**Ce qui est important 34 > PlusJApprends**

Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l’amour I*, Flammarion, 1970

CHAPITRE PREMIER

DE LA VERTU [...]

La vertu n’est même pas pour la personne ce qu’est la propriété physico-chimique pour le corps : car la propriété — [...] au sens d’Aristote ou *vis* au sens de Lucrèce — n’est qu’une potentialité latente quand elle n’est pas activée, et elle ne s’exerce que par intermittence par exemple l’aimant attire la limaille de fer, si limaille il y a : il n’est donc aimant que par rapport à certains corps à attirer, et dans certaines situations en dehors desquelles il est simple possibilité d’attraction et morceau de fer comme tous les morceaux de fer. Par contre le courageux, au moins en apparence, semble courageux tout le temps et en l’absence même du danger qui fournit une matière à son courage; et quand nous disons courageux, il faut comprendre courageux en acte et non pas simplement en puissance ou virtuellement; au contraire de l’aimant passif qui attend la limaille, le courageux n’attend pas les occasions de manifester sa vertu, mais il crée lui-même ces occasions et les crée tous les jours… Le « tous-les-jours », comme dit Montaigne, tel est en effet le régime éthique de la continuité vertueuse par opposition à l’intermittence esthétique. C’est sans doute l’occasion héroïque qui fait le héros (car il n’y a pas de héros professionnel) mais tout à l’inverse c’est la vertu qui fait l’occasion courageuse, et l’occasion généreuse, et la conjoncture charitable; et la vertu compose tout cela avec les humbles faits-divers de la quotidienneté domestique, comme l’abeille fait son miel; par exemple le sincère ne connaît pas de grandes et de petites circonstances, mais simplement une problématique journalière qui exige un sacrifice de chaque minute. Insistons encore : c’est l’événement imprévu et absurde qui révèle le héros à lui-même et lui donne l’occasion de déployer une force d’âme dont il ne se serait jamais cru capable : sans les occasions du sacrifice suprême, le modeste employé de bureau devenu héros de la Résistance n’aurait jamais découvert en lui-même ces ressources insoupçonnées, cette surprenante et incroyable abnégation. Beaucoup plus tard, il s’étonnera lui-même d’avoir été sublime! L’héroïsme pour exister veut la guerre et non la paix ; le génie et le héros ont donc toujours quelque chose d’occasionnel et qui dépend soit du *kaïros*, c’est-à-dire de l’occurrence et de la conjoncture épique, soit des crises volcaniques et discontinues de l’inspiration. L’héroïsme est spasmodique, mais la « vertu » (si elle existe) devrait être chronique : que dirait-on d’un juste qui n’aurait de vie morale que le dimanche? On dirait précisément qu’il n’a pas de vie morale, et qu’il n’est pas un apôtre mais un dilettante, la vie morale étant quelque chose qui se continue tous les jours du mois et toutes les heures de chaque jour. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Que la vertu soit donc pour nous innocence et vérité et non pseudo-sagesse ou simili-vertu. C’est le cas de le dire, l’idée d’une charité professionnelle est à peine moins ridicule que celle d’une gaieté professionnelle, d’un humour professionnel ou d’un charme professionnel : car la joie, l’humour et le charme sont des mouvements qui exigent toute la fraîcheur et toute la pudeur de la spontanéité. « La foi de papa » fait dire A. Gide à un fils de pasteur, « c’est le gagne-pain de la famille ». Le mythe d’une perfection habituelle, d’une excellence habituelle, d’une pureté chronique est particulièrement ridicule et même contradictoire quand il s’agit de ces expériences extrémistes dont la seule continuation est déjà à peine supportable. L’extrémisme quotidien est à cet égard le chef-d’œuvre de l’imposture et de l’hypocrisie… Comment cet extrémisme desséché ne serait-il pas menacé de sclérose par les conventions et les stéréotypes de la rhétorique dévote? Plotin lui-même ne connaissait d’autres extases que des extases intermittentes et rarissimes. Voilà pourquoi la seule idée qu’on puisse faire profession d’amour est aussi grotesque qu’odieuse : et il y a aussi loin de l’amateur professionnel à l’amant que du charmeur professionnel à l’homme charmant ou du sourire commercial au sourire de la tendresse, celui-là qui est un affreux rictus ou mieux une grimace figée sur le visage de la marchande, celui-ci qui est un accueil à l’être aimé. La vertu veut non pas qu’on la débite comme au bazar, mais qu’on la vive par élection et vocation. [...]

