Aux sources nietzschéennes de *La nausée*

MARTINE BÉLAND

Comme le théâtre, la littérature a toujours permis à Sartre de mettre en scène ses thèses philosophiques. S'il est commun de souligner les influences hégéliennes, heideggeriennes ou phénoménologiques de sa pensée, la filiation nietzschéenne de Sartre n'a que très peu été dépistée.¹ Les études de la réception française de Nietzsche ont, quant à elles, le plus souvent omis d'examiner le cas de Sartre. Par exemple, dans son essai *Nietzsche et les écrivains français*, Pierre Boudot ne se penche pas sur Sartre alors qu'il étudie pourtant la période 1930-1960. Tout comme Jacques Le Rider, dans sa récente étude sur la réception de Nietzsche en France, ne fait qu'effleurer l'intérêt de Sartre pour Nietzsche (136-138). C'est pourquoi nous souhaitons en ces pages opérer un retour aux sources nietzschéennes de la pensée sartrienne, au moyen d'une étude du premier roman de Sartre, *La nausée*, qui a marqué la littérature française du XX^e siècle. Nous croyons que *La nausée* est un roman nietzschéen, et c'est ce que nous chercherons à montrer par une lecture conjointe du premier roman de Sartre et du premier essai de Nietzsche, *La naissance de la tragédie*. Cette question interprétative est loin d'être dénuée d'importance si l'on considère que *La nausée* est à plusieurs égards une préfiguration, ou une mise en situation, des thèses que Sartre développera cinq ans plus tard dans *L'être et le néant* (Renaut 204).

Ainsi qu'on se le rappelle, Sartre a donné à son premier roman la forme du journal intime du personnage principal, Antoine Roquentin, qui consigne quotidiennement les étapes de l'expérience existentielle qu'il traverse. *La nausée* décrit le processus par lequel un individu découvre la vérité de l'existence humaine et en ressort véritablement transformé. C'est une expérience quasi mystique que vit Roquentin : par delà le monde des concepts, il communit avec l'être – ou avec ce que Sartre appelle « la pâte même des choses » (*Nausée* 180) –, communion qui lui procure un sentiment d'extase. Cette expérience, et la prise de conscience qui l'accompagne, Sartre les décrit au moyen de la métaphore de la nausée qui s'empare du personnage alors que ses repères s'effondrent.

Nous voulons montrer que ce roman est la mise en situation du processus de prise de conscience de la vérité que Nietzsche a décrit au début des années 1870. Notre objectif est ainsi de dégager un terrain d'entente entre Sartre et Nietzsche quant à la détermination de la vérité et quant à la création. Afin de dégager le nietzschéisme de Sartre, nous soulignerons que *le processus* que vit Roquentin est nietzschéen; que *la vérité* qu'il découvre est nietzschéenne; et que *la manière dont il est transformé* par cette expérience est aussi nietzschéenne. C'est dire que nous suggérons que Sartre et Nietzsche s'entendent quant aux formes que prennent à la fois la vérité comme telle et la découverte de la vérité par l'individu humain. Notre étude se fera en deux temps : nous cernerons d'abord les étapes du processus décrit par Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*, après quoi nous montrerons que ce processus sous-tend le déroulement du roman de Sartre, comme en témoignent les étapes de la transformation existentielle vécue par Roquentin. *La nausée* révèle que Sartre est, selon nous, un nietzschéen conséquent, malgré les divergences théoriques qui peuvent l'éloigner de Nietzsche.

Cette étude permettra en somme de retracer le parcours sartrien de la conscience nihiliste. En effet, le processus de compréhension de la vérité que le jeune Nietzsche décrit en 1872 recoupe les étapes du parcours de la conscience nihiliste qu'il a étudié au cours des années 1880.² Il nous faut toutefois noter que dans les années 1870, Nietzsche n'emploie pas l'expression « nihilisme » pour décrire l'état psychologique qui suit la découverte de la vérité de l'existence humaine. Cette découverte, Nietzsche la décrit en 1872 comme une rencontre avec l'être,³ donnant lieu à un état d'extase dionysiaque qui est compris comme un moment intégral de toute véritable création. Afin de dégager le terrain philosophique commun à Sartre et Nietzsche, nous pensons qu'une étude de l'essai publié par Nietzsche en 1872 se révélera plus efficace qu'une lecture de ses notes posthumes des années 1880 sur la conscience nihiliste. En effet, nous voulons montrer que *La nausée* met véritablement en scène le processus décrit par Nietzsche en 1872. Nous verrons que les matériaux nécessaires à l'élaboration philosophique du roman sont offerts dans *La naissance de la tragédie*. En plus de participer à l'étude de la généalogie philosophique de Sartre, notre étude permettra d'apprécier la complexité de l'héritage nietzschéen en France au XX^e siècle.

