Ce philosophe éducateur, dont je rêvais à part moi, ne se contenterait probablement pas de découvrir la force centrale, mais il saurait éviter aussi qu'elle exerce une action destructrice sur les autres forces : la tâche de son oeuvre éducatrice devrait être, à mon sens, de transformer l'homme tout entier en un système solaire et planétaire, vivant et mouvant, et de reconnaître la loi de sa mécanique supérieure ».* CI, I, p. 291.

Un des moyens de l'éducation, selon Nietzsche, c'est de forcer les vertus. L'atmosphère qu'amène la vertu élève l'âme et bien qu'elle soit montée jusqu'à cette hauteur pour des motifs non vertueux, la vertu atteinte ennoblit à jamais l'être. Il écrit dans *Humain trop humain* :

> *« Il ne faut point craindre de suivre le chemin qui mène à une vertu, lors même que l'on n'apercevra que l'égoïsme seul - par conséquent l'utilité et le bien-être personnel, la crainte, les considérations de santé, de réputation et de gloire, sont les motifs qui y poussent. (...) Car lorsqu'on a atteint ce à quoi ils tendent, la vertu atteinte* ennoblit *à tout jamais les motifs lointains de nos actes grâce à l'air pur qu'elle fait respirer et au bien-être moral qu'elle communique, et, plus tard, nous n'accomplissons plus ces mêmes actes pour les mêmes motifs grossiers qui autrefois nous y incitaient. - L'éducation doit donc, autant que cela est possible,* forcer *les vertus, conformément à la nature de l'élève : la vertu elle-même, étant l'atmosphère ensoleillée et estivale de l'âme, fera alors sa propre oeuvre et ajoutera maturité et douceur ».* HTH, I, p. 732.

Dostoïevski rejoint cette pensée, bien que par l'autre extrême. De même que les gens s'habituent à la vertu une fois atteinte, ils s'habituent aussi à la brutalité, une fois commise. Si la vertu élève l'âme vers des sphères aérées, la brutalité la fait descendre dans des abîmes d'où elle ne peut plus remonter. Dans *Souvenirs de la maison des morts*, Dostoïevski note :

> *« Je soutiens que le meilleur des hommes peut, grâce à l'habitude, s'endurcir jusqu'à devenir une bête féroce. Le sang et la puissance enivrent, engendrent la brutalité et la perversion, si bien que l'âme et l'esprit deviennent accessibles aux jouissances les plus anormales. L'homme et le citoyen s'éclipsent pour toujours dans le tyran ; et le retour à la conscience humaine, au repentir, à la résurection lui devient presque impossible ».* SMM, p. 283

En écrivant « presque impossible », Dostoïevski affirme sa foi en la rédemption de l'homme. S'il existe un monde où aucune faute n'est inexpiable, où de tout abîme il est possible de remonter à la

surface, où de tout malheur naît l'extase et de tout désespoir l'espoir, c'est le monde de Dostoïevski[1]. L'homme est pour Dostoïevski « éducable » jusqu'à la fin de sa vie, après avoir commis le crime le plus affreux. Et un des moyens qu'il propose pour rendre l'homme meilleur, c'est l'art. Dans *Souvenirs de la maison des morts*, Dostoïevski décrit la soirée durant laquelle les criminels avaient participé à un spectacle, avaient vécu différemment qu'en prisonniers, avaient retrouvé leur dignité humaine, et s'étaient moralement transfigurés :

> *« Ainsi finit le spectacle jusqu'à la soirée prochaine. Nous nous séparons, gais, satisfaits, vantant les acteurs, remerciant le sous-officier. Aucune dispute. Tous sont d'une bonne humeur inaccoutumée, tous se sentent comme heureux et s'endorment non du sommeil habituel, mais d'une âme quasi tranquille. Ce n'est pas là une fiction de mon cerveau ; c'est la vérité, l'exacte vérité. On avait permis à ces pauvres gens de vivre, ne fût-ce que quelques instants, à leur guise, de s'amuser, de passer une heure autrement qu'en galériens - et ces brèves minutes les avaient moralement transfigurés ».* SMM, p. 240.

Un autre moyen indispensable pour l'éducation de l'homme, c'est un but à atteindre. De nos jours, ce but à atteindre dans le domaine de l'éducation s'appelle projet. Le projet est une nécessité vitale, et on ne peut pas vivre sans lui, note Jean-Paul Sauzède[2]. L'homme sans projet, sans but, nous enseigne Dostoïevski, devient un monstre :

> *« Aucun homme ne peut vivre sans un but qu'il s'efforce d'atteindre ; s'il n'a plus ni but, ni espoir, sa détresse fait de lui un monstre ».* SMM, p. 356.

L'homme dépossédé de tout ne peut retrouver sa dignité. Et le travail, qui rend l'homme utile à lui-même et à ses semblables également est un moyen de devenir meilleur, de devenir homme, de s'éduquer. Dans *Souvenirs de la maison des morts*, Dostoïevski écrit :

> *« Sans travail, sans lois, sans rien qui lui appartient en propre, l'homme n'est plus lui-même, il s'avilit, il redevient une bête ».* SMM, p.53.

Mais la recette la plus certaine contre l'avilissement de l'homme, c'est une enfance heureuse, que Dostoïevski appelle la meilleure des éducations. Sa pensée reste de nos jours très moderne. Dans son livre paru en 1999, Boris Cyrulnik traite précisément de ses souvenirs d'enfance qui aident à se construire[3]. Un souvenir sain venu de l'enfance peut sauver l'être adulte du gouffre de la violence. Dans *Les frères Karamazov*, Aliocha dit aux enfants qui l'entourent :

> *« Sachez qu'il n'y a rien de plus noble, de plus fort, de plus sain et de plus utile dans la vie qu'un bon souvenir, surtout quand il provient du jeune âge, de la maison paternelle. On vous parle beaucoup de votre éducation ; or un souvenir saint, conservé depuis l'enfance, est peut-être la meilleure des éducations : si l'on fait provision de tels*

[1] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988, p. 207.
[2] Sauzède, (J.-P.), Que votre projet soit réaliste, surtout !, in *Cahiers pédagogiques* - n§ 331, février 1995 - 11.
[3] Voir Cyrulnik, (B.), *Un merveilleux malheur*, Paris, Editions O. Jacob, 2000.

*souvenirs pour la vie, on est sauvé définitivement. Et même si nous ne gardons au coeur qu'un bon souvenir, cela peut servir un jour à nous sauver ».* FK, p. 477.

Comme aux temps de Dostoïevski, aujourd'hui encore nous parlons beaucoup d'éducation. Car si l'éducation est la chose la moins connue, la plus mal connue, c'est parce qu'elle est précisément la chose la plus connue, la mieux connue[1]. Chacun y participe. Chaque famille, et chaque individu de la société.

**Education ratée et éducation heureuse**

Pour les partisans fervents de la thèse de Freud selon laquelle l'enfant naît avec des pulsions agressives, de même que pour les partisans d'Alice Miller qui revendique un enfant entièrement innocent, une chose demeure certaine : la violence de la famille et de la société est en grande partie responsable de la violence de ceux qui passent à l'acte. Dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski fait une analyse profonde des causes sociales de la violence et de la responsabilité sociale de celui que l'on juge comme violent :

> *« Il est impétueux, il est sauvage, violent, voilà pourquoi on le juge maintenant. Mais qui est responsable de sa destinée, à qui la faute si, avec des penchants vertueux, un coeur sensible et reconnaissant, il a reçu une éducation aussi monstrueuse ? A-t-on développé sa raison, est-il instruit, quelqu'un lui a-t-il témoigné un peu d'affection dans son enfance ? Mon client a grandi à la grâce de Dieu, c'est-à-dire comme une bête sauvage. Peut-être brûlait-il de revoir son père, après cette longue séparation, peut-être en se rappelant son enfance comme à travers un songe, a-t-il écarté à maintes reprises le fantôme odieux du passé, désirant de toute son âme absoudre et étreindre son père ! Et alors ? On l'accueille avec des railleries cyniques, de la méfiance, des chicanes... »* FK, p. 912.

Une éducation brutale durant laquelle l'enfant ne s'est pas reconnu comme victime, ne s'est pas révolté, n'a pas appris à juger ceux qui lui ont fait du mal produira des êtres cruels qui deviendront souvent des bourreaux. Bien avant que la psychanalyse affirme cette thèse, Dostoïevski a touché la réalité des faits et a su la construire avec son talent d'écrivain. Dans *Souvenirs de la maison des morts*, un forçat lui confie avec humour comment il a pu supporter les quatre mille coups de fouet. Rien d'étonnant qu'il soit devenu criminel, s'il demeure reconnaissant au langage de sa plus tendre enfance, le fouet :

> *« Un de nos forçats de la section spéciale, un Kalmuk baptisé, Alexandre ou Alexandrine, comme on l'appelait parmi nous, un étrange gars, fripon, hardi, toujours de bonne humeur, me raconta sans cesser de rire et de plaisanter qu'il avait reçu ses quatre mille coups ; mais il me jura très sérieusement que si, dès sa plus tendre enfance, on ne l'avait pas élevé dans sa horde à coups de fouet, si les lanières ne lui avaient pas labouré le dos de cicatrices indélébiles, il n'aurait jamais pu supporter ces quatre mille coups. En me racontant cela, il semblait reconnaissant de cette éducation brutale. Un soir qu'il était assis sur ma couchette, il me dit : 'Voyez-vous, Alexandre Petrovitch, on*

[1] Hameline, (D.), *L'éducation, ses images et ses propos*, Paris, Editions ESF, 1986, p. 202.

*me tapait dessus à propos de tout et à propos de rien, et ça a duré sans arrêt pendant quinze ans de suite ; aussi loin que je puisse me souvenir, j'ai été fouetté chaque jour plusieurs fois ; tous ceux qui en avaient envie pouvaient me battre, si bien qu'à la fin j'y étais fait '.* SMM, p. 267.

Celui qui est tombé dans la débauche n'est pas très différent de l'homme vertueux, nous dit Dostoïevski. Mais les conditions du grandir et une mauvaise d'éducation l'ont avili. Les hommes sont semblables, leur sort est différent. Selon Dostoïevski, dans une mesure ou une autre, nous sommes tous des délinquants en puissance. Reconnaître sa responsabilité universelle rend l'homme plus tolérant envers l'autre. C'est un premier pas vers une éducation possible, un regard social moins dur envers ceux qui tombent.
Mais cela ne suffit pas à améliorer les hommes. Il faut que l'image qu'ils ont d'eux-mêmes change. Il faut qu'ils apprennent à s'accepter. Qu'ils apprennent également à s'aimer. A se considérer comme des êtres bien. Dans *Les possédés*, Dostoïevski écrit :

*« Ils ne sont bons, reprit-il soudain, parce qu'ils ne savent pas qu'ils sont bons. Quand ils le sauront, ils ne violeront plus la petite fille. Il faut qu'ils apprennent qu'ils sont bons et aussitôt tous deviendront bons, tous, jusqu'au dernier ».* P, p. 215.