Est-il raisonnable d'aimer ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Le cultivateur jette la semence en terre et pour le reste il se fie à la continuité de la croissance : la glèbe et la saison se chargent de tout. Cette autonomie de la progéniture qui est une loi fondamentale de toute création, on dirait qu’elle règle les œuvres de la chronologie comme elle gouverne les créatures du Créateur : il n’est pas nécessaire d’intervenir exprès et à tout moment dans l’opération de la durée pour la remettre en marche, car elle développe d’elle-même ses conséquences, c’est-à-dire à la fois son retentissement moral et sa répercussion physique; l’auteur n’est l’auteur qu’une fois au début, le temps d’engendrer sa créature, puis il se retire du processus qui roule ainsi tout seul et par mouvement acquis. Cette causalité est donc une causalité d’amorçage ou de déclenchement. Tandis que la création continuée ou l’occasionalisme sont des régimes dispendieux qui obligent la cause éminente à se déranger à tout propos, l’autonomie de la progéniture représente l’économie par excellence, car elle obtient le plus durable effet possible aux moindres frais; elle réduit au minimum la coûteuse consommation de causalité. Le germe, par exemple, est la chose créée qui se crée elle-même : telle est la créature créatrice, effet d’un autre et cause de soi, et par là même cause de sa propre cause. Il n’est pas difficile, dans ces conditions, de comprendre le mot de la tragédie qui nous rendait suspecte la vertu; elle tient dans l’amphibolie [en logique, une construction grammaticale qui permet à une phrase d'avoir deux sens différents et qui peut conduire à un raisonnement fallacieux] de cet « automatisme » que l’Évangéliste attribue aux forces telluriques et végétales; l’automatisme, pour l’automate, tient lieu de spontanéité, car il est l’autonomie d’une machine qui se comporte comme un vivant; mais au regard du créateur il représente l’inertie d’une mécanique toute montée, car il est ce sur quoi nous l’avons pas directement agi, dont nous sommes les spectateurs impuissants, qui se déroule sans la participation de la volonté : notre initiative s’est retirée d’un processus auquel nous nous contentons maintenant d’assister et qui développe tout seul l’enchaînement de ses moments successifs; le commencement dépend de nous, mais la continuation dépend du commencement une fois posé et suit inexorablement son cours, même si nous cessons de la vouloir. Notre toute-puissante volonté est une volonté mal ajustée : en voulant elle veut plus qu’elle ne veut, y compris ce qu’elle n’a nullement voulu; en décidant une fois elle a voulu, sans les vouloir expressément, les conséquences enchaînées de sa première décision; en choisissant librement elle a d’un seul coup, choisi tout le paquet! La volonté veut en bloc et sériellement, et ceci est à la fois sa puissance et sa servitude — servitude parce que nous sommes dupes des forces que nous déchaînons, et puissance parce que nous mettons en branle immédiatement une longue suite d’effets que nous serions trop faibles pour vouloir directement et d’emblée. Les ruses de la technique exploitent cet enchaînement et le font travailler à notre place : à cela servent les machines [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