I. Le processus nietzschéen

Comme on le sait, *La naissance de la tragédie* va bien au-delà de la question historique et philologique de l'origine de la tragédie grecque.⁴ L'essai de Nietzsche développe une interprétation esthétique de la vie. Nietzsche décrit le processus à l'origine de la tragédie grecque comme étant le résultat de l'union des impulsions dionysiaque et apollinienne de la nature. Ce faisant, il décrit le processus général de la vie, qui est essentiellement un processus esthétique. Ce

processus de création se scinde en trois phases : d'abord, la destruction du principe d'individuation et la peur qui l'accompagne dans la découverte de la vérité profonde de l'existence humaine; ensuite, l'émoi dionysiaque et la joie tirée de la communion qu'il entraîne; enfin, la réconciliation apollinienne avec le monde des formes et de l'apparence, et la création artistique qui s'ensuit. Une étude du processus au fondement philosophique du roman de Sartre doit passer par l'examen de chacune de ces trois phases et de l'état propre à l'individu qui les a traversées.

Au cours de la première phase de ce processus esthétique, la personne est délivrée à la fois du principe qui la limite en un individu particulier et de la sphère conceptuelle et rationnelle de la pensée. Nietzsche estime que les concepts masquent l'accès à l'être vrai des choses, et il a développé dans son œuvre de jeunesse une réflexion sur la dimension construite et arbitraire du langage et donc de la pensée elle-même, aussi bien dans sa forme scientifique que philosophique ou artistique.⁵ Cette conception nietzschéenne du langage est exprimée plus clairement dans la première section de l'essai posthume rédigé en 1873, « Vérité et mensonge au sens extra-moral. » Nietzsche y écrit que puisqu'il n'y a pas d'adéquation entre la réalité et le langage, les mots « ne parviennent jamais à la vérité ni à une expression adéquate » (« Vérité » 210). Nietzsche estime que les concepts sont fondés sur l'oubli fondamental de ce qui différencie une chose d'une autre : « Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique » (211). De l'observation que la forme et le général n'existent pas dans la nature, Nietzsche tire la conclusion que le concept n'est fondé que sur un anthropomorphisme, alors que le mot n'est qu'une « transposition sonore d'une excitation nerveuse » (210, 213).

Dans son essai sur la tragédie, Nietzsche avance que l'écroulement de la sphère des concepts provoque la saisie de ce qu'est essentiellement l'existence humaine : seul ce phénomène

permet un accès direct à ce qu'il appelle le « tréfonds intime des choses » (*Naissance* 96; sec. 16), « l'être véritable » ou l'« Un originaire » (39; sec. 4) qui est « douleur originelle » ou « éternel antagonisme. » Le seul rapport que nous puissions avoir avec l'être et la vérité se fait dans la musique, du fait que la musique est « sans image ni concept » et qu'ainsi elle est en rapport étroit avec « l'être vrai des choses » (44; sec. 5 : 98; sec. 16). Nietzsche suit ainsi Schopenhauer en réaffirmant, quelque 50 ans après lui, la relation intime entre la musique et l'essence vraie des choses.⁶

Cette délivrance de la sphère conceptuelle et rationnelle de la pensée marque la première étape de la destruction du principe d'individuation. Elle ouvre une brèche dans le principe de raison, qui permet à l'être humain de plonger son « regard dans les terreurs de l'existence individuelle » (101; sec. 17). L'« arrière-fond dionysiaque du monde » pénètre alors « la conscience de l'individu » (141-142; sec. 25), par-delà toutes distinctions conceptuelles arbitraires. C'est ainsi que l'être humain peut entrer en contact avec la vérité profonde du monde et de l'existence, vérité qui est absence de sens, absence de fondement, absence de raison. Cette vérité se révèle être un fardeau pour l'être humain, puisqu'elle clame tout le contraire de ce sur quoi repose la vie humaine dans ses dimensions sociales et politiques. La vérité dionysiaque affirme que l'existence est absurde, qu'aucun projet ne peut trouver de fondement ultime et qu'il n'y a pas de rationalité propre à la nature. C'est cette absurdité et cette irrationalité de l'existence qui caractérisent en propre la peur du processus de découverte de la vérité. Faisant écho à Schopenhauer, Nietzsche décrit la « prodigieuse *horreur* qui s'empare de l'homme que désorientent soudain les formes conditionnant la connaissance des phénomènes, parce que le

principe de raison, sous l'une quelconque de ses figures, paraît souffrir une exception » (30; sec. 1).⁷