Une utopie ? Selon Dostoïevski, un devoir d'éducateur. L'éducation a pour tâche de rendre l'homme meilleur, en lui apprenant qu'il est bon. Image biblique et émouvante, exprimée dans *Les possédés* :

*« Celui qui enseignera que tous sont bons, celui-là parachèvera le monde ».* P, p. 215,

C'est exactement l'opinion de Nietzsche. L'image de soi contribue à construire l'homme. Il doit avoir une image positive de soi pour pouvoir devenir bon. Dans *Aurore*, Nietzsche affirme:

*« Lorsque l'homme ne se considère plus comme mauvais, il cesse de l'être ! ».* A, I, p. 1062.

Quel est le chemin que l'homme doit poursuivre pour s'accomplir ? Ce chemin se trouve en l'homme, à une seule condition - de rester fidèle à lui-même. Il est impossible de tout prévoir dans la route, il est inconvenant de suivre les conseils des autres. Pour devenir celui que l'on est, il faut apprendre à écouter son propre coeur, enseigne Nietzsche :

*« Il est vrai qu'il existe d'innombrables sentiers et d'innombrables ponts et d'innombrables demi-dieux qui veulent te conduire à travers le fleuve ; mais le prix qu'ils te demanderont ce sera le sacrifice de toi-même ; il faut que tu te donnes en gage et que tu te perdes. Il y a dans le monde un seul chemin que personne ne peut suivre en dehors de toi. Où conduit-il ? Ne le demande pas. Suis-le. Qui a donc prononcé ces paroles : 'un homme ne s'élève jamais plus haut que lorsqu'il ne sait pas où son chemin peut le conduire ?' ».* CI, I, p.289.

La pensée passionnée de Nietzsche qu'il faut voir comme expérimentation plutôt que connaissance[1], nous emporte et nous inspire. Nous sert d'outil d'auto-éducation. Nous pousse à nous dépasser. A agir. Dans la critique qu'il fait de sa propre éducation, Fritz Zorn note : Moins tu agis, moins tu es ridicule - tel était le verdict en vigueur dans ma famille et il a beaucoup contribué à faire de moi quelqu'un de distingué et de malheureux[2]. En opposition avec cette morale de renoncement, Nietzsche s'écrie :

> *« Au fond je n'aime pas toutes ces morales qui disent : 'Ne fais pas telle chose ! Renonce ! Surmonte-toi !' - J'aime en revanche toutes les autres morales qui me poussent à faire quelque chose, à le faire encore, et à en rêver du matin au soir, à ne pas penser à autre chose qu'à :* bien *faire cela, aussi bien que* moi seul *je suis capable de le faire ! »* GS, II, p. 181.

L'effort critique de Nietzsche consistera donc à libérer l'ego de son emprise morale, de sa perversion altruiste[3]. Par la confiance en soi-même. Par l'amour de soi. Par l'élan de l'action. L'aspiration extrême, inconditionnelle de l'homme, a été pour la première fois exprimée par Nietzsche[4], nous dit Georges Bataille. Et le but de cette aspiration est d'aller toujours de l'avant.

**Evolution et éducation**

L'homme évolue dans l'incertitude et dans le doute. A travers les souffrances du grandir. Dans une route inconnue il n'y a pas de sûreté. Mais il faut accepter l'inquiétude si l'on veut évoluer. Dans *Considérations inactuelles*, Nietzsche écrit :

> *« Et l'incertitude est une source abondante de souffrances pour celui qui est en voie de développement ! ».* CI, I, p. 365.

L'être en voie de développement est toujours sur le chemin, dans l'insécurité. Or il assume son manque de sûreté ; il est sûr que rien n'est sûr, que toutes les opinions peuvent être temporaires. Mais il réclame sa liberté d'avoir des opinions et sa liberté de changer d'opinions. Dans *Humain trop humain* Nietzsche affirme cette pensée moderne :

> *« Nous ne nous ferions pas brûler pour nos opinions, tant nous sommes peu sûrs d'elles. Mais peut-être pour le droit d'avoir nos opinions et de pouvoir en changer ».* HTH, I, p. 950.

Pour Nietzsche, l'évolution comporte également la trahison. Avoir atteint une vérité, c'est l'avoir, du même coup, dépassée. Il est impossible de traverser une étape de la vie sans laisser derrière soi le passé, sans abandonner ce passé pour entamer une autre étape. L'homme véritable doit se référer à

---

[1] Löwith, (K.), *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calman-Levy, 1991, p.86.
[2] Zorn, (F.), *Mars*, Paris, Gallimard, 1979, p. 76.
[3] Ledure, (Y.), *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris, Desclée, 1973, p. 33.
[4] Bataille, (G.), *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1954, p. 160.

des normes variables s'il veut rester libre[1]. Et c'est grâce à ces normes variables qu'il peut évoluer. C'est l'opinion de Nietzsche dans *Humain trop humain* :

> *« Sommes-nous obligés d'être fidèles à nos erreurs, même après avoir reconnu que par cette fidélité nous portons dommage à notre Moi supérieur ? - Non, il n'y a point de loi, point d'obligation de ce genre ; nous devons être traîtres, pratiquer l'infidélité, abandonner toujours et toujours nos idéaux. Nous ne passons pas d'une période de la vie à une autre sans causer et aussi sans ressentir par là les douleurs de la trahison ».* HTH, I, p. 686.

On ne doit pas croire que les changements d'opinions transforment notre être, nous dit Nietzsche. Non, ils nous rendent tout simplement capables de découvrir d'autres côtés de notre personnalité, ils nous aident à nous connaître sous une autre lumière. Dans *Humain trop humain* Nietzsche écrit :

> *« Les changements d'opinion ne changent pas le caractère d'un homme (ou du moins fort peu); ils éclairent cependant certains côtés de la transfiguration de sa personnalité qui, jusqu'à présent, avec une autre constellation d'opinions, étaient restés obscurs et méconnaissables ».* HTH, I, p. 725.

Il n'y a pas de moi permanent[2]. L'homme libre est toujours en mouvement et en évolution. Pour Nietzsche, l'homme qui ne change pas d'opinion cesse d'être un esprit libre. Il dit dans *Aurore* :

> *« Le serpent périt lorsqu'il ne peut pas changer de peau. De même les esprits que l'on empêche de changer d'opinions cessent d'être des esprits ».* A, I, p. 1210.

Dans *Les possédés* de Dostoïevski, Chatov, le porte-parole de l'auteur, change également de conviction. Comme Dostoïevski autrefois qui a abandonné le cercle de Petrachef, il abandonne ses amis terroristes. Chatov dit à Marie :

> *« J'ai entendu dire que tu me méprisais pour avoir changé de conviction. Mais qui donc ai-je abandonné ? Des ennemis de la vie vivante, de petits libéraux arriérés, qui ont peur de leur propre indépendance ; des laquais de la pensée, des ennemis de la personnalité et de la liberté, des propagandistes décrépits de la charogne et de la pourriture ! ».* P, p. 511.

L'homme qui veut rester libre, ne change pas seulement d'opinions et de convictions, il change également de maître. Il doit laisser derrière lui le maître pour devenir lui-même, nous dit Nietzsche. Mais le médecin philosophique déjà nous prévient : les diagnostics nietzschéens ne sont pas des verdicts, ils essayent l'exploration des symptômes - quitte à se mettre à l'écoute dubitative de tout ce qui se présente comme un état définitif quelconque[3]. L'homme qui veut se chercher trouve un maître à suivre, mais l'homme qui se trouve doit perdre le maître, nous dit Zarathoustra :

---

[1] Allain, (L.), *Dostoïevski et l'Autre*, Paris, Institut d'études slaves, 1984, p. 61.
[2] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, III, Paris, Gallimars, 1979, p. 22.
[3] Faye, (J.-P.), *Nietzsche et Salomé*, Paris, Grasset, 2000, p. 13.

*« On n'a que peu de reconnaissance pour un maître, quand on reste toujours élève. Et pourquoi ne voulez-vous pas déchirer ma couronne ?*
*Vous me vénérez ; mais que serait-ce si votre vénération s'écroulait un jour ? Prenez garde à ne pas être tués par une statue !*
*Vous ne vous étiez pas encore cherchés : alors vous m'avez trouvé. Ainsi font tous les croyants ; c'est pourquoi la foi est si peu de chose.*
*Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver vous-mêmes : et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous ! »* Z, II, 343.

Un vrai maître a réalisé sa tâche d'éducation au moment où ses élèves ne sont plus ses élèves mais deviennent maîtres d'eux-mêmes. Au moment où ils l'abandonnent. Ceux qui prétendent avoir été, être ou devenir nietzschéens, montrent par là-même à quel point la démarche nietzschéenne leur a échappé[1]. Comme Zarathoustra, Nietzsche n'est pas à la recherche de disciples, il suppose des lecteurs habités par des convictions et veut les amener à réaliser que, ce qu'ils tiennent pour assuré, l'est peut-être moins qu'ils ne le pensent. Il veut les aider à se regarder sous toutes les perspectives, à considérer tous les points de vue, à consentir à la diversité de soi. Y a-t-il assez de place pour la volonté et la désobéissance, l'ordre et la création, le maître et le disciple, l'enfant et l'homme, la vérité et le mensonge, l'irrationnel et la sécurité, l'angoisse et l'enthousiasme, la pitié et l'orgueil, l'humilité et la grandeur ? Pouvons-nous habiter tous les contraires ?

Selon Chestov, l'essence de Nietzsche, de même que celle de Dostoïevski, est dans ses contradictions[2]. Et le 21ème siècle peut être définie comme l'époque des contradictions. C'est pourquoi j'ai choisi deux auteurs en contradiction entre eux et en eux. Se donner le droit de s'affirmer sage et fou, malade et bien portant, merveilleux et déplorable... est-ce nécessaire pour accéder à la tolérance, pour pouvoir accepter l'Autre, différent de nous, en désaccord avec nous ?

**La contradiction - mode de pensée pour Nietzsche et Dostoïevski**

Il n'y a pas de contradiction dans les choses, il n'y a jamais de contradiction que dans la manière de représenter les choses ; l'oeuvre artistique est une de leurs représentations. Pour Nietzsche et Dostoïevski la contradiction est au centre du fonctionnement de l'esprit humain, née de la nécessité de gérer des systèmes de valeurs différents. Tout terme identifiable par la pensée exige aussi un autre terme duquel il puisse être différencié et auquel il puisse s'opposer. Si chacun des deux termes ne prend sa signification que par rapport à l'autre, il existe entre l'un et l'autre une relation de complémentarité. Sur le plan des structures mentales deux possibilités se présentent: éviter la contradiction ou dépasser les oppositions qui rendent la pensée stérile, puisque fermée.