Certes, l’auteur n’est pas plus responsable des suites durables d’un premier effort que le père n’est responsable de ses enfants lorsque ceux-ci commencent à voler de leurs propres ailes; mais il ne tient qu’à nous que l’esprit absent du processus automatique reste le plus possible présent à soi, comme il ne tient qu’à nous que l’intuition intellective, présente par intermittences aux grands carrefours du raisonnement, réanime le plus souvent possible les associations mécaniques et les constellations verbales; la volonté, en revoulant sans cesse, accélère ou infléchit les automatismes inertes qui tapissent l’intervalle de deux instants; le bon mouvement mobilise à nouveau le mouvement acquis. Il faut, en somme, assez peu d’intuition pour illuminer beaucoup de mots et donner un sens à de longs discours, et de même assez peu d’intention ou d’effort pour infuser une pensée au psittacisme [disposition d’esprit qui consiste à répéter les paroles d’autrui à la façon des perroquets] moral, communiquer l’âme de la charité à la rhétorique des exercices et au radotage des observances. L’intention ressemble au plaisir, dont quelques milligrammes rayonnent, par une espèce de radioactivité rétrograde et progressive, sur les longues semaines sans joie; l’intention, parce que sa valeur infinie ne tient pas toute dans l’instant, en fait provision pour les temps de sécheresse, pour les hivers de l’égoïsme et de la dureté; l’intention, comme une générosité sans bornes, abonde et surabonde, et dépasse son propre présent; l’intention est plus grande que soi et déborde de ses limites, soit vers l’avant, comme anticipation, soit vers le futur, comme retentissement. C’est pourquoi un humble mouvement de pitié, si fugitif soit-il, peut prodiguer ses bénédictions à un long intervalle de temps. Trois secondes de désintéressement font déjà une petite vertu infinitésimale : non pas que cette lueur éphémère, ce feu follet, cette apparition disparaissante prouvent notre excellente nature, mais parce qu’elles reconstituent la totalité de l’*étho*s charitable. Cette reconstitution est plutôt une magie qu’une archéologie, et elle fait penser au pouvoir de la suggestion fragmentaire chez Debussy. Telle est la vertu irradiante de l’amour : le temps de l’amour, parce qu’il est celui de la jeunesse, aura eu de la joie pour tous les temps qui n’en ont plus; et de là vient que les sexagénaires se rappellent avec une infinie reconnaissance ce moment précieux, cette saison bénie dont la générosité illumine encore leur soixantaine fanée. [...]

La vertu, écrit Hermann Cohen, est ce qui épargne à l’action de jaillir chaque fois comme une nouveauté absolue, d’être à tout moment remise en question; elle fait que la spontanéité n’est plus simple commencement sans lendemain, mais recommencement continué; elle maintient la conduite dans la bonne direction. Si les devoirs marquent les inégalités et différences de l’itinéraire moral, la vertu, elle, devrait désigner la grande ligne droite du chemin quotidien et la subsistance dans l’identité. [...]

Pourquoi un acte est moral ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Et pourtant l’effort lui-même, quoiqu’il suppose avant tout le courage du *fiat*, l’effort prend du temps : l’effort est donc une manière d’être en même temps qu’une décision, l’effort est à la fois motion et catastase [moment correspondant à la troisième partie d'une tragédie ancienne où l'intrigue posée dans la protase et nouée dans l'épitase est tendue pour la catastrophe], instant et diathèse [en [linguistique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Linguistique), la diathèse est un [trait grammatical](https://fr.wikipedia.org/wiki/Trait_grammatical) décrivant comment s'organisent les [rôles sémantiques](https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%B4le_s%C3%A9mantique) dévolus aux [actants](https://fr.wikipedia.org/wiki/Actant) par rapport au [procès](https://fr.wikipedia.org/wiki/Proc%C3%A8s_(linguistique)) exprimé par le [verbe](https://fr.wikipedia.org/wiki/Verbe), en particulier les rôles d'agent et de patient.]. Cet effort enrobé dans son pourtour de technique, de mécanique et de rhétorique, s’appelle le Travail; le Travail qui est une continuation quotidienne de moments enchaînés. Ainsi se rejoignent, pour accorder la Vertu au Devoir, les deux pôles du *courage* et de la *fidélité* — car si le courage est la vertu de l’instant, la fidélité est la vertu de l’intervalle. La culture morale commence toute petite et presque infinitésimale dans l’instant du courage, puis elle s’épanouit dans les moissons d’or de la fidélité; elle commence, selon la parabole de l'Écriture, comme un grain de sénevé [grain de moutarde], mais elle devient « plus grande que toutes les plantes potagères », et si grande que les fiscaux du ciel peuvent nicher sous l’ombre de ses branches. Mais pourquoi faut-il qu’elle s’épanouisse en perdant sa tension et sa ferveur ? Pourquoi n’y avait-il de vérité authentique que dans l’insaisissable presque-rien de l’occurrence ? [...]