Cette « affreuse vérité » entraîne une « terrifiante sagesse » tragique que Nietzsche décrit comme étant la « sagesse populaire grecque, » selon laquelle l'être humain n'est qu'un fils de la contingence, un « enfant du hasard » (36; sec. 3). Cette sagesse dionysiaque est celle du Silène qui lance à l'être humain : « Le bien suprême, il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas *être*, de n'être *rien*. En revanche le second des biens, il est pour toi – et c'est de mourir sous peu » (36; sec. 3).⁸ Cette sagesse tragique est le résultat d'une double révélation : d'une part, la révélation du caractère arbitraire de la sphère conceptuelle et rationnelle de la pensée, qui est une construction n'ayant aucun lien ontologique avec le réel (36; sec. 3). D'autre part, la révélation du caractère absurde et fugace de la vie humaine dont le seul destin certain est la mort. Nietzsche écrit : « La conscience pénétrée de cette vérité une fois aperçue, l'homme ne voit plus désormais partout que l'horreur ou l'absurdité de l'être. Alors il comprend ce qu'a de symbolique le destin d'Ophélie, alors il reconnaît la sagesse de Silène, le dieu sylvestre. Et il est pris de dégoût [*es ekelt ihn*] » (56; sec. 7).

La phase d'horreur ne marque toutefois qu'une première étape dans le processus. En effet, si l'écroulement de l'individuation abolit « la subjectivité jusqu'au plus total oubli de soi » (30; sec. 1), il laisse de ce fait la place à des retrouvailles avec l'Un primordial ou l'être commun des choses, que Nietzsche décrit comme « notre être le plus intime, ce fond souterrain qui nous est commun à tous » (29; sec. 1). C'est une véritable *communion avec l'être* qui fait suite à l'abolition de l'individualité. Or cette communion entraîne la joie et le plaisir, car « non seulement chacun se sent uni, réconcilié, confondu avec son prochain, mais il fait un avec tous » et avec tout (31;

sec. 1). Cette seconde phase est celle de l'ivresse dionysiaque et de « l'extase délicieuse que la rupture du *principium individuationis* fait monter du fond le plus intime de l'homme » (30; sec. 1).

L'impulsion dionysiaque entraîne une « consolation métaphysique » dans le plaisir pris à la communion avec le fond même de l'existence (101; sec. 17). Nietzsche décrit ainsi cette consolation métaphysique :

Pour de brefs instants, nous sommes réellement l'être originel lui-même, nous ressentons son incoercible désir, et son plaisir d'exister ... nous ne faisons pour ainsi dire plus qu'un avec l'incommensurable et originel plaisir d'exister ... , nous connaissons la félicité de vivre, non pas comme individus, mais en tant que ce vivant *unique* qui engendre et procrée, et dans l'orgasme duquel nous nous confondons (55; sec. 7).

Mais cette communion et la jouissance qu'elle entraîne ont un envers : le dionysiaque entraîne ainsi l'annihilation de l'individualité « devant [le] sentiment d'unité tout-puissant qui reconduit au sein même de la nature » (55; sec. 7). L'écroulement de l'individuation et la communion avec l'Un primordial abolissent « la subjectivité jusqu'au plus total oubli de soi » (30; sec. 1). Cet anéantissement de soi qui caractérise la conscience de la vérité menace la vie et la volonté individuelles : les états dionysiaques développent « une propension ascétique à nier le vouloir » ainsi qu'un « dégoût pour l'action » (55; sec. 7). C'est ce que Nietzsche résume en une formule limpide : « La connaissance tue l'action » (56; sec. 7).

Le processus de compréhension de la vérité ne s'arrête toutefois pas nécessairement à ce stade négatif (ou « nihiliste »). La transformation que subit l'individu saisi par l'émoi dionysiaque aboutit en une troisième phase de réconciliation apollinienne avec le monde des formes et de l'apparence. C'est en cela que consiste proprement l'expérience esthétique complète,

lorsque l'apollinien vient se poser en voile sur le dionysiaque : le processus complet par lequel un individu découvre la vérité profonde de l'existence aboutit en une création. C'est l'art qui sauve l'individu du danger d'ascétisme que présentent les états dionysiaques continus; c'est l'art qui permet à nouveau la possibilité de l'action; c'est l'art, en somme, qui est la seule et véritable « consolation métaphysique, » car c'est lui qui est « seul à même de plier ce dégoût [*Ekel*] pour l'horreur et l'absurdité de l'existence » (qu'entraîne la compréhension dionysiaque de la vérité) et de transformer cette horreur « en représentations capables de rendre la vie possible, » dans le sublime, ou dans le comique (56; sec. 7). Ainsi la vie humaine, selon Nietzsche, ne peut pas échapper à sa dimension essentiellement créatrice : la vie est un processus esthétique de création et de destruction.

II. Un roman nietzschéen

Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche a décrit le processus par lequel un individu découvre la vérité de l'existence pour en ressortir transformé par et dans la création. Or, ce processus esthétique forme l'arrière-plan philosophique du roman *La nausée* : le roman de Sartre est une mise en scène complète de la manière dont un individu passe à travers ce processus. Les étapes de la nausée de Roquentin concordent aux trois phases qui caractérisent le double processus de compréhension de la vérité et de création chez le jeune Nietzsche.

