

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DU DÉSESPOIR AU PRÊCHE : PARCOURS RIDICULE
D'UN HOMME REPENTANT
L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN CHEZ FÉDOR DOSTOÏEVSKI :
LECTURE DU RÊVE D'UN HOMME RIDICULE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
ERIC CHEVRETTE

FÉVRIER 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I L'APORIE DE LA LIBERTÉ GÉNÉSIAQUE	10
1.1 La créature et le Possible	12
1.1.1 Le confort de l'anonymat	13
1.1.2 Le Possible, la Vérité, Dieu et l'Éden	15
1.1.3 Le supra et le symbole	18
1.1.4 Éden, moi et Création	20
1.1.5 Création et production	23
1.2 Le suicide du sous-homme	25
1.2.1 Les ambitions du moi	25
1.2.2 La contamination par l'hypocrisie	27
1.2.3 L'orgueil est abîme pour l'Homme de failles	28
1.2.4 La faille et la détresse	30
1.2.5 La Raison du suicide	32
1.2.6 L'incertitude de l'être	34
1.2.7 Le retour du Verbe	36
1.3 Solitude et aliénation du moi	38
1.3.1 L'illusion surhumaine	39
1.3.2 Le sous-homme ou le manque de possible	41
1.3.3 Le double	41
1.3.4 Incommensurabilité du moi	43
1.3.5 Autrui comme possibilité ?	45

1.3.6	La règle d'or christique comme réponse et salut.....	46
CHAPITRE II LA VANITÉ DE LA BÉATIFICATION.....		49
2.1	Existence et liberté.....	51
2.1.1	Différences entre Bien et bien, Mal et mal.....	51
2.1.2	L'Homme et le refus de son assujettissement.....	53
2.1.3	La connaissance du bien et du mal comme prise en charge de sa liberté.....	55
2.1.4	La Chute et la perte.....	56
2.1.5	La liberté comme prise en charge de son existence.....	58
2.1.6	La liberté comme épreuve.....	60
2.2	Le désespoir, l'être et la mort.....	63
2.2.1	La Vérité hors de l'Éden.....	63
2.2.2	Le désespoir kierkegaardien ou la violence de l'être.....	65
2.2.3	Le désespoir comme défaut du moi.....	67
2.2.4	L'idée, l'obsession et la conviction.....	68
2.2.5	Le plus grand désir du moi est de se posséder.....	69
2.2.6	Le Possible impossible.....	70
2.2.7	La Chute, la vérité et le prêche.....	71
2.3	L'Autre et la béatification.....	74
2.3.1	L'importance de l'Autre et la possibilité du moi.....	74
2.3.2	Le Christ et son message comme voie de salut.....	75
2.3.3	La béatification.....	77
2.3.4	Les agissements intéressés de l'homme ridicule.....	79
2.3.5	L'Unique et la re-prise.....	80
2.3.6	L'être de rédemption.....	82
2.3.7	L'autodénigrement, l'autodérision et l'autobéatification.....	83
2.3.8	La boucle bouclée : ridicule du début à la fin.....	85
CONCLUSION.....		87
BIBLIOGRAPHIE.....		91

RÉSUMÉ

Le présent mémoire propose de se pencher sur une nouvelle peu étudiée du romancier russe Fédor Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, publiée en 1877 soit quatre ans avant sa mort. Même si les théoriciens et critiques ont souvent passé ce récit sous silence, nous croyons fermement que cette nouvelle présente des aspects non-négligeables pour la compréhension des développements de l'œuvre dostoïevskienne.

Le personnage principal (lequel joue également le rôle de narrateur) y arbore en effet de nombreux traits de caractères qui représentent autant de figures phares de l'architecture romanesque de l'auteur : l'orgueil et la folie des grandeurs, mais aussi le besoin de l'autre et la soif de repentir. Ces différents traits de caractères ont certes été mis en scène dans ses grands romans, mais nulle part autant qu'ici se trouvent-ils aussi concentrés dans un seul personnage.

Notre travail s'articulera autour des deux pôles que sont le désespoir (manifesté par l'orgueil et le nihilisme) et la béatification (présentée sous forme de prêche salvateur). Le passage de l'un à l'autre nous sera particulièrement intéressant, puisque malgré tous les changements montrés en apparence, l'homme ridicule demeure profondément le même, fidèle à sa vraie nature. Et cette transformation de la surface s'effectuera grâce à une prise en charge de son potentiel de parole – lui qui jadis se confinait à un mutisme quasi complet.

Les œuvres des philosophes Søren Kierkegaard et Friedrich Nietzsche seront particulièrement utiles dans l'élaboration de notre réflexion. Elles permettront en effet de donner une teneur théorique solide à notre analyse, le premier par son questionnement sur le désespoir et le second par sa conception du surhomme (et son pendant négatif le sous-homme). Ce sont là les deux points majeurs de la dualité qui habite le personnage. Nous tenterons essentiellement de montrer que, malgré tous ces changements apparents, celui-ci demeure ridicule.

MOTS CLÉS : Dostoïevski, péché, ridicule, désespoir, surhomme.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Comme son titre l'indique, le présent mémoire propose comme objet de recherche le *Le rêve d'un homme ridicule* de Fédor Dostoïevski. Peu étudiée et souvent considérée comme marginale dans l'élaboration de l'univers dostoïevskien, cette nouvelle de la dernière heure (publiée en 1877 dans son *Journal d'un écrivain*) présente de nombreuses idées élaborées dans ses trois premiers grands romans, éléments qu'il reprendra trois ans plus tard dans *Les frères Karamazov*. Ainsi, la brièveté du *Rêve d'un homme ridicule* (qui fait quelque cinquante pages) comparativement aux grands textes dostoïevskiens rend la nouvelle particulièrement riche et concentrée en idées.

Cet opuscule offre un condensé, une synthèse mature des personnages romanesques de l'auteur. Autant *Les carnets du sous-sol* sont-ils considérés par plusieurs comme étant l'œuvre charnière du romancier, véritable point de pivot ouvrant sur ce qu'il est convenu d'appeler ses grands romans, autant nous proposons-nous d'établir la nouvelle de 1877 (parue quatre ans avant sa mort) comme résumant l'architecture des pensées et idées de toute son œuvre.

Le narrateur, homme ridicule, y raconte les événements l'ayant mené à renverser son existence du tout au tout : désespéré et au seuil du suicide, il ira jusqu'au bout de son idée nihiliste pour constater qu'une telle entreprise est vaine. Il croira désormais qu'il faut plutôt emprunter la voie du Christ.

L'élément déclencheur d'un tel revirement métamorphique est évidemment le rêve (point central de la nouvelle), essentiellement parce qu'il focalise la naissance d'un homme ridicule renouvelé : non plus ridiculement désespéré mais ridiculement croyant. Il est sauvé *in extremis* d'un suicide réel, par un rêve lui faisant voir l'idée nihiliste dans son aboutissement. En rêve, il se suicide ; mais plutôt que d'accéder au néant, vide de l'existence nihiliste, il est porté par une ombre vers une planète située à des années-lumière de notre

Terre, mais qui lui est quasi semblable en tout point. L'unique différence – et elle est de taille – réside en ce que ses habitants ne connaissent pas le péché ; ils vivent harmonieusement entre eux dans un environnement amical. Bref, l'homme ridicule est amené à contempler l'Adam, homme d'avant le péché, lequel voit par-delà la mort et est en parfaite union avec le Temps.

De par son unique présence, sa seule existence, il fera sortir l'Adam de sa condition d'homme naturel. Ce dernier s'affirmera en tant qu'Homme en s'établissant en tant qu'être de liberté, avec ce que cela comporte de biens et de maux. Ces adams sont alors corrompus et leur chute fait se jouer toute l'Histoire humaine, des premiers mensonges aux dernières atrocités, « car c'est du dedans, du cœur des hommes, que sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraison¹. » Allant contre cette mise en garde christique, les adams déchus suivront un parcours similaire : « Ils aimèrent le mensonge. (...) Puis, très vite, naquit la sensualité, la sensualité engendra la jalousie, la jalousie – la cruauté...² » Ainsi, à cause de l'homme ridicule, l'*homo sapiens* naturel "évoluera" en *homo menteor*, lequel deviendra à son tour *homo sensualis*, celui-là même qui engendrera l'*homo crudelis* tel que nous le connaissons aujourd'hui – et qu'outrageusement nous appelons *homo sapiens sapiens* : l'homme sage devant la Sagesse, l'être possesseur de la sagesse des sagesse.

Or, au réveil, plutôt que de se suicider (ce qui aurait été l'issue logique), le héros dostoïevskien va assumer son rôle de grand pécheur. Il y verra un moyen pour accéder à l'Éden : l'amour fraternel complet et sans borne est possible, il en a vu la manifestation, et si chacun y mettait du sien, ne serait-ce qu'un instant, la remontée par-delà la Chute serait achevée.

L'homme ridicule joue donc un double rôle. D'une part, il est corrupteur de la planète édénique, pourrisseur de ceux qui ignorent tout de la perversion du cœur humain. D'autre part, il arbore la figure de prêcheur de cette parabole, il tente d'enseigner que l'impur est une capacité et qu'il pourrait être chassé par la pureté, grâce à l'unique volonté des hommes. Il tente de restaurer un ordre perdu des choses, l'ordre le plus vieux qui soit, un ordre se situant dans la juste poursuite du message christique : il se voit comme

¹ Bible de Jérusalem, *Évangile selon Saint Marc* 7, 21-23.

révolutionnaire du Christ, porteur d'un message inouï des hommes d'aujourd'hui, transmis par des mots ancestraux. C'est pourquoi il est incapable de rendre compte de son expérience, les mots lui manquant.

Il tentera tout de même de prêcher son message, celui du huitième jour de la création, jour où le Créateur a mis la touche finale à Son Œuvre. C'est là le premier moment ponctuel en réalité, qui aura provoqué tous les autres, qui aura entraîné la mort de l'homme-créature (ou homme-objet) pour le rendre Homme-créateur, indépendant, Homme-sujet. Ce jour, c'est celui de la Chute. Il n'est dès lors pas fortuit que cet *Homme nouveau* – qui, en fait, est le seul dont nous n'ayons jamais eu connaissance – ostracise quiconque agissant à la façon de *l'homme premier*, et donc que l'homme ridicule soit méprisé par ses contemporains.

Le héros ridicule voit également les adams remplir leur espace et leur temps entièrement. Pour eux, « le temps, comme l'être, est plénitude³ ». L'existence pleinement vécue sur le mode chrétien place alors le moi dans un rapport à Dieu qui fait en sorte que l'être assume cet accompagnement sans pour autant s'y abandonner en propre. Toutefois, à travers l'homme ridicule, Dostoïevski ne se montre pas spécifiquement comme un philosophe littéraire-existentialiste, bien qu'il ait compris toute l'essence et le message de cette philosophie. Il serait plus juste de le dire *penseur de l'existence*, puisque ses interrogations littéraires et les différents parcours de ses personnages répondent à des questions de cet ordre.

La nouvelle met donc en scène une sorte de dualité fondatrice selon laquelle le salut de l'homme passe par Dieu, alors que de son côté, l'homme ne possède pas les mots pour aller tout au bout de son salut, étant incapable d'en propager le message et de prêcher la bonne parole.

Les travaux de recherches et les commentaires portant directement ou indirectement sur l'aspect religieux de l'œuvre dostoïevskienne ont été très nombreux. Au début du XX^e siècle, le travail de Nicolas Berdiaev⁴ a ouvert la voie dans l'établissement d'une étude des œuvres de Dostoïevski selon une double perspective religieuse et philosophique. Ainsi, en

² Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, trad. du russe par A. Markowicz, Paris, Actes Sud, coll. Babel, 1993, p. 51.

³ Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1947, p. 43.

posant un regard existentialiste chrétien, Berdiaev a su capter certains aspects pointus des rapports que le romancier russe entretint avec le Christ et l'Orthodoxie, rapports perceptibles dans les personnages qu'il met en scène. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'œuvre de Berdiaev nous a tant servi dans la réalisation du présent mémoire.

De ces élaborations théoriques, il est possible de distinguer deux tendances : une première qui pencherait du côté religieux, et une seconde qui serait davantage orientée vers la lecture philosophique.

Ayant produit le principal de son œuvre dans les années cinquante et soixante, Paul Evdokimov⁵ répond de cette première tendance et élabore des argumentations qui savent encore aujourd'hui nourrir la réflexion. Son analyse sur le problème du mal chez Dostoïevski et les rapprochements y étant faits avec le philosophe danois Søren Kierkegaard sont même fort éclairants ; toutefois, à certains aspects, le texte d'Evdokimov relève davantage de l'homélie que de la recherche philosophique et littéraire. Le commentateur et traducteur de Dostoïevski Pierre Pascal⁶ a également été proche de ces interrogations, bien qu'il n'ait pas élaboré de théorie d'analyse du texte à proprement parler, demeurant généralement au niveau de l'étude biographique et de l'analyse de biographèmes. Il n'en demeure pas moins qu'il a su mettre au jour des événements marquants de la vie de Dostoïevski qui ne sont pas sans incidence sur l'interprétation de son travail romanesque. Évidemment, les chercheurs ayant traité de près ou de loin la question de la place de la religion chez Dostoïevski sont légion – cette question étant intrinsèquement liée à tout son l'œuvre –, mais les travaux substantiels portant sur la nouvelle que nous entendons étudier sont rares⁷, lorsqu'on les compare à la somme totale des travaux critiques portant sur l'œuvre dostoïevskienne. Ces quelques articles ou ouvrages ne se pencheront malheureusement que sur un aspect de la nouvelle (que

⁴ N. Berdiaev : *Le sens de la création*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Textes et études philosophiques, 1955, 467 p. ; *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, 208 p. ; *L'esprit de Dostoïevski*, Paris, Stock, 1974, 287 p.

⁵ P. Evdokimov : *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Cerf, coll. Traditions chrétiennes, 1970, 246 p. ; *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1978, 426 p. ; *Gogol et Dostoïevsky : la descente aux enfers*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1984, 298 p.

⁶ P. Pascal : *Dostoïevski et Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 174 p. ; « Le prophète du Christ russe » in *Dostoïevski* [p. 114-129], Paris, Hachette, coll. Génies et Réalités, 1971, 263 p.

⁷ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de Dostoïevski*, Paris, Librairie des cinq continents, 1971, 501 p. ; Geir Kjetsaa, « Dostoevsky and His New Testament » in *Dostoevsky Studies*, v. 4 (1983), Toronto, p. 95-112.

ce soit la question de l'Adam, l'âge d'or, l'incidence du Nouveau Testament, etc.), sans toutefois tenter de donner un panorama interprétatif plus large.

Le second point de vue, l'étude philosophique, a occupé un grand pan de la recherche dostoïevskienne. Ces travaux ont été particulièrement nombreux dans la seconde moitié du vingtième siècle. Pour notre part, les questions de la conception du bien et du mal, de l'utopie, des surhomme et sous-homme nous intéressant plus particulièrement, nous avons pu dégager un certain nombre de travaux et d'articles traitant ces sujets, et qui ont un rapport direct⁸ ou indirect⁹ avec *Le rêve d'un homme ridicule*. Mais encore là, les travaux portant spécifiquement sur la nouvelle sont peu nombreux et procèdent généralement à une analyse que nous jugeons trop sommaire.

Aussi ce mémoire tentera-t-il de refléter les deux courants principaux de la critique du *Rêve d'un homme ridicule*. Selon certains, ce texte serait profondément positif dans sa manifestation d'un repentir grâce à la voie christique¹⁰ ; d'autres ne voient au contraire pas de changement dans le repentir de l'homme ridicule, celui-ci demeurant le même du début à la fin¹¹. D'autres encore avancent même que, puisque Dostoïevski utilise la focalisation interne dans cette nouvelle, le narrateur cacherait des événements au lecteur pour dresser un meilleur portrait de lui-même¹² – ce que nous trouvons quelque peu exagéré.

⁸ Roger L. Cox, « Dostoevsky and the ridiculous » in *Dostoevsky Studies*, v. 1 (1980), Toronto, p. 103-109 ; Richard Peace, « Dostoevsky and "the Golden Age" » in *Dostoevsky Studies*, v. 3 (1982), Toronto, p. 61-78 ; Roger W. Phillips, « Dostoevsky's "Dream of a Ridiculous Man": a study in ambiguity » in *Criticism* #17 (1975), Détroit, p. 355-363.

⁹ Jacques Catteau, « Du visionnaire de l'Humanité au romancier de l'homme » in *Dostoevsky Studies*, v. 3 (1982), Toronto, p. 53-60 ; Jacques Catteau, « Du palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie » in *Cahiers de l'Herne* # 24 (1973), dir. J. Catteau, Paris, éditions de l'Herne, p. 176-195 ; Michel Eltchaninoff, *Dostoïevski, roman et philosophie*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1998, 127 p. ; Alexis Klimov, *Dostoïevski ou la connaissance périlleuse*, Paris, Seghers, 1971, 185 p. ; Jean Perrot, « Le fantastique philosophique dans les romans de Dostoïevski » in *Cahiers de l'Herne* # 24 (1973), dir. J. Catteau, Paris, éditions de l'Herne, p. 224-234 ; V.V. Zenkovsky, « Dostoevsky's religious and philosophical views » in *Dostoevsky. A collection of critical essays*, Engelwood Cliffs, Prentice-Hall, 1962, 180 p.

¹⁰ Comme c'est le cas par exemple chez Eric Naiman (« Of Crime, Utopia, and Repressive Complements: The Further Adventures of the Ridiculous Man » in *Salvic Review : American Quaterly of Russian, Eurasian and East European Studies* (50 : 3), Automne 1991, p. 512-20).

¹¹ Comme le défend entre autres Christopher Pike (« Dostoevsky's "Dream of a ridiculous man": seeing is believing », in *The structural analysis of Russian Narrative Fiction*, ed. J. Andrew, Keele, Staffs : Essays in Poetics, 1984, p. 26-63).

¹² Nathan Rosen, « The defective memory of the ridiculous man » in *Canadian-American Slavic Studies*, v. 12, Pittsburgh, 1978, p. 323-38.

Enfin, certains travaux portant sur la structure interne des romans de Dostoïevski nous ont été fort utiles, dans la mesure où ils ont apporté à notre travail une profondeur théorique toute en nuances, autant du point de vue de la sociocritique ou de la théorie de l'Autre¹³, que de la théorie littéraire en tant que telle¹⁴.

Dans l'analyse qui suit, nous tenterons de montrer, après un questionnement sur la place et le rôle des différents acteurs de l'Éden génésiaque (sur lequel se calque le rêve de l'homme ridicule), comment les articulations dostoïevskiennes se rapprochent en plusieurs points de la dynamique du désespoir telle que décrite par le philosophe existentialiste chrétien Søren Kierkegaard dans son *Traité du désespoir*.

La question du désespoir nous semblait en outre appeler d'office l'architecture nietzschéenne du surhomme et du sous-homme : le désespéré, inscrit dans une dynamique athée, prendra l'un ou l'autre chemin, tourné vers la volonté de puissance ou la faiblesse. Or, cet homme athée pourra se redécouvrir et se reprendre en mains seulement une fois sa foi acceptée, c'est-à-dire lorsqu'il aura compris que toute la distance qu'il a mise entre lui et le Tout-puissant est la cause directe de son désespoir (voilà d'ailleurs la réponse kierkegaardienne au désespoir). Le texte dostoïevskien suivant deux axes diamétralement opposés, nous emprunterons cette forme pour notre analyse qui s'effectuera en deux temps.

Le premier chapitre du mémoire abordera la question de la liberté en l'Éden et sa transformation par la Chute en libre-arbitre. L'homme ridicule ayant transformé ce libre-arbitre en nihilisme, le nihilisme prend alors toute la place et pousse le héros dostoïevskien au seuil du suicide, en marquant les limites d'un moi désespéré par son désir d'affranchissement.

La deuxième partie nous permettra de pousser plus avant notre réflexion pour tenter de comprendre le fonctionnement du nœud catalysant le changement de l'homme ridicule, une foi qui le fait passer de diable à prêcheur. Le Possible chrétien forme alors une réponse

¹³ Louis Allain, « Poétique et politique chez Dostoïevskij » in *Revue des études slaves* (53 : 2), Paris, 1981, p. 169-77 ; Jacques Rolland, *Dostoïevski : la question de l'Autre*, Paris, Verdier, coll. La nuit surveillée, 1983, 166 p.

¹⁴ Louis Allain, « La "phrase-serpent" chez F.M. Dostoïevskij » in *Revue des études slaves* (54 : 1-2), Paris, 1982, p. 43-51 ; Jacques Catteau, « Structures récurrentes et répétitives dans la composition du roman dostoïevskien » in *Dostoevsky Studies*, v. 1 (1980), Toronto, p. 41-46 ; Bernadette Morand, « Bobok et La Maison des Morts » in *Revue des études slaves* (55 : 4), Paris, 1983, p. 547-65 ; Georges Nivat, « La poétique du fragment chez Dostoïevskij » in *Revue des études slaves* (70 : 3), Paris, 1998, p. 597-605.

au désespoir nihiliste, sans toutefois constituer un remède à son ridicule ; étrangement, nous verrons qu'il cherche plutôt à conserver intact ce ridicule afin d'être sauvé (grâce à la béatification qui lui est associée).

Nous chercherons donc à voir de quelles manières s'articule le repentir du personnage, lui qui affiche d'abord une figure désespérée de corrupteur pour ensuite se transformer en prêcheur repentant. Cela se fera principalement en abordant la question d'un point de vue philosophique à forte tendance existentialiste chrétienne.

Toutefois, nous garderons à l'esprit que l'unique point de vue auquel le lecteur de *Rêve d'un homme ridicule* a droit est le point de vue du personnage parlant et narrant son histoire. Grâce à la focalisation interne, il nous est dès lors possible de procéder à une double analyse dans ce qui est dit et ce qui ne l'est pas, l'omission pouvant révéler la nature profonde de l'être, des secrets qu'il tient à conserver à tout prix. Cela nous a servi à tous les niveaux de notre élaboration théorique.

Précisons en terminant que l'objectif ultime du présent mémoire n'est pas tant de *démontrer* quelque application théorique ou modèle analytique que ce soit, mais bien d'ajouter une voix au dialogue réflexif se tenant depuis plus d'un siècle face à l'œuvre de Fédor Dostoïevski, et plus largement sur la réflexion du rapport de l'être à sa condition, à sa liberté, et à son désespoir.

Finalement, nous tenons à ajouter que l'entreprise que nous nous proposons ici d'accomplir n'est pas du ressort strictement formel, mais se situe assurément plus sur le plan des idées. Cela nous permet d'une part de recouper les élaborations dostoïevskiennes avec certaines conceptions kierkegaardiennes qui leurs sont semblables, et d'autre part d'insuffler notre voix et notre style à un travail qui, autrement, s'en trouverait grandement diminué qualitativement.

Une part de l'originalité de notre travail se situe donc directement dans l'objet de recherche. Le rêve d'un homme ridicule est un récit qui, sans doute de par sa brièveté, n'a pas fréquemment subi les *charcutements* de la critique littéraire. Contrairement à nombre d'œuvres dostoïevskiennes, celle que nous avons choisie n'a fait que très rarement l'objet unique d'étude – et ce n'est certes pas faute de contenu, ce dont nous tâcherons de rendre compte à l'intérieur de ces pages. Nous tenons également à mentionner notre désir de donner

un style propre au mémoire ; sans prétention aucune, nous avons tenté d'investir d'une parole particulière (la nôtre) le présent travail, en se laissant librement inspirer des grands textes théoriques de M. Blanchot. Aussi le tout (la lecture théorique en tant que telle comme son expression) se laisse-t-il développer au fil des pages ; nous confierons au lecteur le loisir de juger si cela a été réussi.

CHAPITRE I

L'APORIE DE LA LIBERTÉ GÉNÉSIAQUE

CHAPITRE I

L'APORIE DE LA LIBERTÉ GÉNÉSIAQUE

Dieu Tout-possible en monopole du libre-arbitre

Au commencement Dieu créa. Aux Origines, Il extirpa du *tohu* et du *bohu* – du désert et du vide – une matière molle, une matière à modeler. Par l'ordonnement du chaos, intimation de l'ordre des choses, Dieu institua un ordre du monde ; Il mit en place le réel et ses modalités. Le *tohu-bohu* contenant déjà au préalable tous les éléments pêle-mêle, la Création n'a nullement été faite *ex nihilo*, à partir du rien ; elle est plutôt venue de l'ordination d'un chaos fondamental, cette matière première brutalement brute.

Au commencement, au tout début, le Créateur fut Modeleur avant que d'être Démonstrateur. Il y machina des échanges, des mélanges, des alchimies – jeux d'atomes plutôt que création d'atomes, mise en place plutôt que genèse. En tant que Grand Ordinateur, Il fut à l'origine des bornes-limites du monde plus qu'à l'origine du monde comme tel, dans la mesure où Il est Créateur d'ordre. Et grâce à Son Verbe sont apparus végétaux et créatures.

Contenant potentiellement tout et se conformant aux agencements qui la définissent, la matière *tohu-bohesque* comprend les éléments dont le Créateur a besoin pour réaliser Son Œuvre. À partir de ces anarchies matérielles, Dieu ordonne. Il ordonne le chaos par Son action sur l'immédiat qui l'entoure, par l'action de Son Verbe.

Cette position du verbe dans l'action, de la parole qui définit, le héros dostoïevskien du *Rêve d'un homme ridicule* la vit pleinement. Il emprunte une telle dynamique puisque la parole est l'unique voie lui permettant de se définir, autant avant le rêve (dans ce désespoir suicidaire) qu'après (via un ridicule salvateur). Du point de vue analytique, cela se traduit par le choix d'une narration au style direct, choix inhabituel pour qui connaît l'auteur.

Dostoïevski privilégiait en effet le mode indirect libre : en plus de permettre une mise à distance du narrateur par rapport aux personnages, ce mode forme l'essence même de ce que M. Bakhtine a exprimé comme étant le dialogisme dostoïevskien. Ce dialogisme est manifesté dans « l'orientation vivante vers soi et les autres¹⁵ » de la conscience de soi, laquelle se trouve alors entièrement dialogisée. Or, dans le cas qui nous intéresse, la relation dialogique est toute intériorisée, puisque le texte est écrit sous forme de confession. Cela n'empêche pas pour autant l'homme ridicule de vouloir établir (enfin) un dialogue qui permettrait de raviver une conscience rongée par le nihilisme, dans le but d'avoir un contact à l'autre qui soit vrai.

1.1 La créature et le Possible

La première prise de contact avec l'autre s'effectue généralement par la présentation. Et ce qui saute d'abord aux yeux lorsqu'on entame la nouvelle, c'est le choix de Dostoïevski de ne pas nommer son héros ; par extension, ce choix devient celui du personnage désirant demeurer innommé. Cette façon de faire lui permet de garder un anonymat quasi complet d'*homme* dont l'unique épithète est le *ridicule*. Un homme inerte qui se refuse à toute action. Une créature reniant son possible.