Nietzsche et Dostoïevski ne se servent pas de la contradiction pour enfermer le débat dans une impasse, mais tout au contraire, pour l'ouvrir sur de nouveaux possibles. Une contradiction est utilisée afin d'ouvrir d'autres voies. C'est de ce point de vue que Nietzsche affirme :

[1] Valadier, (P.), *Nietzsche - cruauté et noblesse du droit*, Paris, Editions Michalon, 1998, p. 8.
[2] Chestov, (L.), *La philosophie de la tragédie*, Paris, Flammarion, 1966, p. 193.

> *« Peut-être l'homme le plus fort serait l'homme le plus riche en contradictions, tandis que les hommes ordinaires s'écrouleraient à mesure qu'augmente le poids des contradictions ».* CDI, II, P. 970.

Pour Nietzsche, la contradiction est signe de richesse. Selon Granier, les contradictions expriment la pluralité des points de vue auxquels Nietzsche se place[1]. La philosophie de Nietzsche ne peut pas être comprise tant que nous ne tenons pas compte de son pluralisme essentiel, seul garant de la liberté[2]. Dans *Crépuscule des idoles*, Nietzsche affirme :

> *« Il faut être riche en contrastes, ce n'est qu'à ce prix-là que l'on est fécond ».* CDI, II, 971.

D'après Simha, Nietzsche aura exploré les possibilités de vie et de pensée les plus opposées qui soient[3]. Pour Nietzsche il n'y a point de contraires. Dans *Humain trop humain* il écrit :

> *« ...Il n'y a point de contraires, excepté dans l'exagération habituelle de la conception populaire ou métaphysique, et qu'une erreur de la raison est à la base de cette mise en opposition : d'après son explication, il n'y a, strictement entendu, ni conduite non égoïste ni contemplation entièrement désintéressée ; toutes deux ne sont que des sublimations dans lesquelles l'élément fondamental paraît presque volatilisé et ne révèle plus sa présence qu'à l'observation la plus fine ».* HTH, I, p. 441.

Mieux qu'aucun autre Nietzsche montre que dans la pensée humaine sont mêlés au point de paraître identiques le bien et le mal, la vie et la mort, la création et la destruction, la synthèse et l'analyse, l'amour et la haine[4]. Tout est une question de degré. Le moteur de l'action de l'individu est sa propre jouissance, en faisant le bien ou en faisant le mal, selon sa nature, son caractère et ses préjugés, nous avertit Nietzsche :

> *« ...Entre les bonnes et les mauvaises actions, il n'y a pas une différence d'espèce, mais tout au plus de degré. Les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées ; les mauvaises actions sont de bonnes actions grossièrement, sottement accomplies. Un seul désir de l'individu, celui de la jouissance de soi-même (uni à la crainte d'en être frustré), se satisfait dans toutes les circonstances, de quelque façon que l'homme puisse, c'est-à-dire doive agir ; que ce soit en actes de vanité, de vengeance, de plaisir, d'intérêt, de méchanceté, de perfidie, que ce soit en actes de sacrifice, de pitié, de connaissance. Les degrés du jugement décident dans quelle direction chacun se laissera entraîner par ce désir ; il y a continuellement présente à chaque société, à chaque individu, une hiérarchie des biens d'après laquelle il détermine ses actes et juge ceux d'autrui ».* HTH, I, p. 499.

---

[1] Granier, (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 28.
[2] Pinto, (L.), *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, p. 4.
[3] Simha, (A.), *Pour connaître Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988, p. 32.
[4] Boudot, (P.), *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, PUF, 1971, p. 7.

Ce que Nietzsche reproche aux philosophes qui le précèdent, c'est le fait de croire que les valeurs en elles se contredisent et sont en opposition diamétrale l'une avec l'autre. Selon Nietzsche, cela est une conviction erronée :

> *« La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance à l'antinomie des valeurs ».* PDBM, II, p. 562.

Pour Nietzsche, aucune valeur ne peut exister sans son contraire, pour que le tout soit harmonieux. L'ombre et la lumière ne sont pas des ennemis, mais des partenaires, nous dit-il dans *Humain trop humain* :

> *« Pour qu'il y ait beauté du visage, clarté de la parole, bonté et fermeté du caractère, l'ombre est nécessaire autant que la lumière. Ce ne sont pas des adversaires : elles se tiennent plutôt amicalement par la main, et quand la lumière disparaît, l'ombre s'échappe à sa suite ».* HTH, I, p. 828.

Selon Nietzsche, l'existence des valeurs opposées est indispensable comme condition pour le développement de l'être et de tout savoir :

> *« C'est précisément par la comparaison avec le règne de l'obscur, aux confins des terres du savoir, que le monde du savoir clair et prochain, tout prochain,* croît *sans cesse en valeur ».* HTH, I, p. 837.

Mais l'opposition des valeurs, pour Nietzsche, ne présuppose pas qu'elles s'excluent, au contraire, elles se tiennent par la main ; qu'il s'agisse d'ombre et de lumière, de savoir et d'ignorance, de bonheur et de malheur. Ces valeurs sont en dépendance mutuelle. Il écrit dans *Gai savoir* :

> *« ..Le bonheur et le malheur sont des frères jumeaux qui grandissent ensemble, ou bien qui, comme vous,* restent petits ensemble ». GS, II, p. 200.

Il n'y a pas, non plus, pour Nietzsche une opposition entre le conscient et l'instinct. Il exprime cette pensée dans *Par-delà bien et mal* :

> *« ...Le 'conscient' ne s'oppose jamais de façon décisive à l'instinct ».* PDBM, II, p. 563.

Il existe entre le conscient et l'instinct des liaisons invisibles, à la fois amicales et contradictoires. Comme l'harmonie, la contradiction est à la base de l'existence et la condition première de tout questionnement. Toute grande pensée vit des contradictions qu'elle surmonte - et plus encore, peut-être des contradictions qu'elle ne surmonte pas[1]. Le foisonnement des apparentes contradictions, déconcertantes pour les lecteurs pressés et superficiels, révèle la cohérence sous-jacente de l'interrogation, puisqu'il traduit la pluralité des points de vue, plus ou moins antagonistes par lesquels il faut nécessairement passer si l'on veut comprendre la réalité dans son devenir et ses contrastes[2]. Et

[1] Granier, (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 11.
[2] Pinto, (L.), *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995, p. 149.

Nietzsche a voulu comprendre cette réalité dans ses profondeurs. Il a trouvé que même les morales, aussi contraires fussent-elles, ne s'opposent pas l'une à l'autre. Car il y a dans l'homme plusieurs niveaux et plusieurs nuances - l'homme ne peut pas être résumé par une seule couleur. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche affirme la multitude des raisons qui nous poussent à commettre un seul acte :

> *« ...Nous autres modernes, de par la mécanique compliquée de notre 'ciel astral', nous sommes déterminés par des morales diverses ; nos actions brillent tour à tour de couleurs diverses, elles sont rarement sans équivoque, et il ne manque pas de cas où nous commettons des actions* multicolores *».* PDBM, II, p. 666.

La pensée de Nietzsche est, elle-même, multicolore. Il n'est guère de jugement de Nietzsche auquel ne réponde un aphorisme qui semble soutenir l'affirmation contraire[1]. Se contredire est le mouvement essentiel d'une telle pensée[2]. Nietzsche a dit tout et le contraire de tout[3]. Penser Nietzsche : avec lui, contre lui. Au fond, c'est la même chose[4], note Comte-Sponville. Toutes les déclarations de Nietzsche semblent niées par d'autres qui viennent aussi de lui. L'auto-contradiction est le trait fondamental de la pensée de Nietzsche. On peut, chez lui, presque toujours trouver une appréciation et son opposé. Il semble qu'il ait sur toutes choses deux opinions[5]. Mais Nietzsche considère l'autocontradiction comme la base d'une nouvelle unité. Il énonce cette idée dans *Ecce homo*, son dernier ouvrage, un résumé de ses oeuvres et de sa pensée :

> *« Zarathoustra contredit à chacune de ses paroles, cet esprit le plus affirmatif qu'il y ait ; en lui toutes les contradictions sont liées pour une unité nouvelle ».* EH, II, p. 1176.

Car la contradiction chez Nietzsche cesse d'être une épine dans la chair de la pensée, une épine qu'il s'agit d'arracher avec la raison, elle prend la valeur d'un signal pour nous avertir de changer de point de vue[6]. Au moment où les contradictions se montrent, c'est que déjà le système est en mouvement et qu'il va changer[7]. La pensée n'est pas immuable, elle est toujours en changement. Mais pour la saisir par tous ses côtés, il faut avoir plusieurs points de vue. Ces points de vue rendent visible la liaison entre différentes valeurs qui semblent en opposition. Or cette opposition n'exclut en aucune manière l'association, elle la sous-entend. Dans l'enfer de sa volonté de contradiction, y aurait-il quelque critère de vérité autorisant un jugement sur les propositions « plus vraies » qui seraient plus nietzschéennes que les autres ?, se demande Faye[8]. C'est à nous de choisir les vérités qui nous conviennent et la dose dans laquelle elles peuvent servir de contrepoison.
De même que le poison servi en petites portions devient un remède pour aider la vie, le mal peut servir le bien. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* Nietzsche constate :

[1] Wolting, (P.), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 7.
[2] Blanchot, (M.), Du côté de Nietzsche in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 81.
[3] Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Edition de l'Eclat, 1987, p. 149.
[4] Comte-Sponville, (A.), in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991, p. 39.
[5] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 18.
[6] Pinto, (L.), *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995, p. 149.
[7] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, II, Paris,Gallimard, 1979, p. 118.
[8] Faye, (J.-P.), *Nietzsche et Salomé*, Paris, Grasset, 2000, p. 82.

*« ...Car il existe un sel qui lie le bien au mal ; et le mal le plus grand lui-même est digne de servir d'épice et de faire déborder l'écume de la cruche ».* Z, II, p. 466.

Un autre auteur considère le bien et le mal comme intimement liés : Dostoïevski. Dans son livre sur le grand écrivain russe, Dominique Arban note que son drame ne fut pas le conflit entre le Bien et le Mal, comme l'a dit Tolstoï. Le Bien et le Mal chez lui étaient inséparables[1]. Chez Dostoïevski tout terme appelle son contraire, qu'il s'agisse de vertus, de sentiments ou de paysage[2]. Dans la pensé des critiques littéraires, l'oeuvre de Dostoïevski s'est résolue en un ensemble de constructions philosophiques indépendantes et contradictoires défendues par ses héros[3]. Dans une seule âme cohabitent la victime et le bourreau[4]. La grandeur, la noblesse vivent à la frontière de la chute, de l'abjection. L'amour de la vie voisine avec la soif d'anéantissement de soi-même. La pureté et la chasteté comprennent le vice et la volupté[5]. Le héros de *L'adolescent*, déclare :

*« Je peux ressentir de la façon la plus confortable deux sentiments contraires en même temps - et, bien sûr, malgré moi ».* AD, p. 394.