Sartre emploie la métaphore et le mot « nausée » pour nommer le sentiment qui s'empare de Roquentin alors qu'il perd ses repères en entrevoyant la vérité profonde de l'existence. Cette découverte, l'auteur la décrit physiquement par le haut-le-cœur qui s'empare du personnage qui vit coup sur coup horreur et plaisir. Il est intéressant de remarquer que Nietzsche a employé la

métaphore de la nausée (par la voix du mot allemand *Ekel*) en rapport à la question de la vérité, dans la troisième partie de son *Zarathoustra*.⁹ Ayant imploré ses disciples de se défaire des anciennes tables de valeurs, le prophète remarque que son exhortation a lancé l'humanité « en pleine [*hohe*] mer » : « C'est alors seulement qu'elle [l'humanité] a connu la grande terreur [*Schrecken*], la grande circonspection, la grande maladie, la grande nausée [*Ekel*], le grand mal de mer [*See-Krankheit*] » (139, 141; Livre 3, chap. 12, sec. 28). Tout au long du *Zarathoustra*, la « mer » sert de métaphore pour la vérité ainsi que pour le chemin suivi par l'être humain vers la découverte ou vers la création de valeurs nouvelles, d'un nouvel ordre axiologique. L'individu qui s'est mis en route pour ce voyage sur les hautes mers ressent la nausée de celui qui comprend soudainement que ce qu'il tenait pour des certitudes n'était en réalité que des illusions ou des mensonges, « de faux rivages et de fausses sécurités » (141; Livre 3, chap. 12, sec. 28). Nietzsche a aussi fait usage de la métaphore de la nausée dans *Par-delà bien et mal* (1886). Bien qu'elle y soit employée autrement que dans le troisième livre du *Zarathoustra*, la métaphore est utilisée de manière à ce qu'on puisse tracer un parallèle avec le roman de Sartre. Nietzsche écrit en 1886 que l'individu supérieur peut « périr d'un brusque accès de dégoût [*Ekel*] » lorsqu'il se voit obligé de vivre dans un environnement « bruyant et plébéien » (*Par-delà* 201; chap. 9, sec. 28). Nietzsche emploie la métaphore de la nausée qui suit les grands repas (*Nachtisch-Ekel*) pour décrire une incapacité ou une inadaptation sociale propres à l'esprit supérieur : une description qui n'est pas sans rappeler la situation intellectuelle de Roquentin dans la petite ville de province qu'est Bouville, où ses difficiles moments de socialisation avec ses prochains sont le plus souvent vécus dans le haut-le-cœur.¹⁰

Sartre emploie principalement la métaphore de la nausée pour décrire l'état de Roquentin après qu'il ait entrevu la vérité profonde de l'existence, comme s'il jetait un regard dans les profondeurs abyssales d'une mer soudainement déchaînée. Si Roquentin entrevoit le fond même de l'existence, c'est que les « choses se sont délivrées de leurs noms » (*Nausée* 177). À la suite de Nietzsche, Sartre affirme ainsi que « le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence » (183). Une fois qu'elle est détachée du monde des concepts et du principe de raison, l'existence est mise à nue, elle est partout dévoilée comme n'étant rien d'autre et rien de plus que de l'existence. La nausée comme sentiment pur de l'existence est ainsi le résultat de la destruction du principe d'individuation. C'est ce que Sartre indique par le biais des observations quotidiennes que consigne son personnage, par exemple lorsqu'il note :

En vain cherchais-je à *compter* les marronniers, et les *situer* ... , à comparer leur hauteur ... : chacun d'eux s'échappait des relations où je cherchais à l'enfermer, s'isolait, se dérobait. Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder *l'écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions*) j'en sentais l'arbitraire; elles ne mordaient pas sur les choses (181).¹¹

Au pur sentiment de l'existence participe la compréhension du fait que les choses ne peuvent être épuisées par les concepts qui les définissent ni par les mots qui les nomment : ces appellations ne donnent que de fausses frontières aux choses. C'est ce que comprend Roquentin lorsqu'il écrit : « Je murmure : c'est une banquette, un peu comme un exorcisme. Mais le mot reste sur mes lèvres : il refuse d'aller se poser sur la chose. Elle reste ce qu'elle est » (177). Roquentin en vient à comprendre le fait que les concepts ne peuvent exprimer adéquatement, complètement, les choses qu'ils nomment et qu'ils isolent. Cette prise de conscience chez Roquentin participe de son pur sentiment de l'existence. Sa nausée naît au moment même où le principe de raison s'écroule. Roquentin remarque alors que les « choses se sont délivrées de leurs noms, » et il écrit : « je suis

au milieu des Choses, les innommables » (177). Dès ce moment, tout tangué¹² pour Roquentin, comme s'il était en haute mer. Il vient à sentir une nausée permanente, car ses repères conceptuels ont disparu : il n'est plus à même de discerner la frontière qui sépare les choses entre elles, ni la frontière qui le sépare lui-même des choses. Impossibilité de mesurer, car tout étalon a disparu : il ne reste partout que de l'existence.