Ainsi notre vertu a dans les flancs l’aiguillon du mécontentement. Le mécontentement fécond, et non pas l’angoisse de Pascal. Car rien ne s’accorde mieux avec l’esprit de paix que la vigilance à l’égard de la subtile tentation de complaisance qui nous guette à chaque pas et nous propose le doux engourdissement du sommeil; [...]

La vertu n’est ni la stupide bonne conscience bien contente ni la mauvaise conscience maniaque, mais la mauvaise conscience qui *est* bonne conscience, ou la bonne qui *a* mauvaise conscience, ou mieux encore, la mauvaise conscience d’une bonne conscience; ce qui revient à dire : aucune vertu n’est vertueuse *pour soi*, mais il y a une vertu *en soi* et *pour l’autre*, une vertu dans la mauvaise conscience de soi-même et l’innocente inconscience de son propre mérite; bien qu’en son for intime et dans sa parfaite humilité elle se reconnaisse impure, tentée, coupable, la vertu, comme le remords, sera méritoire et durable parce qu’elle n’en aura rien su.

Pourquoi un acte est moral ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le besoin est-il l’origine du travail ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Pourquoi un acte est moral ?

II. SI LA VERTU EST UNE OU PLUSIEURS [...]

L’embrasement superficiel de la pitié est symptôme de charité; et une fugitive mollesse du cœur révèle une possibilité permanente d’amour, une aptitude naturelle au désintéressement [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Une grande partie de la morale grecque a vécu sur cette idée que la vertu est partout où l’on excelle; que toute fonction portée au superlatif de l’excellence peut être dite vertueuse : par exemple la vertu d’une serpe est d’être tranchante, la vertu d’un cheval de bien courir, d’un couteau de bien couper. Le *Gorgias* parle sérieusement et apparemment sans métaphore d’une vertu du corps, [...] Vertu de l’architecte, du juge et du flûtiste… [...]

Le vertueux, ou mieux le « virtuose » est celui qui, pour un mode d’activité donnée, bat tous les records d’adaptation et de convenance… Si la vertu n’est qu’un talent ou une sorte de perfection technique, pourquoi la vertu ne serait-elle pas « plusieurs »? Tout ce qui est périphérique, tout ce qui affleure se laisse morceler; tout ce qui est indivis au centre, c’est-à-dire dans les profondeurs du for intime, apparaît disjoint et multiple à la surface du corps. Les excellences peuvent donc être l’une sans l’autre; et même on reconnaît une perfection humaine à ceci qu’elle n’implique pas toutes les autres, mais au contraire les exclut, et s’achète à leurs dépens : l’hypertrophie d’un talent a souvent pour rançon l’atrophie des autres aptitudes ; ainsi le veut la loi des compensations, qui découle de notre finitude. Sans aller jusque-là : il est normal qu’on joue du violon sans savoir jouer de l’alto; ou, comme dit Descartes, qu’on sache jouer du luth sans savoir pour autant cultiver le blé et la luzerne; les techniques se fendillent et se spécialisent à l’infini : telle est l’alternative que nous impose la division du travail. [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