Mais les contradictions chez Dostoïevski sont toujours des nécessités appartenant au personnage qu'elles définissent[6]. La plupart d'entre eux haïssent en même temps qu'ils aiment, et leurs actions sont multicolores. Des accents contradictoires se croisent à l'intérieur de chaque mot des oeuvres de Dostoïevski[7]. Dans *Crime et châtiment*, Katerina Ivanovna prend soin de son mari mourant au moment même où elle décrit sa mort comme une économie, un bonheur. La contradiction se situe dans ce cas entre la parole et le geste :

*« - Il n'était pas un soutien, mais une torture. Car il buvait tout, l'ivrogne. Il nous volait, nous, pour aller dissiper au cabaret l'argent du ménage et il a sucé notre sang. Sa mort est un bonheur pour nous, une économie.*
*- Il faudrait pardonner à un mourant. De tels sentiments sont un péché, Madame, un grand péché !*
*Katerina Ivanovna, tout en parlant avec le pope, ne cessait de s'occuper de son mari. Elle épongeait le sang et la sueur qui lui coulait de la tête, arrangeait les oreillers, lui donnait à boire, sans même se tourner vers son interlocuteur ; ».* CC, p. 199.

La brutalité n'exclut pas la tendresse dans le coeur des personnages de Dostoïevski. Ivan dit dans *Les frères Karamazov* :

*« Remarque que les hommes cruels, doués de passions sauvages, les Karamazov, aiment parfois beaucoup les enfants ».* FK, p. 334.

---

[1] Arban, (D.), *Dostoïevski par lui-même*, Paris, Seuil. 1962, p. 98.
[2] Weisgerber, (J.), *Faulkner et Dostoïevski*, Paris, PUF, 1968, p. 6.
[3] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 9.
[4] Ermilov, (V.). *Dostoïevski*, Moscou, Editions en langue étrangère, 1956, p. 69.
[5] Bakhtine, (M), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 208.
[6] Arban, (D.), *Les anneés d'apprentissage de Fiodor Dostoïevski*, Paris, Payot, 1968, p. 85.
[7] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 22.

L'absence de contradictions n'est pas pour Dostoïevski un critère de vérité, parce qu'il a profondément senti l'irrationalité de l'esprit humain [1]. Cette irrationalité fait qu'un bandit sauvage, après avoir tué et assassiné des enfants soit pris étrangement d'amour pour les petits. Dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski écrit :

> *« J'ai connu un bandit, un bagnard ; durant sa carrière, lorsqu'il s'introduisait nuitamment dans les maisons pour piller, il avait assassiné des familles entières, y compris les enfants. Pourtant, en prison, il les aimait étrangement ; il ne faisait que regarder ceux qui jouaient dans la cour et devint l'ami d'un petit garçon qu'il voyait jouer sous sa fenêtre... »* FK, p. 334.

Le plaisir est enchevêtré à l'horreur, la joie à la crainte et l'héroïsme à la cruauté, nous dit Dostoïevski à travers ses oeuvres. Il écrit dans *Les possédés* :

> *« 'Je ne sais vraiment pas si l'on peut contempler un incendie sans un certain plaisir ?' C'est Stepan Trofimovitch qui, mot pour mot, me le dit une fois en revenant d'un incendie nocturne auquel il avait assisté par hasard, et sous le coup de la première impression du spectacle. Bien entendu, ce même amateur d'incendies nocturnes se jettera au feu pour sauver un enfant ou une vieille femme; mais cela est une tout autre question ».* P, p. 454.

L'humain agit souvent par contradiction, car au plus profond de lui il cherche l'impossible, ce qui n'est pas, ce qui ne peut pas être. Et les personnages de Dostoïevski, mis dans des situations extrêmes qui les provoquent et les découvrent, nous le prouvent. Dans *Les frères Karamazov*, Fiodor déclare :

> *« Que je le fasse arrêter, le gredin, elle le saura et accourra vers lui ! Mais qu'elle apprenne qu'il m'a à moitié assommé, moi, débile vieillard, elle l'abandonnera peut-être et viendra me voir... Tel est son caractère ; elle n'agit que par contradiction ».* FK, p. 254.

Mais chez Dostoïevski, la contradiction ne concerne pas seulement la construction des personnages. Le plus frappant est que les oeuvres de Dostoïevski semblent justifier tous les points de vue les plus contradictoires[2]. Le romancier nous laisse choisir. Il ne s'impose pas. Gabriel Marcel remarque que le point précis sur lequel Dostoïevski l'a marqué le plus, c'est le sens de l'ambiguïté, le sens de l'ambivalence[3]. Car l'âme humaine n'est pas faite d'une seule pièce. La pensée humaine de même. Dans *Les frères Karamazov*, Dostoïevski écrit :

> *« L'esprit est déloyal, il y a de l'honnêteté dans la bêtise ».* FK, p. 332.

Il y a aussi de la bêtise dans l'honnêteté. De la douleur dans la joie. De la crainte dans l'héroïsme. Du ressentiment dans la tendresse. Comme il y a du demain dans l'aujourd'hui. La contradiction n'est pas seulement un état existentiel des choses, mais aussi le moteur des changements. Le bien contient le

---

[1] Evdokimoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal,* Fribourg, Ondes, 1958, p. 45.
[2] Bakhtine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1970, p. 25.
[3] Marcel, (G.), in *Dostoïevski*, Paris, Edition de l'Herné, 1974, p. 147.

mal et peut être issu du mal, de même que le présent contient le futur et il en est le géniteur. Chaque idée nouvelle existe déjà dans la morale en vigueur, et en contradiction avec elle. Pour prendre une expression chère à Nietzsche, tout n'est que question de nuances et de degrés. Même la mauvaise conscience. Dans *Humain trop humain*, Nietzsche écrit :

> *« Le premier degré de la bonne conscience est la mauvaise conscience - l'une ne s'oppose pas à l'autre : car toute bonne chose commence par être nouvelle, par conséquent inusitée, contraire aux moeurs, immorale, et elle ronge, comme un ver, le coeur de l'heureux inventeur ».* HTH, I, p. 732.

De ce point de vue, selon Nietzsche, les penseurs sont et doivent être en contradiction avec leur temps, parce qu'ils ont pour tâche d'être la mauvaise conscience de l'époque :

> *« Il me semble de plus en plus que le philosophe, qui est nécessairement un homme du lendemain et du surlendemain, s'est de tout temps trouvé et devait se trouver en contradiction avec le présent : son ennemi a toujours été l'idéal du jour. Jusqu'ici tous ces extraordinaires pionniers de l'humanité qu'on appelle philosophes et qui eux-mêmes ont rarement eu le sentiment d'être des amis de la sagesse, mais plutôt de désagréables fous et de dangereuses énigmes, se sont assignés pour tâche, une tâche dure, involontaire, inéluctable, mais grandiose, d'être la mauvaise conscience de leur époque ».* PDBM, II, p. 660.

Les penseurs ouvrent de nouvelles voies, les voies du futur et c'est la raison pour laquelle, de leur propre gré ou à leur insu, ils participent activement à l'éducation des générations futures. Ils contribuent à l'élaboration des ideaux, ils proposent des points de vues, ils offrent différentes vérités. Y a-t-il une vérité ?

**En guise de conclusion : vérité**

Pour parler de la vérité, il serait peut-être préférable de partir de son contraire, le mensonge. Qu'est-ce que le mensonge sinon l'autre côté de la vérité ? Son autre face, sa face cachée. Ou peut-être sa face visible. Le mensonge, c'est un monde à notre mesure. Un désir. Quelquefois innocent. Il ne faut pas condamner catégoriquement le mensonge, nous dit avec humour et élégance Dostoïevski dans *L'adolescent* :

> *« 'Laisse-moi juste mentir, regarde comme ce sera bien !' Le deuxième, c'est la prose et le cafard le plus noir : 'Je ne te laisserai pas mentir, où, quand, quelle année ?' Bref, c'est un homme sans coeur. Mon ami, laisse toujours les gens mentir un peu - c'est innocent. Laisse-les même mentir beaucoup. D'abord, ça montrera ta délicatesse, et ensuite, toi aussi, on te laissera mentir - deux avantages énormes d'un coup. Que diable ! il faut l'aimer, son prochain ».* AD, p. 388.

J'aime un mensonge qui élève, et non les viles vérités, chante Pouchkine[1]. Mais personne ne croit aux poètes lorsqu'ils disent la vérité[1]. Leur vérité est appelée un beau mensonge. Mentir bien, c'est plus beau que dire vrai, nous dit Dostoïevski dans *Les possédés* :

[1] Pouchkine, (A.), *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1973, p. 352.

*« ...Mais comme il mentait bien, c'était presque plus beau que la vérité ! ».* P. p. 100.

Pourquoi ne pas considérer comme vrai ce qui est beau ? Pour Dostoïevski, la beauté et la vérité sont indissociables, il ne peut pas sacrifier l'une à l'autre[2]. En créant la figure angélique du prince Mychkine, Dostoïevski affirme que seul celui qui est apte à se créer un monde à sa guise peut survivre en beauté dans ce monde difforme. Dans *L'idiot* il affirme que la vérité n'est pas la seule évaluation juste de la réalité :

*« Vous ne voyez que la vérité, donc vous êtes injuste ».* I, p. 521.

Ce n'est pas la vérité, mais la beauté qui nous inspire, dit Dostoïevski. L'inspiration vers le beau est peut-être un des moyens de devenir meilleur. Non sans ironie, Hippolyte s'exclame dans *L'idiot* :

*« Est-il vrai, prince, que vous avez dit un jour que 'la beauté' sauvera le monde ? Messieurs, s'écria-t-il en prenant toute la société à témoin, le prince prétend que la beauté sauvera le monde ! »* I, p. 464.

Or, Dostoïevski lui-même croit au rôle salvateur de la beauté. Comme il croit à la figure de Jésus. Peu importe si c'est vrai, quand la signification est si belle et illuminée. Dans *Les possédés*, Dostoïevski écrit :

*« N'est-ce pas vous qui disiez que si l'on vous prouvait mathématiquement que la vérité est en dehors du Christ, vous préféreriez rester avec le Christ plutôt qu'avec la vérité ? ».* P, p. 225,

Rester avec sa propre erreur plutôt qu'avec la vérité malvenue est une idée qui revient souvent dans la bouche des personnages de Dostoïevski. Ils cherchent leur propre limite ; ils vont jusqu'à l'extrême de leur moi , ils veulent connaître les tréfonds de leur être[3]. Et cette connaissance passe indéniablement par l'erreur. Dostoïevski donne à l'erreur un nouveau statut, elle n'est que l'échelle pour monter jusqu'à la vérité. Se tromper d'une façon originale, c'est plus noble que de se conformer à une vérité commune, dit Razoumikhine dans *Crime et châtiment* :

*« J'aime cela, qu'on se trompe ! ... C'est la seule supériorité de l'homme sur les autres organismes. C'est ainsi qu'on arrive à la vérité ! Je suis un homme et c'est parce que je me trompe que je suis un homme. On n'est jamais arrivé à aucune vérité sans s'être trompé au moins quatorze fois ou peut-être même cent quatorze et c'est peut-être un honneur en son genre. Mais nous ne savons même pas nous tromper de façon personnelle. Une erreur originale vaut peut-être mieux qu'une vérité banale ».* CC, p. 215.