Sartre peut ainsi montrer l'arbitraire, et finalement l'absurde, de toute relation, de tout concept, de toute mesure, qui se révèlent n'être que de simples « vernis » posés sur les choses (180). Voilà bien une vérité toute nietzschéenne qui souligne le rapport construit et arbitraire du langage à la vérité. Détaché du principe d'individuation ainsi que de la sphère des concepts, Roquentin entrevoit une dimension de la vie qui n'est pas régie par le principe de raison. Cette découverte est cause de l'effroi qui s'empare du narrateur. On se rappelle qu'aux toutes premières entrées de son journal, Roquentin avoue avoir peur de l'existence.¹³ Sartre décrit ainsi l'horreur qui suit le dévoilement de la vérité, une vérité toute nietzschéenne qui clame que l'individualité n'est « qu'une apparence » (180) – et non seulement l'individualité des choses, mais aussi l'individualité humaine comme telle. L'effroi que vit Roquentin, c'est la peur devant l'effacement des frontières de la subjectivité et devant l'écroulement du monde « trop humain » des concepts et des raisons.

Au cœur de son roman, Sartre révèle à son personnage l'horreur dionysiaque décrite par Nietzsche. Sartre a mis en scène la manière dont un individu isolé peut vivre la destruction du principe d'individuation, la prise de conscience de la vérité de l'existence, et la peur qui s'ensuit. La première phase nietzschéenne est tout entière dans son roman. La vérité qu'entrevoit Roquentin, et qui est cause que sa prise de conscience se traduise par une nausée, est formée à la

fois de l'arbitraire des concepts et des raisons, mais aussi du sentiment de l'absurdité de l'existence humaine. Roquentin a compris qu'« aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence, » lorsqu'il écrit que « la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence que l'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit » (185). Ainsi Sartre rejoint-il l'interrogation de Nietzsche qui se demandait en 1887-1888 « si nous pourrions discerner le “sens” et la “fin” [de l'existence], ou si la question de l'absurdité ou de son contraire ne serait pas insoluble pour nous » (*Nachlaß 1887-1889*, 45-46).¹⁴

Le personnage de Sartre n'est toutefois pas condamné à demeurer à cette étape d'horreur. Sartre a aussi fait vivre à Roquentin la deuxième phase du processus nietzschéen, celle du bonheur dans la communion avec l'être. Une fois consommé « l'écroulement du monde humain », le personnage de Sartre se retrouve face à « l'existence ... soudain dévoilée, » existence qui est « la pâte même des choses » (*Nausée* 180). Roquentin n'est alors plus rien d'autre que « de l'existence qui se sent exister » (237). L'auteur suscite chez son personnage la joie de l'ivresse dionysiaque décrite par Nietzsche. Une fois la peur passée, Roquentin ressent un profond bonheur dans sa communion toute nouvelle avec le fond même des choses, ainsi qu'il le note dans son journal : « Tout s'est arrêté; ma vie s'est arrêtée : cette grande vitre, cet air lourd, bleu comme de l'eau, cette plante grasse et blanche au fond de l'eau, et moi-même, nous formons un tout immobile et plein » – et de cette expérience mystique de communion avec l'être, par delà le monde des concepts, Roquentin conclut tout simplement : « je suis heureux » (83). Il va même jusqu'à parler de l'« atroce jouissance » qu'il ressent (186) – une expression qui paraphrase sans équivoque les descriptions nietzschéennes qui font tout à la fois état de l'« horreur » et de

« l'extase délicieuse que la rupture du *principium individuationis* fait monter du fond le plus intime de l'homme » (*Naissance* 30; sec. 1).

Après avoir décrit cette phase de jouissance et d'unité, Sartre a mis en scène le danger que recèlent cette communion et la jouissance qu'elle entraîne. La destruction du principe d'individuation amène Roquentin à voir qu'il n'y a partout *que* de l'existence. Il écrit dans son journal : « je suffoque : l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche ... » (*Nausée* 178). Comme il ne sent que le trop-plein d'existence, Roquentin en vient à ne plus se sentir lui-même.¹⁵ Il écrit : « À présent, quand je dis “je”, ça me semble creux. Je n'arrive plus très bien à me sentir, tellement je suis oublié » (237). Roquentin vit ainsi le danger de l'annihilation du vouloir qui suit la destruction de l'individuation. Lorsqu'il écrit : « J'étais de trop pour l'éternité, » et qu'il affirme son aspiration à « n'être que du froid » (43, 182), Roquentin vit la « négation bouddhique du vouloir » décrite par Nietzsche (*Naissance* 55; sec. 7). C'est le même nihilisme qui l'anime lorsqu'il témoigne par ces mots de l'inutilité de toute action : « Je sais très bien que je ne veux rien faire : faire quelque chose, c'est créer de l'existence – et il y a bien assez d'existence comme ça » (*Nausée* 242). La prise de conscience de la vérité dionysiaque le fige : chez Roquentin, la connaissance tue l'action.