Pour ce premier point, nous commencerons par nous pencher sur l'anonymat, un choix particulier dont l'importance est cruciale dans la construction du personnage. Nous verrons ensuite l'impact du possible, traduit entre autres par l'incapacité de l'homme ridicule à user d'une parole qui ne soit pas déficiente. L'ordre symbolique permettra à notre analyse d'approfondir la figure christique empruntée par le héros, tandis que la naissance de l'Idée servira de première articulation entre l'Adam biblique et les hommes naturels du rêve ridicule. Enfin, nous aborderons la parole, importante pour l'homme dans la formation de son moi.

¹⁵ Mikhaïl Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, coll. points-essais, 1970, p. 343.

1.1.1 Le confort de l'anonymat

L'homme ridicule n'a aucun nom, prénom, ou patronyme. Dans son rôle de narrateur, il se présente sous la seule épithète d'*homme ridicule*. Il en fut toujours ainsi, du moins selon ce qu'il veut bien en dire, d'aussi loin qu'il s'en souvienne – dès sa tendre enfance et toute sa jeunesse durant, jusqu'à aujourd'hui : « J'ai toujours été ridicule, et je le sais, peut-être, depuis le jour de ma naissance¹⁶. » Il s'établit un refuge à partir duquel il n'a pas à se montrer entièrement. Mais son identification au ridicule est directement nourrie par ce mouvement, puisqu'il ne peut être connu autrement.

Au cours de la présente étude, nous n'aurons d'autre choix que de respecter ce flou nominal et ce qualificatif péjoratif, en parlant de *personnage dostoïevskien*, de *héros de la nouvelle*, et évidemment d'*homme ridicule*. Le lecteur se trouve alors collé, voire directement impliqué, dans les développements philosophiques que Dostoïevski met en scène à travers son personnage. Cet anonymat sert particulièrement bien la première portion de l'œuvre, alors que le personnage se trouve projeté dans la spirale nihiliste. Le héros est confronté à une impression constante de vide : vide de lui-même, mais également de l'entourage, vide du sens de toute chose.

Le concept de sens étant intimement lié à la notion de sujet, nous devons apporter ici quelques précisions. Le modèle de sujet développé philosophiquement par Dostoïevski tranche avec le sujet dit de Raison initié par Descartes. La position centrale du moi en tant qu'être d'interactions y est cruciale. D'abord, comme l'a évoqué L. Allain dans son travail sur la question de l'autre dans l'œuvre dostoïevskienne, le rapport à l'autre permet de se définir par la différence, souvent par la mise en place de rapports de force : « La primauté du moi chez Dostoïevski est tout entière centrée autour de la notion de différence. Cette notion a deux pôles : un complexe d'infériorité, d'incertitude maladive ; un complexe de supériorité qui peut tourner à la "présomption"¹⁷ » ; nous verrons d'ailleurs plus loin que la dualité contradictoire de l'homme ridicule est formée par ces deux pôles. Aussi le sujet manifeste-t-il son interaction par sa mise en dialogue, c'est-à-dire qu'il met en action son rapport à l'autre en étant à son tour autre. M. Bakhtine l'a bien nuancé dans son étude sur la poétique de l'auteur

¹⁶ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 11.

¹⁷ Louis Allain, *Dostoïevski et l'autre*, Lille, Presses Universitaires de Lille (Institut d'Études Slaves), 1984, p. 25.

russe, entre autres en avançant que : « L'homme est pour Dostoïevski un *sujet de destination*. On ne peut pas parler de lui, on peut seulement s'adresser à lui¹⁸. » Bakhtine veut signifier par-là combien le personnage chez Dostoïevski ne peut être étudié hors de son environnement et surtout, hors de sa parole. Pour emprunter au *cogito* cartésien, nous dirions donc que le sujet dostoïevskien répond à la maxime selon laquelle : Je (te) parle, donc nous sommes.

Si ses romans avaient été de grandes œuvres à dialogues, l'étude de l'œuvre dostoïevskienne ne serait pas aussi complexe. Le problème en est que très souvent, les personnages tiennent seuls des conversations, animés par la rumination des idées et l'anticipation des actions à venir. L'édifice du rapport à l'autre s'y trouve en déséquilibre : le sujet perd ses assises, et les terreaux que sont absence et solitude forment alors le lieu idéal au germe de la désillusion et du nihilisme – ce qui justifie la présence d'êtres imprégnés de vide, tel le moi de l'homme ridicule.

L'unique certitude pour un moi semblable est que toute chose porte en son sein son entière illusion et sa vaine présence. Dans la plus pure tradition biblique, Dostoïevski propose ici un héros pour qui toute essence n'a de sens qu'en ses propres frontières et « tout est vanité et poursuite du vent¹⁹. » Ce mouvement fait s'évanouir les pensées portant sur ces choses de l'entourage. Les choses s'effacent et la pensée avec, ce qui au fond se veut l'objectif latent d'une *pensée* dite nihiliste : considérer toutes choses égales entre elles rend le moi indifférent. Tout lui est égal, ce qui rend inutile toute réflexion à l'égard de ces choses : « Mais tout m'était devenu *égal*, et les questions s'étaient toutes éloignées²⁰. » Les choses ne deviennent plus que de l'alentour, du seuil ; une fois le cœur évacué de toute substance, il ne reste que l'enveloppe, œuf sans fœtus, une coquille lisse et fragile, prête à implorer de sa propre vacuité. Tout cela pour se donner l'impression de *déshabiter* la vie. Le sentiment nihiliste s'accompagne d'un ardent désir de se convaincre qu'*après moi, le vide*.

Par contre, ce sentiment ne trouve sa justification qu'une fois évacuée la présence de Dieu. Cela suppose préalablement une désinscription de toute idée de Dieu en l'être, particulièrement du caractère infini du Créateur, maître du Possible. Le moi a alors l'espoir de s'affranchir et d'assumer pleinement sa liberté, sans se douter que cet espoir se renversera. Mais décharger l'infini que Dieu a investi en l'Homme lors de la Création oblige la créature à

¹⁸ Mikhaïl Bakhtine, *op.cit.* p. 343.

¹⁹ Bible de Jérusalem, *L'Ecclésiaste* 2, 17.

se confronter à sa propre finitude. Par ce mouvement, l'Homme se trouve hissé au rang suprême de l'étant, rang sans supérieur : puisqu'il n'y a plus d'intérêt à contempler l'étendue du ciel étoilé (vide de sens) au-dessus de lui, le moi plonge dans ses profondeurs abyssales, sans arme ni préparation, juste prêt à s'enfoncer dans la faille qu'il a lui-même creusée. S'il en est ainsi, c'est que l'humain, naturel (Adam, ou *homme*) ou de raison (l'Homme), est d'abord et avant tout créature.

En choisissant de ne pas se nommer, le héros dostoïevskien n'assume-t-il pas pleinement cet état créaturesque ? Mieux encore, il peut jouer le rôle de l'Adam – dont le nom signifiait à l'origine tout simplement : être humain, être de la terre. Le choix de l'anonymat est d'autant plus signifiant que l'homme ridicule est d'abord un sujet de discours et non un sujet d'action. En s'éloignant du geste, il se porte en sujet hypothétique constamment absorbé par la rêverie ; et grâce au style de narration, il peut s'adresser au lecteur directement et lui demander son approbation, comme à un témoin. À cela s'ajoute également son état créaturesque de personnage assujéti à l'expérimentation littéraire, victime périodiquement invoquée lors de chaque re-création (entendre ici lors de chaque lecture).

1.1.2 Le Possible, la Vérité, Dieu et l'Éden

Puisque le Créateur a décidé du Grand Ordre des choses, ces choses comportent une portion *créaturesque*, en tant qu'elles sont ouvrages du Tout-puissant ; cette portion reflète la présence incessante de l'Ouvrageur en celles-ci. Même s'il est la pièce maîtresse et le point central de la Création, l'homme ne se manifeste pas dans toutes ses possibilités. Au commencement, l'Adam ne parle pas encore, du moins pas avant d'avoir goûté au fruit défendu. Certes communique-t-il, comme communiquent les chiens par leurs jappements, mais n'est-ce pas là le fait de la simple nécessité, celle qui consiste à assouvir les besoins primaires ?

Pourtant, l'homme est créé à partir de la parole : Dieu dit, et il fut. Plus encore, son Créateur est l'Être ultime de Parole qui, le premier, inaugura un *quand dire c'est faire... surgir*. Mais Il n'était pas possesseur du Verbe, puisque ce serait là objectiver le verbe : Il

²⁰ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 13.

était le Verbe, Sa parole était Son Être. De cette façon, Il put mettre en place un réel qui ne se soumet pas à ses conditions de réalisation, qui ne s'arrête pas à ses propres limites, mais va bien au-delà des bornes imposées. Ce réel ne *comprend* pas tout dans l'ordre du *saisissement* des choses, mais *comprend* tout dans la mesure où tout sans exception y est *embrassé*. Un réel qui, dans sa constitution même, est pétri de liberté.

En mettant au monde une créature qui soit « à son image », bien qu'elle soit mortelle et incapable de discerner le bien du mal, Dieu se préservait de la doter d'une conscience de la liberté – et par extension, lui rendait le Verbe complètement étranger. Pour cette raison, l'intériorité de l'Adam demeure factice : il n'est pas en possession de son être en tant que sujet, il est sans se savoir être. Il ne peut donc douter de son propre rôle et questionner les apparences ; comment pourrait-il en être autrement pour un être incapable d'intériorisation ? L'intériorisation du Verbe permet de faire passer le mot-dit à l'état de Mot-Parole, transformant le hurlement sauvage en langage. C'est là la première délimitation d'un espace intérieur. Tant qu'il se refusera à une mise en parole du Verbe, l'Adam ne pourra mettre en exercice une liberté qui lui soit propre. Il ne pourra se faire sujet.

Et voilà qu'en l'Éden, tout est possible. En fait, Dieu est l'unique Possible ; en tant que Grand Ordinateur du monde, Son pouvoir de création n'a d'égal que sa capacité à *comprendre* (saisir et embrasser) la réalité. Lieu de concordance de tous les éléments de la réalité avec le temps, Il est l'Être Générateur dans la ponctualité, Être de potentialité par excellence. Dieu *fait* le Possible, c'est-à-dire qu'Il *réalise* en accord avec la réalité qu'Il a produite. Son pouvoir de création modèle à partir du Possible et est capable d'en supporter tout le poids. Il est Tout Possible comme il est Tout-puissant.

Aussi crée-t-il l'Adam presque à Son image, en prenant soin de ne pas le doter des capacités de poser un réseau de vérités qui lui soient propres. Cela le rend inapte à quelque intériorisation de liberté. Pis encore, l'Adam se retrouve incapable de questionner les vérités posées pour lui. L'Arbre de la connaissance du bien et du mal joue alors un rôle crucial : il permet à l'Adam de devenir Homme à part entière, il quitte son état *créaturesque* d'homme-jappeur pour devenir Homme-parleur.

La Toute-puissance divine témoigne d'une force de création et d'embrassement du réel à laquelle s'opposera la liberté humaine : le possible de l'Homme en chute est précisément la zone trouvée ouverte par le libre-arbitre. La première faute de l'Homme

reflète d'ailleurs ce nouvel état, alors qu'Adam arrange et travestit la vérité pour son propre compte (« C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé²¹ ! »). Il détourne donc le langage pour se préserver et rejeter la faute. Étant maintenant en possession de capacités propres d'autodétermination, il ne lui reste plus qu'à goûter au fruit de l'Arbre de vie pour ressembler en tous points au Créateur (ce qu'il ne pourra évidemment faire).

Et trop souvent, ce sont précisément ces capacités qui pousseront l'Homme à sa perte. Le héros dostoïevskien que nous étudions en est d'ailleurs un excellent exemple : terré dans un mutisme orgueilleux, il cède ce pouvoir autodéterminant aux autres en acceptant son statut d'homme ridicule. Cette cession s'effectue dans la non-action, puisqu'il ne veut pas réfuter son état – et ce faisant, il admet son ridicule : « j'ai toujours été si orgueilleux que, jamais, pour rien au monde, je n'ai voulu le [son ridicule] reconnaître devant personne²². » Avant la révélation du rêve, il a un rapport à la parole caractérisé par la passivité. Tous les verbes associés à l'acte de parole et dont il use à son propre égard sont des verbes passifs, marquant la réaction : « ils disent que je » et « ils se moquent de moi²³ », « moi, je me taisais toujours » tandis qu'eux, « ils parlaient²⁴ ». Il n'ose même « reconnaître²⁵ » ce ridicule devant ses pairs ; ce dernier verbe revient d'ailleurs à trois reprises dans la seconde page du récit, ce qui n'est pas sans accentuer le caractère réactionnel de l'homme ridicule, car pour qu'il puisse refuser de *reconnaître*, il faut que quelqu'un avant lui ait *connu*, que quelqu'un sache et lui ait signifié qu'on le sait ridicule. L'absence de parole permet aux autres seuls de le définir, ce qui ne fait que perpétuer l'image ridicule du héros. Par là, il souffre d'une incapacité de la parole, un manque éminent de mots. Le mutisme l'isole totalement des autres et accentue d'autant son ridicule.

L'homme ridicule est si passif qu'il n'ose même agir sur sa propre existence en procédant réellement au suicide. Avant le rêve, les rares fois où il osera prendre la parole ne feront que signifier son incapacité à *dire* : « je suis incapable de dire pourquoi²⁶ », ou pour

²¹ Bible de Jérusalem, *Genèse* 3, 12.

²² F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 12.

²³ *Ibid.* p. 11.

²⁴ *Ibid.* p. 14.

²⁵ *Ibid.* p. 12.

²⁶ *Ibid.* p. 12.

montrer une rumination des idées : « je me disais que j'allais me brûler la cervelle²⁷ ». Sa passivité est alors manifestée non seulement dans ses gestes (ou plutôt, dans son absence de geste), mais également dans le choix des mots qui le place tout entier dans la réaction passive, quand ce n'est pas tout simplement dans le mutisme. N'étant pas apte à se dire, il se contraint au silence : « Moi, je me taisais toujours²⁸ », le mutisme étant, selon lui, sa marque d'orgueil.

Et pourtant. Dans son rôle de narrateur, il n'hésite pas une seule seconde à s'avouer ridicule. C'est même cette affirmation qui le met au monde en quelque sorte ; c'est d'elle que le récit découle entièrement, puisque la nouvelle s'ouvre sur ces mots précis : « Je suis un homme ridicule²⁹. » Encore là, son action par la parole ne trouve place que dans son rôle de narrateur, et non directement à l'intérieur du récit qu'il déploie. Il se retrouve englué dans l'immobilisme, son orgueil le gobant tout entier. Il assure sa liberté en toute inertie, refuse de s'assumer en tant que créature parmi les créatures – et cela s'applique autant avant qu'après le rêve.

En effet, sa part nihiliste l'empêche d'abord d'effectuer quelque développement que ce soit, puisque « tout au monde, partout *était égal*³⁰. » Et après le rêve, il ne se situe pas davantage du côté de l'action réelle et est tout aussi étranger au monde qu'il habite (nous verrons comment s'articule cette *étrangeté* en seconde partie). L'empreinte nihiliste est si forte dans ce premier temps, qu'il décide de se laisser glisser sur la vie, en attente du moment où tout lui deviendra égal pour en finir. Il est incapable de se placer dans la suite directe de l'Adam devenu libre et conscient, de l'Homme devenu maître unique de son être.

1.1.3 Le supra et le symbole

L'Homme, être apte à produire, générer et créer (par opposition à l'homme, Adam innocent de la première heure), ne demeure pourtant qu'une créature créant. Il est prodigue émule du Père et ne peut que reprendre la Création divine. Dieu crée à partir du chaos. Il établit l'ordre en y insufflant un sens, ordonne une réalité chaotique vide de sens. L'Homme

²⁷ *Ibid.* p. 15.

²⁸ *Ibid.* p. 14.

²⁹ *Ibid.* p. 11.

s'échine quant à lui à refaire son propre monde, à force de bras, avec ses modestes capacités. Puisque la création physique a déjà été produite *pour lui, avec lui et en lui*, il lui reste le droit – le devoir ! – de créer dans un ordre qui se situe au-delà de toute réalité tangible et dicible, en un ordre méta-physique : cet ordre, c'est celui du symbolique, un ordre qui présente de façon différente, qui re-présente.

Le symbole ne fait pas que présenter les choses comme elles sont. Une profondeur de sens invisible leur est ajoutée. Le symbole va au-delà et transcende le sensoriel et le sensuel, afin non pas de rétablir mais bien *d'établir*, de poser en premier lieu sans pour autant singer l'origine. Puisque « selon Dostoïevski, l'essence véritable de l'homme se trouve uniquement en sa liberté³¹ », l'homme doit donc tout entier faire montre d'une volonté de prise en charge de soi, d'un moi en tant qu'être libre. Le symbole permet une transposition qui soit en contact direct avec l'être dans tout ce qu'il a d'intrinsèque.

La nouvelle que nous étudions repose sur le symbolique. Pour l'homme ridicule, les espoirs déçus d'une fraternité universelle se retrouvent catalysés, grâce au rêve, en ces hommes naturels, véritables adams vivant en parfaite harmonie avec leurs semblables et l'environnement. De la sorte, il transforme un isolement bien réel – lui Ô combien ridicule, et trouvé ridicule par tous – en acceptation et en compréhension ; il est alors compris (embrassé) par ces hommes naturels, sans pourtant qu'ils saisissent le sens de ses paroles. Cet Éden semble si bien lui seoir qu'il en veut la réalisation une fois le rêve dissipé ; ce faisant, il peut jouer le rôle d'intermédiaire entre un paradis qu'il a créé de toutes pièces et un monde qui se refuse à lui. En clair, l'objectif de toute cette démarche – et il l'avoue dans les dernières pages – est de se représenter sous la figure bienveillante du Christ, messenger d'amour, allant jusqu'à implorer qu'on le crucifie : « Je les suppliais de me clouer sur une croix³². » Il peut alors se donner l'illusion que le paradis pourra se superposer et gommer une réalité dure et implacable à l'égard des plus faibles – à commencer par les plus faibles d'entre tous : les enfants.

Il n'est pas surprenant que son état ridicule remonte d'aussi loin qu'il se souvienne à sa plus tendre enfance, puisque la faiblesse toute entière a été reconnue en lui, cette faiblesse

³⁰ *Ibid.* p. 13.

³¹ V.V. Zenkovsky, *Dostoevsky's Religious and Philosophical Views*, p. 134. Traduction libre de : « Dostoevsky declares that man's true essence consists only in his freedom. »

³² F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 55.

qui est à la fois manifestée et prolongée par son mutisme et la gêne qu'il a de s'exprimer. Sans vraiment même le savoir, il agit comme les hommes du rêve qui sont dépourvus de mots. Seulement, l'accord entre les hommes et l'environnement a été pulvérisé, de telle sorte que l'Homme contemporain (le semblable de l'homme ridicule) se retrouve devant la double impossibilité de la parole, cette aporie si bien nuancée par toute l'œuvre dostoïevskienne : un mot et tout est perdu, un silence et tout est manqué. Il n'y a de salut que dans la confession complète et sans borne *devant tous pour tous et pour tout*³³, donc dans la parole tout entière et grâce à laquelle il devient possible de tout se dire et de tout dire.

Néanmoins, la rédemption reste vaine dans le monde fictionnel de Dostoïevski, puisque les êtres aptes à reconnaître le don de soi sont rarissimes. Dans *Crime et châtiment* par exemple, Raskolnikov aura eu la chance d'avoir auprès de lui la petite Sonia qui, ironiquement, fait don de son corps en se prostituant. Ainsi, une autre incompatibilité apparaît : la parole ne parvient pas à assurer quelque salut que ce soit – et l'on voit déjà poindre le désespoir chez un tel sujet – tandis que ce qui semble être l'unique voie de salut permet de transformer cette vaine parole en Verbe. Cette voie de salut passe par une réappropriation du Possible perdu lors de l'affranchissement du premier homme et de la prise de possession de son propre possible, en toute indépendance de Dieu.

1.1.4 Éden, moi et Création

Pour espérer prendre en charge une part de sa liberté, l'Homme doit imposer une limite au pouvoir de création de Dieu. S'il en est ainsi, c'est que tant qu'il demeurera créature, l'homme sera asservi à son Créateur ; il ne possède pas de liberté qui lui est propre *en effet*. Si l'homme veut faire une expérience de la liberté qui soit *vraie*, il faut un temps où Dieu s'efface, tel qu'il en est dans la Chute.

Maître en tout, Il doit se retirer du monde pour que sa créature puisse à son tour créer en cessant de se voir seulement comme simple objet *créaturesque*, puisque : « Se penser comme produit, ce serait de nouveau se penser comme chose. La pensée chrétienne la plus profonde a toujours affirmé que Dieu m'a créé libre : mais ceci n'est vrai que pour autant

³³ F. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. folio classique, 1994, p. 394.

qu'il a lui-même assigné une limite à sa puissance de production³⁴. » C'est donc dire qu'Il doit se retirer du monde des hommes – ou plutôt opte-t-Il pour retirer l'Homme de Son monde en utilisant l'excuse de la Chute.

La Chute cause bien plus qu'une séparation de l'Un et l'autre ; elle permet l'affranchissement complet de l'homme, lequel devient unique maître de sa liberté et seul déterminant de barèmes de vérité qui lui sont propres. L'homme devient alors Homme. Il peut *être*, s'appartenir en tant qu'être existant. Le philosophe existentialiste chrétien N. Berdiaev apporte un éclairage intéressant à ce propos, lui qui donnait préséance à la liberté de l'Homme dans son existence, puisque cette liberté est en ligne directe avec la Création divine. Selon Berdiaev : « Exister, c'est être intérieurement à soi³⁵ » ; l'existence n'est donc pleinement possible que dans un monde duquel Dieu se serait retiré, et où l'Homme ainsi libéré déciderait de prendre en main son être-de-liberté. Une scission, un schisme premier doit alors s'effectuer, permettant à la créature de s'affranchir et de vivre librement dans le monde. Cela explique bien pourquoi l'Homme est à la poursuite d'une Alliance – qu'elle soit Ancienne ou Nouvelle.

À la manière des hommes du rêve ridicule, l'Adam saisit toute l'ampleur de son être au moment où il goûte au fruit défendu (et à ce moment seulement). L'Adam mange du fruit de la connaissance alors que les hommes naturels y goûtent au contact de l'homme ridicule, cet être *qui sait*, un être corrompu, véhicule du péché contemporain, du mensonge, de la sensualité, de la jalousie et des querelles, ce péché de pudeur, de torture et d'individualisme :

Ils apprirent à mentir, ils aimèrent le mensonge, ils connurent la beauté du mensonge. (...) Naquit la sensualité, la sensualité engendra la jalousie, la jalousie – la cruauté. (...) Très vite, le premier sang jaillit. (...) Commencèrent les luttes pour les séparations, l'autonomie, l'individualité, pour le mien et le tien. Ils parlèrent des langues différentes. Ils connurent la douleur et aimèrent la douleur, ils eurent soif de souffrance et dirent que la Vérité ne pouvait être atteinte qu'à travers la souffrance³⁶.

Ce péché, qui essentiellement peut résumer tous les autres, se cache derrière les institutions colossales que sont Sciences, Justice et Religion :

Alors, parut la science. (...) Quand ils devinrent criminels, ils inventèrent la justice et s'imposèrent une série de codes pour la conserver. (...) Ils voulurent tellement redevenir innocents et heureux, l'être une fois encore, qu'ils succombèrent devant le

³⁴ Gabriel Marcel, *L'homme problématique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 66.

³⁵ N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 58.

³⁶ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 51-52.

désir de leur cœur, comme des enfants, déifièrent ce désir, érigèrent des temples, et se mirent à prier leur propre idée, leur propre "désir"³⁷.

Cette faute première ayant entraîné et provoqué toutes les autres, c'est l'Idée.

Grâce à la parole – et au mensonge – les hommes naturels ont pu acquérir le libre-arbitre, de telle sorte qu'ils en sont venus à créer l'Idée, l'Idée des idées, Celle regroupant toutes les autres dans le naïf désir de « redevenir innocent et heureux » en se mettant « à prier leur propre idée³⁸ ». Ce faisant, ils ont défié l'Idée – ou, autrement dit, ils se sont faits une *idée* de Dieu. Les liens de cette fraternité inconditionnelle qui les habitaient jadis ont été fracturés et la présence d'un possible Tout-puissant qui les dépasse s'est évanouie. En se recréant ainsi un Dieu, ils peuvent espérer redevenir faibles, naïfs et bienheureux puisque Dieu est précisément le protecteur des affligés et des innocents. Pour l'Homme, le Possible est alors l'éventualité de l'extirpation de soi à la face du monde, sa prise en charge qui passe par l'expression du moi dans toute sa détresse de réalisation.

Il ne s'agit toutefois pas d'introduire un Moi d'Homme dans un contexte génésiaque – bien au contraire. L'Adam ne réalise en effet toute son ampleur (l'importance de son être) qu'au moment où il goûte au fruit défendu. Son moi, stricte limite corporelle, se nuance et s'approfondit, trouvant son terreau géniteur dans l'intériorité et l'autoréflexion. Dès lors, un moi s'assumant en tant qu'être-de-possibilités devient Moi. En contrepartie, un moi n'osant *s'affirmer être* (tel l'Adam) n'est pas moi ; il ne peut dire qu'il est, dans tout ce que cela comporte de nuances. En créant l'Adam à son image, Dieu se décharge de devoir vivre en sa création. Il cède le rôle d'occupation des terres aux hommes et aux femmes, lesquels s'y épanouissent en affirmant et confirmant en chaque instant la Toute-puissance du Créateur.

Seulement, ces créatures sont limitées au monde objectivé ; pour connaître le monde en tant que sujet, elles doivent maîtriser leur moi et s'affranchir en tant qu'êtres d'existence. Pour ce faire, une mise à l'épreuve de leur conception du Bien et du Mal est nécessaire – mais encore faut-il que ces créatures aient de telles conceptions. Et justement, le Pêché Originel permet cet affranchissement.

³⁷ *Ibid.* p. 52.

³⁸ *Ibid.* p. 52.

1.1.5 Création et production

Au Premier Jour, Dieu admit Sa capacité créatrice à travers la manifestation du Possible représenté par sa créature. À l'origine des créatures terrestres, des bêtes et des hommes, Il est Créateur, Insuffleur de sens et de vie. Au point de vue physique, il est toutefois Ordinateur – dans la mesure où Il extirpe sa création d'un amas, du chaos originel et primordial d'avant la création divine. Ses jeux alchimiques transforment et créent. *Tohu* et *bohu* peuvent ensuite prendre forme, puisque ces désert et vide hostiles sont sièges des modifications et modulations induites par la création. Une extirpation semblable est d'ailleurs présente dans le rêve ridicule, alors que le personnage est exhumé « par une espèce de créature sombre³⁹ », sorti du chaos terrestre et du non-sens par un être qui transcende la vie, à destination d'une planète édénique.