---

[1] Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Editions de l'Eclat, 1987, p. 120.
[2] Volguine, (I.), *La dernère année de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1994, p. 448.
[3] Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Lafond, 1988, p. 211.

Nietzsche aussi préfère rester avec sa vision fausse plutôt qu'avec une vérité venue des autres qui ne lui convient pas. Il écrit dans *Aurore* :

> *« Je préfère dix fois me* laisser tromper *que de connaître une fois la vérité à votre façon ! ».* A, I, p. 1113.

Il y a autant de façons de se tromper que de connaître la vérité. La vérité pure, existe-t-elle ? Si elle existe, elle est incroyable, nous explique Dostoïevski. Personne ne peut croire à la vérité si elle n'est pas mélangée au mensonge. Le mensonge est le seul moyen de rendre la vérité accessible aux hommes, s'exclame Stepan dans *Les possédés* :

> *« Mon ami, la vérité vraie est toujours invraisemblable, le savez-vous ? Pour rendre la vérité plus vraisemblable, il faut absolument y mêler du mensonge ».* P, p. 195.

Or, à travers la philosophie, les sciences et l'art l'homme a toujours désiré trouver la vérité. Toute sa vie est quelque part une quête du vrai. Mais est-ce que l'homme a vraiment besoin de la vérité ? Au fond, la vérité n'est pas nécessaire et si, tout à coup, on la trouvait, la surprise serait des plus désagréables[1]. Ne point la trouver est peut-être le sort des hommes, mais la chercher est leur sort également. Et leur devoir. Quelle est l'opinion de Nietzsche sur la vérité ? *Le Gai Savoir* consiste à nous persuader qu'il n'y a pas de savoir. La vérité est aussi une idole à briser[2]. Et le premier pas vers la vérité débute par le soupçon envers les vérités accréditées, enseigne Nietzsche dans *Humain trop humain* :

> *« La foi en la vérité commence avec le doute au sujet de toutes les 'vérités' en quoi l'on a cru jusqu'à présent ».* HTH, I, p. 712.

Pour Nietzsche, entre le vrai et le faux il n'y a pas d'opposition insurmontable ; tout est question de nuances. Dans *Par-delà bien et mal*, il accepte l'existence des valeurs différentes qui font pencher la balance plus vers le faux ou vers le vrai, et quelques fois ceci n'est qu'apparence :

> *« Qu'est-ce qui nous force, en effet, à supposer qu'il y ait une opposition radicale entre le 'vrai' et le 'faux' ? Ne suffit-il pas d'admettre qu'il y a dans l'apparence des degrés, pour ainsi dire des ombres et des harmonies de l'ensemble, plus clairs ou plus foncés, différentes valeurs, pour parler le langage des peintres ? ».* PDBM, II, p. 590.

Mais la vérité et le mensonge sont entremêlés, ils n'existent pas l'une sans l'autre. La vérité est pour Nietzsche un petit grain véridique parmi tant d'illusions, un petit grain qui peut-être un jour fleurira. Difficile est le chemin qui mène à la vérité, où la clarté s'entrelace avec les ténèbres. Suivre ce chemin est le sort de celui qui cherche la vérité. Dans *Humain trop humain* Nietzsche écrit :

> *« ...Il faudra que, pendant un temps, la lumière s'appelle obscurité : c'est là le chemin qu'il vous faut suivre. Ne croyez pas qu'il vous mènera à des arbres fruitiers et à de*

[1] Chestov, (L.), *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, J. Vrin, 1949, p. 36.
[2] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, II, Paris, Gallimard, 1979, p. 432.

*belles prairies. Vous trouverez sur ce chemin de petits grains durs - ce sont des vérités : pendant des années il vous faudra avaler des mensonges par brassées pour ne pas mourir de faim : quoique vous sachiez que ce sont des mensonges. Mais ces petits grains seront semés et enfouis dans la terre et peut-être la moisson viendra-t-elle un jour ».* HTH, I, p. 909.

Mais pouvons-nous être sûrs d'avoir un jour trouvé la vérité dans quel que domaine que ce soit ? Les vérités se suivent et se renversent l'une l'autre à travers les siècles. Les vérités sont si relatives... Celui qui croit avoir trouvé la vérité absolue sur un point quelconque de la connaissance, se trompe assurément. Il est moins dangereux de mentir que d'avoir la conviction de détenir la vérité, nous dit Nietzsche dans *Humain trop humain* :

*« Les convictions sont des ennemis de la vérité plus dangereux que les mensonges ».* HTH, I, p. 657.

Donc, point de conviction. Que le doute et l'élan nous accompagnent dans notre chemin de vie et de connaissance, dans notre quête de la vérité ! La vérité communiquée par Nietzsche n'est partagée que dans l'acte où elle vient de nous-mêmes[1]. Personne ne peut jamais apprendre ce qu'il ne sait pas. Aucun ne peut avoir accès à la fleur dont le germe n'existe déjà dans son coeur. Si les réflexions des autres nous émeuvent, c'est parce qu'elles sont déjà en nous, sous une forme latente. Mais notre vérité est toujours une autre vérité. Ecoutons celui qui ne trouve pas une vérité, mais crée un point de vue[2], le maître Zarathoustra :

*« Je suis arrivé à ma vérité par bien des chemins et de bien des manières : je ne suis pas monté par une seule échelle à la hauteur d'où mon oeil regarde dans le lointain ».* Z, II, p. 437.

La vérité est pour chacun la seulement perspective qui s'ouvre pour lui sur les choses[3]. Il n'y a pas deux perspectives semblables, à chacun de trouver la sienne. A chacun de trouver son chemin et sa vérité. Aucune méthode n'est valable pour apprendre à s'acheminer dans la route de la vie. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche souligne :

*« Cela - est maintenant* mon *chemin, - où est le vôtre ? Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient 'le chemin'. Car* le chemin - *le chemin n'existe pas ».* Z, II, p. 437.

L'homme peut aller loin par des sentiers (non) battus.

---

[1] Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 30.
[2] Simha, (A.), *Pour connaître Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988, p. 25.
[3] Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, II, Paris, Gallimard, 1979, p. 77.

# BIBLIOGRAPHIE

TRAVAIL PREALABLE

en ce qui concerne Nietzsche :

Aristophane, *Les grenouilles*, Paris, Les Belles Lettres, 1946.
Aristote, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1993.
Aristote, *Poétique,* Paris, Librairie générale française, 1990.
Byron (L.G.), *Le chevalier Harold,* Paris, Aubier, 1949.
Byron (L.G.), *Manfred*, Ed. Ressouvenances, 1993.
Byron (L.G.), *Poèmes*, Ed. Ressouvenances, 1993.
Eschyle, *L'Orestie*, Paris, Gallimard, 1961.
Eschyle, *Les sept contre Thèbes*, Lausanne, Rencontre, cop. 1967.
Eschyle, *Prométhée enchaîné*, Lausanne, Ed. de l'Aire, 1981.
Euripide, *Iphigénie à Aulis,* Paris, Ed. de minuit, 1990.
Euripide, *La Médée*, Paris, B. Grasset, 1987.
Goethe (J.W.), *Ballades*, Paris, F. Aubier, 1960.
Goethe (J.W.), *Les souffrances du jeune Werther*, Paris, Garnier-Flammarion, 1985.
Goethe (J.W.), *Faust*, Paris, Flammarion, 1984.
Hegel (F.), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1987.
Heine (H.), *Poésies*, Paris, Fourbis, 1994.
Hölderlin, (F.), *Hypérion ou l'Ermite de Grèce*, Paris, Gallimard, 1973.
Homère, *Iliade*, Paris, Gallimard, 1968.
Homère, *Odyssée,* Paris, Gallimard, 1968.
La Rochefoucault, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Genève, Pierre Cailler, 1960.
*Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.
*Les penseurs grecques avant Socrate*, Paris, Flammarion, 1964.
Marx (K.), Engels (F.), *Critique de l'éducation et de l'enseignement*, Paris, F. Maspero, 1976.
Marx (K.), *Le Capital* , Paris, Editions sociales, 1977.
Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Nathan, 1993.
Platon *Protagoras*, Paris, Nathan, 1993.
Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 1992.
Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
Schiller (F.), *Intrigue et amour*, Paris, F. Aubier, 1953.
Schiller (F.), *Guillaume Tell* , Lausanne, Ed. du Bibliophile, 1944.
Schiller (F.), *Les brigands*, Paris, Aubier-Flammarion, 1968.
Schopenhauer (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1992.
Sophocle, *Antigone*, Lausanne, Ed. de l'Aire, 1981.
Sophocle, *Electre*, Paris, Actes Sud H., Nyssen, 1986.

En ce qui concerne Dostoïevski :

Bélinski (V.G.), *Essais critiques*, Paris, Ed. sociales, Moscou, Ed. du progrès, 1976.
Essenine (S.), *Requiem*, Paris, Ed. des Cahiers libres, 1926.
Gogol (N.), *Contes fantastiques*, Lausanne, Ed. Rencontre, 1967.
Gogol (N.), *Le mariage*, Arles, Actes Sud, 1992.
Gogol (N.), *Le révizor*, Paris, Flammarion, 1988.
Gogol (N.), *Les âmes mortes*, Paris, Flammarion, 1990.
Gogol (N.), *Nouvelles de Pétersbourg*, Paris, Gallimard, 1989.
Gogol (N.), *Tarass Boulba*, Genève, Ferni, 1978.
Lermontov (M.), *Le démon*, Paris, Plon, 1923.
Lermontov (M.), *Poèmes* , Neuchâtel, Richème, 1944.
Lermontov (M.), *Un héros de notre temps*, Lausanne, La Guilde du livre, 1952.
Plékhanov (G.V.), *L'art et la vie sociale*, Paris, Ed. sociales, 1975.
Pouchkine (A.), *La fille du capitaine*, Lausanne, Compagnie du livre français, 1975.
Pouchkine (A.), *Eugène Oniéguine*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.
Pouchkine (A.), *La dame de pique*, Lausanne, Compagnie du livre français, 1975.
Pouchkine (A.), *Le talisman*, choix de poésies lyriques, Lausanne, L'Age d'homme, 1989.
Tchekhov (A.), *Trois années*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1990.
Tchekhov (A.), *La cerisaie*, Arles, Actes Sud, 1992.
Tchekhov (A.), *La mouette, Oncle Vania, Les trois soeurs* , Paris, L'Arche, 1988.
Tchekhov (A.), *Le moine noir : six nouvelles choisies*, Paris, Ed. de Flore, 1946.
Tchekhov (A.), *La steppe*, Paris, Aubier-Flammarion, 1974.
Tchekhov (A.), *Le duel*, suivi de *Lueurs*, *Une banale histoire*, *Ma vie*, *La fiancée*, Paris, Gallimard, 1982.
Tolstoï (L.), *Anna Karénine*, Lausanne, Rencontre, 1982.
Tolstoï (L.), *Résurrection*, Paris, Gallimard, 1994.
Tolstoï (L.), *Guerre et paix*, Paris, Camera international, 1992.
Tolstoï (L.), *La mort d'Ivan Ilitch* , suivi de *Maître et serviteur*, Paris, Stock, 1983.
Tolstoï (L.), *La sonate à Kreutzer*, précédé de *Le bonheur conjugal* et suivi de *Le diable*, Paris, Gallimard, 1988.
Tourgueniev (I.S.), *Assia*, Lausanne, Plaisir de lire, 1955.
Tourgueniev (I.S.), *Dimitri Rudine*, Paris, Stock, 1984.
Tourgueniev (I.S.), *Pères et enfants*. Suivi de *Pétouchkof*, *Le chien*, *Apparitions*, Genève, Ed. Edito-Service, 1967.
Tourgueniev (I.S.), *Premier amour*, précédé de *Nid de gentilhomme*, Paris, Gallimard, 1985.
Tourgueniev (I.S.), *Récits d'un chasseur*, Genève, Edito-Service, 1972.