Une fois de plus, Sartre n'est pas resté à l'identification de cette seule phase que l'on pourrait qualifier de nihilisme « passif » ou « négatif. » Et c'est en cela que le Sartre de *La nausée* se révèle être un nietzschéen conséquent : le nihilisme n'est qu'un état transitoire, mais ce n'est pas par une échappatoire que Roquentin s'en tirera.¹⁶ Sartre ne fait faire aucun « saut » à son personnage qui ne se réfugie ni dans une illusion métaphysique, ni dans une foi,¹⁷ pas plus qu'il ne se tourne vers le suicide. Roquentin sait qu'une justification de son existence ne peut venir que

de lui-même : « jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant » (248). La toute fin de son journal indique qu'il tentera une telle justification – et ce, au moyen d'une création : Roquentin écrira un livre. C'est sur cette décision que ce clôt *La nausée* : ainsi la fin même du roman de Sartre ferme-t-elle la boucle du processus nietzschéen décrit dans *La naissance de la tragédie*. Le personnage de Sartre a vécu un processus par lequel il a vu la vérité dernière de l'existence, qui s'est révélée être irrationalité et absurdité. Il a à la fois vécu la peur et la joie extatique de la communion avec « la pâte même des choses » (avec l'existence pure) et il a vaincu, de manière nietzschéenne, le danger de l'extase dionysiaque en se détournant de la négation du moi et du vouloir pour se tourner vers la création. La création comme terme du processus nietzschéen de découverte de la vérité de l'existence est ainsi le terme de l'expérience existentielle fondamentale de Roquentin.

Avec *La nausée*, Sartre a livré un roman résolument nietzschéen. Il va sans dire, toutefois, que des divergences importantes séparent Sartre et Nietzsche. S'ils se rejoignent quant aux formes que prennent la vérité (l'absurde) et la découverte de la vérité (le parcours de la conscience « nihiliste »), leurs différentes déterminations du principe premier (l'existence, pour Sartre; l'« Un originaire, » pour Nietzsche) les mènent à développer des anthropologies divergentes. Pour Sartre, l'être humain dans son indétermination et sa liberté est premier, alors que pour Nietzsche, c'est le chaos originel qui s'exprime en l'homme comme perpétuel processus de création.

Pour l'un comme pour l'autre, la vie humaine est intimement liée à la création. Nietzsche croit qu'à travers les pulsions naturelles, l'art « sauve » l'individu, « mais [que] par l'art, c'est la vie qui le sauve à son profit » (*Naissance* 55; sec. 7). On ne retrouve pas ce vitalisme chez Sartre. Si l'homme nietzschéen est toujours intimement lié à la nature dont les pulsions fondamentales se

font incessamment sentir en lui – car la vie humaine elle-même, dans toutes ses dimensions y compris esthétique, n'est qu'une lutte entre pulsions naturelles –, l'homme sartrien est éternellement seul avec lui-même et avec sa liberté, signe de son indétermination. Sartre souligne l'importance de la décision et du projet, et ne semble pas prêt à accorder, dans une sagesse toute dionysiaque, que l'homme est le fils du hasard ou, dans une sagesse toute nietzschéenne, qu'il n'est que le résultat du jeu des pulsions de vie. Et voilà toute la différence entre l'homme de la nausée et l'homme de l'émoi dionysiaque : ce qui *est* essentiellement, selon Sartre, c'est l'existence pure et vide, alors que pour Nietzsche, c'est l'Un originaire, « le vivant unique qui engendre et procrée, » la « mère originelle, » la « volonté universelle » (*Naissance* 101; sec. 16, 17) dont nous sommes des incarnations et dont nous reproduisons nécessairement les schèmes. Aussi Nietzsche et Sartre ne peuvent-ils être d'emblée sur un terrain d'entente en ce qui a trait à la question de la nécessité et de la contingence, du déterminisme et de la liberté. Mais ce fossé qui les sépare ne les empêche pas de se rejoindre quant au caractère fondamental du processus complet de la conscience nihiliste. Chez l'un comme chez l'autre, la vérité est un fardeau pour l'individu humain tout comme elle présente un danger pour la vie sociale et politique. Mais l'individu qui peut surmonter la prise de conscience de la vérité et le nihilisme qu'elle engendre – que ce soit par lucidité ou par instinct de (sur)vie –, passera par l'horreur et la peur, puis par la joie extatique, et enfin, par la résolution nécessaire d'un sage qui a compris que l'être humain est essentiellement un créateur qui doit toujours détruire afin de construire à nouveau.¹⁸

Notes

¹ Une étude récente a rompu cette tendance en s'intéressant de manière systématique aux liens entre Sartre et Nietzsche du point de vue d'une éthique existentialiste humaniste (Daigle 2005). Par ailleurs, un essai publié en 1996 par Jean-François Louette s'est intéressé aux rapports de Sartre à Nietzsche, faisant de deux pièces de théâtre (*Les mouches*, *Huis clos*) et du récit autobiographique de Sartre (*Les mots*) l'objet de son étude.