On sait avec quelle minutie le pluralisme classificateur d’Aristote ordonne et articule et distingue les vertus : parties de l’âme, excellences éthiques et dianoétiques [qui concerne l’intellect en tant que tel], tables des vertus en réplique à celle des catégories, — tout ce que Platon avait subsumé sous l’unité de l’Idée apparaît ici à l’état de disjonction analytique. Aristote scinde deux logiques et deux physiques, et de la même manière il dédouble contemplation [...] et action [...], loisir et negotium, activité spirituelle et activité corporelle; Aristote prend parti pour la spécificité irréductible des plaisirs et des fonctions, et par suite pour l’émiettement des vertus fragmentaires : vertu de la femme, de l’enfant, et de l’esclave, moralité spécifique du barbare, vertu de celui qui commande et de celui qui obéit… c’est tout l’ « essaim » de la pluralité sophistique qui bourdonne de nouveau à nos oreilles. La vertu est quelque chose qui doit se dénombrer [...] : il n’y a pas de [...] (vertu éthique) en général. mais seulement des « cas d’espèce »; ainsi l’homme est lâche [...]

Les dialogues de l’époque socratique prêtaient moins d’attention à cette « syntaxe logique » de la diversité. C’est le concept que je veux, dit Socrate dans Protagoras [...], le concept et non pas la collection des cas individuels. Protagoras sait quelles choses sont bonnes ou mauvaises aux hommes, aux bœufs et aux chevaux, et il s’enfonce dans l’empirie et la routine; à ce pragmatisme relativiste, Socrate reproche de ne pas définir l’essence et de négliger le rapport des essences à leur éponyme [désigne le fait de « donner son nom à » quelque chose]. Le *Ménon* aussi est une charge contre le nominalisme qui énumère et collectionne les vertus singulières : la vertu de l’homme, pour les empiristes incapables d’idées générales, serait de bien gérer les affaires publiques, la vertu de la femme serait de garder les meubles à la maison et d’obéir à son mari. Socrate, éprouvant les quatre définitions proposées, questionne sur l’adverbe, c’est-à-dire sur la « manière » intentionnelle qui seule fait acception de l’unité d’essence et coupe court aux énumérations indéfinies : car une induction exhaustive, en ces matières, serait littéralement la mer à boire; le tout est de savoir « comment » le vertueux administre sa famille ou sa cité, « comment » il acquiert ses biens ; c’est dans l’adverbe [...] (bien), autrement dit dans le [...] (justement, sagement, pieusement etc.) que tous ces Plusieurs [...] apparaissent comme l’Unique vertu : [...]; c’est donc le Comment qui importe, et non le Quoi (Descartes ne dira-t-il pas un peu dans le même sens : l’essentiel n’est pas d’avoir l’esprit « bon », mais de l’appliquer « bien » ?) Mais la forme reste vide, qu’elle soit concept ou Idée, car seule l’intention morale eût pu la remplir; et nous ne sommes guère plus avancés, ayant maintenant à définir l’adverbe au lieu du verbe. [...]