**Oeuvres** de NIETZSCHE

Nietzsche, (F.), *OEUVRES I*, Paris, Robert Laffont, 1993, contenant:

*La naissance de la tragédie*
*Considérations inactuelles:* I *David Strauss*
II *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*
III *Schopenhauer éducateur*
IV *Richard Wagner à Bayreuth*
*Humain, trop humain*
*Le voyageur et son ombre*
*Aurore*

Nietzsche, (F.), *OEUVRES II*, Paris, Robert Laffont, 1993, contenant:

*Le Gai Savoir*
*Ainsi parlait Zarathoustra*
*Par-delà le bien et le mal*
*La Généalogie de la morale*
*Le Cas Wagner*
*Le crépuscule des idoles*
*L'Antéchrist*
*Ecce Homo*
*Nietzsche contre Wagner*
*Dithyrambes de Dionysos*.

Nietzsche, (F.), *Ecrits posthumes*, Paris, Gallimard, 1975.

**Oeuvres** de DOSTOÏEVSKI

Dostoïevski, (F.), *Crime et châtiment,* Paris, Gallimard, 1975.
Dostoïevski, (F.), *Humiliés et offensés*, Genève, Edito-Sevice, 1968.
Dostoïevski, (F.), *Journal d'un écrivain*, Paris, Gallimard, 1972.
Dostoïevski, (F.), *L'adolescent*, Lausanne, Ed. Rencontre, 1960.
Dostoïevski, (F.), *L'éternel mari*, Paris, Flammarion, 1992.
Dostoïevski, (F.), *L'idiot,* Paris, Gallimard, 1972.
Dostoïevski, (F.), *Le double*, Paris, Gallimard, 1989.
Dostoïevski, (F.), *Le joueur*, Paris, Flammarion, 1997.
Dostoïevski, (F.), *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, 1973.
Dostoïevski, (F.), *Les Possédés*, Paris, Gallimard, 1972.
Dostoïevski, (F.), *Nouvelles*, (en trois volumes), Lausanne, L'Age d'Homme, 1997.
Dostoïevski, (F.), *Souvenirs de la maison des morts*, Paris, Gallimard, 1977.

Ouvrages sur Nietzsche

Andler, (Ch.), *Nietzsche : sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1979.
Andreas-Salomé, (L.), *Frédéric Nietzsche*, Paris, Grasset, 1932.
Andreas-Salomé, (L.), *Mon expérience d'amitié avec Nietzsche et Rée*, Manosque, Société française d'études nietzschéenne, 1954.
Arditi, (M.), *Nietzsche ou l'insaisissable consolation*, Genève, Editions Zoé, 2000.
Assoun, (P.-L.), *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 1982.
Avrain, (B.), *Frédéric Nietzsche et la petite Thérèse*, Paris, Alba Nova, 1988.
Baroni, (C.), *Nietzsche éducateur*, Paris, Buchet/Chastel, 1961.
Bataille, (G.), *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1945.
Bearsworth, (R.), *Nietzsche*, Paris, Les belles lettres, 1997.
Bertrand, (L.), *Les grands coupables (Nietzsche et la guerre),* Paris, Fayard, 1916.
Bianquis, (G.), *Nietzsche devant ses contemporains*, Monaco, Ed. du Rocher, 1959.
Boudot, (P.), *Nietzsche en miettes*, Paris, PUF, 1973.
Boudot, (P.), *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
Bertram, (E.), *Nietzsche - essai de mythologie*, Paris, Editions du Felin, 1990.
Blanchot, (M.), Du côté de Nietzsche in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
Boudot, (P.), *L'ontologie de Nietzsche*, Paris, PUF, 1971.
Boyd, (J.W.), *A reading of Dostoevsky in light of Nietzsche's conception of ressentiment : narrative, christianity and community*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1992.
Brigdwater, (P.), *Kafka and Nietzsche*, Bonn, Bouvier, 1987.
Camus, (A.), *L'homme révolté,* (pp. 88-105: *Nietzsche et le nihilisme),* Paris, Gallimard, 1951.
Carrouges, (M.), *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1948.
Chestov, (L.), *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, J. Vrin, 1949.
Clément, (A.), *Nietzsche et son ombre : essai*, Bourges, Ed. Amor Fati, 1989.
Colli, (G.), *Après Nietzsche*, Montpellier, Ed. de l'Eclat, 1987.
Conche, (M.), *Nietzsche et le bouddhisme*, La Versanne, Ed. encre marine, 1997.
Corman, (L.), *Découverte de Nietzsche*, Paris, Jacques Grancher, 1990.
Comte-Sponville, (A.), in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991
Daské, (Y.), *Les universités allemandes aux yeux de Nietzsche*, Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes, Manosque, septembre 1959.
De Pourtalès, (G.), *Nietzsche en Italie*, Paris, Grasset, 1929.
Deleuze, (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1973.
Deleuze, (G.), *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965.
Delhomme, (J.), *Nietzsche, ou le voyageur et son ombre*, Paris, Seghers, 1969.
Derrida, (J.), *Otobigraphies: l'enseignement de Nietsche et la politique du nom propre*, Paris, Ed. Galilé, 1984.
Dumoulié, (C.), *Nietzsche et Artaud : pour une éthique de la cruauté*, Paris, PUF, 1992.
Endelman, (B.), *Nietzsche, un continent perdu*, Paris, PUF, 1999.
Faye, (J.-P.), *Le vrai Nietzsche,* Paris, Herman, 1998.
Faye, (J.-P.), *Nietzsche et Salomé*, Paris, Grasset, 2000.
Flam, (L.), *Signification de Nietzsche pour notre époque*, Revue de l'Université de Bruxelles, octobre 1959.

Gadamer, (H.-G.), *L'antipode, le drame de Zarathoustra*, Paris, Editions Allia, 2000.
Gobry, (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librairie Pierre Téqui, 1980.
Garnier, (P.), *Nietzsche*, Paris, Editions Pierre Seghers, 1957.
Granier, (J.), *Nietzsche*, Paris, PUF, 1992.
Gobry , (I.), *Nietzsche ou la compensation*, Paris, Librairie Pierre Téqui, 1980.
Goedert, (G.), *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Editions de Beauchesne, 1977.
Granier, (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
Guerin, (M.), *Nietzsche, Socrate héroïque*, Paris, Grasset, 1975.
Guillemin, (H.), *Regards sur Nietzsche*, Paris, Seuil, 1991.
Haar, (M.), *Par de-là le nihilisme*, Paris, PUF, 1998.
Havély, (D.), *Nietzsche*, Paris, Grasset, 1944.
Heber-Suffrin, (P.), *Une lecture de Par-delà bien et mal*, Paris, Editions Ellipses, 1999.
Heidegger, (M.), *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971.
Jaspers, (K.), *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.
Kofman, (S.), *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union Générale d'Editions, 1979.
Kremer-Marietti, (A.), *Nietzsche, l'homme et ses labyrinthes*, Paris, L'Harmattan, 1999.
Kroekel, (F.), *La sagesse tragique*. Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes, Manosque, septembre 1959.
Kunnas, (T.), *Nietzsche ou l'esprit de la contradiction*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1980.
Lance, (P.), *En compagnie de Nietzsche*, Paris, L'Ere nouvelle, 1991.
Lance, (P.), *Au-delà de Nietzsche*, Paris, L'Ere nouvelle, 1992.
Lenain, (Th.), *Pour une critique de la raison ludique*, Paris, J. Vrin, 1993.
Löwith, (K.) *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calman-Levy, 1991.
Lannoy, (J.C.), *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
Ledure, (Y.), *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris, Desclée, 1973.
Lefebvre, (H.), *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Tournai, Casterman, 1975.
Lichtenberger, (H.), *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Alcan, 1898.
Mann, (H.), *Friedrich Nietzsche*, Paris, Le promeneur, 1995.
Montinari, (M.), *« La volonté de puissance » N'EXISTE PAS*, Paris, Editions de l'Eclat, 1996.
Morel, (G.), *Nietzsche, introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985.
Mueller, (F.-L.), *L'irrationnalisme contémporain*, Paris, Payot, 1970.
Munster, (A.), *Nietzsche et le nazisme*, Paris, Kimé, 1995.
Nehamas, (A.), *La vie comme littérature*, Paris, PUF, 1994.
Miéville, (H.-L.), *Nietzsche et la volonté de puissance*, Lausanne, Payot, 1934.
Mueller, (F.-L.), *L'irrationalisme contemporain : Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre,* Paris, Payot, 1970.
Nicolas, (M.-P.), *De Nietzsche à Hitler*, Paris, Fasquelle, 1938.
*Penser en Nietzsche, études diverses*, Paris, Albin Michel, cop. 1994
Pinto, (L.), *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995.
Podah, (E.F.), *L'effondrement de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1931.
Rosset, (C.), *La force majeure*, Paris, Ed. de minuit, 1986.
Quiniou, (Y.), *Nietzsche ou l'impossible immoraliste*, Paris, Editions Kimé, 1993.
Raynaud, (Ph.) in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991.
Rogé, (J.), *Le syndrome de Nietzsche*, Paris, Editions O. Jacob, 1999.

Salter, (W.), *Nietzsche the thinker*, Londres, Cecil Palmer and Hayward, 1917.
Séverac, (J.B.), *Nietzsche et Socrate*, Paris, E. Cornély, 1906.
Simha, (A.), *Pour connaître Nietzsche*, Paris, Bordas, 1988.
Spenslé, (J.-E.), *Nietzsche et le problème européen*, Paris, A. Colin, 1943.
Valadier, (P.), *Nietzsche - cruauté et noblesse du droit*, Paris, Editions Michalon, 1998.
Valadier, (P.), *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Editions Beauchsne, 2000.
Vattimo, (G.), *Introduction à Nietzsche*, Bruxelles, De Boeck, 1991.
Vattimo, (G.), *Les aventures de la différence*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985.
Valadier (P.), *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1974.
Vatimo, (G.), *Les aventures de la différence*, Paris, Ed. de minuit, 1985.
Wotling, (P.), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.
Zweig, (S.), *Nietzsche, le combat avec le démon*, Paris, Stock, 1993.