² Cf. les fragments posthumes des années 1887-1888, mais aussi des années de rédaction du *Zarathoustra* (1883-1885).

³ Nietzsche emploie dans *La naissance de la tragédie* de nombreuses expressions pour nommer ce que nous appelons ici par souci de simplicité « l'être, » notamment : « l'être originel » (101; sec. 17), « la Mère originelle » (101; sec. 16), le « vivant *unique* qui engendre et procréé » (101; sec. 17), le « tréfonds le plus intime des choses » (96; sec. 16), etc.

⁴ Joachim Latacz a mené une étude très éclairante de *La naissance de la tragédie* dans le contexte de l'état des recherches sur l'origine de la tragédie grecque en Allemagne au XIX^e siècle, de manière à estimer l'originalité propre à l'essai de Nietzsche en ce domaine précis des études grecques.

⁵ Cette réflexion a pris forme aussi bien dans les essais des années 1870 (« La vision dionysiaque du monde, » *La naissance de la tragédie*, *Humain, trop humain*, *Le voyageur et son ombre*), que du début des années 1880 (*Aurore*, *Le gai savoir*).

⁶ La sec. 16 de *La naissance de la tragédie* commente un long extrait du *Monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer.

⁷ Il est intéressant de remarquer que les fragments posthumes tardifs de Nietzsche répètent cette idée de l'horreur provoquée par la saisie de la vérité. Cf. par exemple les fragments de novembre 1887 à mars 1888, où une note, intitulée par Nietzsche « Journal du nihiliste, » décrit « l'horreur d'avoir découvert la “fausseté” de tout » (« *Der Schauder über die entdeckte “Falschheit”* » *Nachlaß 1887-1889*, 139; manu. 11, frag. 327 – nous traduisons). L'on pourrait tracer le parallèle entre ce « journal » nietzschéen d'un nihiliste et le journal de Roquentin – mais il faut noter que le journal sartrien n'est pas celui d'un nihiliste pur, mais plutôt d'un individu qui traverse toutes les phases de la conscience nihiliste et qui ressort de cette crise par la voie de la création.

⁸ Nietzsche écrit que la vie du Grec ancien était rythmée par cette sagesse tragique. Il estime que celui-ci « connaissait et ressentait les terreurs et les atrocités de l'existence » (*Naissance* 36; sec. 3). Mais afin de rendre l'existence humaine possible, il devait lui inventer un sens – ce que firent les Grecs en créant dieux et mythes, en créant le monde de l'Olympe. Selon Nietzsche, ce sont les impulsions apolliniennes et dionysiaques de la nature qui sont à l'œuvre dans ces créations grecques.

⁹ Comme nous l'avons souligné déjà, le mot *Ekel* apparaît dans *La naissance de la tragédie*, lorsque Nietzsche décrit le « dégoût [*Ekel*] pour l'horreur et l'absurdité de l'existence » qu'entraîne la compréhension dionysiaque de la vérité (*Naissance* 56; sec. 7).

¹⁰ Il faut d'ailleurs noter que lorsqu'il traverse la phase de l'ivresse dionysiaque, Roquentin ne communie pas avec ses semblables, avec d'autres individus, mais plutôt avec des choses, comme par exemple un arbre.

¹¹ Nous soulignons.

¹² Le choix du mot n'est pas arbitraire, puisque les métaphores aquatiques abondent dans *La nausée* pour décrire le sentiment de la contingence, qui s'empare de Roquentin. Sartre emploie un riche vocabulaire aquatique (mer, plongée, pluie, larmes, lymphe, flottement, bain, bateau, etc.), pour décrire ce qui est du domaine de l'existence, alors que le « dur » et le solide servent à décrire le domaine du monde « trop humain » des concepts et des raisons. Il faut d'ailleurs noter que Sartre fait évoluer son personnage dans une petite ville portuaire qu'il a nommée Bouville, comme pour illustrer que la ville elle-même est molle, incertaine, quasi liquide, baignée qu'elle est par la mer. Il serait intéressant de développer à cet effet un parallèle entre Sartre et Nietzsche quant à l'utilisation de la métaphore de la mer, notamment, chez Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, où la mer symbolise la vérité, l'être profond des choses et la nécessité que découvre le prophète. Cf. entre autres le livre 2, chap. 18 : « C'est pour scruter ce mystère que j'ai passé la mer; et j'ai vu la vérité toute nue » (281).

¹³ Cf. notamment : « Si je ne me trompe pas, si tous les signes qui s'amassent sont précurseurs d'un nouveau bouleversement de ma vie, eh bien, j'ai peur ... j'ai peur de ce qui va naître, s'emparer de moi – et m'entraîner où? » (15).