Mais le chaos originel ne comprend pas tout ; ce terrain de désolation désertique ne comportait pas l'essence de l'homme, son fond abyssal. Lors de la Création, Dieu insuffla *la vie* à ses créatures. À l'homme, Il donna également mots et raison, mais non la liberté ; dépourvu de libre-arbitre, l'homme ne pourrait utiliser mots et raison. C'est seulement en goûtant au fruit défendu que la créature put s'assumer en tant qu'être raisonné de parole. La raison trouve donc siège et se manifeste au moment où le moi s'établit ; cela ne fait au fond que reprendre le *cogito* cartésien. Pour parler en termes kierkegaardiens et tel que le philosophe danois l'a exposé dans son *Traité du désespoir*, « le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport⁴⁰. » La mise en chaîne de ces rapports : là est la raison.

Cela signifie que pour qu'il y ait moi, un rapport premier est préalable ; l'être humain découvre ce rapport dans la relation du corps à l'esprit – donc lors de sa naissance même, après son modelage par le Créateur. À ce moment, puisqu'il ne possède pas encore de capacités de libre-arbitre, il ne peut se mettre à distance (pour les raisons évoquées plus tôt), il est incapable d'effectuer le double rapport décrit par Kierkegaard. Mais une fois qu'il le peut, une fois goûté le fruit défendu, l'autoréflexion devient possible et le moi apparaît.

³⁹ *Ibid.* p. 31.

⁴⁰ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, coll. folio essais, 1988, p. 61.

Les hommes corrompus par le héros ridicule suivent précisément ce chemin ; le concept de propriété leur est totalement étranger, l'idée même d'individu leur échappe, eux qui « avaient une sorte d'union concrète, vivante et ininterrompue avec le Tout de l'univers⁴¹. » Mais dès que naît le premier mensonge, tout cet édifice idéal s'écroule et le chacun pour soi fait loi. L'incidence du mensonge est importante : en effet, pourquoi travestir la vérité si ce n'est pour son propre compte ? Pour le compte de son propre moi ? Ce qui tue l'homme de la nature, comme ce qui est mortel pour l'adam, c'est le moi. La chose comporte toutefois une contradiction profonde : bien que le moi cause la perte des ces premiers hommes, il est tout de même l'essence de laquelle viendra le salut (nous reviendrons plus loin sur ce point).

Ainsi, bien que l'Homme contemporain l'ait rapidement portée aux nues, la raison, prétendu messie dixhuitiémiste, peut transcender la Création en permettant au moi d'aller au-delà ; à son tour, celui-ci est en mesure de faire acte de création. L'intériorisation (cette *mise en rapport du rapport* évoquée plus haut) qui y est induite permet au sujet de se rapprocher au plus près du Créateur – et donc se rapprocher du Possible en tant que Puissance. Mais l'Homme créant par la raison a l'impression contradictoire de s'affranchir de Dieu, puisqu'il tente en même temps d'en revêtir certains attributs. « Dieu a tout créé. Mais la raison et la morale ne sont pas des créatures, elles existaient avant la création du monde, elles existent depuis toujours⁴² » ; raison et morale ne peuvent avoir été créées par Dieu puisqu'elles lui sont des capacités intrinsèques, et coïncident donc avec son éternité.

Le double problème est que ce moi peut être affligé de désespoir (et il risque au demeurant fort de l'être). Selon Kierkegaard, le moi peut souffrir de deux formes de désespoir : l'une est de vouloir être lui-même, l'autre de vouloir être différent de ce qu'il est. Le désespoir devient alors une maladie mortelle pour le moi, mais une maladie mortelle dont il ne peut mourir : « Le désespoir est donc la "maladie mortelle", ce supplice contradictoire, ce mal du moi : éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort⁴³. » Cela fait étrangement écho à la nouvelle dostoïevskienne que nous étudions, le personnage ne pouvant même mourir. Ce qui se trouve tout au bout de son désespoir (empreint de nihilisme, précisons-le), au bout du désespoir mais juste avant sa renaissance, c'est le suicide.

⁴¹ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 44.

⁴² Lev Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1946, p. 126.

1.2 Le suicide du sous-homme

Le préambule génésiaque que nous venons de proposer nous a permis, d'une part, de « commencer par le commencement » avec la Genèse. Nous avons ainsi pu mettre en place les fondations de l'architecture théorique développée par Dostoïevski dans sa nouvelle. D'autre part, nous avons anticipé ce récit, puisque les hommes naturels n'y entrent en scène qu'en deuxième moitié. Si nous avons procédé ainsi, c'est qu'il nous paraissait important d'établir la notion de possible, puisque l'homme ridicule en manque cruellement, du moins au début de son récit. La dynamique possible-désespoir constitue en fait le nerf sous-tenseur du *Rêve d'un homme ridicule* (pour la portion précédant le songe). Mais avant d'aboutir, son désespoir le fera passer par les tréfonds de la sous-humanité, le moi ambitieux se voulant plus grand que nature, se voyant surhumain, ne pouvant que sombrer au plus profond de son être. Engagé dans une spirale destructrice, son moi présomptueux ira jusqu'à se voir comme étant la cause de la Chute des hommes naturels et pire encore, comme origine de la chute de son propre moi. Il trouvera là l'essence de sa détresse et, éventuellement, rencontrera le suicide. Seulement, il ne pourra passer réellement à l'acte, son être étant tiraillé tantôt par le cœur, tantôt par la raison. Et le rêve lui donnera l'occasion d'aller tout au bout de sa conception idéelle du suicide.

1.2.1 Les ambitions du moi

Puisque le héros dostoïevskien s'efforce d'abord de vivre jusqu'au bout l'idée nihiliste, il réfute toute idée de Dieu. Mais, hors Dieu, point de possible, puisqu'Il est Tout-possible. Cela montre que le *possible* de l'Homme peut se manifester à l'intérieur de deux états, lesquels seront vécus successivement par le héros ridicule : avec ou sans la présence de Dieu.

Dans la perspective existentialiste chrétienne, le moi ne se présente pas comme un problème à résoudre puis à dépasser (à la façon du surhomme, quoi que celui-ci ne parvienne

⁴³ S. Kierkegaard, *op. cit.* p. 70.

jamais réellement à un tel dépassement), mais comme une situation-état à approfondir, nuancer et, surtout, à constamment remettre en question. À la base, le possible demeure tout de même ce qui est réalisable dans le réel, la foi apportant une dimension tout autre puisqu'elle force l'intervention du Dieu Tout-possible. Certes l'Homme peut affirmer son possible en tant qu'étant-sujet d'action, mais le sujet-possible lui demeure inaccessible tant qu'il n'atteint pas l'espace de Dieu, le lieu qu'Il occupe : l'Éden. D'où la finale de la nouvelle qui voit le personnage s'exclamer : « Et j'irai ! J'irai ⁴⁴ ! » ; aller prêcher sa bonne nouvelle, certes, mais plus ultimement aller, retourner vers cet Éden révélé.

À l'opposé, l'homme placé dans la dynamique athée se prend plutôt comme mètre-étalon pour la détermination du possible : le domaine du possible devient *mon* possible, le possible qui invite évidemment au dépassement, à dépasser les capacités normales de l'Homme. L'athée doit tant bien que mal tenter de se réinscrire en tant que moi possible, être de possibilités. Notons toutefois que l'homme ridicule ne se contente pas d'être athée ; sa pensée nihiliste l'amène à l'agnosticisme tant il est convaincu que tout prendra fin lorsqu'il décidera d'en finir par le suicide. Mais qu'il soit athée ou agnostique ne change pas le fond de notre analyse : le reniement de Dieu y est perçu comme un moyen pour prendre la pleine mesure de son être, et la nécessité athée (ou agnostique) invite l'être à se bâtir lui-même comme possesseur d'une liberté dont il serait l'unique mesure et limite. De ce point de vue, le moi semble le seul décideur de son occupation, de ses actions et de leur valeur. Un tel moi, s'inscrivant directement dans la poursuite de la mort de Dieu, recèle des caractéristiques proches du surhomme nietzschéen.

Nietzsche a vu avec acuité⁴⁵ quelle était la figure de l'ultime sujet du possible, lequel doit immanquablement être plongé dans l'athéisme : le surhomme. Seulement, les demandes de réalisation, les exigences du moi dépassent largement les limites du possible ; le moi, de l'ordre de l'intellect, ne trouvera jamais parfaitement son *accord* avec le réel puisqu'il a des exigences qui sont de l'ordre de la *démésure du possible*. Une telle situation paraît difficilement résoluble pour un seul homme, étant donné que « l'homme est une créature faible, craintive, du moins dans sa grande majorité⁴⁶ ». C'est donc dire que la tentative de

⁴⁴ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 59.

⁴⁵ Il a évidemment abordé le sujet du surhomme dans nombre de ses oeuvres, du *Gai savoir* à *Par-delà bien et mal*, en passant par *l'Antéchrist* et le *Crépuscule des idoles*.

⁴⁶ J. Catteau, « Du palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie », p. 186.

prise de possession du Possible est vaine – voire infaisable, puisque le moi ploie sous la lourdeur du possible. Cela montre au jour la grandeur et la toute-profondeur de l'abîme du moi, et combien l'écroulement est une éventualité lorsqu'il sert de mesure, quand le moi pense atteindre le Possible par ses propres moyens.

1.2.2 La contamination par l'hypocrisie

Bien souvent, trop souvent, l'Homme n'osera reconnaître ses limites devant ses pairs. Il préférera masquer sa faiblesse derrière un orgueil pour lequel il serait prêt à mourir plutôt que d'avoir à se montrer sous un jour d'ignorance, de faiblesse et de défaillance.

L'homme ridicule est un bon représentant d'un tel esprit torturé par l'orgueil. Il gonfle le cœur, bombe le torse et va jusqu'à s'enorgueillir de ce tourment, en se préservant bien sûr d'avouer qu'il sait qu'on le trouve ridicule. Cette vanité des vanités est le moteur même de son nihilisme, catalysant toute la puissance de son désir suicidaire.

Plus il tentera de se détacher et de se montrer au-dessus des choses ridicules, plus il s'y enfoncera. « L'orgueil de l'homme l'humiliera, qui est humble d'esprit obtiendra de l'honneur⁴⁷ » et, ajouterions-nous : qui est fier et vaniteux n'obtiendra que peines et afflictions. L'homme ridicule aura compris cette dynamique, lui qui a vécu une grande partie de sa vie du côté de l'hypocrisie et du faux, tandis qu'après la révélation il assume en toute humilité sa condition de pécheur. C'est d'ailleurs ce caractère de l'apparence et du factice qu'il cherchera à chasser chez ses congénères au réveil, puisque « si seulement tout le monde le voulait, tout se construirait d'un seul coup⁴⁸ ». Pour que cela puisse s'accomplir, il faut inmanquablement que l'Homme possède des capacités dont il ne se sait pas capable, des capacités qu'il aurait oubliées, mais qui lui sont innées. Et l'homme ridicule se propose par le prêche d'éveiller les adams endormis : tel un Socrate qui se serait fait ennemi de la connaissance, il propose une maïeutique du sensible, un accouchement de la béatitude christique par la foi. Ce procédé permettrait en fait de se débarrasser de la raison comme on le fait d'un placenta.

⁴⁷ Bible de Jérusalem, *Proverbes* 29, 23.

⁴⁸ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 59.

Mais le problème est que l'homme ridicule ne sait que trop bien avoir lui aussi été hypocrite, l'orgueil l'ayant consumé jusqu'à la moelle, si bien que sans même s'en rendre compte, il provoque leur chute. Si le héros dostoïevskien contamine les hommes naturels de par son unique présence, nous ne croyons pas, à l'instar de C. Pike, que seulement « son rationalisme les corrompt⁴⁹. » Certes, sa raison joue un rôle majeur, mais la faute revient selon nous plus précisément à cette hypocrisie des modernes, qu'il véhicule sans même s'en rendre compte. C'est par orgueil qu'il ne veut pas même adresser un regard de sympathie à la fillette en détresse, détruisant le peu d'illusion enfantine qui lui restait. Et par un effet miroir, c'est précisément le rôle qu'il joue sur la planète édénique : l'homme ridicule corrompt, certes, mais la perte des illusions se répète, les adams, hommes-enfants, sont éveillés par la mise en contact de la réalité humaine adulte, cette réalité qui marque soi-disant le triomphe de la Raison, cette réalité du mensonge, des tromperies, des séparations et des violences. En transportant l'orgueil contemporain, il condamne ces adams à vivre l'Histoire Humaine. La cause de tout cela : la transmission de l'homme ridicule à l'Adam du sentiment d'amour-propre qui, condamné à s'enfler parce que trop enivrant pour ces hommes naturels, leur apporte l'orgueil.

1.2.3 L'orgueil est abîme pour l'Homme de failles

Une fois installé dans l'être, le péché d'orgueil le consumera tout entier. Il contaminera tous les autres puisqu'il permet de masquer les faiblesses, ou du moins, de refuser de s'en reconnaître. La triste histoire humaine pourrait découler de ce seul péché : le péché originel n'est pas d'avoir enfreint l'interdiction de Dieu mais bien plus d'avoir tenté de le camoufler pour ne pas en assumer la responsabilité, Adam blâmant Ève, et Ève le serpent.

Si le rêve suit un déroulement semblable, c'est d'abord et avant tout parce que l'esprit de l'homme ridicule se brûle à jongler avec l'hypocrisie, l'orgueil et le nihilisme. Une telle prégnance de ces questions sur son être provient d'un orgueil qu'il doit doublement affronter. D'une part, il ressent une certaine fierté à agir en homme "normal", ce qui le pousse à se

⁴⁹ Christopher Pike, « Dostoevsky's "Dream of a ridiculous man": seeing is believing », p. 49. Traduction libre de : « His rationalism corrupts them. »

couvrir d'autant mieux de ridicule. D'autre part, puisqu'il se refuse à assumer pleinement cet orgueil, il préfère s'en enorgueillir. Il maintient une telle position pour que son orgueil premier reste ignoré des autres Hommes : « J'ai toujours été si orgueilleux que, jamais, pour rien au monde, je n'ai voulu le reconnaître devant personne⁵⁰. » Le reconnaître serait en effet montrer au jour son vrai visage et assumer pleinement son ridicule. Il préfère camoufler ce défaut – dans un premier temps derrière l'orgueil et, à la suite du rêve, derrière sa béatitude (nous verrons en fait qu'il s'agit davantage d'auto-béatitude).

Le passage de l'un à l'autre sera certes motivé par le séjour sur la planète édenique, mais il aura plus particulièrement son origine dans l'événement déclencheur du rêve, du suicide et du renouveau entraîné : de façon large, il pourrait s'agir de la rencontre avec la fillette ; mais plus précisément, nous dirions que le déclenchement se trouvera dans le violent rejet de celle-ci.

Ce rejet provient du désir de conservation par l'orgueil. Ce désir est si puissant qu'il est en fait le motif de toute sa vie, gérant entièrement son existence : « Cet orgueil, il s'accroissait en moi d'année en année, et si je m'étais autorisé à le reconnaître même devant n'importe qui, je crois que, là, sur-le-champ, le soir, je me serais pulvérisé la tête d'un coup de revolver⁵¹. » Et, doublement, le rejet sera à l'origine de la brisure, de l'éclatement de la bulle orgueilleuse enveloppant son existence. Il réalisera par là qu'il s'est entièrement coupé du monde, n'étant pas même capable de venir en aide à une malheureuse enfant en misère.

C'est en se rendant compte de l'horrible de la situation que l'homme ridicule se pousse au suicide. Perdu au plus profond de son abîme intérieur, il décidera résolument de se « pulvériser la tête d'un coup de revolver ». En poussant l'analyse de ce comportement, il devient évident que le caractère nihiliste qui habite l'homme ridicule, conjointement avec un orgueil démesuré, l'entraîne à sa perte. Si sa réaction à l'égard de la jeune fille est aussi agressive, c'est qu'il comprend à cette rencontre que le sentiment nihiliste dont il se croyait habité, sur lequel il basait toute son existence et ses actions, est en fait entièrement illusoire. Et la fillette lui sauve la vie : « Et, bien sûr, je me serais tué, sans cette petite fille⁵². » Pire : ce sentiment est artificiel, contraint et forcé, et sert à camoufler l'insondable abîme qu'a formé son orgueil au fil des années. L'illusion nihiliste maintient d'ailleurs l'équilibre avec

⁵⁰ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 12.

⁵¹ *Ibid.* p. 12.

la suffisance orgueilleuse, ce qui lui permet de survivre malgré les dérisions dont il est l'objet.

L'effondrement de ce système qu'il voulait si bien rodé survient dès l'instant où il se rend compte de la non-valeur de son nihilisme, ce qui non seulement déstabilise ses illusions mais rend également bancal l'entièreté d'une existence vécue sur le mode d'un ridicule jamais assumé. Et, étrangement, dès l'instant où il réalise être allé jusqu'au bout de l'idée nihiliste, il s'endort et rêve, et par-là s'en trouve sauvé – comme si, par un mécanisme de survie, son corps (et son esprit) avait compris que l'idée nihiliste était arrivée à son terme et que pour ne pas périr avec elle, il devait lui substituer l'idée christique.

Cet autre miséreux joue donc un rôle crucial dans le texte. Plus largement à travers l'œuvre de Dostoïevski, Jacques Rolland va plus loin en avançant que « autrui intervient, pour bousculer un monde et ouvrir l'espace d'une relation non-médiatisée, sous la figure du pauvre⁵³ ». Dans le cas qui nous intéresse, le pauvre enfant vient en effet chambouler les plans que l'homme ridicule s'était fixés, plans de destruction contrecarrés par un contact direct avec une détresse toute simple, sans masque ni malice. Les yeux qui le regardent sont sans jugement et ne le voient pas comme ridicule ; et c'est sans doute cela qui déconcerte le plus le narrateur.

1.2.4 La faille et la détresse

La rencontre avec la fillette est cruciale, ne serait-ce que parce que sans elle, il serait passé à l'acte : « Et, bien sûr, je me serais tué, sans cette petite fille⁵⁴. » Si le héros est autant touché par la brève rencontre avec la pauvre enfant, c'est qu'il se sent directement et profondément appelé : « sa voix a eu ce son qui signifie le désespoir chez les enfants vraiment terrorisés. Ce son, je le connais⁵⁵. » Nous pouvons soupçonner qu'il connaisse « ce son » pour l'avoir lui-même émis, après une enfance et une jeunesse vécue sous le signe du ridicule, encore, toujours et au moindre instant : « J'avais sept ans, peut-être, je savais déjà

⁵² *Ibid.* p. 18.

⁵³ J. Rolland, *Dostoïevski, la question de l'autre*, p. 53.

⁵⁴ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 18.

⁵⁵ *Ibid.* p. 16.

que j'étais ridicule⁵⁶. » Il traîne ces afflictions depuis tout ce temps ; rien de surprenant à ce qu'il envisage sérieusement de mettre fin à ses jours, puisque « ceux qui doivent mourir vieillissent tôt dans le malheur⁵⁷ ». Vieilli prématurément, âgé avant même que d'être adulte, l'homme ridicule a très tôt eu conscience de sa propre finitude, de ses limites en tant que simple individu. Mais il a préféré couvrir cette angoisse de la fin par le nihilisme, beaucoup plus réconfortant puisqu'il apporte une réponse directe et simple ; il parviendra à résoudre la question de sa finitude en affirmant sa part pécheresse (« je les suppliais de me clouer sur une croix⁵⁸ ») et en se réinscrivant sous la Toute-puissance de la Création. Le rêve permet au héros de passer à l'acte et de se suicider ; il peut donc se renouveler et sauver un moi en perdition sans pour autant y mettre fin en réalité.

C'est la rencontre avec la fillette qui lui fait réaliser toute l'ampleur d'une *désadéquation* provoquée par un moi bouffi d'orgueil : en maintenant cet état, il ne fait qu'accentuer un ridicule qu'il ne veut ni ne peut assumer sous cette forme. Plutôt que d'inadéquation (*in-* : négation de l'adéquat), il est question selon nous d'un être *dés*-adéquat, séparé et éloigné de l'adéquation. La désadéquation pourrait donc être définie comme : un état qui aurait pu convenir sous certaines conditions de possibilités mais qui se trouve plutôt séparé, hors d'équilibre, désajusté. Un tel état amène un écart à même le sujet, une fissure grandissante. En des termes existentialistes, nous dirions que le moi disjoint désespère devant la faille qu'il a creusée. Cette faille, c'est un nihilisme total auquel il voue son entière adoration ; il efface tout élan vers autrui, tout rapport à l'autre, jusqu'à être indifférent à son propre égard.

Le sentiment nihiliste reflète bien le désir de rendre son moi indépendant et indifférent aux Autres. Pour l'œil du présent, le passé ne saurait être qu'une « impression⁵⁹ », tandis que rien de différent n'advient avec le futur ; de ce point de vue, le présent ne saurait dès lors n'être que ce qu'il est, sans autre espoir de voir poindre un au-delà. Le nihiliste devient alors fantôme de sa propre existence, une existence où tout se vaut, tous se valent, et où la mort vaut la vie. Ultimement, il se retrouvera dans une dynamique de la destruction

⁵⁶ *Ibid.* p. 11.

⁵⁷ Hésiode, « Les travaux et les jours », in *Théogonie et autres poèmes*, Paris, Gallimard, coll. folio classique, 2001, v. 93, p. 100.

⁵⁸ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 55.

⁵⁹ *Ibid.* p. 13.

telle que son orgueil l'empêchera même d'assurer son autoconservation – du moins est-ce ce qui apparaît au premier abord. Poussé ainsi jusque dans ses derniers retranchements, l'homme ridicule peut se suicider en paix, puisque tout ce qui l'entoure lui est égal : « À ce moment-là, d'un coup, j'ai cessé d'en vouloir aux hommes, et je ne les ai presque plus remarqués⁶⁰. » Faire le choix du nihilisme, c'est opter pour la négation des possibilités, c'est prôner un nivellement par le bas, une égalisation vers l'abîme. Et c'est une manifestation de sa liberté dans tout ce que cela a de négation destructrice. Le héros dostoïevskien veut non seulement rendre son moi autonome vis-à-vis autrui, mais également indépendant face à son environnement, un environnement qui semble l'orienter vers la mort.

En effet, l'homme ridicule semble mu vers le suicide par une sorte de trinité de l'insondable abîme, où chacun des éléments le conforte toujours plus dans son ridicule. Cette trinité suit sensiblement la même construction que la Sainte-Trinité chrétienne : la fillette en détresse prend des allures de Christ en croix (on l'entend pratiquement s'écrier : Mère, mère, pourquoi m'as-tu abandonnée ?); la toute petite étoile brillante fait office de Père, sujet de foi (croyance en son ridicule et ultimement croyance que le suicide est l'unique voie pour y échapper); tandis que la ville, plus particulièrement son atmosphère lugubre, joue le rôle d'un Saint-Esprit annonciateur des choses à venir, étant supposé conforter les croyances. Devant tant de solitude, toujours confronté à lui-même, il ne peut que vivre le silence intérieur de l'isolement ouvrant toute grande l'immense faille du moi.

1.2.5 La Raison du suicide

Immanquablement, c'en est trop. L'être se prenant pour un homme hors de l'ordinaire finit par être dépassé par ce qu'il cherche à atteindre. Et le poids d'un moi qui se veut unique être « en puissance » devient beaucoup trop lourd à porter pour un seul être ; l'ampleur de la charge en fait ployer le support : l'être – donc le moi. Le moi implose alors sous son propre poids et absorbe tout. Et par le vertige du désespoir, il sombre.

Incidemment, ce que nous venons de décrire constitue le trajet exact suivi par l'homme ridicule. Vidé de tout et de toute foi, le héros ne peut que se sentir attiré et aspiré

⁶⁰ *Ibid.* p. 13.

vers l'abîme et, pour éviter d'y sombrer complètement, il doit poser un geste qui lui permettra de se rattacher au peu de réel qui lui reste. L'unique option apparaissant à ses yeux : le suicide. Et il passe à l'acte afin d'éviter le vertige : « Ma bougie, le bureau et le mur devant moi se sont tout à coup mis à bouger, à tanguer. Je me suis dépêché de tirer⁶¹. » L'homme ridicule se trouve plongé tout entier dans le désespoir, subjugué – sous le joug (*sub-jugum*) – de son incapacité à s'accomplir et à sortir le trop-plein de possible des profondeurs du moi. Un tel être, qui n'est pas le possesseur direct de son moi, offre son flanc au désespoir et s'expose à une chute dans celui-ci. En plus d'une incapacité du faire, il vivra une carence de l'avoir qu'il tentera de secouer par le suicide.

Dès son plus jeune âge, dépossédé dans son être même par la perte de nom, le héros dostoïevskien se voit forcé de prendre les traits d'un homme ridicule. Son désir adulte principal est donc essentiellement un désir de réappropriation. Pour parler en termes kierkegaardien, le personnage éprouve l'un des deux types de désespoir, selon lequel ne prime que « la volonté désespérée d'être soi-même⁶² » (la seconde étant la volonté désespérée d'être autre). Rien de surprenant à ce qu'il voit le suicide comme l'ultime recours afin de se réapproprier : il peut par là se dire seul et unique maître de sa triste existence.

Le suicide est pour lui l'objet d'une prenante fascination, prévoyant à l'avance et dans le détail le passage à l'acte. Il en fait pratiquement un mode de vie, tout semblant graviter autour de son éventuelle mise à mort. De la sorte, le héros a l'illusion d'avoir enfin un pouvoir sur son existence d'Homme sans Dieu, trouvant un certain réconfort à déterminer le moment exact de sa fin. À chaque soir, il se réfugie dans son meublé pour ruminer ces pensées et attendre le moment idéal pour en finir. Deux mois passent sans qu'il n'ait posé le moindre geste, les nuits se succèdent et il est toujours là ; c'est croire que Nietzsche avait raison quand il disait que « la pensée du suicide est un vigoureux réconfort : elle aide à bien traverser plus d'une mauvaise nuit⁶³ ». Si l'homme ridicule repousse toujours à plus tard son ultimatum, c'est qu'il attend un moment précis qui semble ne jamais venir : il se dit si

⁶¹ *Ibid.* p. 29.

⁶² S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 62.

⁶³ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, in *Œuvres*, Paris, Flammarion : Mille et unes pages, 2003, §157, p. 709.

indifférent à tout qu'il finit « par vouloir tomber sur une minute où ça [lui] serait moins égal⁶⁴ » pour passer à l'acte.