Ouvrages sur Dostoïevski

Allain, (L.), *Dostoïevski et Dieu : la morsure du divin*, Lille, Presses Univ. de Lille, 1982.
Allain, (L.), *Dostoïevski et l'Autre*, Paris, Institut d'études slaves, 1984.
Antoine, (A.), *L'âme russe d'après Dostoïévsky*, Rome, 1923.
Arban, (D.), *Dostoïevski par lui-même*, Paris, Seuil, 1962.
Arban, (D.), *Dostoïevski, le coupable*, Paris, Julliard, 1953.
Arban, (D.), *Les anneés d'apprentissage de Fiodor Dostoïevski*, Paris, Payot, 1968.
Backès, (J.-L.), *Jean-Louis Backès présente "Crime et châtiment" de Fedor Dostoïevski,* Paris, Gallimard, 1995.
Backès, (J.-L.), in *Dostoïevski*, Paris, Editions de l'Herné, 1974.
Bahktine, (M.), *Problèmes de la poétique de Dostoïevski,* Lausanne, L'Age d'homme, 1970.
Berdiaev, (N.), *L'esprit de Dostoïevski*, Paris, Stock, 1929.
Besançon, (A.), *Le tsarévitch immolé*, Paris, Plon, 1967.
Bessière, (J.), *Le double*, *Chamisso, Dostoïevski, Maupassant, Nabokov*, Paris, H. Champion 1995.
Bessière, (J.), *Roman et crimes*, Paris, H. Champion, 1998.
Boursov, (B.), in *Dostoïevski*, Paris, Edition de l'Herné, 1974.
Burkhalter, (C.), *Un prince à Nazareth*, Genève, Labor et Fides, 1996.
Catteau, (J.), *L'ombre, le reflet*, Nantes, Editions Opéra, 1994.
Catteau, (J.), *Dostoievski*, Lagrasse, Ed. Verdier, 1983.
Catteau, (J.), *La création littéraire chez Dostoïevski* , Paris, Institut d'études slaves, 1978.
Chardin, (P.), *L'amour dans la haine, ou la jalousie dans la littérature moderne : Dostoïevski, James, Svevo, Proust, Musil,* Genève, Droz, 1990.
Chardin, (P.), *Un roman du clair-obscur : "l'Idiot" de Dostoïevski*, Paris, Minard, 1976.
Chestov, (L.) *La Philosophie de la tragédie*, Paris, Flammarion, 1966.
Conradi, (P J.), *Fyodor Dostoevsky* , Basingstoke/Hampshire , London, Macmillan, 1988.
De Lubac, (H.), *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Ed, du Cerf, 1963.
Dodd, (W. J), *Kafka and Dostoyevsky : influences and affinities*, Boston Spa, The British library, 1987.
Dunwoodie, (P.), *Une histoire ambivalente : le dialogue Camus-Dostoïevski*, Paris, Nizet, 1996.
Ermilov, (V.), *Dostoïevski,* Editions en langue étrangère, Moscou, 1956.
Evdokimoff, (P.), *Dostoïevski et le problème du mal,* Fribourg, Ondes, 1958.
Eltchaninoff, (M.), *Dostoïevski, roman et philosophie*, Paris, PUF, 1998.
Gide, (A.), *Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1981.
Goldstein, (D.), *Dostoïevski et les Juifs*, Paris, Gallimard, 1976.
Girard, (R.), *Dostoïevski, du double à l'unité*, Paris, Plon, 1963.
Gluksmann, (A.), *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Robert Laffont, 2002.
Haddad-Wotling, (K.), *L'illusion qui nous frappe : Proust et Dostoïevski : une esthétique romanesque comparée*, Paris, H. Champion, 1995.
Hassine, (J.), *Proust à la recherche de Dostoïevski*, Paris, Nizet, 2000.
Klimov, (A.), *Dostoïevski*, Paris, Editions Seghers, 1971.
Ksiazenicer, (C.), *Le sacrifice de la beauté*, Paris, Presses de la Sorbone Nouvelle, 2000.
Lary, (N. M.), *Dostoevsky and Dickens : a study of literary influence*, London, Boston,

Routledge and Kegan Paul, 1973.
Lorant, (A.), *Orientations étrangères chez André Malraux : Dostoïevski et Trotsky*, Paris, Lettres modernes, 1971.
Madaule, (J.), *Le christianisme de Dostoïevski*, Paris, Bloud & Gay, 1939.
Madaule, (J.), *Dostoïevski,* Paris, Editions Universitaires, 1956.
Marcel, (G.), in *Dostoïevski*, Paris, Edition de l'Herné, 1974.
Marinov (V.), *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990.
Matouch, (S.), *Physiologie, psychiatrie, psychologie chez Dostoevskij*, Genève, 1992.
Milosevic, (N.), *Dostoïevski penseur*, Lausanne , L'Age d'homme, 1988.
Motchoulski, (C.), *Dostoïevski*, Paris, Payot, 1963.
Nabokov, (V.), *Littératures,* Paris, Fayard, 1985.
Pascal, (P.), *Dostoïevski,* Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
Pejovic, (M.), *La poésie et l'existence : à l'écoute des lettres slaves,* Paris, A.-G. Nizet, 1993.
Pejovic, (M.), *Proust et Dostoïevski : étude d'une thématique commune*, Paris, A.-G. Nizet, 1987.
Piron, (G.), *Le processus créateur chez Dostoïevksi*, Genève, 1994.
Robert, (M.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971.
Rolland, (J.) , *Dostoïevski : la question de l'autre* , Lagrasse, Verdier, 1983.
Roy, (C.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971.
Secretan, (P.), *Les tentations du Christ : "La légende du Grand Inquisiteur" de Fedor Dostoïevski et "La dernière tentation du Christ" de Nikos Kazantzaki*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1995.
Somerwil-Ayrton, (Sh. K.), *Poverty and power in the early works of Dostoevskij*, Amsterdam, Rodopi, 1988.
Souslova, (A.), *Mes années d'intimité avec Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1995.
Steiner, (G.), *Tolstoï ou Dostoïevski* , Paris, Ed. du Seuil, 1963.
Stocker, (A.), *Ame russe : réalisme psychologique des frères Karamazov*, Genève, Annemasse, Ed. du Mont-Blanc, 1945.
Sutterman, (M.-Th.), *Dostoïevski et Flaubert : écritures de l'épilepsie*, Paris, PUF, 1993.
Troubetzkoy, (V.), *L'ombre et la différence : le double en Europe*, Paris, PUF, 1996.
Troubetzkoy, (V.), *Le double*, Genève, Editions Slatkine, 1995.
Troyat, (H.), in *Dostoïevski*, Paris, Librarie Hachette, 1971.
Volguine, (I. ), *La dernière année de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'homme, 1994.
Weisberger, (J.), *Faulkner et Dostoïevski*, Paris, PUF, 1968.
Zweig, (S.), *Trois maîtres*, Paris, Pierre Belfond, 1988.

Ouvrages sur la méthode

Anzieu, (D.), *Le corps de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1981.
Aristote, *De l'interprétation*, Paris, J. Vrin, 1957.
Barthes, (R.), *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1987.
Dilthey, (W.), *Ecrits d'Esthétique* suivi de *La naissance de l'Herméneutique*, Les Editions du Cerf, Paris, 1995.
Eco, (U.), *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 1996.
Ferry, (L.), *Homo Aestheticus*, Paris, Bernard Grasset, 1990.
Freud, (S.), « Le créateur littéraire et la fantasie », dans *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Gallimard, 1985.
Gadamer, (H.-G.), *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.
Gadamer, (H.-G.), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976.
Jauss, (H.R.), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
Ricoeur, (P.), *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.
Schleiermacher, (F.), *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987.

Ouvrages en lien avec l'éducation

Alberoni, (F.), *La morale*, Paris, Plon, 1996.
Alberoni, (F.), *Le premier amour*, Paris, Plon, 2000.
*Artistes et philosophes: éducateurs?* Paris, Edition du Centre George Pompidou, 1994.
Belkaïd (M.) *Normaliennes en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1998.
Belkaïd, (M.), La résistance merveilleuse, in *Résonances*, février, 1999.
Belkaïd, (M.), Les histoires de vie, sources de (re)connaissance, in *Educateur Magazine*, n°7, Lausanne, 1997.
Belkaïd, (M.), Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation ?, in *Raisons éducatives,* 2000 - 3.
Bettelheim (B.), *Dialogue avec les mères*, Paris, Laffont, 1976.
Bettelheim, (B.), *L'amour ne suffit pas*, Paris, Ed. Fleurus, 1970.
Blanchot, (M.), *L'attente et l'oubli*, Paris, NRF, 1991.
Bronckart, (J.-P.), *Genres de textes, types de discours et opérations psycholinguistiques*, Lyon, Association Voies livres, 1997.
Bronckart, (J.-P.), in *Vygotski aujourd'hui*, Neuchâtel ; Paris, Delachaux & Niestlé, 1985.
Bronckart, (J.-P.), *Le fonctionnement des discours : un modèle psychologique et une méthode d'analyse,* Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.
Bronckart, (J.-P.), *Les sciences du langage : un défi pour l'enseignement ?* Neuchâtel ; Paris, Delachaux &Niestlé, 1985.
Bronckart, (J.-P.), *Théories du langage*, Bruxelles, Editeur Pierre Mardaga, 1977.
Bruner, (J.), *L'éducation, entrée dans la culture*, Paris, Editions Retz, 1996.
Buten, (H.), *A cinq ans, je m'ai tué*, Paris, Seuil, 1981.
Certeau, (M.), *Ecole et culture*, Cahiers de la section des sciences de l'Education, 1979.