¹⁴ Notre traduction de : « *es bliebe übrig zu fragen, ob wir den "Sinn" und "Zweck" überhaupt sehen könnten, ob nicht die Frage der Sinnlosigkeit oder ihres Gegentheils für uns unlösbar ist* » (*Nachlaß* 1887-1889, manu. 11, frag. 97 [les fragments de novembre 1887 à mars 1888]).

¹⁵ Soulignons que cette idée même du trop-plein d'existence se trouve déjà chez Nietzsche, lui qui décrivait dans l'extase dionysiaque « la surabondance des innombrables formes d'existence qui se pressent et se précipitent vers la vie » (*Naissance* 101; sec. 17).

¹⁶ Sur l'aspect *transitoire* du nihilisme, on pourra se référer aux notes et fragments de Nietzsche de l'automne 1887 : « Le nihilisme représente un état pathologique *transitoire* (est pathologique la généralisation étendue, la conclusion que *rien n'a de sens*) » (« *Der Nihilismus stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar [pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß auf gar keinen Sinn].* » *Nachlaß* 1885-1887, 351; manu. 9, frag. 35 – nous traduisons). Quant à la critique des échappatoires à la conscience nihiliste, cf. les fragments de novembre

1887 à mars 1888 (« *Kritik des Nihilism.* » *Nachlaß 1887-1889*, 46-49; manu. 11, frag. 99), et aussi *Ainsi parlait Zarathoustra* (Livre 4, chap. 9).

¹⁷ Cette échappatoire qu'est la foi, Nietzsche l'a dénoncée dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans une section qui suggère le même parcours qui se dégage de *La naissance de la tragédie*. L'ombre de Zarathoustra affirme que parce que « [t]rop de choses [lui] sont devenues claires, » « rien ne [lui] importe plus. » Cette plainte amène Zarathoustra à prévenir son ombre d'un danger : « Prends garde que pour finir quelque étroite croyance ne s'empare de toi, quelque dure et rigide illusion » (259-261; Livre 4, chap. 9).

¹⁸ Ce texte est une version remaniée d'une communication que nous avons présentée à la rencontre annuelle de TCEP (Théorie et culture existentialiste et phénoménologique) en 2005 à London (Ontario). L'auteure tient à remercier Christine Daigle pour les commentaires fort éclairants qu'elle lui a donnés à l'occasion de cette rencontre. Elle tient aussi à souligner l'appui du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada lors de ses recherches.

Ouvrages cités

Boudot, Pierre. *Nietzsche et les écrivains français. 1930 à 1960*. Paris : Aubier-Montaigne. Rééd. U.G.F. Coll. 10/18, 1970.

Daigle, Christine. *Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre*. Québec : P.U.L. Coll. Inter-Sophia, 2005.

Latacz, Joachim. « Fruchtbare Ärgernis : Nietzsches *Geburt der Tragödie* und die gräzistische Tragödienforschung. » *Nietzsche und die Schweiz*. Ed. Hoffmann. D. M. Zürich : Offizin Zürich/Strauhof, 1994. 30-45.

Le Rider, Jacques. *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*. Paris : P.U.F. Coll. Perspectives germaniques, 1999.

Louette, Jean-François. *Sartre contra Nietzsche (Les mouches, Huis clos, Les mots)*. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1996.

Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra — Also sprach Zarathustra* [1883-1885]. 2 vol. Ed. Kröner. Trad. G. Blanquis. Ed. bilingue. Paris : Aubier. Coll. Aubier-Flammarion bilingue, 1969.

—. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*. Kritische Studienausgabe. Vol. 1. Ed. Colli-Montinari. Berlin : de Gruyter/DTV, 1999.

- . *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe. Vol. 5. Ed. Colli-Montinari. Berlin : de Gruyter/DTV, 1999.
 - . *Nachlaß 1885-1887*. Kritische Studienausgabe. Vol. 12. Ed. Colli-Montinari. Berlin : de Gruyter/DTV, 1999.
 - . *Nachlaß 1887-1889*. Kritische Studienausgabe. Vol. 13. Ed. Colli-Montinari. Berlin : de Gruyter/DTV, 1999.
 - . *La naissance de la tragédie*. Ed. Colli-Montinari. Trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. Paris : Gallimard. Coll. Folio, 1977 [1872].
 - . *Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Ed. Colli-Montinari. Trad. C. Heim. Paris : Gallimard. Coll. Folio, 1996 [1886].
 - . « Vérité et mensonge au sens extra-moral » [1873]. Trad. M. Haar et M. B. de Launay. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Ed. Colli-Montinari. Trad. J.-L. Backès, M. Haar et M. B. de Launay. Paris : Gallimard. Coll. Folio, 1990. 205-220.
- Renaut, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris : Le livre de poche, 2000 [1993].
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard. Coll. Tel, 2000 [1943].
- . *La nausée*. Paris : Le livre de poche, 1965 [1938].