Croyant au vide de l'existence, la sienne certes, mais celle des autres *également*, il empruntera le sentier du désespoir : « J'ai senti, d'un coup, que ça me serait *égal* qu'il y ait un monde ou qu'il n'y ait rien nulle part⁶⁵. » Il renvoie tout à un même dénominateur commun : le zéro, le *nihil* ; la preuve en est que lorsqu'il passe à l'acte – en rêve, certes, mais il accomplit tout de même son désir profond – il attend le vide : « J'attendais le néant total, je m'étais tué pour cela⁶⁶ ». Bien que dans un cas semblable, le suicide constitue un vain message, il se veut également une ultime tentative pour mesurer son moi. Advenant le néant total, son suicide serait alors justifié et toute son existence prendrait un sens – à travers le non-sens –, toutes ses théories nihilistes étant confirmées. Mais cela reviendrait également à réduire son existence à l'unique théorie, à placer son être sur la ligne du si en se constituant en tant que sujet hypothétique.

1.2.6 L'incertitude de l'être

L'homme ridicule est repoussé dans ses derniers retranchements, lesquels font ressortir l'ultime volonté : la volonté du vide. Ce besoin répond d'une tentative suprême de repossession et montre ce combien « l'homme préfère encore vouloir le *néant* plutôt que de *ne pas* vouloir du tout⁶⁷... » Et ce vide est traduit autant de façon philosophique que sur le plan physique ; pour l'homme ridicule, l'avoir intellectuel et moral est contraint d'office par le penchant pour le nihilisme. Aussi, son avoir matériel est quasiment nul : il loue une chambre « pauvre et petite⁶⁸ », dotée d'un divan, un bureau, quelques livres, des bougies, un fauteuil. Voilà tout ce qu'il a.

Parmi toutes ces choses, le fauteuil est la seule possession à laquelle il semble tenir. Il ne s'agit toutefois pas de n'importe quel style de siège « d'une vieille insigne, mais un

⁶⁴ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 15.

⁶⁵ *Ibid.* p. 13.

⁶⁶ *Ibid.* p. 32.

⁶⁷ F. Nietzsche, « Pour une généalogie de la morale », in *Œuvres*, Paris, Flammarion : Mille et un pages, 2003, §28, p. 973.

⁶⁸ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 17.

fauteuil Voltaire⁶⁹ », au creux duquel il passe ses nuits à ruminer. Cette précision n'est évidemment pas fortuite, puisque Dostoïevski aurait pu choisir n'importe quel autre type de fauteuil, comme il aurait pu ne rien en dire du tout. Son personnage est bien propriétaire d'un fauteuil *Voltaire*. Mieux encore, le « champion de la raison⁷⁰ » accompagne le héros dans ses nombreuses nuits d'insomnie, comme pour alimenter davantage ses ruminations de l'esprit.

De plus, il est spécifié que le siège a de l'âge. Ainsi, la raison de l'homme ridicule, comme son fauteuil, date et est usée par le temps. Malgré tout, le siège est encore là, et son propriétaire également, vraisemblablement soutenus par Voltaire et la Raison. Incidemment, sa seule possession étant une raison qui le détruit à petit feu et le mène tout droit au suicide, le salut viendra par le rêve. C'est là qu'aura lieu la substitution qui le sauvera : endormi dans son fauteuil, il est transporté vers la planète naturelle du rêve ; le fauteuil Voltaire est remplacé par un monde où les hommes ne connaissent pas le péché et vivent en harmonie avec la nature – mimant par là l'état de nature décrit par Rousseau : « Mais l'homme sauvage vivant dispersé parmi les animaux, et se trouvant de bonne heure dans le cas de se mesurer avec eux, (...) il apprend à ne les plus craindre⁷¹. » Plus encore, Rousseau disait voir dans les hommes contemporains, et non les hommes naturels, des barbares vicieux et viciés, ce qui fait écho aux développements de la planète utopique de l'homme ridicule :

Avant que ces mots affreux de tien et de mien fussent inventés ; avant qu'il y eût de cette espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres, et de cette autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclaves ; avant qu'il y eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres hommes meurent de faim ; avant qu'une dépendance mutuelle les eût tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres ; je voudrais bien qu'on m'expliquât en quoi pouvaient consister ces vices, ces crimes qu'on leur reproche avec tant d'emphase⁷².

Le personnage dostoïevskien ajoute à cela que les hommes sauvages mis en contact avec un sujet contemporain viendraient apaiser ses profondes cicatrices de moi blessé et atteint dans son intégrité morale, calmant ses intentions suicidaires, eux qui n'y connaissent rien – et Rousseau l'a d'ailleurs mentionné : « Je me demande si jamais on a ouï dire qu'un sauvage en liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort⁷³. » La raison

⁶⁹ *Ibid.* p. 17.

⁷⁰ R. Peace, « Dostoevsky and the Golden Age » in *Dostoevsky Studies*, vol. 3, 1982, p. 64.

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, suivi de *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, coll. GF-Flammarion, 1992, p. 177.

⁷² *Id.* *Discours sur les sciences et les arts*, p. 108-109.

⁷³ *Id.* *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 209.

voltairienne étant remplacée par l'innocence de l'homme naturel rousseauiste, le profond déficit de l'avoir vécu par l'homme ridicule n'a plus aucune importance, puisqu'il reçoit en retour une révélation à prêcher.

Le problème est que ce prêche découle d'une situation totalement fictive. Le rêve est en effet non seulement hypothétique, puisque placé au-delà du réel, mais la mise en scène qui y est faite décuple ce caractère factice : la planète, utopie créée de toute pièce, est un idéal permettant au rêveur de se renouveler et se retrouver. Comme tout ce rêve ne veut rien dire, le prêche qu'il lui associe est tout aussi vide. Inerte et inactif, le héros voit alors son existence préservée par sa seule parole. Ce sujet passif se trouve entièrement du côté de la parole narrative ; Dostoïevski a créé un personnage dont l'essence même est dans l'action littéraire. Pétri par sa lubie qui tient lieu de vérité révélée, le narrateur *n'est* que parce qu'il *dit* (et *par ce* qu'il dit). Dans cette optique, le prêche ne fait que couvrir son incapacité profonde à vivre et à être, contaminé jusqu'en sa moelle par le désespoir.

1.2.7 Le retour du Verbe

Du point de vue nihiliste, le suicide se présente comme l'Action par excellence, comme une négation de toute l'existence, voire de toute existence : la dissolution de l'absolu dans le *nihil* entraîne la subjectivisation du monde, réification de l'objectivisme. Mais parler ainsi du vide, discourir sur son propre caractère vain comme le fait le narrateur dostoïevskien, contredit le prétendu je-m'en-foutisme qu'il montre à l'égard de son ridicule. Et puisqu'il s'inscrit en tant que narrateur, sa parole faisant acte, il cherchera une certaine approbation du narrataire, afin de pouvoir s'inscrire au-delà de son inaction, en une sorte de demande de pardon et, éventuellement, de rédemption. Le personnage ridicule tente ainsi de renaître – d'abord à ses propres yeux, mais également aux yeux de son narrataire.

Il est si peu dans l'action réelle qu'il est incapable de commettre le seul geste qui justifierait les années passées à endurer son état : le suicide. Mettre fin à son moi signifierait mettre fin à *sa* vision unique du monde, et donc par extension mettre fin à la vision de ce monde : « Je me tue, et le monde n'existe plus, du moins pour moi⁷⁴ ». Le monde y est

⁷⁴ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 23.

assimilé par le moi, ses sucs font leur effet et absorbent l'Autre en tant que chose, afin de le transformer en une substance propre à l'être individuel.

Le vécu change alors de modalités et passe à un mode *décompositionnel*, où chaque élément de l'expérience est ramené au nihil, en un lieu où « la plénitude originelle de l'expérience vécue s'est défaite⁷⁵ ». Essentiellement, le suicide comme aboutissement complet du nihilisme cherche ultimement à établir l'être de sorte qu'il puisse s'accomplir, même si cela doit passer par le vide. Ce que le héros ignore en choisissant une telle mesure, c'est que les fins visées sont factices lorsque les bases ne sont pas les bonnes ; c'est précisément ce but que l'homme ridicule cherche à atteindre par le suicide.

De toute évidence, une telle position ne peut être originale et ne peut pas surgir d'elle-même : il s'agit d'une réaction face à un brutal *rien après* éventuel. Cette idée est la pire des tortures pour l'esprit humain, puisqu'en l'absence d'éternité, l'esprit se voit assimilé aux basses choses d'un corps mortel. En cela, le suicidé en suspens est comparable au condamné en sursis, puisque son corps est désinvesti peu à peu jusqu'à ne plus former qu'une enveloppe – et cette image de la mort, Dostoïevski l'expérimentera lorsqu'il sera arrêté et condamné à mort en compagnie d'autres membres du cercle de Petrachevski. Bien évidemment, cette expérience laissera une marque si profonde qu'il en fera un véritable leitmotiv de toute son œuvre, dans *L'idiot* par exemple :

Ce ne sont pas les blessures qui constituent le supplice le plus cruel, c'est la certitude que dans une heure, dans dix minutes, dans une demi-minute, à l'instant même, l'âme va se retirer du corps, la vie humaine cesser, et cela irrémisiblement⁷⁶.

En plus de thématiser la séparation du corps et de l'esprit, ce passage traduit bien cet aspect de la poétique dostoïevskienne qui consiste à mettre en valeur un instant fort afin d'atteindre une expérience des limites, que ce soit le passage à la mort, le passage à l'acte (criminel ou suicidaire), ou la péripétie au sens aristotélicien du passage vers la joie ou vers le malheur. Les personnages vivants de telles expériences semblent tributaires d'un moment indicible qu'un narrateur tente cependant de décrire. Aussi la conversion de l'homme ridicule forme-t-elle le fondement de son prêche, malgré qu'il ne sache en parler de manière adéquate, ne pouvant « pas le dire avec des mots⁷⁷ ». Le langage lui-même vient à manquer, incapable

⁷⁵ G. Marcel, *L'homme problématique*, p. 45.

⁷⁶ F. Dostoïevski, *L'idiot*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1953, p. 26.

⁷⁷ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 58.

qu'il est de signifier et dire de manière juste et complète ; cela confirme le désir de posséder une parole qui soit complète et entière, un langage qui se situe dans la digne suite du Verbe premier créateur.

Cette incapacité des mots se trouve alors à compléter finement l'orgueil silencieux de l'homme ridicule ; au fond, après cette expérience qu'il juge mystique, est-il si différent, si chamboulé, si renouvelé ? Et l'orgueil s'est-il pour autant dissout ? Mais, question encore plus essentielle : cet orgueil ridicule, d'où provient-il ?

Le rêve nous en donne la réponse, et c'est là une idée si cruciale dans l'œuvre de Dostoïevski que nous sommes tentés de reprendre les mots du jeune frère du starets Zosime des *Frères Karamazov* que nous avons cités plus tôt : « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres⁷⁸. » Cette culpabilité provient de la faille du possible, par exemple d'un orgueil et d'un nihilisme tirant leur origine au plus profond de l'être, dans le désir premier d'un moi indépendant désireux d'assumer son tout-possible. Ce désir est celui de se constituer en tant que surhomme.

1.3 Solitude et aliénation du moi

Thème majeur dans toute son œuvre, le concept de surhomme chez Nietzsche constitue une tentative pour surmonter l'incapacité de l'homme à résoudre une volonté de puissance qui demeure suspendue et inachevée (« La vie même est pour moi instinct de croissance, de durée, d'accumulation de forces, de puissance : là où fait défaut la volonté de puissance, il y a déclin⁷⁹ »). Le nihilisme s'est bien efforcé d'évacuer l'idée de Dieu mais, nous l'avons vu avec l'homme ridicule, lorsque mis en pratique, ce nihilisme est vide dans son idéologie même (du moins, selon Dostoïevski) et fait sombrer le sujet dans une incapacité sous-humaine. Aussi la surhumanité propose-t-elle une réponse à ce nihilisme. Toutefois, lorsque le surhomme est incapable d'assumer tout le poids qu'implique une telle condition, faute de possible, il se lance dans sa propre disgrâce. Cherchant à rebâtir son existence et repartir sur des bases nouvelles, il fait un rêve pétri par l'idée du double et de la reprise. Il

⁷⁸F. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. folio classique, 1994, p. 394.

⁷⁹F. Nietzsche, « L'Antéchrist » in *Œuvres*, § 6, p. 1132.

découvre alors que son désir de surhumanité le mine tout entier, l'empêchant de voir que la réponse se situe dans autrui, ou plus précisément dans l'application de la règle d'or christique.

1.3.1 L'illusion surhumaine

Liés par une tradition antique, particulièrement perceptible dans la place faite à la tragédie par l'un et l'autre, Dostoïevski et Nietzsche présentent une parenté non négligeable sur le plan des idées. Ce que le premier a exprimé dans son art romanesque, le second l'a dit sur un mode philosophique. La question du surhomme est sans doute celle qui exprime le mieux cette parenté des idées. Les exemples de personnages se voulant plus grands que nature sont fort nombreux dans l'œuvre dostoïevskienne, œuvre qui n'était par ailleurs pas étrangère à Nietzsche, lequel a exprimé toute son admiration pour le romancier dans ce passage bien connu du *Crépuscule des idoles* :

C'est dans notre société docile, médiocre, châtrée qu'un homme près de la nature, qui vient de la montagne ou des aventures de la mer, dégénère fatalement en criminel. Ou presque fatalement : car il y a des cas où un tel homme se trouve être plus fort que la société : le Corse Napoléon en est l'exemple le plus célèbre. Pour le problème qui se présente 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 que la découverte de Stendhal⁸⁰.

Pour Nietzsche, le surhomme est le supra-humain, celui qui aura su se hisser au-delà de la simple condition de l'homme, celui qui aura dépassé le stade soumis de l'Homme. Jadis, la Chute entraîna la fin de la soumission aux illusions édéniques et, par là, la fin de l'illusion des hommes entre eux : avec la Chute est disparue l'idée que l'homme puisse à jamais être du côté de la Vérité. Et avec cela est venu le mensonge et sa conséquence inéluctable : la honte – cette horreur de la vision de soi à travers les yeux de l'autre.

Dès cet instant s'obscurcit la liberté nouvelle acquise par l'Homme. Étant constamment opposé aux regards scrutateurs de ses semblables, premiers accusateurs de la moindre petite bassesse, il ne peut qu'être entraîné dans une spirale de culpabilité qui minera toute prétention à la supériorité. Le rapport à autrui viendra lui porter ombrage ; Nietzsche a d'ailleurs repris l'image du ciel étoilé kantien pour avancer que « l'assombrissement du ciel au-dessus de l'homme l'a toujours emporté à proportion que croissait la honte de l'homme

*devant l'homme*⁸¹. » Cet ennuagement va grandissant dans la mesure où l'homme n'a de cesse d'insister pour être différent et se sortir de cette honte. Seulement, cette insistance n'aura pour effet que de le conforter dans son désespoir de sous-homme. La liberté du sous-homme désespéré répond donc à l'assertion selon laquelle : Ma liberté s'arrête là où commence la honte que j'en ai face à la liberté de l'Autre.

Raskolnikov, héros de *Crime et Châtiment*, est sans doute l'un des meilleurs représentants de ce type de personnage qui, voulant se sortir de la banalité de son existence, ploiera sous le poids trop lourd des moyens empruntés, et des conséquences qui accompagnent le crime (la honte, l'angoisse et le désespoir). Il ne saura répondre autrement que par un aveu inconditionnel de la faute *devant tous*. Ici encore, la rumination des idées et des actions provoque l'angoisse, de telle sorte que la recherche du moi devient obnubilée par tout le possible engendré, d'une part par l'action, et d'autre part par l'étendue de liberté devant être assumée par cette même action.

Dès lors, le retournement-renfermement sur soi n'est pas étranger à ce caractère de l'homme cherchant la totale maîtrise de soi : puisqu'à Dieu tout est possible, si j'agis comme Dieu, si je me prends pour Dieu, si au plus profond de mon être je me crois être Tout-puissant, Je serai possesseur du *Possible*, ce possible induisant le Tout. Ce genre de moi aurait toutes les caractéristiques du chrétien croyant et prêcheur, si seulement il n'essayait pas tant de rapprocher Dieu de son moi (acte réifiant), plutôt que de s'approcher de Lui (acte d'abnégation). Une telle contradiction se fonde sur l'idée de Dieu aux fins de l'Homme, plaçant ce dernier dans un état surhumain illusoire. Par le même mouvement, l'image du Créateur est fallacieusement détournée par sa créature, laquelle ne cherche qu'à accomplir ses desseins.

Or, sans puissance supérieure, l'esprit humain devient son propre être suprême, laissé à lui-même, à ses pensées, à ses tortures, à son Possible. Et rapidement une question s'impose : l'Homme a-t-il proclamé la mort de Dieu afin de s'approprier une liberté qu'il pense devoir lui revenir de droit, ou a-t-il cherché à s'arroger une liberté différente de celle qu'il possède, avant de se rendre compte que, pour ce faire, il devrait passer par l'élimination du Tout-puissant ?

⁸⁰ F. Nietzsche, « Le crépuscule des idoles », in *Œuvres*, § 45, p. 1111.

⁸¹ F. Nietzsche, « Pour une généalogie de la morale », § 7, p. 888.

1.3.2 Le sous-homme ou le manque de possible

Ainsi, par opposition, le sous-homme manifeste le besoin de revenir sous de meilleurs cieux, de retourner dans l'ombre protectrice de la main de Dieu. Il assume en toute simplicité son rôle de créature ayant compris l'inéluctabilité de son état créaturesque. Seulement, la difficulté de cette position réside en ce que le manque de possible le guette en chaque instant, le moi étant susceptible d'abandonner la lutte, faute de possible.

Autant un débordement de possible marquera les tentatives d'accession à la surhumanité, autant le manque de possible caractérisera le sous-homme. Celui-ci éprouve un vertige, non pas devant la profondeur de l'abîme, mais face au vide créé par la *désadéquation* d'un moi face à lui-même. Ce moi ne doit pas chercher de réponse ailleurs qu'en lui-même, puisque « l'homme ne peut pas devenir autre chose que ce qu'il est ; tout ce qu'il doit, c'est tenter de se réaliser le mieux possible⁸² ». C'est précisément là que réside sa désadéquation : le choix de tous les possibles s'offrant à lui devient trop difficile à supporter.

Pareille créature serait prête à n'importe quoi pour accéder à l'univers de possibles, de la vilénie à la servitude, du despotisme au masochisme. Le condensé historique inscrit dans le rêve de l'homme ridicule en fait montre, alors que « les faibles se soumettaient volontiers aux plus forts, dans le seul but que ceux-ci les aident à opprimer d'autres encore plus faibles⁸³ ». Le caractère vain de l'être trouve alors sa réponse dans le pouvoir oppressif qui y est induit. Et c'est là une part du message que l'homme ridicule veut communiquer à son réveil : les pauvres, quels qu'ils soient, peuvent être libérés et peuvent être aimés. S'il en est si convaincu, c'est parce que cette autre planète est un calque de la nôtre.

1.3.3 Le double

La première image que voit l'homme ridicule lorsqu'il est emporté vers les étoiles par cette ombre étrange, image chassant toutes les autres et emplissant son cœur, est celle du

⁸² Louis Allain, *Dostoïevski et l'Autre*, p. 38.

⁸³ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 53.

soleil : un astre ressemblant en tout point à notre Soleil, qui en est « sa réplique et son double⁸⁴ ». Cette simple image se transforme en vision extatique, extase mystique, devant la « force d'une lumière originelle, de cette lumière qui l'avait mis au monde⁸⁵ ». Avec l'arrivée sur cette planète vient une renaissance au sens d'un retour à la naissance, puisque les hommes naturels ne portent sur lui aucun jugement, ne font que l'accueillir en toute simplicité et le traitent comme un égal ; bref il est neuf et pur à leurs yeux. Mais ce qui lui semble être une nouveauté aura tôt fait de se révéler être un retour aux sources, vue la parenté directe avec cette terre déchéante dont il est issu : l'histoire humaine se jouera devant ses yeux de manière si fidèle que, comme c'est le cas en réalité, il sera ridiculisé et ostracisé.

Ainsi, le juste ordre des choses est, comme souvent chez Dostoïevski, un ordre double. La dualité est centrale dans l'édifice théorique dostoïevskien, lui qui était même convaincu de n'avoir « jamais rien lancé dans la littérature de plus sérieux que cette idée...⁸⁶ », comme il l'a si bien dit dans une lettre à son frère Michel. Bien sûr, son second roman porte ce titre, mais l'importance du double va plus loin et est beaucoup plus profonde : le double est un thème majeur en contrepoint de toute l'œuvre dostoïevskienne, exprimée de telle sorte qu'elle n'est chaque fois tout à fait la même (*ni tout à fait une autre*), et se nuance en oppositions et contradictions.

Ce trait se retrouve évidemment dans la nouvelle que nous étudions : l'homme ridicule est conscient d'avoir voyagé à des années-lumière de sa terre d'origine, et pourtant, cet environnement lui semble si familier, il a une impression de dédoublement : « Des répétitions pareilles sont donc possibles dans l'univers⁸⁷. » Cette répétition présente tant de similitudes avec l'originale, autant du point de vue physique que du point de vue moral (et éventuellement historique) qu'il voit cette autre planète comme une jumelle de la Terre.

Pourtant, ce voyage s'est fait non pas sur quelque distance incalculable, mais plutôt selon une échelle temporelle à rebours du temps, vers cette ère d'avant le péché, reflétant l'Histoire humaine. Dans la poursuite des *Travaux et des jours* d'Hésiode, Dostoïevski décrit dans le moindre détail une histoire de l'Homme selon laquelle après l'âge d'or – où vécut une

⁸⁴ *Ibid.* p. 33.

⁸⁵ *Ibid.* p. 33-34.

⁸⁶ F. Dostoïevski, *Récit, chroniques et polémiques*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1969, p. 1664.

⁸⁷ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 34.

« race d'or, race d'hommes éphémères⁸⁸ » qui « vivaient comme des dieux ; le cœur insouciant, sans peines, sans douleurs⁸⁹ » – les âges se succèdent. Seulement, plutôt que d'exprimer ces époques selon un quelconque développement de la technique (comme le fait le poète avec les âges d'argent et de bronze), Dostoïevski choisit de décrire la déchéance de l'homme comme autant d'âges de vices où se développent ses tares, toujours de l'affreux vers le pire.

Cette reprise dans le rêve de réalités ancestrales montre bien la croyance profonde de l'homme ridicule en l'inéluctabilité de la déchéance humaine, laquelle semble assurée par quelque principe découlant du plus simple des mensonges, de la plus insignifiante cachotterie, et entraînant dans son sillage l'Humanité entière à sa perte, à son schisme.

Il en ressort l'inévitable course-poursuite vers l'insondable abîme de la perte et l'autodestruction du moi. Cette inévitabilité est réitérée sur l'autre planète où elle semble s'être érigée en sacro-sainte loi naturelle : oui, « des répétitions pareilles sont donc possibles dans l'univers, et c'est donc ça la loi de la nature⁹⁰ ». La nature innocente de l'homme sera gommée par son désir d'exporter le moi loin du Tout-puissant. Étant l'unique possesseur de sa liberté de choix et d'actions, il peut alors sciemment mentir, trahir, et faire preuve d'égoïsme, bref : le moi est dépassé par ses propres dimensions.

1.3.4 Incommensurabilité du moi

Cette *loi de la nature*, le moi aura tôt fait de la travestir, pour ensuite se permettre d'aller aussi loin dans le détournement fallacieux de son principe de liberté pure. Puisque à la base, c'est la loi de la nature qui régit les hommes naturels, ceux-ci auront tôt fait de renverser cet ordre des choses afin d'imposer une loi humaine.

L'Homme se dissocie dès lors et devient hostile à l'égard d'un environnement qui lui paraît ennemi. S'installe un ardent désir de force, une rumination pour la prise de possession d'une volonté de puissance, qui fait en sorte que le moi se voit non seulement plus grand qu'il n'est, mais aussi plus grand qu'il ne peut supporter. Dostoïevski a d'ailleurs souvent

⁸⁸ Hésiode, « Les travaux et les jours », v. 109, p. 101.

⁸⁹ *Ibid.* v. 112-113, p. 102.

⁹⁰ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 34.

dépeint ce genre d'Hommes qui, tantôt veut être un Napoléon, tantôt un Jules César, mais qui échouera lamentablement et finira par se repentir de son vil égoïsme. « Dostoïevski considère l'homme d'intelligence comme à peu près incapable d'action⁹¹ » ; ainsi, ces Hommes d'idées sont tous absorbés par l'incommensurabilité d'un moi qu'ils ont tenté de contrôler en vain. Raskolnikov, héros de *Crime et châtiment*, en est l'exemple patent : de tels Hommes ne voient pas le rapport de force qu'ils ont établi et dont l'objectif est de s'édifier eux-mêmes en tant qu'échelon suprême de la hiérarchie naturelle. Le rapport de force se retourne alors contre le sujet qui, par le même mouvement, se révolte contre son propre être, pour sombrer au final dans un cuisant désespoir.

Pis encore est l'Homme n'osant s'accomplir de quelque façon que ce soit – n'osant même accomplir son inaction. L'homme ridicule en est l'un des meilleurs exemples, puisqu'il est incapable d'aller jusqu'au bout de ce vide de l'être qu'il a érigé en idole. Il est un véritable sous-homme torturé par sa totale incapacité. Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche a bien décrit ce type d'homme dont les desseins de grandeur ne trouvent d'écho que dans un cuisant désespoir :

Quiconque doit faire secrètement, avec une longue tension, avec précautions, avec ruse ce qu'il sait faire le mieux, ce qu'il aimerait le plus faire, celui-là devient anémique ; et comme ses instincts ne lui rapportent jamais que danger, persécution, malheurs, sa sensibilité à son tour se retourne contre ses instincts – il les ressent comme des calamités⁹².

Anémique est l'homme ridicule et orgueilleux ; il ne ressent que persécution et malheur. La torture qu'il s'impose, après des années de travail incessant pour se détacher du monde, aurait donc selon toute logique dû trouver son aboutissement dans le passage à l'acte par excellence de destruction du moi : le suicide.

Bien plus encore, le rêve aurait pu lui donner toutes les raisons pour se conforter dans cette idée, alors que défile devant lui la déchéance humaine. Il sera témoin de *tout*, de la naissance à la décadence d'un monde, de l'innocence à la corruption, laquelle passe inmanquablement par l'institution d'un nouvel ordre des choses qui va contre la loi de la nature : « Tu verras tout, répondit mon compagnon, et une sorte de tristesse se fit entendre

⁹¹ André Gide, *Dostoïevski*, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1981, p.157.

⁹² F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, Hatier, coll. Les classiques Hatier de la philosophie, 2001, p. 115.

dans sa voix⁹³. » L'homme naturel n'existant plus, la loi de la nature qui jadis le régissait n'a plus sa place, puisque elle lui rappelle en chaque instant sa vile condition d'antan, souvenir qu'il s'empresse de chasser. Il se pense au-dessus de toutes ces choses basses, lui détenteur de la Raison.