La détermination de faire tout son devoir, et de tout son cœur, voilà le vrai principe de l’unité ou comme dit Kierkegaard, de la pureté, le principe monistique [[Doctrine](https://fr.wiktionary.org/wiki/doctrine) qui explique tout l’[univers](https://fr.wiktionary.org/wiki/univers), choses et [êtres](https://fr.wiktionary.org/wiki/%C3%AAtre), par les [transformations](https://fr.wiktionary.org/wiki/transformation) d’un [élément](https://fr.wiktionary.org/wiki/%C3%A9l%C3%A9ment) [unique](https://fr.wiktionary.org/wiki/unique).]seul capable de retenir l’effritement des aptitudes et la désagrégation des talents unilatéraux : car lorsque la conscience a commencé de se spécialiser, plus rien ne saurait arrêter sa frénésie de différenciation, son vertige de subdivision indéfinie. La matière multiple se subordonne ainsi à l’unité de l’esprit, cette unité qui n’est pas conçue comme relation formelle, mais vécue comme disposition, qui est le centre irradiant de toute excellence et prévient la dissipation des cœurs partagés. Les vertus disjointes ne racontaient qu’une caractérologie de fablier : à ces types exemplaires de l’imagerie morale, — Achille ou le courage sans prudence. Ulysse ou la prudence sans générosité, Ajax ou la force sans justice, — nous opposons la conscience transparente et sérieuse, c’est-à-dire présente à elle-même en chacune de ses vertus et totale en chacune de ses parties. Le sage dans ces conditions n’est plus le collectionneur de records, l’homme complet qui réunit en sa personne les excellences complémentaires, — la prudence du renard et la vaillance du lion, mais il est plutôt la simplicité d’un cœur aimant capable de toute vertu : ainsi s’opposait à l’érudit encyclopédique de la Renaissance, qui sait tout parce qu’il a tout appris, l’Honnête-homme universaliste du rationalisme classique qui est l’homme modeste capable de tout comprendre. L’assortiment des perfections futiles et brillantes paraît chose bien vaine et inessentielle auprès de cette pauvreté philosophique, qui est richesse dans la parfaite nudité. Le sage n’a plus besoin de cumuler secondairement, comme Ulysse, la pensée contemplative et l’action après les avoir préalablement dissociées, car l’intention chez lui est déjà le geste et le mouvement de l’alternative surmontée. Les instincts se font concurrence, mais non pas les vertus; sur le plan de la biologie, qui est celui du corps, les besoins s’avèrent incompatibles et les voluptés l’une à l’autre inversement proportionnelles, chaque volupté existant aux dépens des autres et prélevant sa satisfaction sur celle des autres : ainsi le veulent notre finitude et la pénurie de nos ressources; mais sur le plan de l’esprit, qui est celui de l’immanence, et déjà un peu celui de la grâce, les puissances de l’âme perdent leur opacité et leur massive impénétrabilité; [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Le postulat optimiste sous-entend l’affirmation suivante: le mal n’est qu’un manque ou déficit, une raréfaction d’être; or il est clair que le problème pédagogique est plus simple s’il s’agit d’emplir un vide que s’il s’agit de corriger une spontanéité maligne ou de convertir le malveillant à la bienveillance; on peut toujours mettre quelque chose où il n’y a rien, meubler une négation, étoffer l’être diminué, garnir la nullité ou nudité de l’*éthos* [le caractère habituel, la manière d'être] amoral. Le caractère est ainsi la page blanche, ou mieux la table rase sur laquelle on inscrit ce qu’on veut, la glaise que l’éducateur pétrit ou modèle à son gré. L’*Éthique à Nicomaque* elle-même ne parle-t-elle pas [...] d’une inscription sur des tablettes [...] ? Ou si l’on préfère d’autres images : il y a tout un transfusionnisme [processus de transfusion] pédagogique pour lequel l’éducation n’est rien autre qu’un processus augmentatif et un crescendo quantitatif : comme en hydrostatique, le plein du maître se déverse dans le moindre-être du disciple jusqu’à équilibre, par infusion ou transfusion. Cette fabrication démiurgique qui, du zéro moral à la plénitude vertueuse, s’accomplit par morceaux, peut être saisie à l’un quelconque de ses degrés intermédiaires, et elle est donc plus ou moins complète : car la culture morale, comme le labeur artisan qui dégrossit une matière brute indéterminée, cette culture est un procès scalaire et un apprentissage graduel et une vraie pédagogie progressive : pédagogie de sculpteur et d’architecte qui donne une forme peu à peu à l’ [...] informe, au bois grossier, au matériau originel du caractère… Sera-t-il Dieu, table ou cuvette? Il sera ce que nous le ferons, le bloc amorphe et massif, il dépend entièrement de notre industrie : car il est l’absolue disponibilité, l’indifférence foncière au bien et au mal, il est, littéralement, « neutmm » — ni l’un ni l’autre. Quelle tâche passionnante proposée à la toute-puissance du maître! L’ « ouvrage » petit à petit s’élabore dans la nébuleuse et le chaos d’une âme sans vertus… L’éducateur ici est doublement Maître, comme technicien et comme magicien. Artiste et sorcier — tel est notre démiurge. Dans ce mythe didactique on a reconnu l’une des robinsonades de I’optimisme éternel, cet optimisme qui est législatif chez Platon et philanthrope au dix-huitième siècle; nous lui devons aussi bien l’*Émile* de Rousseau que la statue de Condillac, et aussi bien les aveugles-nés de Molyneux que le mythe de l’île déserte et du sauvage innocent chez Defoë ou Saint-Pierre. La main droite, dit Aristote, est la plus forte par nature, mais tout le monde peut devenir ambidextre; tous peuvent tout devenir. Le Robinson pédagogique incarne une espérance tenace : toute philosophie du progrès qui prétend façonner les caractères commence avec la simplicité, la nudité, la chasteté de la *tabula rasa*. — Quant au postulat intellectualiste, il tient tout en ces trois mots : la vertu est science; l’éducation est donc en définitive un problème d’enseignement. Car c’est avec des connaissances que l’optimisme génétiste devra étoffer son zéro moral; et ce mal défectif n’est autre qu’un néant de savoir; ce non-être n’est pas rien, il est une ignorance, une « amathie »… L’optimisme qui tient le mal pour un minimum d’être a donc partie liée avec l’intellectualisme selon lequel la transfusion d’être est avant tout communication de savoir; qualifier l’âme sans qualités, c’est l‘ « instruire », *instruere*. [...]