Cifali (M.), Une altérité en acte, in Chappaz G. (dir.), *Accompagnement et formation*, Université de Provence et CDRP de Marseille, Marseille, 1999.
Cifali, (M) et Moll, (J.), Educateur inconscient, *Psychanalyse et éducation,* Dunod, 1985.
Cifali, (M.), & Imbert, (F.), *Freud et la pédagogie*, Paris, PUF, 1998.
Cifali, (M.), Adresse à Michel de Certeau, in *Le Bloc-notes de psychanalyse*, n° 7, 1987.
Cifali, (M.), *Freud pédagogue? Psychanalyse et éducation*, Paris, InterEditions, 1982.
Cifali, (M.), in *Les trois métiers impossibles*, Paris, Les belles lettres, 1986.
Cifali, (M.), *Le lien éducatif: contre-jour psychanalytique*, Paris, PUF, 1996.
Cyrulnik, (B.), *Les vilains petits canards*, Paris, Editions O. Jacob, 2001.
Cyrulnik, (B.), *Un merveilleux malheur*, Paris, Editions O. Jacob, 2000.
De Certeau, (M.) *L'invention du quotidien,* Paris, Folio essais, 1991.
De Gaulejac, (V.), *La névrose de classe*, Paris, Hommes et groupes, 1987.
De Gaulejac, (V.), *La source de la honte,* Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
De la Monneraye, (Y.), *La parole rééducatrice*, Toulouse, Privat, 1991.
Dejours, (C), *Travail : usure mentale*, Paris, Fayard, 1993.
Deligny, (F.), *Graine de crapule*, Paris, Scarabée, 1960.
Dolto, (F). *Lorsque l'enfant paraît*, Paris, Seuil, 1978.
Dolto, (F.), *Les chemins de l'éducation,* Paris, Gallimard, 1994.
Dolto, (F.), *Les étapes majeures de l'enfance*, Paris, Gallimard, 1994.
Dolto, (F.), *Tout est langage*, Paris, Vestiges, 1987.
Durkheim, (E.), *Education et sociologie*, Paris, PUF, 1966.
Eliacheff (C.), *Vies privées. De l'enfant roi à l'enfant victime,* Paris, Odile Jacob, 1996.
Enriquez, (E. ), *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
Enriquez, (E.), *Les figures du pouvoir*, Paris, Arcantère, 1991.
Filloux, (J-C.), *Tolstoï pédagogue*, Paris, PUF, 1996.
Foucault, (M.), *Naissance de la clinique*, Paris, Quadrige PUF, 1993.
Freud, (S.), "Deuil et Mélancolie", in *Métapsychologie*, Gallimard, 1952.
Freud, (S.), *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin, Résultats, idées, problèmes*, t. II, Paris, PUF, 1985.
Fromm, (E.), *La passion de détruire*, Paris, Laffont, 1965.
Fuchs, (E.), *Comment faire pour bien faire ?* Paris, Labor et Fides, 1996.
Hameline, (D.), *Courants et contre-courants dans la pédagogie contémporaine*, Issy-les-Moulineaux, 2000.
Hameline, (D.), De l'estime, in CEPEC, *L'évaluation en questions*, Paris, ESF, 1987.
Hameline, (D.), *Du savoir et des hommes*, Paris, Gauthier-Villars Editeur, 1971.
Hameline, (D.), Histoires de vie, formation et pratiques littéraires, in *Partance* de G. Ferry, Paris, L'Harmattan, 1994.
Hameline, (D.), *L'éducation, ses images et ses propos*, Paris, Editions ESF, 1986.
Hameline, (D.), *La liberté d'apprendre*, Paris, Les éditions ouvrières, 1967.
Hameline, (D.), Penser la pédagogie est un luxe sans aucune désespoir de cause, in *Revue française de pédagogie*, N° 120, 1997.
Imbert (F.) et le GRPI, *L'inconscient dans la classe*, *transferts et contre-transfert.,* Paris, ESF, 1996.

Imbert (F.) et le GRPI, *Médiations, institutions et lois dans la classe*, Paris, ESF, 1994.
Imbert ,(F.), *Si tu pouvais changer l'école, l'enfant stratège*, Paris, Le Centurion, 1983.
Imbert, (F.) *Vivre ensemble*, Paris, ESF,1997.
Jung, (C.G.), *Psychologie et éducation*, Paris, Buchet-Castel, 1963.
Klein, (M.), *L'amour et la haine*, Paris, Gallimard, 1968.
Lacroix, (M.) *Le culte de l'émotion,* Paris, Flammarion, 2001.
Lacroix, (M.) *Le développement personnel*, Paris, Flammarion, 2000.
Lavie, (J.C. ), *L'amour est un crime parfait*, Paris, Gallimard, 1997.
Lavie, (J.C.), *Qui je ?*, Gallimard, 1985.
Miller, (A.), *C'est pour ton bien*, Paris, Aubier, 1984.
Miller, (A.), *Chemins de vie,* Paris, Flammarion, 1978.
Miller, (A.), *Le drame de l'enfant doué*, Paris, PUF, 1973.
Nathan, (T.), *Le sperme du diable: éléments d'ethnopsychothérapie,* Paris, PUF, 1988.
Perrenoud, (P.), *La formation des enseignants entre théorie et pratique*. Paris, L'Harmattan, 1994.
Quere, (L. ), *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 1999.
Sauzède, (J.-P.), L'éducation nouvelle des éléves, à travers le parcours singulier d'Adolphe Ferrrière, in *Penser l'éducation*, n° 3, 1997,
Sauzède, (J.-P.), Que votre projet soit réaliste, surtout !, in *Cahiers pédagogiques* - nr. 331, février 1995 - 11.
Savater, (F. ), *Ethique à l'usage de mon fils*, Paris, Seuil, 1994.
Vattimo, (G.) *Ethique de l'interprétation*, Paris, Editions La Découverte, 1991.
Winckler, (M.), *La Maladie de Sachs,* Paris, POL, 1998.
Winnicott, (D.W.), "Cure", *Conversations ordinaires*, Gallimard, 1988.

Ouvrages en lien avec l'écriture

Andre, (A.), *Babel heureuse*, Paris, Syros-alternatives, 1989.
Andre, (A.), De l'expression en atelier d'écriture à la création littéraire, *On n'a jamais fini d'apprendre à lire*, Hatier, 1990.
Andre, (A.), Ecrire : le désir et la peur, *Ecrire et faire écrire,* Ecole normale Supérieure de Fontenay-St-Cloud, 1994.
Andre, (A.), *Eloge du bouton de col à bascule*, *Le français aujourd'hui*, n°93, 1991.
Bobin, (C.), *L'inespérée*, Paris, Gallimard, 1994.
Bobin, (C.), *Une petite robe de fête*, Paris, Gallimard, 1992.
Chapsal, (M), *Oser écrire*, Paris, Fayard, 1993.
Chessex, (C.), *L'école est un roman*, Ed. D'en Bas, 1990.
Cifali, (M.) & Hofstetter, (R.), Des pratiques en récits, *Educateur*, février 1995.
Cifali, (M.), Démarche clinique, écriture et formation, in *La formation des enseignants,* Bruxelles, Ed de Broeck,1996.
Cifali, (M.), L'écriture du quotidien, *Cahiers pédagogiques,* mars 1995.
Cifali, (M.), Publier, et après ?, in *Education permanente*, 1997.
Cifali, (M.), Transmission de l'expérience : entre parole et écriture, in *Education permanente,* n°127, 1996.
De Certeau, (M), *L'invention du quotidien, 1. Art de faire*, Paris, Gallimard,1990.
Duras, (M.), *Ecrire,* Paris, Gallimard, 1993.
Meirieu, (PH.), "Ecriture et recherche", *Cahiers pédagogiques,* 1993.
Myftiu, (B.), *A toi, si jamais*, Forcalquier, Editions de l'Envol, 2001.
Myftiu, (B.), *Des amis perdus*, Tirana, Marin Barleti, 1994.
Myftiu, (B.), *Ma légende*, Paris, L'Harmattan, 1998.
Pennac, (D.), *Comme un roman*, Paris, Gallimard, 1992.
Rossignol, (I), *Les ateliers d'écriture en France*, L'Harmattan, 1996**.**
Semprun, (G.), *L'écriture ou la vie*, Gallimard, 1994.

Auteurs de differents domaines cités dans la these en lien avec les thematiques


Ahmeti, (M.), *Ça va, l'Albanie ?,* Paris, Edition La promenade, 1998.
Aimelet-Dève (C.), *Aimer guérir ou la logique du corps*, Paris, Buchet/Castel, 1988.
Barnes, (M.), & Berke, (J.), *Voyage à travers la folie*, Paris, Seuil, 1973..
Bataille, (G.), *Les larmes d'Eros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1971.
Bénézech, (M.), *Aberration du chromosome y en pathologie médico-légale*, Paris, Masson, 1975.
Bergler, (E.), *La névrose de base*, Paris, Payot, 1976.
Camus, (A.), *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942.
*Corps, âme, esprit*, sous la direction de C. Cohen Boulakia et J. Gorot, Paris, EDK, 2000.
Ciaramicoli, (A.). *Le pouvoir de l'empathie*, Paris, Edition de l'Homme, 2001.
Dartan, (J.), *Les jeux de l'homme et de la femme,* Paris, Les éditions sociales françaises, 1968.
Darwin, (Ch.), *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle,* Paris, Flammarion, 1908.
Defoe, (D.), *Robinson Crusoe*, Genève, Editon de Fernier, 1967.
Descartes, (R.), *Discours de la méthode,* Paris, Fayard, 1986
Dukagjini, (L.), *Kanuni i maleve*, Tirana, Shtëpia botuese Naim Frasheri, 1970.
Durkheim, (E.), *Le suicide*, Paris, PUF, 1967.
Erasme, *Eloge de la folie*, Paris, Flammarion, 1964.
Foucault, (M.), *Surveiller et punir,* Paris, Gallimard, 1975.
Freud, (S.), *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951.
Galsworthy, (J.), *Floraison*, Paris, Calman-Lévy, 1947.
Roger, (G.), *Leçons du corps*, Paris, Flammarion, 1980.
Gibran, (K.), *Le prophète*, Paris, Editions Simbad, 1982.
Groddeck, (G.), *Le livre du ça*, Paris, Gallimard, 1980.
Haldas, (G.), *Paradis perdu*, Chatenais Les Forges, l'Age d'Homme, 1993.
Hugo, (V.), *Quatre-vingt-treize*, Paris, Seuil, 1965.
Jung, *Psychologie de l'inconscient,* Genève, Georg, 1993.
Kristeva, (J.), *Le langage, cet inconnu*, Paris, Seuil, 1981.
Marx, (K.), *On litetature and art*, Moscou, Progress publication, 1979.
Marx, Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Librarie générale française, 1973.
Merlini (M.), Le corps toujours et encore, Genève, IES, 1990.
Migjeni, *Vargjet e lira*, Tirana, Shtëpia botuese Naim Frashëri, 1980.
Mishima, (J.), *Le Japon moderne et l'éthique du samouraï*, Paris, Gallimard, 1985.
Nothomb, (A.), *Stupeur et tremblements*, Paris, Albin Michel, 1999.
Pascal, (B.), *Pensées*, Paris, Gallimard, 1997.
Proust, (M.), *La prisonnière*, dans Pléiade, III, Paris, 1984.
*Proverba*, Tirana, Editions Naim Frasheri, 1974.
Ricoeur, (P.), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
Rousseau, (J.-J.), *Emile*, Paris, Garnier frères, 1957.
Sénèque, *Apprendre à vivre*, Paris, Arléa, 1996.
Serres, (M.), *Philosophie des corps mêlés*, Paris, Grasset, 1985,
Shakespeare, (W.), *Hamlet*, Monte-Carlo, Editions Pastorelly, 1977.
Tchekov, (A.), *Salle 6*, Paris, Plon, 1929.

Wilde, (O.), *La ballade de la geôle de Reading*, Lagrasse, Verdier, 1994.
Zorn, (F.), *Mars*, Paris, Gallimard, 1979.