1.3.5 Autrui comme possibilité ?

Pour ce faire, un tel Homme de raison doit instituer un nouvel ordre des choses, un ordre qui soit fidèle à sa nouvelle image et qui remplace la trop nuisible loi naturelle, un ordre extrathéologique. Grâce à cela, l'Homme ira jusqu'à croire cet ordre supra-métaphysique, sans pourtant se douter que sa profonde détresse d'existence en est la base.

C'est par un tel mécanisme que les hommes du rêve, après mensonges et guerres, viennent à voir en l'autre la réponse au besoin de reconnaissance. L'enjeu pour eux relève de la reconnaissance et de la valeur de leur propre identité. De cette façon, ils peuvent trouver en l'autre un refuge face à leur propre finitude, sans être obligés d'avoir recours à l'idée d'infini.

Rien d'étrange dans ce cas à ce qu'il y ait « un autre amour qui s'adresse à l'homme en dehors de Dieu, qui méconnaît en l'homme l'aspect éternel, seul perceptible en Dieu, enfin qui n'est pas dirigé vers la vie éternelle⁹⁴ ». C'est là un réconfort devant la finitude dont l'athée est convaincu ; cet amour rassure l'être dont l'ultime et unique croyance est que sa *mémoire* lui survivra grâce au souvenir qu'en ont les Autres-vivants. Une telle situation, une telle croyance, est évidemment vaine puisque la dynamique de l'Un à l'Autre est profondément factice : la mémoire ne peut se perpétuer selon un mode impersonnel.

Pour demeurer vivante, la mémoire doit se prolonger selon un mode intersubjectif, selon un Je-Tu, et non un Je-Lui comme c'est ici le cas. Les deux parties doivent y être directement impliquées en se voyant l'une et l'autre comme des *perpétuateurs* d'une mémoire commune. S'il en est ainsi, c'est qu'à l'opposé, une relation de type Je-Il pousse l'Autre vers la réification purement utilitaire ; le Je cherche alors strictement à conserver sa mémoire, peu importe le Il et quel que soit le moyen utilisé. À cette enseigne, l'image seule

⁹³ F. Dostoïevski, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁴ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 160.

survit (et c'est plutôt de *perpé-tueurs* dont il est question). Prime alors l'anecdotique, et comme si rien n'était, le respect de soi et la valeur de l'Autre disparaissent en l'absence de toute coïncidence entre entité transcendante et réalité immanente. Ne reste plus qu'une sorte d'égoïsme de la réalité, abhorrant toute mise en rapport avec le Tout-possible pour mieux prétendre être en mesure d'établir (et repousser) ses propres limites.

Les Hommes nouveaux du rêve de l'homme ridicule en sont d'ailleurs de bons exemples, puisque leur justification pour ridiculiser les propos tenus par le héros (comme quoi il fut un temps pas si lointain où tous s'aimaient et aimaient tout) reprend directement un tel égoïsme : « Ils disaient qu'ils n'avaient reçu que ce qu'ils désiraient eux-mêmes, et qu'il ne pouvait pas ne pas y avoir ce qu'il y avait maintenant⁹⁵. » Cet orgueil égoïste mine le rapport à l'autre parce qu'il érige le moi dans l'illusion du surhomme. Et une telle image fait du moi une coquille vide. Tout le travail du héros de la nouvelle visera à défaire ce mouvement collectif afin d'éloigner les méchancetés et les désunions.

1.3.6 La règle d'or christique comme réponse et salut

Grâce à la solitude (sentiment de l'âme désinvestie) et à l'isolement (quand l'être est physiquement esseulé), l'homme ridicule se pense apte à prendre la mesure de lui-même en tout désespoir. Mais étant donné qu'il base sa vie sur le sentiment nihiliste à partir duquel tout doit lui être égal, ses actions et inactions n'ont aucune incidence sur qui que ce soit. Il persiste dans ce comportement, lequel causera sa perte intérieure : « L'isolement absolu du moi, la suspension de tout contact avec autrui, avec un *toi*, équivaldrait à la destruction du moi par soi⁹⁶. » Le rapport à l'autre est essentiel pour la préservation du sujet – et c'est là tout le dilemme de porter ou non assistance à la fillette.

Le rapport à l'autre est également l'une des raisons de sa rumination d'idées ; placé en marge de la société, il abandonnera ses pensées du même mouvement. L'homme ridicule passera en effet des nuits entières non pas à poser des réflexions construites, mais simplement à être là, avec « quelques pensées errantes⁹⁷ », sans plus. La pensée du suicide n'arrive pas

⁹⁵ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 55.

⁹⁶ N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 96.

⁹⁷ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 18.

immédiatement, c'est là un projet qui vient avec le temps, qui se laisse ruminer, peser et soupeser, le premier pas dans cette direction étant, pour reprendre les mots de Pascal, l'ennui :

Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissements, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir⁹⁸.

À se regarder de la sorte, et aussi longtemps, son regard est reflété sur le miroir des profondeurs de son angoisse et c'est là que survient le déclencheur de la rumination autodestructrice, puisque comme l'a mentionné Nietzsche : « Si tu regardes longtemps au fond d'un abîme, l'abîme aussi regarde au fond de toi⁹⁹. » L'être s'y enfonce et sombre plus profondément dans l'abîme de son moi, en détruisant les restes de sa propre existence : « Cette vie que vous placez si haut, j'avais voulu l'éteindre par le suicide¹⁰⁰. » Il veut alors sa déchéance complète, aller jusqu'au bout de la chute et ce, pour vivre pleinement une vie vidée pleine de *nihil*.

Afin d'être complète, sa destruction par solitude ira jusqu'à l'aliénation suprême, l'annihilation totale du sujet, celui-ci étant pris dans l'aspirante spirale de la réification face au monde réel : « Ce n'est pas tant dans son existence propre que le moi est solitaire qu'en face et au milieu des autres, dans le monde où il s'est aliéné¹⁰¹. » Le suicide comme réponse au désespoir du vide devient alors l'unique possibilité – à moins que dans un retournement qui proviendrait d'une extase mystique, le sujet fasse montre d'ouverture pour inclure Dieu *en tant que toi*. Dans pareil cas, le salut remplacerait l'effondrement. Et selon Berdiaev, l'unique moyen de surmonter la solitude (Kierkegaard aurait sans doute dit : le désespoir) se situe dans l'accueil du Tout-puissant, figure ultime de possible :

Ontologiquement, la solitude est l'expression de la nostalgie de Dieu, de Dieu comme sujet et non comme objet, de Dieu en tant que toi et non en tant que soi. Il n'y a qu'en Dieu que peut se trouver ce qui surmonte toute solitude, que je peux acquérir le proche et l'intime, un sens commensurable avec mon existence¹⁰².

⁹⁸ Pascal, *Pensées* (§131-622), Paris, Bookking International, coll. Classiques français, p. 57.

⁹⁹ F. Nietzsche, « Par-delà bien et mal », § 146, p. 707.

¹⁰⁰ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 25.

¹⁰¹ N. Berdiaev, *op. cit.* p. 99.

¹⁰² *Ibid.* p. 102-103.

Le moi laissé à lui-même ne peut trouver de réponse. Et grâce au rêve, l'homme ridicule ira jusqu'au bout de son idée tout en demeurant dans l'inaction. Le suicide marquerait quant à lui une fin précoce. La réponse au nihilisme, le personnage dostoïevskien la découvrira tout au bout de son désespoir. Et ce sera en suivant les traces du Christ qu'il trouvera le moyen de reconstruire sa vision « en un jour, *en une heure*¹⁰³ » : il ne suffirait que d'appliquer la règle d'or et que tous sans exception suivent le commandement nouveau : « Aimez-vous les uns les autres¹⁰⁴. » Mais avant d'en arriver là, la route est longue et « le chemin du Golgotha est dur à monter¹⁰⁵ ».

¹⁰³ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 58.

¹⁰⁴ Bible de Jérusalem, *Évangile selon Saint Jean*, 13, 34.

¹⁰⁵ F. Dostoïevski, *Crime et châtiment*, p.45.

CHAPITRE II

LA VANITÉ DE LA BÉATIFICATION

CHAPITRE II

LA VANITÉ DE LA BÉATIFICATION

L'orgueil préservant le moi intact

Après avoir ordonné le Ciel et la Terre, les eaux et les bêtes, Dieu créa l'homme « à son image ». La créature était semblable à deux différences près : elle était mortelle et ignorait toute conception propre du bien et du mal.

Puis, Il installa l'homme dans un univers où il pouvait tout ; seulement, ce *tout* devrait se réaliser suivant les ordres imposés par le Créateur. Par là, l'homme se voyait conférer une liberté conditionnelle, une liberté incomplète assujettie à Dieu et dont les exigences n'étaient pas négligeables. En imposant le « fruit défendu » à Adam et Ève, Dieu imposait non seulement une limite à leur liberté en l'Éden, mais puisque ce fruit est celui de « l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal », c'est tout un réseau de bornes qui y fut mis en place. Dès cet instant, la liberté devint toute relative : Adam et Ève furent contraints à n'être que des créatures constamment sous la tutelle du Créateur.

Cette liberté toute apparente de l'Adam constitue alors un terreau idéal pour la Chute. Comme pour se pardonner d'avoir créé une créature si vulnérable, Dieu lui offre la possibilité de se prendre en charge en plantant deux arbres, l'Arbre de vie et l'Arbre de la connaissance du bien et du mal ; le Créateur peut ainsi se décharger de toute responsabilité. La seule présence de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal plante en l'homme le germe de la Liberté et lui ouvre le terrain d'une liberté autonome. Le libre devient alors libre-arbitre, où l'être est désormais en mesure de refuser toute détermination qui lui soit extérieure, de refuser le joug d'une raison qu'on lui impose.

2.1 Existence et liberté

Le libre-arbitre permet de privilégier « la liberté dans la folie plutôt que l'esclavage dans la raison¹⁰⁶ » ; l'homme ridicule fait d'ailleurs ce choix en délaissant une raison destructrice pour cette folle utopie qui lui permet de vivre librement et béatement (dans tous les sens du terme). Pour comprendre ce changement, il conviendra d'abord d'établir deux dynamiques spécifiques du bien et du mal, distinction cruciale dans l'établissement d'une liberté propre et sa prise en charge. La Chute (celle de l'Adam et, par extension, celle des hommes naturels du rêve) jouera alors un rôle crucial en permettant la mise à l'épreuve de cette liberté.

2.1.1 Différences entre Bien et bien, Mal et mal

Une fois goûté le fruit défendu, l'Adam doit prendre en charge une nouvelle modalité du bien et du mal. Pour faire suite à une conception première, qui serait plus d'ordre physique ou physiologique, intervient une conception seconde qui permet de nuancer la valeur même de cette dynamique première. Nous distinguerons ainsi une liberté *mineure* d'une liberté de plus grande importance, liberté majeure (pour reprendre les *libertas minor* et *major* augustinienes). Dès lors, « il existe, non pas une, mais deux libertés, la première et la dernière ; la liberté de choisir le bien et le mal, et la liberté au sein du bien ; une liberté irrationnelle et une liberté dans la raison¹⁰⁷ ». Ainsi présentée, la liberté suppose plus largement deux déclinaisons différentes, chacune s'inscrivant suivant des modalités du bien et du mal bien distinctes.

La dynamique mineure du bien et du mal est innée et forme un donné physique auquel il est impossible d'échapper : dans l'ordre corporel des choses, *ce qui fait mal* n'est pas souhaité et *ce qui fait du bien* est souhaitable. Le héros ridicule témoigne précisément de cet ordre, lorsqu'il constate que les hommes du rêve sont étrangers à toute souffrance réelle ; ceux-ci sont incapables d'exprimer quelque souffrance morale, puisqu'ils sont même incapables de causer de telles souffrances. Certes, le mal physique est inévitable, mais ces hommes ne peuvent procéder à une distanciation de leur être par rapport à ce mal ; dès lors, la

¹⁰⁶ J. Catteau, *Du palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie*, p. 183.

seule possibilité est l'acceptation : « Ils n'avaient presque pas du tout de maladies, même s'il y avait une mort ; mais leurs vieillards mouraient paisiblement, comme s'ils s'endormaient, entourés de gens qui leur disaient adieu en les bénissant, souriant et accompagnés eux-mêmes par leurs sourires lumineux¹⁰⁸. » Plutôt que de se résigner, ils accueillent de la même manière les événements tristes et les événements heureux. C'est d'ailleurs cette béatitude qui marquera davantage le héros ridicule.

Beaucoup plus complexe est la conception majeure du Bien et du Mal, complexe à tel point qu'elle peut entraîner la confusion entre biens et maux. Mais complexe aussi à l'interne dans un double rapport : Bien et bien, Mal et mal. Le point de vue nihiliste tente de résoudre la question mineure du bien et du mal en la supposant seule et unique, en ignorant tout ordre supérieur des choses, toute conception métaphysique de la question. Or, la situation est beaucoup plus complexe que celle qui prévaut dans le cas du manichéisme primaire : dès que l'être libre devient l'être de libre-arbitre, il trouvera sa pleine résolution dans l'accomplissement d'un moi qui retrouve son essence et qui tente d'aller jusqu'au bout de ses possibilités.

Dès lors, accepter le libre-arbitre implique un refus tacite de toute facilité dans la détermination du Bien et du Mal, ainsi qu'une soustraction à tout assujettissement, que celui-ci soit intérieur ou qu'il soit imposé de l'extérieur sous quelque forme que ce soit. Effectuer le premier pas dans cette direction peut sembler aisé, mais tout l'effort qui s'impose ensuite en constitue la véritable essence. Le danger réside en ce que le libre-arbitre soit investi d'idées de possible grandiose, lequel dépasserait le moi et empièterait sur les bornes qui en délimitent le champ d'actions. Ce serait-là mettre des bâtons dans les roues de son propre vouloir – à cause de l'obscurcissement de l'objectif poursuivi par une telle démarche. « Le bien-être n'est que leurre et souffrance s'il est acheté au prix de la liberté¹⁰⁹ » et le Possible est mortel lorsque utilisé comme moyen pour accéder au surhomme ; l'être pensant avancer vers le salut ne comprend pas qu'il s'enfonce encore plus profondément dans un désespoir enveloppant.

Toutefois, il n'en demeure pas moins que l'Adam cherche à s'affranchir des limites de son possible, lesquelles ont été posées par Dieu – sans pourtant se douter qu'il s'agirait du

¹⁰⁷ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 81.

¹⁰⁸ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 43-44.

plus grand défi à relever de toute son existence. En agissant ainsi, il pensait se faciliter l'existence, sans savoir que cela constituerait son plus lourd fardeau. Mais ce faisant, l'Adam était désormais apte à prendre toute sa mesure en qualité d'Homme, à se regarder en face en tant qu'être et à poser un regard critique sur ce qui l'entoure et la relation qu'il en retire. Et si les querelles fusent aussi rapidement une fois la corruption entamée sur la planète du rêve de l'homme ridicule, c'est que ces adams se permettent un œil critique, faisant écho à l'anthropologie dostoïevskienne fondamentale selon laquelle « vivre, c'est remettre en cause l'ordre du monde¹¹⁰. » L'équilibre complet et harmonieux recherché par l'homme ridicule à son éveil est alors inatteignable, dans la mesure où cette remise en cause du monde implique également une remise en cause de l'ordre interne propre à chacun.

2.1.2 L'Homme et le refus de son assujettissement.

En goûtant au fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, l'Homme a voulu s'arroger le possible sous sa forme la plus apparente : la liberté. La faute qui fut ainsi commise ne se situe pas tant dans la désobéissance à Dieu, mais trouve davantage son ressort dans le désir de prendre en charge sa propre détermination dans ce qui est Bien ou ne l'est pas, définition même de la liberté. Ainsi, ce Pêché qu'on dit Originel (non pas tant parce qu'il s'est produit à l'origine, mais bien plus puisqu'il *est* l'Origine du monde tel que nous le connaissons) provient du désir de l'Homme de *tester* sa vision du Bien et du Mal, donc de posséder une liberté complète dans un réel qui ne serait assujéti à aucune puissance supérieure. Mais, le Pêché Originel a provoqué une inévitable séparation : non seulement l'Homme y a-t-il perdu son éternité, mais il a aussi gâché son lien direct avec le Possible, lien manifeste avec Dieu Lui-même.

Toutefois, il existe un moyen pour parvenir à s'affranchir en tant qu'être, maître de son devenir, tout en maintenant vivant le rapport au Créateur. Même la foi implique un affranchissement de l'Homme et sa liberté à l'égard de Dieu. Quelle gloire y a-t-il à avoir la foi quand tout ce qui est à croire s'offre en présent à nos yeux ? Lorsque la conviction n'a plus même lieu d'être dans la foi ? En vérité, croire perd toute valeur quand le visible affecte

¹⁰⁹ J. Catteau, *op. cit.* p. 177.

¹¹⁰ L. Allain, « Poétique et Politique chez Dostoïevskij », p. 170.

chaque portion d'intangible. Déjà, avec Thomas, le doute assurait son entrée dans l'intangible, celui-ci n'ayant cru qu'après avoir touché les blessures du Christ : il est ainsi plus facile de croire quand la certitude d'être sauvé est remplacée par une preuve du salut. Dès lors, il n'y a plus rien à croire et tout à espérer sans aucun effort, bref : à croire sans péril, on glorifie sans foi.

C'est précisément cela que le rêve permet à l'homme ridicule ; le vif sentiment (qui deviendra une vive conviction) d'assister à la chute de l'humanité lui fera croire que le retour adamique est faisable. Étant témoin direct et privilégié, avoir la foi lui est certainement plus facile. Mais puisqu'il s'agit d'un rêve, de son rêve, cela constitue également un appel à l'éveil de sa liberté, une demande expresse pour éviter l'issue logique du suicide.

La liberté est donc d'autant plus importante qu'elle donne la *possibilité* à l'Homme de croire. C'est plus que le droit de choisir qu'elle lui donne : il doit se faire un *devoir* d'assumer les effets et les implications de sa liberté. Ne pas en faire usage, même d'infime façon, revient à s'en aliéner la propriété puisque garder une liberté sans la mettre à l'épreuve revient à ne pas en avoir. Avant le rêve, l'homme ridicule démontre cette aliénation dans le moindre détail, en se refusant de parler ou d'agir : il refuse sa liberté et son inertie permet aux autres de la prendre et la modeler comme bon leur semble – d'où cette increvable image de ridicule qui lui est apposée depuis son plus jeune âge.

Sous de telles conditions, le moi *s'encarcanne* et ne fait plus que reproduire le déjà-là, reproduire l'attendu : il est ridicule, agit et parle comme tel, fidèle à cette image. S'instaurer en nouveauté pour un moi ayant abandonné tout désir de liberté est impossible : ce moi est cantonné à un domaine de possibles bien précis, prédéterminé et immuable, et toute avancée nécessite la prise en charge de cette liberté. C'est d'ailleurs ce qu'entendait Kierkegaard lorsqu'il confiait qu'il n'est « nul devenir en effet pour le moi s'il n'est libre¹¹¹ ». Un moi non-libre ne *devient* pas mais *demeure* ; et un moi qui demeure ne peut ressentir de l'espérance puisqu'il n'a rien dont il puisse espérer – si ce n'est enfin se décider à prendre en main une liberté qui lui revient de droits – et devoirs.

¹¹¹ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 98.

2.1.3 La connaissance du bien et du mal comme prise en charge de sa liberté.

Faire le choix de la liberté n'est que le premier pas sur un sentier qui en nécessite de nombreux, ce pas initiant une réaction en chaîne. Il n'est évidemment pas question ici de liberté physique, évasion des souillures du corps et contraintes corporelles de l'être, puisque le moi sera toujours immanquablement esclave d'une nécessité qui le poursuit jusque dans les derniers tressaillements de son lit de mort. Mais avec le libre-arbitre vient le choix, choix le plus fondamental, choix fondateur : la liberté permet invariablement d'opter pour le bien ou pour le mal. Toujours, l'un et l'autre. Certes, « l'expérience du mal est la conséquence mauvaise de celle de la liberté¹¹² », conséquence inévitable, mais c'est cette expérience précise qui fait toute la richesse du libre-arbitre.

Laisser ce moi sans pour autant en embrasser et réitérer la liberté expose au désespoir : devant autant de disparités, le moi libre y est englouti par tout l'univers des possibles et se retrouve démuné. Sans autre recours, le moi sombre de plus en plus et le désespoir finit par occuper jusqu'au moindre espace. L'abîme du moi paraît alors infini et semble insurmontable. Pourtant, il suffit d'un instant, d'un regard pour tout guérir, il suffit de lever les yeux et de reconnaître sa condition pour voir tout l'univers des possibles imaginables et *intériorisables*. Ce retournement, l'homme ridicule l'embrasse à son réveil, désireux de reprendre sa vie en l'inscrivant dans la poursuite du message transmis par le rêve.

Certes, la liberté le rend vulnérable, mais il est tout à la fois le maître de son devenir parce qu'elle oriente son être vers l'avenir – ce qui se traduit doublement en angoisses et en espérances, en craintes et en désir de changements, en doute et en foi. Grâce à la liberté, tel un Adam qui acquiert son libre-arbitre, l'homme ridicule peut prendre en charge son existence. La liberté lui permet de séparer son moi de la boucle temporelle cyclique, du domaine du *demeurer dans l'être traditionnel*, afin de plonger ce moi dans le devenir, puisque : « C'est dans le devenir qu'est l'existence¹¹³. » Dès lors, il s'agit pour le moi parachuté dans la liberté de se prendre en charge et d'assumer sa Toute-vulnérabilité, comme Dieu assume sa Toute-puissance.

S'il en est ainsi, c'est que Dieu Tout-puissant est puissance de tout, puisqu'Il est créateur du monde et des choses. Toutefois, il faut un tiers conscient qui reconnaisse cette

¹¹² P. Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, p. 63.

¹¹³ N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 59.

création pour qu'ensuite soit reconnue Sa Toute-puissance. C'est pourquoi Il crée l'homme au sixième jour, avant le repos du septième, pour que le spectacle de la Création accomplie s'offre à ses yeux. Rien de fortuit alors à ce que Dieu crée Ève en présence de l'Adam, en profitant de sa torpeur : par là ne confie-t-Il pas à l'Homme le pouvoir de *pro-crétation* ?

L'Adam vit en un état de nature s'accordant selon des modalités géséniennes. Pouvant se promener à son gré en l'Éden, sans peur ni tabou, il a atteint le parfait équilibre entre ses besoins et leur éventuelle satisfaction, il n'a aucune crainte du futur et n'a qu'à s'accorder aux exigences primaires de son être. Malgré cela, l'Adam ne possède pas pour autant de liberté de l'être, de libre-arbitre.

Afin d'exercer sa liberté efficacement, l'homme doit avoir devant lui un univers complexe de possibles qui le ramène à son seul être. Les hommes du rêve, à la façon de l'Adam, ne peuvent dès lors posséder de liberté effective : dès l'instant où ils y accèdent, ils perdent leur innocence naturelle. Tant qu'ils demeureront à l'état premier, tout exercice de la liberté hors de la simple nécessité les forcera à prendre en charge un moi nouveau, un moi de liberté. L'être se retrouve investi par un moi, bref, sans l'idée de liberté, le moi de l'homme ne peut s'exprimer clairement, il ne peut que se rapporter à un Moi supérieur, qu'il se nomme Créateur (pour l'Adam) ou Nécessité (pour les hommes naturels) – et ce moi se vide alors de toute capacité à être.

On comprend bien dès lors que : « Sans liberté, l'homme n'existe pas¹¹⁴ », il n'est rien du point de vue de l'existence. Le seul pouvant exister sans libre-arbitre est l'homme naturel guidé par ses besoins, qu'il s'inscrive ou non dans un contexte de genèse. Puisque c'est plus particulièrement ce contexte qui nous intéresse, nous dirons alors que : L'Adam est le seul pouvant exister sans liberté, sans moi.

2.1.4 La Chute et la perte

Ainsi présenté, l'exercice de la liberté paraît sous son jour positivement éclairé. Évidemment, tout n'est pas rose et l'homme ridicule a tôt fait d'en préciser les zones ombragées : c'est cet exercice de la liberté qui entraîne la chute de cette chère planète

¹¹⁴ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 75.

édénique. En sa présence et en le voyant être, les adams décident de passer outre leur simple principe de liberté édénique pour demander plus que la seule liberté première, la mineure : ils veulent s'assumer en tant qu'êtres libres, passibles de mensonges et vilénies, et ce, pour leur bon plaisir. La Vérité leur fut trop lourde à porter, trop difficile à aimer en entier, et c'est pourquoi « ils aimèrent le mensonge¹¹⁵ », ce premier pas pour assumer l'irréparable Chute.

Un déplacement des fondements s'effectue alors, par un décentrement du noyau dur des valeurs : elles trouvent leur sens non plus comme jadis en la croyance mais en la science, non plus dans le cycle mais en la cassure, non plus en l'harmonie mais en l'individualisme égoïste, les âges de vices venant rythmer et nuancer les changements. Et à la fois, une telle chute leur fait perdre toute idée de communauté ou d'appartenance dans la pratique ; ils ne peuvent désormais qu'éprouver un *sentiment* de communauté ou un *sentiment* d'appartenance. Dès lors, l'ancien Adam se trouve dans l'auto-objectivation, dans la distanciation par rapport à son être même, un désaccord à l'égard de ses bas-fonds, un reniement de son ultime part créaturesque d'Adam : volontairement, il s'aliène et se confine à la solitude du désespoir.

Ainsi, la Chute est provoquée non pas tant par la désobéissance à Dieu que dans les effets de la connaissance du Bien et du Mal. Dieu en veut à l'Adam parce qu'il a marqué de son propre chef la fin des innocences et, en cela, acquis la liberté. Tel est le résultat de cette seule action : avoir goûté à ce fruit défendu transforme la liberté de l'Éden en libre-arbitre dont il doit assumer toute la lourdeur. Avant même d'avoir à assurer sa survie par le travail de la terre, l'homme de la Chute doit porter le tribut infini du désespoir amené par une si grande liberté. Qu'il soit « libre terriblement, que sa liberté est tragique et lui est un fardeau et une souffrance¹¹⁶ » provoque certes une profonde angoisse ; son désespoir grandit lorsqu'il apprend l'existence d'un fruit encore plus puissant et complémentaire au premier mais qu'il ne pourra goûter : celui de l'Arbre de la vie éternelle. Et le désespoir devient infini quand l'être s'éloigne de Dieu, la solitude athée ne trouvant ultimement de réponse qu'en l'abandon de soi pour aboutir dans la mort véritable, « sans plus rien après elle¹¹⁷ ».

Il ne faudrait toutefois pas croire qu'en connaissance de Dieu l'Homme soit pour autant sauvé, puisque peu importe la situation de l'homme en libre-arbitre, l'idée de mort

¹¹⁵ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 51.

¹¹⁶ N. Berdiaev, *op. cit.* p. 70-71.

transforme doublement l'idée de vie. D'une part, pour l'être confronté en chaque instant à sa propre finitude, la vie devient survie. D'autre part, dans la mesure où l'homme ne peut plus simplement se contenter de vivre, ayant dépassé ce stade, il est constamment en quête pour accéder à ce qui vient au-delà de la vie – la *sur-vie*. De là la séduisante éventualité proposée par la surhumanité, d'autant plus que maintenir son être près du Tout-puissant constitue un travail de tous les instants et exige des efforts beaucoup plus considérables.

La Nouvelle Alliance proposée par le Christ vient dénouer l'impasse de l'Adam en Chute. C'est dans le message du Christ que l'homme ridicule voit le salut, la rédemption pour avoir corrompu une planète entière, ne fut-ce qu'en rêve. Il y voit la possibilité (encore ici, le Possible est essentiel) d'arriver à l'harmonie édénique où les Hommes seraient protégés par le Créateur, tout en allant au-delà de l'Adam originel en dépassant la condition d'innocence de la liberté première de l'homme naturel, puisque : « La liberté sans Christ-Libérateur est la liberté du vieil Adam, la liberté sans amour, la liberté de la création des sept jours. La liberté avec le Christ et en Christ est la liberté du nouvel Adam, la liberté du monde délivré par l'amour, la liberté du huitième jour de la création¹¹⁸. » L'Homme connaît le libre-arbitre et connaît le péché, et c'est grâce à ce libre-arbitre qu'il peut se rapprocher de Dieu, volontairement, en connaissance de cause et en toute liberté ; après un premier mouvement de recul et de rejet, l'Homme pourra faire le libre choix (le plus difficile choix d'entre tous, le plus exigeant) d'un retour vers le Tout-puissant – ou simplement s'y refuser.

Autant l'Adam pourra, mille fois plutôt qu'une, chuter pour accéder à une liberté nouvelle, jamais l'Homme ne pourra revenir en arrière sans perdre intrinsèquement toutes ses valeurs profondes. Cela lui permet éventuellement de recréer le Possible en puissance, le Tout-possible ; cela lui permet de connaître sa part divine et sensible dans une création qui lui est propre.

2.1.5 La liberté comme prise en charge de son existence

S'assumer en tant que moi libre, c'est affirmer sa part créatrice, reconnaître que sa liberté puisse servir à répéter la création divine sous une forme anthropo-divine. Si Dieu,

¹¹⁷ Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 69.

¹¹⁸ N. Berdiaev, *Le sens de la création*, p. 200.

Être absolu de liberté, ordonne le désordre absolu du vide, l'Homme se doit d'ordonner à sa façon (en toute *infirmité*) le tourment intérieur de l'abîme de son moi. Il ne crée pas à partir du vide mais de son propre chaos, ce qui lui permet de modeler une matière pour la rendre œuvre et créature. C'est pourquoi la création humaine qui extirpe du vide telle la Création divine ne donne pas la même valeur au *nihil* : « La création humaine *ex nihilo* ne signifie pas l'absence d'une matière qui ait servi à cette création, elle signifie plutôt que de la non-détermination de cette matière, elle tire un gain absolu¹¹⁹. » Ainsi, pour la création par la parole, via le mot par exemple, c'est en ouvrant la bouche, en prononçant un mot, que l'Homme tire de son vide intérieur un Verbe qu'il réaffirme ; il annonce par cet acte anthropo-divin la place qu'il désire occuper, son désir en tant qu'être, en clair : son devenir.

La liberté est affirmation de l'être. Elle admet le possible à travers l'acte créateur, acte dont l'essence tente tant bien que mal de retrouver les plus infimes doses d'origines de la Création du monde. Il s'agit alors de créer afin de s'avancer en tant qu'être libre pour affirmer la préséance du moi sur la liberté. Toutefois, cette préséance est valable seulement dans le cas où le moi se reconnaît comme véritablement libre, libre en vérité. « *La vérité nous fait libres. Nier la liberté équivaut à nier la vérité*¹²⁰. » Ainsi, Dieu n'a d'autre choix que de repousser l'Adam hors des limites de l'Éden : pour lui permettre d'exercer sa liberté et, par le fait même, *essayer* sa vérité, la mettre à l'épreuve – dans des conditions de possibilités serions-nous tenté d'ajouter, et non plus directement dans le Possible comme ce pouvait être le cas lorsqu'il était encore en l'Éden.

L'immense profondeur de la liberté trouve son terreau dans la profondeur même de l'Homme, et cette liberté est hypothétiquement inépuisable¹²¹ – bien qu'elle le soit pratiquement toujours, pareil poids étant beaucoup trop lourd à porter pour un seul homme indépendant. La liberté contient tant de possible qu'une prise d'attitude nihiliste est compréhensible ; en effet, l'homme ridicule pourrait très bien agir, parler et initier, mais cela exige tant de force, demandant avant tout une compréhension et une acceptation d'une liberté propre, qu'il préfère se camper dans le vide de l'inaction. Cela l'expose à des soubresauts de réalité lors desquels il réalisera que sa situation toute entière est vaine, dans ces moments où

¹¹⁹ *Ibid.* p. 190.

¹²⁰ *Ibid.* p. 66.

¹²¹ « For nothing in man is deeper than his freedom », V.V. Zenkovsky, *Dostoevsky's Religious and Philosophical Views*, p. 136.

sa tête ne pourra raisonner son cœur : « Le gaz rendait le cœur plus triste, parce qu'il éclairait tout¹²². » Pourtant, l'Homme qui fait le choix conscient de la foi entière en Christ tout en maintenant vivante sa liberté peut profiter du support qui se trouve par là instauré – et c'est précisément le message que tente de véhiculer l'homme ridicule : il a pour conviction que puisque la corruption est advenue selon une suite d'événements précis, le procédé inverse est possible et le salut faisable en suivant la voie du Christ, ne serait-ce que lors d'un instant, moment de fraternité universelle grandiose.

Affirmer son devenir par le Verbe est se l'affirmer à soi, mais aussi s'avancer en tant qu'être parlant devant l'Autre et y poser son moi dans sa toute-vulnérabilité. Ainsi, autant la liberté peut-elle se manifester dans les instants créateurs de l'Homme, autant est-elle également présente dans le moi posé en la créature, dans l'expression même du moi à l'égard de l'Autre, bref : « La liberté dans son acception la plus positive, est affirmation et création¹²³. » Affirmation et création de soi, à partir du nihil sur le seuil duquel est incessamment posé le moi. Seulement, pour l'homme ridicule, la parole fait défaut quand vient le temps de décrire son expérience ; cela ne lui permet pas de changer l'image qui lui est apposée, incapable qu'il est de dire correctement et dans toute son essence la nature de son pêché : « Le tableau de l'âge d'or, dessiné par l'"homme ridicule", est une tentative pour rendre par des mots le contenu mystique de l'extase¹²⁴. » En d'autres mots, il tente de communiquer l'indicible. Il s'agit dès lors d'un double travail de tous les instants afin d'empêcher le moi de sombrer, en plus de tenter de le propulser dans une affirmation de soi qui lui serait extérieure mais qui, de prime abord, semble vaine.

2.1.6 La liberté comme épreuve

Cette profondeur suppose une expérience du monde qui, pour autant qu'elle soit créatrice, met à l'épreuve les modes de connaissance induits par la liberté. S'il en est ainsi, c'est que la liberté de la Chute est certes un affranchissement spirituel et intellectuel, mais elle est d'abord et avant tout une *liberté de fait*, une liberté de faire, libre d'assouvir toute

¹²² F. Dostoïevski, *Le Rêve d'un homme ridicule*, p. 14.

¹²³ *Ibid.* p. 193.

¹²⁴ Constantin Motchoulski, *Dostoïevski : l'homme et l'œuvre*, Paris, Payot, 1963, p. 466.

envie ou tout désir quand bon lui semble, sans borne-limite. Il n'est d'ailleurs pas étranger que l'Histoire se déroulant devant les yeux de l'homme ridicule ait à passer par nombre de mensonges, trahisons et guerres, avant de voir s'établir des lois, puis, le triomphe de la Science : « Ils connurent la douleur et aimèrent la douleur, ils eurent soif de souffrance et dirent que la Vérité ne pouvait être atteinte qu'à travers la souffrance. Alors, parut la science¹²⁵. » Lois et sciences agissent également, en guise de trêve, afin d'assurer une préservation minimale plus que dans le dessein de rétablir quelque ordre durable que ce soit.

L'épreuve se situe précisément là : dans la capacité à tirer des leçons et garder toujours vivantes ses actions. Bien plus : « L'homme doit *passer à travers* l'épreuve de la liberté¹²⁶ » [nous soulignons], afin d'en conserver intacte l'expérience, ce qu'il éluderait complètement s'il préférerait *aller au-delà*, ou *passer outre*. Agir en passant « à travers » cette épreuve permet essentiellement de garder vivante la liberté et la prendre comme exercice de son existence, de ne pas la prendre pour acquise, puisque : « Connaître l'existence, c'est assurer la direction et accroître la lumière de cette existence, illuminer l'être et par suite le régénérer et l'enrichir de ce qui n'était pas encore¹²⁷. » Passer par et renouveler l'épreuve de la liberté ; parmi les tâches qui lui incombent, voilà la plus difficile à accomplir. Elle implique une confrontation profonde du moi face à lui-même, entendu que la liberté se trouve au centre du moi.

La liberté est une valeur intrinsèque à l'Homme qui lui permet de déterminer les limites que s'établit le moi dans son rapport à l'environnement – tout en étant un fardeau¹²⁸. Comme le moi détermine les modalités de la liberté, il n'est pas surprenant que l'Homme se voie maître d'une sorte de pierre philosophale pouvant révéler les plus grands secrets qui soient, tout en risquant de détruire son possesseur en chaque instant.

Une telle destruction du moi, devant sa propre profondeur de liberté, profondeur d'existence, le fait défaillir et s'effondrer en lui-même. Cet Homme de failles n'est alors qu'un vulgaire épouvantail juste rien que bon à s'effrayer lui-même lorsque placé en l'absence de Dieu. Là réside tout le problème de l'existence du héros dostoïevskien qui, par

¹²⁵ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 52.

¹²⁶ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 63.

¹²⁷ N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 77.

¹²⁸ « Freedom is man's most precious possession, comprising his ultimate essence ; nevertheless, it is a burden which is too heavy to bear », V.V. Zenkovsky, *op. cit.* p. 135.

orgueil ou par peur d'effondrement, n'ose rendre compte de tout le ridicule qu'il porte. Cela lui permettrait éventuellement de se libérer de l'image qu'on lui colle, mais il ne peut se détacher complètement de son ridicule, qui se manifestera sous forme de duplicité.

En effet, tantôt il admet et se satisfait de sa condition ridicule, tantôt il la nie. Cela permet d'ailleurs de marquer une certaine séparation dans son double rôle narrateur/personnage principal, puisque lorsqu'il semble directement impliqué (dans l'incipit par exemple), il lui est très difficile de reconnaître son, ridicule, ce qui est tout le contraire quand il emprunte la position plus détachée de narrateur (c'est le cas pour la portion du rêve). Et pour effectuer une expérience de la liberté qui soit vraie, le moi doit s'affranchir de toute puissance extérieure qui pourrait en restreindre *effectivement* le champ d'action ; par orgueil, il n'est pas prêt à sacrifier sa façade ridicule pour s'assumer pleinement.

Voilà pourquoi la création est si importante à l'exercice de la liberté : elle permet à l'être de jouer un rôle de créateur qui enfin lui est propre ; celui-ci crée à partir de ses idées, à partir de son Idée : une telle création est la manifestation de ses capacités à créer grâce à son esprit. La création constitue la forme de liberté la plus pure, la plus éthérée, comme provenant des évanescences originelles de la Création. Elle en est la forme la plus violente aussi, d'une violence à l'égard des *restricteurs* de liberté, des soi-disant possesseurs de vérités, tromperies imposables en masse, violences faites par une vérité de l'indicible, de l'Origine du Verbe, une vérité qui ne peut être dite puisqu'elle relève d'un temps qui, dès l'essence, a effacé ses traces apparentes pour se retrouver sans mots lui seyant, « du moins, tous les mots principaux, les plus utiles¹²⁹ ».

Une telle impression d'être en possession d'une vérité toute particulière trouve son sens lorsque sortie de sa dynamique athée : alors que l'objectivation fait appel à la seule présence du sujet, la connaissance suppose une orientation non plus axée sur l'objet, mais sur son préalable, l'existence : « Ce que le sujet humain connaît, ce n'est pas l'objet, c'est l'existence même de l'homme se révélant à lui, et, par l'homme, l'existence du monde et de Dieu¹³⁰. » Certes, les mots viennent à manquer pour décrire pareille expérience mystique, mais à l'opposé, un verbe transmetteur de vérité ne viendrait-il pas renverser la raison et l'ordre contemporain des choses ? Pour ne pas être destructrice, la vérité nécessite un

¹²⁹ *Ibid.* p. 58.

¹³⁰ N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, p. 76.

investissement de la connaissance par la création : « *La vérité est l'élucidation et la libération de l'être, elle suppose dans l'être l'acte créateur du connaissant. Elle est signification et ne peut nier la signification. Nier le sens du monde équivaut à nier la vérité, par conséquent à ne reconnaître que les ténèbres*¹³¹. » Pour l'homme ridicule, la reconnaissance de la claire vérité passe par le prêche, donc par la parole investie du poids de l'action. L'action véritable du prêcheur se trouve toute concentrée dans sa parole, lequel tente par ce verbe, de transmettre sa vérité. La sortie de l'Éden menant à l'assomption de ce rôle créateur est loin d'être aisée, et la « vérité éternelle (...) dans toute sa gloire¹³² » se laisse facilement travestir par l'avancée dans l'Histoire de l'Adam en Chute.

2.2 Le désespoir, l'être et la mort

Ce qui se laisse ainsi manipuler et travestir, c'est la parole. Le mensonge est donc à l'origine de la chute ; le mensonge que l'on dit, que l'on impose à l'autre, mais aussi le mensonge vis-à-vis soi, les fausses vérités posées par le désespoir. Pour l'homme ridicule, la cause du désespoir, comme sa réponse d'ailleurs, se trouvera dans l'Idée : d'abord dans l'idée de se vouloir plus grand qu'il n'est en réalité, puis dans cet ardent besoin de possible édenique. Il en tirera une vérité à prêcher autour de laquelle il recentrera toute son existence – ce qui le sauvera d'un suicide certain.

2.2.1 La Vérité hors de l'Éden

Le premier progrès de l'Homme, le seul en fait qui donne sens à tous les autres, à tout le reste, le caractère crucial qui le distingue des autres vivants, est la possession d'une intériorisation du mot, d'un langage élaboré, d'un vocabulaire. Mais plus précisément, ce qui le distingue encore mieux, c'est la possible négation de sa parole. Il est possible de dire et signifier, mais il est tout aussi possible – nous sommes capables, contrairement aux animaux – de *contre-dire*, de dire oui *et* de dire non, de mentir et d'ironiser.

¹³¹ N. Berdiaev, *Le sens de la création*, p. 66 [en italique dans le texte].

¹³² F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 56.

Et l'homme ridicule corrompt et transforme la Vérité des hommes naturels, cette Vérité de l'origine, en mensonge. « C'est moi qui leur avais apporté la perversion, le poison, le mensonge ¹³³! » Véritable poison, cet usage fallacieux du langage permet de rejeter la faute sur l'autre par un travestissement de la vérité. Il n'est pas fortuit que le premier pas vers la Chute effectué par les adams de l'homme ridicule soit de l'ordre du mensonge : « Ils apprirent à mentir, ils aimèrent le mensonge ¹³⁴. » L'irruption du discernement entre le vrai et le faux, de la raison, est à l'origine même de la fin des illusions : « L'irruption de son rationalisme les corrompt. Incidemment, leur "chute" débute avec un mensonge, une distorsion "rationnelle" de la vérité naturelle ¹³⁵. » De la sorte, le Verbe originel porteur de Vérité est nié ; les adams peuvent alors se forger leurs propres vérités. Ils trouveront d'ailleurs une forme de vérité pouvant régir toutes les autres, accessible par la douleur : « [Ils] dirent que la Vérité ne pouvait être atteinte qu'à travers la souffrance ¹³⁶. » Cela a en outre mené à l'élaboration d'un nouvel ordre de la vérité pour remplacer l'ordre théologique : la Science.

En suivant ce parcours, il est aisé de comprendre les raisons qui poussent l'homme ridicule à chercher à refaire l'Éden par le don entier de soi *sans mensonge* : il suppose que la reprise de cet Éden est possible grâce à une simple tentative de réitération du rêve et pour en effectuer la remontée à destination de l'Origine. Son but est de se rapprocher de Dieu sans être aux côtés de Lui ; il veut être sauvé tout en demeurant libre d'action, il est en quête de salut tout en sachant qu'en aucun cas dans cette existence, il pourra en être ainsi. Tout ce à quoi il peut se résoudre, c'est à embrasser la terre et prêcher sa Vérité en gardant intact son ridicule – cette caractéristique qui l'établit comme être unique – et en rendant sa foi plus vraie, plus salvatrice.

En tant que tel, le rêve n'a d'autre rôle que de canaliser l'instinct de survie de l'homme ridicule ; essentiellement, la planète édénique est présentée pour être ensuite détruite,

¹³³ *Ibid.* p. 55.

¹³⁴ *Ibid.* p. 51.

¹³⁵ « The irruption of his rationalism corrupts them. Significantly, their "fall" begins with a lie, a "rational" distortion of natural truth », Christopher Pike, *Dostoevsky's "Dream of a ridiculous man": seeing is believing*, p. 30.

¹³⁶ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 52.

destruction découlant de la nature faible et faillible de l'Homme¹³⁷. Aussi est-ce ce pourquoi l'objectif de l'homme ridicule n'est pas de retourner tout entier à cet état de nature dont il est témoin, mais d'y accéder en toute connaissance de cause, d'en embrasser les conditions et devoirs, volontairement, sans pour autant s'abandonner en propre. Plutôt que de voir le rêve comme rimant « subtilement avec la réalité vécue par les personnages¹³⁸ », c'est là un effet miroir, où l'homme ridicule tente de mimer le rêve à partir *de son point de vue*, d'un œil extérieur donc, et d'un œil qui transpose à son intention le spectacle qui s'offre devant lui.

On ne peut d'ailleurs reprocher à l'homme ridicule d'avoir changé puisqu'à la fin comme au début il demeure toujours aussi ridicule, risible de ce même ridicule avant comme après, comme s'il voulait conserver intact l'unique qualificatif le définissant depuis toujours : « Le retour du même nous entraîne en avant pour nous ramener en arrière¹³⁹. » En clair, le télos d'une telle démarche expiatoire n'est pas tant de devenir Adam que d'être Homme-Adam, Homme à l'imagé de Dieu, Homme-Dieu.

2.2.2 Le désespoir kierkegaardien ou la violence de l'être

Seul et isolé, le désespéré est entièrement tourné vers lui-même, cantonné dans son silence intérieur ; l'homme ridicule préfère se taire plutôt que de parler, protester ou (s')affirmer. Ce phénomène va jusqu'au plus profond de son désespoir, jusqu'aux ultimes retranchements manifestés dans le rêve, dans le suicide onirique même, alors qu'il préfère adresser son être à l'« entité » et communiquer physiquement plutôt que de lui lancer une parole : « Et, tout à coup, j'ai levé mon invocation, non pas avec ma voix, car j'étais immobile, mais avec tout mon être, vers le maître de tout ce qui m'arrivait¹⁴⁰. » Le silence permet de camoufler la peur de l'Autre, la peur que les paroles puissent dévoiler la bêtise du sujet parlant. Il s'agit d'une peur illusoire, puisque dans le mutisme comme dans le mot, la bêtise referra toujours surface. Le désespoir est une peur devant ce qui ne devrait pas faire

¹³⁷ « The idyll is glimpsed only to be shattered. It is destroyed by the imperfections of man himself », Richard Peace, *Dostoevsky and the Golden Age*, p. 68.

¹³⁸ Elsa Gribinski, « Dostoevskij ou l'Art de la variation » in *Revue des Études Slaves* (71 : 2), Paris, 1999, p. 312.

¹³⁹ *Ibid.* p. 331.

¹⁴⁰ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 31.

trembler, peur devant l'immensité du Possible sans Dieu ; pour le chrétien, ce qui est apeurant, c'est plutôt de se retrouver dans l'impossibilité de la vie éternelle, donc dans le désespoir. Hors de Dieu, le désespéré voit le Possible comme un abîme ; il a proclamé la mort du Créateur sans savoir que l'immensurable est précisément : Dieu.

Cette élaboration théorique concorde avec la pensée de l'instant chez Dostoïevski. Chez un sujet semblable à l'homme ridicule, lequel a procédé à l'élaboration d'une structure sensée de son *nihil*, il y a concordance entre désespoir et présent. En chaque instant, le désespoir se réitère : « À chaque instant qu'on désespère, on *attrape* le désespoir ; toujours le présent s'évanouit en passé réel, à chaque instant réel du désespoir le désespéré porte tout le possible passé comme un présent¹⁴¹. » Cela donne au sujet une raison supplémentaire de désespérer, son temps étant passé non pas à trouver remède à ses maux, mais à les entretenir, à en attiser les plaies saignantes et ulcérées. L'être étant toujours maître de ses pathologies, de ses désespoirs et errances, il en préserve intacte toute la nuisance pour son bon plaisir masochiste, parce que dans tout le non-sens qu'il a créé, il parvient encore à trouver un ordre du non-sens pour se réconforter à sa chaleur.

Dès lors, il ne s'agit pas d'attraper le désespoir pour ensuite en subir les symptômes (comme pour une maladie normale), mais bien de constamment en tomber malade, toujours en ressentir le prélude pour ne jamais en voir la fin, sans savoir évidemment que cet état du sujet est entretenu par le sujet lui-même. Un désespéré qui persisterait dans son état, tout en étant perdu, serait condamné à vivre une *éternité de petites morts* sans pour autant arriver au terme d'une *mort avec plus rien après* – l'essence de l'objectif visé par le désespoir : aussi le désespéré a-t-il tout lieu de "désespérer de son désespoir" même. Le héros dostoïevskien manifeste cette double affliction à sa façon, sur un mode ridicule évidemment. Plus il apprend de chose, plus il se trouve ridicule, et plus il se trouve ainsi, plus il agira en conséquence, comme pour être fidèle à lui-même : « Plus j'apprenais des choses, plus je n'en apprenais qu'une, que j'étais ridicule¹⁴². » En clair, il se ridiculise de son ridicule.

¹⁴¹ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 67.

¹⁴² F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 11.

2.2.3 Le désespoir comme défaut du moi

Le désespoir chez Kierkegaard est vu comme une discordance du moi face à lui-même. Il dira que « le désespoir est la discordance interne d'une synthèse dont le rapport se rapporte à lui-même¹⁴³ ». Devant l'immense abîme qui se présente à lui, le moi ne parvient pas à trouver d'adéquation entre sa liberté et la mise en pratique de cette liberté dans le Possible. Le Possible désinvesti de toute présence de Dieu devient alors impossible pour l'être subjugué par autant de liberté.

Le mal essentiel ressenti par le désespéré est un mal mortel, une fin complète *une fois pour toutes*, mais c'est là une mort qui ne saurait être réelle. Le désespéré voit la mort comme un aboutissement, une *fin éternellement finie*, une simple dissolution, là-même où le chrétien voit un passage vers une intemporalité ouverte. Cette opposition est entièrement intégrée par le personnage que nous étudions, la vision de la disparition nihiliste précédant l'espérance du possible.

Il y a également une discordance interne dans la mort naturelle, intrinsèquement incongrue, puisque le moi désespère sans savoir vraiment pourquoi, devant un vide d'ignorance. C'est pourquoi le salut passe par la foi en un renouvellement du corps et de l'esprit après la mort. Que le héros dostoïevskien se tire un coup de pistolet au cœur et non à la tête manifeste le désir de repartir son cœur à neuf, le forcer à une seconde naissance, tout en préservant intacte sa raison voltairienne. Cette tentative de mettre fin à la duplicité qui l'habite dénote également un certain trait romantique par la référence au duel, lors duquel les deux protagonistes tentaient de s'atteindre non pas à la tête mais bien en plein cœur. Tirillé et pris entre ses deux feux intérieurs, l'homme ridicule cherche à faire renaître ce cœur corrompu par une pensée ridiculement désespérée. Témoin de l'Éden et en possession d'un cœur neuf, il peut alors se guérir du désespoir et réapprendre à vivre grâce à la foi. Il s'agit non pas d'une foi en l'Adam, comme spectacle de la Création Divine, mais en l'Adam comme manifestation de la toute-puissance de la vulnérabilité humaine. Mais le désespoir comme la renaissance portent en leur sein l'accaparement de l'Idée. La foi va contre l'idée et est donc anti-désespoir.

¹⁴³ *Ibid.* p. 65.

2.2.4 L'idée, l'obsession et la conviction

Chez Dostoïevski, la volonté amène souvent le sujet à se voir plus grand qu'il n'est capable de l'assumer et, comme si le sort en était scellé, il est inmanquablement poussé à accomplir l'action qui le hante. L'Idée et la volonté sont intimement liées l'une à l'autre. La volonté du crime, l'Idée du meurtre par exemple, ou plus largement, l'Idée d'une Action porte en elle-même toute sa conséquence. L'Idée vaut beaucoup plus que sa concrétisation, puisqu'elle est encore pleine de possibilités. Une fois l'Idée réfléchie dans toute son éventualité, pensée dans sa profondeur de réalisation, quand le moi aura été au-delà de l'Idée pour en voir toutes les conséquences, l'Idée se dissoudra pour ne laisser que le Possible, la Potentialité Toute-puissante par excellence. Sans Dieu, le Moi sombrera aisément, en accomplissant l'action derrière l'idée, alors qu'en Sa présence, l'être prend sa propre mesure et, craignant le vide devant lui, se rapproche de Dieu. Et en tant que *métatotalité*, Dieu est l'Unique Idée qui surmonte toutes les autres.

Mais avant d'en arriver là, le sujet concentrera son attention sur le vouloir. « Chez un homme sans vouloir, le moi n'existe pas ; mais plus il en a, plus il a également conscience de lui-même¹⁴⁴ », conscience de ses capacités, conscience qu'il vaut bien plus que sa triste condition.

Tout n'est qu'idées, et l'Idée est possession. Non pas tant possession *par* l'idée que possession *de* celle-ci. L'ardent désir de son accomplissement vient hanter le moi qui, de la sorte, n'est plus capable d'action. Ça n'est pas tant l'idée qui rend les hommes incapables d'action mais l'obsession comme condition de cette idée, ce qui finit par l'emprisonner : « L'homme obsédé n'est déjà plus libre¹⁴⁵. » Cela fait en sorte que les idées sont interchangeable entre elles – et non les êtres entre eux ; le moi fait de la place pour accueillir l'Idée en lui, et l'Idée ne peut lui survivre. Ainsi, l'Idée n'a aucune prégnance sur un homme vide de moi (par exemple, un homme naturel), alors que l'Homme de raison peut en faire son unique obsession.

Un tel carcan affecte ce type d'hommes qui se croient capables de plus, de mieux que les autres, sans se douter que cette attitude les entraînera à leur perte. « Dostoïevski

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 88.

¹⁴⁵ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 96.

considère l'homme d'intelligence comme à peu près incapable d'action¹⁴⁶ », non pas tant à cause des idées de grandeur que peuvent avoir de tels hommes, mais bien plus de l'usage qu'ils en font, en ruminant, en obsédant, en cauchemardant.

2.2.5 Le plus grand désir du moi est de se posséder

L'homme ridicule, dans sa période nihiliste, n'avait en tête qu'une idée : qu'aucune idée ne vaut plus qu'une autre, tout s'équivalant dans le *nihil*. Peu importent les changements, il demeure un homme de l'idée, c'est-à-dire non pas *possédé* par l'idée mais projeté par elle, concentré en elle, avec tous les aléas que cela comporte. G. Nivat a bien exprimé cette caractéristique de la grande majorité des personnages dostoïevskiens, point de vue qu'il partage avec M. Bakhtine (bien que ce dernier y perçoive un sens plus idéologique qu'idéaliste) : « Si l'homme est aussi soudain, imprévisible, c'est parce qu'il est un être d'idée plus qu'un être de chair. Il *est* une idée plus qu'il n'est possédé, mené, poussé ou freiné par une idée. L'idée est le projet total de l'homme, elle l'isole, elle le déporte dans sa propre planète¹⁴⁷. » Il est cette idée et l'embrasse de son corps entier.

Suite à cette conversion, après le rêve, il remplace la possession de l'idée par la plus large *possession du possible*. Il abandonne complètement son désespoir et accepte la position en deçà de Dieu, Lui le Possible par excellence, ce qui entraîne une prise en charge de sa foi. Il accepte la présence de Dieu en reconnaissant sa très grande faiblesse d'homme, ce possible trouve support en le Tout-possible en puissance : « Plus l'homme est faible, plus Dieu est fort en lui. Plus l'homme est fort, plus Dieu est faible en lui. Dans la foi, le transcendant fait irruption dans la réalité humaine qui se transfigure en existence absolue¹⁴⁸. »

Mais il est une chose d'être possédé de Dieu, encore faut-il assumer sa part de l'Alliance en affirmant sa foi au grand jour. L'homme ridicule utilise la certitude selon laquelle : « À Dieu tout est possible¹⁴⁹ » pour établir les fondements de son prêche – du moins est-ce ce qu'il semble en apparences : puisqu'à *Dieu tout est possible*, l'Homme doit se rapprocher le plus possible du Tout-puissant ; or, le seul moment ayant permis la

¹⁴⁶ A. Gide, *Dostoïevski*, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1981, p.157.

¹⁴⁷ G. Nivat, « La poétique du fragment chez Dostoevskij », p. 600.

¹⁴⁸ G. Marcel, *L'homme problématique*, p. 134.

cohabitation directe des Hommes et de Dieu se situe en l'Éden. C'est donc pourquoi l'homme ridicule tient tant à remonter avant la Chute, y voyant là le seul moyen de se rapprocher effectivement de Dieu et de devenir détenteur (en toute humilité) du possible. On aurait ainsi une assertion telle que : *À Dieu tout est possible ; à l'Homme aux côtés de Dieu, le possible se transmet*. « C'est là le combat de la *foi*, qui lutte comme une démente pour le possible¹⁵⁰. » La foi constitue la réponse au désespoir et le prêche en est la manifestation la plus parlante, cherchant autant à communiquer le possible aux autres qu'à en rassurer l'être.

2.2.6 Le Possible impossible

La voie chrétienne forme alors l'alternative au désespoir, grâce à la reprise en main du moi qui y est impliquée. Voilà pourquoi croire avec l'idée de Dieu représente un don de soi aussi immense. Mais croire en Son absence constitue un sacrifice encore plus grand : cela oblige à *aller contre* le réel des idées en place, à lutter et maintenir ses positions même si *les preuves les plus tangibles* de Sa défaite sont présentées à nos yeux : croire en Dieu même si Sa mort a été annoncée n'est pas folie ou entêtement, mais bien au contraire lucidité et détente de soi. Aucune preuve inscrite dans le réel ne sera assez solide pour démonter et en faire démordre un tel croyant. Et cette certitude au demeurant l'empêche de sombrer dans l'abîme accablant du désespoir.

Cette exigence en la croyance à l'infinie grandeur du Possible répond expressément au point de vue existentialiste chrétien : « La philosophie existentielle est la lutte de la foi contre la raison pour le possible, plus exactement pour l'impossible¹⁵¹ », pour l'impossible accomplissement du Possible. Cette réunion finale qui se voudra une reprise de l'Origine est poursuivie par l'homme ridicule, mais il est tout lieu de se demander si elle ne constitue pas une question l'ayant secrètement travaillé.

Son retour à l'Origine est en effet tout sauf hasard. Son moi le force à se *désencarcanner*, voulant surgir pour vivre au grand air. Le fait que le rêve mette en scène une planète édénique constitue une force-tentative afin d'affirmer la liberté du moi, sa

¹⁴⁹ S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 102.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 103.

¹⁵¹ L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p. 378.

préséance sur le désespoir : « je vis ma liberté comme une origine, un surgissement¹⁵². » L'homme ridicule fait l'expérience de son origine de telle sorte qu'il n'a plus qu'une seule et unique quête, dont le prêche n'en est que la prime apparence : réinvestir sa liberté. Puisque le suicide de l'homme ridicule se résout sur un « après » et non pas comme il le pensait sur le nihil, il est dès lors tout entier convaincu que l'immortalité de l'âme est du domaine du Possible.

Sans doute voit-il en ce retour à l'origine une possibilité de remise à neuf et d'effacement de son rôle ridicule ; cette conviction chasse alors tout doute et le prêche s'impose de lui-même. Le Bien est faisable et accessible au vouloir de l'Homme. De prime abord, si l'Homme veut être sauvé lors du Jugement dernier, il doit commencer dès aujourd'hui, à cette seconde, à répandre le Bien, à propager la Bonne Nouvelle. La rumination des idées est mise de côté pour la prise de parole, l'affirmation de son espérance, par le prêche. « La foi commence précisément là où s'arrête la pensée¹⁵³. » Après le rêve, il ouvre la bouche et effectue la mise en mots de sa foi. Comme la raison cède la place à une intuition du cœur qui se situe sur un registre pur du senti, ce qu'il qualifie d'abord comme étant une belle innocence (« la sensation d'amour de ces hommes innocents et beaux reste en moi à jamais¹⁵⁴ ») devient la base même de son prêche : « "La conscience de la vie est supérieure à la vie, la connaissance des lois du bonheur – supérieure au bonheur", voilà ce qu'il faut combattre¹⁵⁵! » Étrangement, la chute vient sceller le tout, confirmant les intuitions premières (et sans doute aussi les désirs premiers) du personnage dostoïevskien.

2.2.7 La Chute, la vérité et le prêche

Dans un monde où Dieu-maître du Possible se serait retiré, le vide laissé par le Créateur oblige l'homme à s'assumer non plus simplement en tant que *moi de possible liberté*, mais bien en tant que *moi libre de possibilités*. La créature doit s'inscrire en pleine continuité du Créateur, dans la pleine poursuite du septième jour, reprendre là où Dieu avait laissé, repartir pour une semaine nouvelle qui n'aura de fin que lors du Jugement. C'est là un

¹⁵² E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 121.

¹⁵³ S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, p. 106.

¹⁵⁴ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 41.

défi immense : assumer en soi la figure du Créateur, transformer la créature-objet en Sujet-créateur.

L'homme ridicule en saisit tout l'enjeu ; plaçant la foi au centre de son existence, il fait du prêche l'unique objectif de sa vie, le noyau moteur : « Oh, maintenant, la vie, la vie ! (...) Oui, la vie, et puis – le prêche¹⁵⁶. » Essentiellement, le prêche condense la puissance du rêve dans un message unique de Vérité, voulant que si, l'espace d'un instant : « les hommes savaient le bien dont ils sont capables, la terre serait un paradis¹⁵⁷ », ce qui est d'ailleurs l'objectif que se fixe l'homme ridicule. Rien d'autre ne serait nécessaire puisque l'instant coïnciderait avec l'infini : « en un jour, *en une heure* tout pourrait se construire d'un coup¹⁵⁸. » Ce message de prophète, les Hommes ne veulent évidemment pas le comprendre parce qu'il est trop violent pour leurs croyances modernes.

L'homme naturel de l'Éden est pétri de foi et d'espérance, de croyance en l'Autre comme en Dieu. Il a fallu un effort immense pour l'en extirper, il aura fallu le fruit défendu et le péché qu'on dit encore aujourd'hui *Originel*. Dans le cadre édénique, l'Adam se présente en tant qu'homme naturel, homme donné, homme connu et représentant de la majorité. Le péché qui le projetera dans cette inversion des états constituera un pas en arrière entraînant l'Humanité dans son sillage. C'est pourquoi, en ce sens, l'homme ridicule joue le rôle de Grand Corrupteur, non pas le rôle du serpent mais rien moins que celui du fruit de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal – le vrai générateur de la Chute. « ... Aurais-je ressenti, oui ou non, de la honte pour mon acte ¹⁵⁹? » Non, évidemment, cet événement le conforte encore plus dans son désir de prêcher la fraternité afin d'expier sa culpabilité. Plutôt que de choisir la honte, il voit au-delà de l'acte et en retrace l'incidence philosophique ; autant la corruption a-t-elle pu provoquer la chute, autant serait-il possible grâce à la foi de « se relever » de cette chute pour rétablir l'Adam.

Il peut alors se forger une vérité qui réponde aux incertitudes de son existence et cherchera à la poser en tant que Vérité en l'extériorisant par le prêche. Cette Vérité, quelle est-elle ? Elle est une réactualisation du message du Christ : « Ce qui compte : aime ton

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 58.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 56.

¹⁵⁷ P. Pascal, « Le prophète du Christ russe », p. 114.

¹⁵⁸ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 58.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 23.

prochain comme toi-même, voilà ce qui compte – c'est tout, et il ne faut rien d'autre¹⁶⁰. » Ce message christique transcende la présence de Dieu – de même que Son absence ; il va au-delà du Possible protecteur qui permet à l'homme de se guérir du désespoir en mettant sa liberté sous son égide. La *possibilité chrétienne* remet entre les mains des Hommes cette éventualité en révélant que : « Si les hommes mettaient en pratique l'Évangile, leurs bons instincts l'emporteraient sur les mauvais, et la vie serait belle¹⁶¹. »

D'une part, la possibilité chrétienne laisse espérer qu'il puisse y avoir un retour à l'origine (donc à l'essence du possible) dans l'aboutissement de la vie. La boucle se referme alors sur elle-même et rend l'être a-corporel *ponctuellement infini* – c'est-à-dire un être dont l'espérance est constamment à questionner et à remettre en cause, même lorsque placé devant un fait accompli. Un tel être agirait semblable à un Thomas inguérissable, doutant immanquablement devant l'évidence. D'autre part, l'espérance module le rapport au réel, le rendant essentiellement humain, à *faire* (donc sujet potentiel d'angoisse advenant « erreur » de l'espérance), tout autant que berceau possible (présentant les « conditions de possibilités » requises) pour la re-création du paradis terrestre. C'est là accepter l'Homme de failles en tant que terreau fertile pour l'espérance et la foi.

Le message ainsi délivré promeut une religion d'amour où aimer son prochain est une réactualisation de l'idéal édénique de la plénitude en l'absence de la connaissance du bien et du mal. Il s'agit là d'accomplir l'acte le plus altruiste qui soit : aimer son prochain comme soi-même. Pour parvenir à un tel acte d'amour, il faut avant tout s'aimer soi-même : « S'aimer soi-même pour prescrire ensuite qu'on aime le prochain comme soi-même¹⁶². » Pour parvenir à cet état, le prêcheur doit s'accepter et intégrer le message d'amour – et l'appliquer intérieurement – pour ensuite être en mesure d'en divulguer la teneur et le propager. Ainsi, l'unique voie pour éviter la chute du moi en lui-même – dans cet « insondable abîme » –, que l'on ait clamé ou non la mort de Dieu, demeure la voix du Christ. Du moins est-ce la voie de salut que l'homme ridicule entend suivre pour éviter le suicide par désespoir.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 58.

¹⁶¹ P. Pascal, *op. cit.* p. 115.

¹⁶² S. Kierkegaard, *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, coll. points essais, 1967, p. 81.

2.3 L'Autre et la béatification

Emprunter ce chemin du salut, c'est s'éloigner d'autant du désespoir. C'est pourquoi l'homme ridicule en arrive à une acceptation complète, un amour entier de son propre être, condition essentielle afin d'adopter la position du prêcheur. Il comprend que l'Autre est crucial dans sa construction du salut, ne serait-ce que pour s'opposer à ceux qui ne seront pas sauvés, afin de réactualiser le message christique. Traité de ridicule, mis au ban de la société, il prêche sa bonne nouvelle : il est heureux, l'ostracisé, le ridicule, car il sait le royaume des Cieux à lui. Seulement, cette béatification est intentionnellement centrée sur elle-même, le sujet se veut donc béatifié, ce qui démontre que les changements ne se sont effectués qu'en apparences et le fonds demeure le même : son orgueil l'a poursuivi au-delà du rêve et il est encore et toujours tout aussi ridicule...

2.3.1 L'importance de l'Autre et la possibilité du moi

Au plus profond d'une nature mortelle sans transcendance, faire le Bien ou le Mal n'influence aucunement l'être puisque l'être est fini. Il se réduit à n'être qu'un agent membre d'un univers clos, acteur sur la scène restreinte du seul social. Son action n'y a pas de réel effet, puisque tout s'y vaut. Il est pétri de passivité, est sans évolution. Il n'est qu'un être du faire pour qui l'action a préséance sur l'actant.

Mais s'il s'agit d'un être éternel dont la vie va au-delà du seul corps physique, un être infini toujours en mouvement qui agit constamment en connaissance de Dieu, toute action et toute Idée amènera inévitablement une modulation, un changement, en chaque instant il est être de mouvance. Ses actions se redéfinissent à chaque seconde ; on y voit là les traces du Possible à l'intérieur du moi. L'Idée s'inscrit alors non pas à l'intérieur de l'être mais dans un plus large spectre qui dépasse son entendement. Pareille dynamique permet à l'Idée de ne plus encrasser ou engluier l'être dans ses propres pensées ; l'Idée devient alors pur mouvement et place le sujet dans l'action, en cessant les ruminations de l'esprit pour l'action ancrée dans le réel – d'où les deux dernières phrases (« Quand à la petite fille, je l'ai

retrouvée... Et j'irai ! J'irai !¹⁶³ », séparées du reste de la nouvelle par un astérisque. Cela permet en outre de distinguer deux types d'action, selon qu'elle s'inscrive ou non dans la poursuite du Créateur.

Le mortel *fait* le Bien ou le Mal sans que cela n'ait d'influence sur son être. Pour l'être éternel, faire revient à *être*, et donc faire le Mal place tout entier l'être dans ce domaine du Mal. La mission que doit accomplir l'homme ridicule, son credo, est qu'il faille aller plus loin afin de dépasser l'Âge du Faire pour arriver à l'Âge de l'Étant. Et sans l'Autre, il n'y a pas de possibilité d'élan, de retrouvaille et d'amour ; bref sans l'Autre, le Bien est inutile.

Ainsi, l'effusion du moi, son expression au grand jour, ne devrait jamais contrevenir à l'exercice de la liberté dans le *domaine du possible*. La fusion du moi avec sa liberté devrait toujours tenir compte du possible *en puissance*, de son incapacité à être au-delà de toute vérité ou de toute conception du Bien et du Mal. Par là, il doit également garder à l'esprit la présence toute-puissante du Christ ; dès qu'il en efface la trace, le voilà perdu : « Que Dieu n'existe pas, que l'homme se fasse lui-même dieu, et non plus homme, sa propre image périra. Le problème de l'homme n'a de solution que dans le Christ¹⁶⁴. » La réactualisation de la présence du Christ par la perpétuation de son message forme alors la voie de salut pour l'homme briguant le domaine du possible.

2.3.2 Le Christ et son message comme voie de salut

Une fois toute la valeur du message christique pesée, la conviction en ce message paraît venir d'elle-même. Le calcul semble assez simple : la faiblesse complète prise en toute indépendance d'être confine le moi au néant, le rendant créature incertaine et vide, et cette même faiblesse mise en présence de Dieu devient plutôt force et salut. L'Autre est essentiel pour la compréhension dans la distance de moi à mon être, puisque mes expériences ne se font pas en tout isolement.

Le salut passe par l'humanité de chaque Homme vivant sur Terre, et lorsque chacun reconnaîtra sa propre humanité de même que celle qu'il voit en l'Autre, son prochain, tous seront sauvés. La fin des temps adviendra immédiatement, le Jugement dernier sera fait et

¹⁶³ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 59.

¹⁶⁴ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 63.

l'Éden sera réinstauré. L'ambition du prêche de l'homme ridicule en répond précisément, et cela semble être un caractère présent chez nombre de personnages dostoïevskiens, alors que N. Berdiaev a mentionné dans son *Esprit de Dostoïevski* : « En effet, le "prochain" est plus précieux que le "lointain", toute vie humaine, toute âme humaine vaut davantage que l'amélioration d'une humanité en devenir, qu'une idée abstraite¹⁶⁵. » L'idée abstraite s'efface ou se module pour convenir au mouvement en connaissance de Dieu : le *tout m'est égal* nihiliste de l'homme ridicule devient, avec Christ : tout et tous sont égaux dans l'amour et le dénuement, étant membres d'une seule et même communauté fraternelle. Un tel lien existe également pour l'athée, qu'il le veuille ou non, puisque : « Il est indéniable que nous sommes tous faits d'une même poussière, notre parenté dans la mort¹⁶⁶. » Il est impossible d'en faire abstraction : l'existence est inmanquablement en lien avec Autrui : « Mon existence est implacablement hétéronome¹⁶⁷. » Seulement, pour celui qui trouve sa place dans la suite du Christ, le Prochain est la voie de salut par excellence ; c'est ce message qui ouvrira les yeux de l'homme ridicule. C'est pourquoi il tentera de raviver son rapport à l'Autre.

Depuis tout ce temps où l'homme se refusait à l'Autre, avec ces mines impassibles, ces regards fuyants, toutes ces petites astuces pour garder sa distance et éviter les regards, il ne se rendait pas compte que c'était lui-même qu'il affligeait, lui-même sur qui il détournait les yeux en ne sachant pas ce qu'il manquait par là. En refusant d'aider la fillette en détresse, c'est tout son être qui est outré devant cette manifestation d'un orgueil égoïste aussi violent : en toute profondeur, il prend une distance de soi à soi afin de poser ce jugement. Ses actions (ou plutôt ses inactions) le remplissent de désarroi et, se refusant à reconnaître qu'en réalité *tout n'est pas égal*, il s'empêche de se reconnaître autrement que comme un simple nihiliste détaché au seuil du suicide. Et il fera exactement le contraire de l'invocation du Christ à propos des petits enfants :

Laissez les petits enfants venir à moi ; ne les empêchez pas, car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume de Dieu. En vérité je vous le dis : quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas¹⁶⁸.

¹⁶⁵ N. Berdiaev, *op. cit.* p. 117.

¹⁶⁶ S. Kierkegaard, « L'œuvre de l'amour qui consiste à garder le souvenir d'un mort » in *Œuvres complètes (tome XIV)*, Paris, édition de l'Orante, 1980, p. 319.

¹⁶⁷ E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, p. 93.

¹⁶⁸ Bible de Jérusalem, *Évangile selon Saint Marc*, 10, 14-15.

L'homme ridicule se détournera de la fillette, la renvoyant et la repoussant. Plus que tout autre, cet événement lui montre que depuis le temps où il se dit désintéressé par tout, temps passé à prolonger son ridicule, il se refusait à Dieu. Et à Son tour, Le Tout-puissant détournait le visage et ne regardait plus du côté du pauvre homme ridicule.

Le rêve lui permettra de revenir à ce monde misérable et pécheur pour réaliser que l'acte d'amour envers le prochain est la chose la plus importante qui soit. Et finalement, pour sceller ce nouvel ordre des choses, il partira à la recherche de la fillette pour lui donner l'aide dont elle avait si besoin, elle, aussi naïve et innocente que les adams naturels : « Toutefois, son apparition s'apparente en elle-même au rêve, et sa communication avec l'homme ridicule est pratiquement sans mot, tout comme les hommes naturels avant leur chute¹⁶⁹. » Bien que le statut philosophique du rêve se situe du côté de l'utopie, son statut poétique a tout lieu d'être de l'ordre de l'allégorie : l'interprétation des symboles qui y sont mis en place permet de rattacher une part du rêve au réel, tandis que l'utopie ne se situe que dans l'impossible idéal. Son désir de retrouver la fillette est si grand qu'elle se trouvera personnifiée dans la figure innocente des hommes naturels ; lui, représentant de la Raison, corrompt la planète puisqu'il ne faut qu'un fruit gâté pour rapidement contaminer tout le panier. C'est également pour cette raison que son prêche demande un instant lors duquel le paradis terrestre se construirait « si tout le monde le voulait¹⁷⁰ » sans exception – comme il sait qu'il n'aura fallu que d'un seul homme pour corrompre tous les autres. Mais les autres constituent à la fois sa porte de sortie, son moyen de survie.

2.3.3 La béatification

Voilà donc l'homme ridicule descendu dans la rue, prêchant la Vérité d'amour à des sourds qui le trouvent plus ridicule que jamais. Il ne se formalise pas pour autant de cette séparation des autres, car il sait : « De quel côté est la vérité : du côté des "autres" et de leur "lâcheté", ou du côté de ceux qui ont osé regarder en face la folie et la mort¹⁷¹? » Il a vu la

¹⁶⁹ « Her appearance, however, is in itself dreamlike, and her communication with the Ridiculous Man is virtually wordless, like that of the children of the sun before their fall », E. Naiman, *Of Crime, Utopia, and Repressive Complements : The Further Adventures of the Ridiculous Man*, p. 517.

¹⁷⁰ F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 59.

¹⁷¹ L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p. 65.

vérité et sait qu'il est du bon côté, même s'il est le seul : « Oh qu'il est dur d'être seul à connaître la vérité ¹⁷²! » Sa vérité est dans le message christique, certes, mais elle se situe également dans l'acceptation de son propre être, dans l'embrassement tout entier de ses qualités et défauts, bref : sa Vérité est au sein du ridicule.

Or, ceci constitue un appel direct au discours sur les Béatitudes du Christ¹⁷³ : les simples d'esprit, ceux dont on se moque, ceux qui suivent la voie et le message christique, tous ceux-là seront sauvés. Par extension, ce raisonnement pourrait aboutir à ce que chacun reconnaisse son affliction et sa faiblesse l'espace d'un instant, et l'Éden adviendrait, ce lieu justement réservé aux affligés et aux pauvres, d'esprit comme de corps. Évidemment, plutôt que d'écouter ce message et tenter d'en comprendre la teneur, « ils » rient de lui, « ils se moquent¹⁷⁴ », ils préfèrent ignorer leur pauvre condition. Sans saisir toute l'ampleur d'un tel état, puisqu'à leur tour, quand viendra le Jugement, ce seront eux les affligés et les mal-aimés : « Malheureux vous qui riez maintenant ! Car vous connaîtrez le deuil et les larmes¹⁷⁵. » Il maintient son ridicule et les moqueries que cela provoque pour demeurer l'affligé, le marginal, l'incompris, pour rester du côté du Christ, pour rester du côté de la béatification.

Peu importent les événements, le héros se maintient de tout son être du côté du ridicule. La preuve en est l'ouverture du récit, la première phrase de l'incipit : « Je suis un homme ridicule¹⁷⁶. » Il est tout entier ridicule, allant jusqu'à se reprocher de ne pas *avoir fait savoir aux autres qui ne savaient pas qu'il se savait ridicule* ce qui en soi, est complètement ridicule. Puis, il raconte son histoire bien après tous ces événements, après l'angoisse terrible de cette nuit de novembre, après le sommeil, le rêve, le suicide qui a l'air plus vrai que la réalité elle-même. Suivent la planète édénique, la corruption puis l'éveil, et cette conviction qu'il y a quelque chose à faire, que cette chose à faire n'est pas si compliquée à réaliser, sans doute complexe, mais il est convaincu que l'Éden est réalisable ici-bas (bien que l'ici-bas perd toute valeur dans sa référence verticale, puisque les cieux viennent s'y confondre).

¹⁷² F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 11.

¹⁷³ Bible de Jérusalem, *Évangile selon Saint Matthieu* 5, 1-12 ; *Évangile selon Saint Luc* 6, 20-23.

¹⁷⁴ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 11.

¹⁷⁵ Bible de Jérusalem, *Évangile selon Saint Luc* 6, 25.

¹⁷⁶ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 11.

C'est pourquoi l'homme ridicule voit en l'Autre son salut ; il sait que la Terre peut se rapprocher de l'Éden si les Hommes font les efforts nécessaires pour se transformer en Adam. Mais le prêche a également des ressorts secrets et – au fond rien n'a changé – égoïstes. Ses agissements sont orientés de telle sorte qu'il puisse tirer profits du prêche. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, il sait qu'il ne peut attendre les autres pour trouver le salut ; c'est pourquoi son attitude *béatifiante* est aussi prononcée. Il veut garder son ridicule, trait de caractère qui le rend unique jusqu'à lui devenir intrinsèque, pour lui, au moins, être sauvé.

2.3.4 Les agissements intéressés de l'homme ridicule

S'il n'y a rien de surprenant aux regards rieurs que les autres posent sur lui, c'est que ceux qu'il cherche, ceux envers qui il tourne son amour ne sont pas ses congénères – lesquels depuis toujours le trouvent ridicule – mais bien sûr ces adams. Il les a vu en rêve, les a aimé de tout son cœur et comprend que son être était dans l'erreur en demeurant seul à entretenir son nihilisme. L'homme naturel étant non pas naturellement bon, mais naturellement non mauvais (puisque, nous l'avons vu, la dynamique du bien et du mal y est toute particulière), il voit alors l'espoir qu'en l'Homme d'après la Chute persiste quelque qualité de cet état primitif. L'aboutissement des adams et l'Histoire actuelle étant très semblables, il se convainc que leur origine doit elle aussi être similaire.

Mais il n'aime pas tout d'eux, son amour n'est pas orienté directement vers ces créatures, mais plutôt vers l'image qu'il a conservé d'elles : « Pour s'assurer que l'amour est complètement désintéressé, on peut écarter toute possibilité de réciprocité. Et tel est le cas vis-à-vis d'un disparu. Si alors l'amour demeure, c'est qu'il est vraiment désintéressé¹⁷⁷. » D'ailleurs, son premier élan n'est pas d'aller chercher l'homme en son état actuel pour soutirer en lui la part adamique, mais bien de retrouver la jeune fille en détresse, innocente et naïve comme ont pu l'être les adams du rêve.

Le prêche s'efforce alors de garder fraîche l'image de l'Adam ignorant du péché, dont le héros est le meurtrier direct de par sa seule présence. De la sorte, il peut en constater

¹⁷⁷ S. Kierkegaard, *Œuvres complètes (tome XIV)*, p. 322.

la mort et lui vouer un amour inconditionnel. Le mort est d'ailleurs l'unique sujet susceptible d'un tel amour, puisqu'il est par définition incapable de rendre cet amour sous quelque forme que ce soit. Le vivant doit donc faire son deuil de toute possibilité de retour de ses actes d'amour. Pour la philosophie kierkegaardienne, cela se traduit comme étant la seule manifestation d'amour véritable : « Garder avec amour le souvenir d'un mort, c'est donc une œuvre de l'amour le plus désintéressé, le plus libre et le plus fidèle¹⁷⁸. » L'avantage qu'en tire le vivant est que le mort demeure en tout temps fidèle à lui-même : le trépas soude son image :

Un mort fait tout pour rentrer lui-même dans l'oubli ! Il ne vient pas s'imposer à ton souvenir ; il ne te regarde pas en passant ; tu ne le rencontres jamais ; et si tu le rencontrais et le voyais, rien alors d'involontaire en ses gestes ne pourrait trahir sa pensée et son jugement sur toi ; car un mort est maître de son visage¹⁷⁹.

Grâce à cette liaison à sens unique, l'homme ridicule peut donner sans compter, sans avoir peur que ces dons se retournent contre lui. Il maintient vivante l'image des hommes du rêve, ce qui lui permet de maintenir vivante la part de non-péché en lui ; il peut alors réitérer l'Éden à petite dose. Ce faisant, il peut avoir le sentiment de prendre pied à nouveau sur cette autre planète, d'effectuer une reprise.

2.3.5 L'Unique et la re-prise

La reprise vise à transcender passé, présent et avenir afin de placer l'homme, sujet de foi conscient de ses péchés, seul devant Dieu : « La dialectique de la reprise est aisée : ce qui est re-pris, a été, sinon, il ne pourrait pas être re-pris ; mais, précisément, c'est le fait d'avoir été qui fait de la *re-prise* une chose nouvelle¹⁸⁰. » Le véritable mouvement de reprise est alors un déplacement vers le passé et à partir du passé et qui s'inscrit également dans le futur, une oscillation du corps-sujet vers l'étranger afin de permettre une répétition qui ne serait plus limitée par ses seules possibilités temporelles et physiques, mais qui serait désormais modulée et mue par cette poussée de l'Unique, être seul devant Dieu :

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 330-331.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 330.

¹⁸⁰ *Id. La Reprise*, p. 87.

La reprise prétend retrouver ce qui a été sous une forme nouvelle concrète en se dirigeant vers l'avenir. Il s'ensuit que la véritable reprise exige une appropriation personnelle, qui est une re-création. Du coup elle devient, comme toutes les catégories existentielles, une catégorie paradoxale, puisqu'elle unit en elle le *même* et l'*autre*. Il s'agit de retrouver le premier dans le second, inchangé, ou, si possible, changé dans la reprise¹⁸¹.

Ainsi, la reprise est ce mouvement par lequel est réactualisé le passé qui, par une seconde prise, rend le futur différent du présent, rend l'aboutissement des choses autres, telles qu'elles seraient si elles étaient inscrites dans une dynamique plus active – et qui saurait sans doute mieux agir *en connaissance de cause*. La reprise est un mouvement cherchant à canaliser ses forces envers les puissances anciennes, envers l'aïeul afin de perpétuer la mémoire, les ombres et les péchés des pères et des origines.

Aussi l'homme ridicule propose-t-il un changement utopique qui critique l'ici-maintenant par la vision d'un ailleurs-jadis. Il peut alors tenter de mettre en place un ici-futur (lequel futur a évidemment déjà été, puisqu'il s'agit d'un retour à l'Origine d'avant la Faute) s'inspirant de l'ailleurs-jadis. Dostoïevski montre l'ambivalence d'une telle position utopiste puisque le passé semble voué à demeurer passé et l'avenir semble couvert de dérision, malgré le prêche.

Cela comporte un problème de taille : vouloir recréer (ou plutôt : rétablir) les conditions de possibilités d'une situation idéale originelle dans un cadre contemporain en rupture avec l'environnement qui permet ces conditions de possibilité est irréalisable. L'homme ridicule tente de maintenir le lien avec le passé alors que cette tentative semble plus que vaine : se rend-il compte qu'il sera au comble de l'ostracisme s'il tente de véhiculer le message contenu dans son rêve ? Et dans son rêve, n'est-il pas précisément ostracisé lorsqu'il tente de convaincre les adams transformés d'un temps pas très lointain où tous s'aimaient ?

Il agit de la même façon que le désespéré qui reste accroché au passé comme s'il s'agissait du présent. Il est *nostalgiquement* malade et tente de recréer (pour ne pas dire "reprendre") dans le présent le passé qu'il a manqué, trop occupé qu'il était à courir après un passé plus antérieur. Dans cette re-création, le désespéré cherche à répéter un passé qu'il a vécu, mais dont il n'a su apprécier la moindre valeur, valeur intrinsèque de la vie. Il court

¹⁸¹ N. Viallaneix, « Introduction » à *La Reprise*, p. 17.

sans cesse vainement pour atteindre la reprise exacte de ce passé, pour ensuite désespérer de ne pouvoir que le répéter, et non pas le reprendre exactement en tous points.

2.3.6 L'être de rédemption

Le héros s'entête pourtant à suivre cette voie montrée par le rêve, ce qui la rend difficilement transposable dans le réel de la vie : « Tout se passait comme toujours dans les rêves quand on saute par-dessus l'espace et le temps et par-dessus les lois de l'existence et de la raison, qu'on ne s'arrête que sur les points qui nourrissent les rêveries du cœur¹⁸². » Les rêveries ridicules du cœur d'un homme ne veulent plus s'arrêter avec le réveil, et voilà qu'il propose au reste du monde son projet fraternel de retour à l'Origine par un élan intemporel d'amour des Hommes et des choses.

La réactualisation du rêve peut alors avoir lieu, grâce à la béatification, sacrifice du ridicule : il tente, par amour, de ressusciter un être pur, susceptible de lui donner l'amour infini en retour, même s'il a la certitude de l'impossibilité d'un tel projet, puisqu'il s'agit après tout d'un simple rêve. Il se place ainsi dans la juste poursuite de l'idée kierkegaardienne de l'amour, pour qui « *garder le souvenir d'un disparu, c'est une œuvre de l'amour s'exerçant avec le plus de liberté*¹⁸³ ».

À cela vient s'ajouter une autre certitude, en contradiction fondamentale avec la première, qui cacherait l'espoir de voir resurgir le mort, de voir le mort *re-prendre* vie, mais sans le péché. D'où son désir ardent de retrouver la fillette — figure réelle de l'innocence, sublimée dans le rêve à travers les hommes naturels : le premier pas vers la rédemption lui apparaît donc sous la forme d'un contact renouvelé avec l'enfant, pour tenter d'effacer sa première réaction de rejet.

Plus profondément, ce que le personnage dostoïevskien tente de reprendre, l'héritage qu'il cherche à conserver, se situe dans le domaine du péché : il cherche la résolution du péché originel, le péché de tous les pères. Dostoïevski nous montre un être-vers-les-péchés, s'affligeant de tous les maux et péchés de tous, dans l'objectif d'accéder à la rédemption finale en tant qu'ostracisé – comme d'ailleurs l'est l'enfant en détresse.

¹⁸² F. Dostoïevski, *Le rêve d'un homme ridicule*, p. 32.

¹⁸³ S. Kierkegaard, *Œuvres Complètes (t. XIV)*, p. 324 [en italique dans le texte].

Un tel projet comporte toutefois un problème majeur. Si « la véritable reprise admet le paradoxe qui unit en elle le même et l'autre¹⁸⁴ » par un mouvement de l'un à l'autre, l'homme ridicule tente plutôt de réunir l'autre à soi. La preuve en est que, tout de suite après s'être déclaré ridicule, il s'affirme comme l'unique possesseur de vérité : « Oh qu'il est dur d'être le seul à connaître la vérité ! Mais ça, ils ne le comprendront pas. Non, ils ne comprendront pas¹⁸⁵. » Qu'il se croit irrémédiablement incompris confirme d'ailleurs les dessous égoïstes de sa démarche. Il s'efforce du mieux qu'il peut à convaincre l'Autre du bien-fondé de son projet, la preuve étant qu'en les laissant se moquer, il aime et s'aime en ridicule, et force la béatification. Cet être-vers-les-péchés se transforme volontairement en être-vers-la-faiblesse, et ce, pour mieux emprunter un raccourci vers la rédemption. Il porte fièrement son ridicule afin de s'autobéatifier.

2.3.7 L'autodénigrement, l'autodérision et l'autobéatification

Par une telle prise de position, le héros ridicule suit non pas la voie de la rédemption, mais la voie de l'autoacceptation. Il passe de l'athéisme à la foi à cause de l'incidence philosophique du rêve, mais aussi grâce à son discours autobéatifiant. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'il persiste à conserver malgré tout son ridicule : il a bon espoir d'être sauvé.

L'autobéatification y a des fins expiatoires. Elle joue un rôle de rachat grâce à l'ostracisme rédempteur : l'autodénigrement permet au héros de se démarquer de ses semblables pour ensuite être sauvé. Il accepte pleinement sa mise au ban, y voyant là une possibilité de rachat : « Le mal est inséparable de la souffrance et doit aboutir au rachat. Dostoïevski croit à la force rédemptrice et régénératrice de la souffrance¹⁸⁶. » Cette position réfère au discours biblique sur les Béatifications, lequel prend en charge les pauvres de tout genre et leur assure que leurs souffrances présentes seront payées au centuple lors du Jugement Dernier – et évidemment, Justice sera rendue.

¹⁸⁴ N. Viallaneix, *op. cit.* p. 17.

¹⁸⁵ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 11.

¹⁸⁶ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 114.

Certes, le cœur pur n'agit pas dans le but d'être sauvé (« Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ¹⁸⁷ ») – auquel cas il perdrait sa pureté ; il agit, voilà tout. Par contre, l'homme ridicule arbore la figure béatificatoire, il porte et assume les habits de l'opprimé, il en est fier et va jusqu'au bout de sa condition ; bref, il suit à la lettre les enseignements du Christ et son discours sur les béatifications : « Heureux êtes-vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux¹⁸⁸. » L'humiliation lui permet de se rapprocher du Possible de Dieu – ou du moins cela lui en donne-t-il l'impression. Par là, il peut encore mieux affirmer sa nature de martyr et ainsi se rapprocher d'autant du Christ en croix.

Se placer dans le sillage du Dieu devenu homme invite à se poser pour objectif d'atteindre ultimement un état similaire en mettant tous les efforts pour s'approcher de cette figure, ou encore pour en jouer directement le rôle : « Je les suppliais de me clouer sur une croix, je leur montrais comment faire une croix¹⁸⁹. » De toute évidence, ces efforts sont vains puisque la meilleure position que l'homme ne pourra jamais atteindre est celle d'homme-dieu et non de Dieu-homme, position de sous-homme en manque de possible plutôt que de Tout-possible. Le personnage ridicule s'efforce alors de suivre le Christ, tête baissée devant le Tout-puissant, le front haut devant les autres Hommes.

Le comportement de l'homme ridicule révèle toutefois le paradoxe du discours sur les béatifications. Ce message ne s'adresse aux opprimés qu'en apparence seulement, puisque s'assumer volontairement en tant que béatifié est un acte égoïste. L'antibéatifié (ou le « contraire complet » du béatifié) peut alors tenter de prendre une figure de béatifié (en se conformant à une image de pitié : « Je suis un homme ridicule¹⁹⁰ »), non pas en « s'abaissant » au niveau des opprimés, mais en amenant ceux-ci à son niveau. L'homme ridicule agit exactement de la sorte.

¹⁸⁷ Bible de Jérusalem, *Évangile selon Saint Matthieu*, 5, 8.

¹⁸⁸ *Ibid.* 5, 11-12.

¹⁸⁹ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 55.

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 11.

2.3.8 La boucle bouclée : ridicule du début à la fin

Une telle position béatificatoire doit absolument passer par l'ostracisme, puisque cet isolement permet au héros dostoïevskien de se proclamer seul marginal en possession de la Vérité. Non seulement ne se contente-t-il pas de l'exclusion, mais il pousse ses convictions jusqu'à aimer ses oppresseurs : « Maintenant je les aime tous, et même quand ils se moquent de moi – c'est surtout là, peut-être, que je les aime le plus¹⁹¹. » Il s'agit là vraiment d'un discours qui se situe dans l'ordre de l'autobéatification : il se dévalorise simplement pour mieux accepter et mettre de l'avant ses défauts (qui deviennent par le fait même à ses yeux valorisés, donc améliorés en termes de qualité).

Mais n'est-ce au fond pas précisément là reprendre le discours christique sur les Béatitudes ? Je suis pauvre, ridicule et bête, alors je serai accueilli au Royaume de Dieu ; je suis opprimé maintenant, mais serai en l'Éden pour le reste des temps après ma mort. De la sorte, un tel discours prévient la contamination de l'Éden par les non-béatifiés, les impurs ignorants de leur impureté : l'être désirant y accéder doit alors être faible et assumer sa faiblesse. Si le discours christique n'énonce pas cela clairement, du moins est-ce exactement ce qu'a bien voulu en comprendre *l'homme ridicule*.

Malgré les événements, malgré l'expérience intérieure qu'il vit à travers ce qu'il pense être une profonde transformation, l'homme ridicule demeure quand même l'homme ridicule ; seule change sa façon d'appréhender le monde : il délaisse un silence torturant et préfère la parole, le discours, le prêche. S'il en est ainsi, c'est que le silence permettait la rumination des idées et l'entretien du désespoir : « Comme si se taire n'était rien ! Quand c'est le pire des dangers. L'homme qui se tait est réduit en effet à son propre tête-à-tête, et la réalité ne vient pas à son secours en le châtiant, en faisant retomber sur lui les suites de ses paroles¹⁹². » De la sorte, son moi se retrouve orienté directement vers lui-même et ne peut dès lors s'extérioriser ; il plonge donc plus avant dans sa propre profondeur, laquelle est comblée de désespoir. Pour cela, par son état, il forme le pire danger pour lui-même. Il avance de plain-pied dans et vers sa chute et court directement à sa perte, va tout droit au suicide.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 11.

¹⁹² S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 96.

Et au début comme à la fin, son fonds, ce qui tapisse les murs des profondeurs de son moi, demeurera toujours le ridicule. Seulement, la colère et les ruminations du départ se trouvent remplacées par un amour inconditionnel envers le prochain : « Maintenant je ne me fâche plus, maintenant je les aime tous¹⁹³. » Cela n'empêche pas pour autant qu'il reste essentiellement ridicule. L'incipit en témoigne d'ailleurs : « Je suis un homme ridicule¹⁹⁴ », et non pas *j'étais un homme ridicule*, ou *j'ai été ridicule*, ou mieux encore : *on dit que j'ai été ridicule*. Il préserve intacte son image, comme pour confirmer au lecteur qu'au fond, rien n'a changé – ou si peu que c'en est négligeable. La surface n'a fait que s'harmoniser à son essence : voilà résumé tout le changement s'étant produit en l'homme ridicule.

¹⁹³ F. Dostoïevski, *op. cit.* p. 11.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 11.

CONCLUSION

CONCLUSION

Ainsi, nous arrivons en fin de parcours. Par cette lecture-réflexion du *Rêve d'un homme ridicule*, nous avons tenté de voir de quelle façon pouvait s'effectuer le passage d'une figure corrompue à une figure repentante, et l'homme ridicule nous a montré qu'il était possible de le faire sans vraiment changer le fond de son être.

Le rapport du moi au désespoir, tel que Søren Kierkegaard en a élaboré la structure, nous a assurément été d'une très grande utilité. L'œuvre du philosophe danois est d'autant plus à propos qu'elle se situe en lien direct avec un existentialisme chrétien présent et nuancé par Dostoïevski. La question du sous-homme nihiliste a également été importante, dans la mesure où le héros dostoïevskien sombre tant dans son désespoir qu'il ne sait s'en sortir autrement que par le suicide (symbolique).

Mais le principal objectif était de voir le passage du désespoir à l'illumination, de voir comment le ridicule devient prêche tout en demeurant *ridicule*. La boucle se trouve alors bouclée : le héros-narrateur est ridicule avant comme après le rêve ; seulement, la différence réside en ce qu'il refuse de se laisser bâillonner – et donc détruire – par ce ridicule. Grâce au rêve, il comprend que le salut lui viendra par-là, par son rôle béatifié, puisqu'il est possesseur d'une foi ridiculement profonde en Christ.

Autant par sa compréhension de l'œuvre dostoïevskienne que par ses argumentations théoriques sur l'Éden et la Création, Nicolas Berdiaev a su alimenter notre analyse. Les travaux de recherche portant plus largement sur le rapport à soi et à l'autre chez Dostoïevski (comme ceux de L. Allain) nous ont également permis d'asseoir ces points théoriques.

Toutefois, rappelons que notre objectif principal était d'ajouter notre voix à la critique dostoïevskienne en général, et aux interrogations philosophiques et religieuses posées par la littérature en particulier. Notre objet d'étude fut particulièrement à propos, puisque le statut du *Rêve d'un homme ridicule* est généralement reconnu comme étant marginal.

La forme que nous avons choisie d'emprunter n'est certes pas conventionnelle, mais à interrogation particulière, forme particulière. Compte tenu de la nature des questions traitées, la construction formelle pour laquelle nous avons opté nous semblait rendre de plus juste manière notre cheminement réflexif.

En abordant les questions de Création et d'Éden, le premier point a pu asseoir les bases pour la suite de l'analyse. Le but visé par là était de proposer des assises théoriques qui sauraient soutenir les développements subséquents. La question du libre-arbitre étant centrale dans la nouvelle à l'étude, nous avons pu voir quelles en étaient les articulations et comment se faisait le passage de l'innocence à la liberté – passage cristallisé dans le Péché originel et s'effectuant conjointement avec celui de l'homme naturel à l'Homme raisonnable.

Sur ces bases, il nous était ensuite permis de passer à la question du désespoir, découlant du trop grand champ de possible induit par l'acquisition de cette liberté nouvelle. Les écrits de S. Kierkegaard nous ont été très utiles, pour les raisons susmentionnées, mais également pour la forme dans laquelle les idées y sont exprimées. En effet, dans ses ouvrages, le philosophe danois s'est efforcé de transmettre ses idées de telle sorte qu'elles ne soient pas un donné évident, qu'elles nécessitent un effort de réflexion et de questionnement constant, effort particulièrement riche d'enseignement.

Enfin, pour que la boucle soit bouclée (puisque c'est précisément ce qui se produit dans la nouvelle de Dostoïevski), il nous fallait revenir là où nous avons commencé, alors que le sous-homme désespéré désire ardemment réaliser l'Éden terrestre. Cet Éden, il le prêchera – du moins est-ce le plan qu'il s'est fixé au-delà des limites de l'histoire qu'il nous offre.

Pour ce faire, et c'est le message envoyé par l'homme ridicule, il faut se prendre en charge en tant qu'être de souffrance, en assumer la charge par devant maux et chutes, bref : se faire maître du Possible en gardant le regard orienté vers Dieu, et ce parce que : « L'homme est une créature responsable¹⁹⁵. » Responsable devant l'Autre et le Prochain ; responsable aussi devant ses propres yeux, responsable de sa liberté, et de toutes les libertés. Mais le plus ironique, ce qui le fait demeurer à l'intérieur du ridicule, c'est que toute cette entreprise de se tourner vers le Seigneur afin d'y trouver le salut trouve sa justification dans une autobéatification orientée, malaisée. L'amour qui s'y trouve est détourné, n'est pas

entier. C'est donc dire que rien n'est réglé pour l'homme ridicule. Rien ne change et rien ne se résout, parce que : « L'amour ne résout rien pour l'homme qui n'en est pas digne¹⁹⁶. »

Mais pire encore, tout ce *changement dans la continuité* est justifié par un simple rêve, une conception de l'esprit libérée, par du vent. Cela est sans doute ce qui rend le héros si ridicule, et ce qui reflète le mieux sa vraie nature.

¹⁹⁵ N. Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 130.

¹⁹⁶ *Id. Le sens de la Création*, p. 288.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRE ÉTUDIÉE

Dostoïevski, Fédor, *Le rêve d'un homme ridicule*, trad. du russe par A. Markowicz, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 1993, 59 p.

II. CORPUS SECONDAIRE

Bible de Jérusalem, Paris, Fleurus & Cerf, 1999, 2559 p.

Dostoïevski, Fédor, *L'idiot*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1999, 1372 p.

-----, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. folio classique, 1994, 990 p.

-----, *Crime et châtiment*, Paris, Gallimard, coll. folio classique, 1975, 669 p.

-----, *Récit, chroniques et polémiques*, Gallimard, coll. Pléiade, 1969, 1872 p.

III. CORPUS PHILOSOPHIQUE**a) Corpus Principal**

Berdiaev, Nicolas, *Le sens de la création*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Textes et études philosophiques, 1955, 467 p.

-----, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, 208 p.

Kierkegaard, Søren, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, coll. folio essais, 1988, 251 p.

-----, *La reprise*, Paris, Flammarion, coll. Garnier Flammarion/Littérature étrangère, 1990, 270 p.

-----, *Crainte et tremblement*, Paris, Payot & Rivages, coll. Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 2000, 240 p.

-----, *Œuvres complètes (tome XIV)*, Paris, édition de l'Orante, 1980, 390 p.

- , *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, coll. points essais, 1967, 181 p.
- Marcel, Gabriel, *L'homme problématique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, 187 p.
- Mounier, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1947, 156 p.
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres*, Paris, Flammarion, coll. Mille & une pages, 2003, 1339 p.
- , *Crépuscule des idoles*, Hatier, coll. Les classiques Hatier de la philosophie, 2001, p. 115.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Bookking International, coll. Classiques français, 637 p.

b) Corpus critique

- Allain, Louis, *Dostoïevski et l'Autre*, Lille, Presses Universitaires de Lille (Institut d'Études Slaves), 1984, 202 p.
- , « La « phrase-serpent » chez F. M. Dostoïevskij », *Revue des études slaves*, tome 54, fascicule 1-2, 1982, p. 43-51.
- , « Poétique et politique chez Dostoïevskij », *Revue des études slaves*, tome 53, fascicule 2, 1981, p. 169-177.
- Bakhtine, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970, 347 p.
- Berdiaev, Nicolas, *L'esprit de Dostoïevski*, Paris, Stock, 1974, 287 p.
- Catteau, Jacques, « Du visionnaire de l'Humanité au romancier de l'homme » in *Dostoevsky Studies*, v. 3 (1982), Toronto, p. 53-60.
- , « Structures récurrentes et répétitives dans la composition du roman dostoevskien », *Dostoevsky Studies*, volume 1, 1980, p. 41-46.
- , « Du palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie », *Cahiers de l'Herne* #24 (dir. J. Catteau), 1973, Paris, Éd. de l'Herne, p. 176-195.
- Chestov, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1946, 384 p.
- Cox, Roger L., « Dostoevski and the ridiculous », *Dostoevsky Studies*, volume 1, 1980, p. 103-109.
- Drouilly, Jean, *La pensée politique et religieuse de Dostoïevski*, Paris, Librairie des cinq continents, 1971, 501 p.
- Eltchaninoff, Michel, *Dostoïevski, roman et philosophie*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1998, 127 p.

- Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Cerf, coll. Traditions chrétiennes, 1970, 246 p.
- , *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1978, 426 p.
- , *Gogol et Dostoïevsky : la descente aux enfers*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1984, 298 p.
- Gide, André, *Dostoïevski*, Paris, Gallimard, coll. Les essais, 1981, 197 p.
- Gribinski, Elsa, « Dostoïevskij ou l'Art de la variation », *Revue des études slaves*, tome 71, fascicule 2, Paris, 1999, p. 319-332.
- Kjetsaa, Geir, « Dostoevsky and His New Testament » in *Dostoevsky Studies*, v. 4 (1983), Toronto, p. 95-112.
- Klimov, Alexis, *Dostoïevski ou la connaissance périlleuse*, Paris, Seghers, 1971, 185 p.
- Morand, Bernadette, « Bobok et La Maison des Morts » in *Revue des études slaves* (55 : 4), Paris, 1983, p. 547-65
- Naiman, Eric, *Of Crime, Utopia, and Repressive Complements : The Further Adventures of the Ridiculous Man* in *Slavic Review: American Quarterly of Russian, Eurasian and East European Studies* (50:3), Automne 1991, p. 512-520.
- Nivat, Georges, « La poétique du fragment chez Dostoïevskij », *Revue des études slaves*, tome 70, fascicule 3, Paris, 1998, p. 597-605.
- Pascal, Pierre, « Le prophète du Christ russe », p. 114-129, in *Dostoïevski* (H. Troyat), Paris, Hachette, coll. Génies et Réalités, 1971, 263 p.
- , *Dostoïevski et Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, 174 p.
- Peace, Richard, « Dostoevsky and the Golden Age », *Dostoevsky Studies*, vol. 3, 1982, p. 61-78.
- Perrot, Jean, « Le fantastique philosophique dans les romans de Dostoïevski » in *Cahiers de l'Herne* # 24 (1973), dir. J. Catteau, Paris, éditions de l'Herne, p. 224-234.
- Phillips, Roger W., « Dostoevsky's "Dream of a Ridiculous Man": a study in ambiguity » in *Criticism* #17 (1975), Détroit, p. 355-363.
- Pike, Christopher, « Dostoevsky's "Dream of a ridiculous man": seeing is believing », *The structural analysis of russian narrative fiction* (dir. J. Andrew), Keele, coll. Essays in Poetics, 1984, p. 26-63.

- Rolland, Jacques, *Dostoïevski : la question de l'Autre*, Paris, Verdier, coll. La nuit surveillée, 1983, 166 p.
- Rosen, Nathan, « The defective memory of the ridiculous man » in *Canadian-American Slavic Studies*, v. 12, Pittsburgh, 1978, p. 323-38.
- Zenkovsky, V. V., « Dostoevsky's Religious and Philosophical Views », *Dostoevsky. A collection of critical essays* (dir. René Weller), Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall inc. 1962, p. 130-145.