Etre cultivé rend-il meilleur ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Aristote, à vrai dire, ne joue pas avec le paradoxe de la contradiction, car l’*habitus* qui résulte de l’habitude n’est pas le même que celui qui la conditionne. Et pourtant les deux sont vrais ensemble — qu’il faut se bien conduire pour devenir bon, et qu’il faut être déjà bon pour bien agir, comme il faut être déjà grammairien ou musicien pour faire œuvre de musique ou de grammaire : la manière d’être désignée par l’adjectif préexiste à l’adverbe du verbe qui devait l’engendrer; mais en même temps et contradictoirement, la manière adverbiale prévient la manière adjectivale elle-même et adverbiale prévient la manière adjectivale elle-même et engendre la qualité désignée par le prédicat. Certes c’est en jouant de la harpe que l’on devient harpiste; mais pour jouer de la harpe, il faut déjà savoir jouer de la harpe! Le *Phédon* exprimait cela à sa manière en disant qu’il faut être déjà philosophe pour acquérir la vertu philosophique; ou, comme dit Pascal dans le *Mystère de Jésus* : « tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouvé » ; ainsi console-toi, puisque ta recherche est à elle seule une trouvaille, puisque la quête est déjà une première solution; car si la créature doit chercher pour trouver, il faut précisément qu’elle ait déjà trouvé pour chercher. Platon avait connu cette aporie; si on ne sait pas du tout, comment apprendra-t-on jamais ? peut-on chercher, ou seulement désirer ce qu’on ne connaît d’aucune manière? A partir de rien on n’apprend ni ne comprend rien ; [...]

Mais ce dilemme était peut-être un sophisme. Voici en effet quatre formules différentes traduisant ce même paradoxe de la nostalgie : *On peut chercher ce que d’une certaine manière on a déjà trouvé; on peut désirer ce que déjà l’on possède; on peut apprendre ce que l’on sait déjà*, — et même on n’apprend vraiment quelque chose que de cette manière-là ; non pas en « apprenant », mais en « réalisant »; *on peut devenir ce que l’on est*. Et voici la cinquième forme de cette pétition de principe : pour se rappeler il faut déjà se souvenir, la mnémotechnie secondant le rappel sans suppléer le souvenir, c’est-à-dire remédiant à l’oubli quidditatif mais non pas à l’oubli ontique ou quodtatif.

En fait, le cercle « vicieux » était un cercle vertueux, *circulus sanus*. Ce cercle n’exclut nullement le progrès. Comment peut-on devenir ce qu’on est, puisqu’on l’était déjà ? C’est qu’en réalité on l’était sans l’être. L’homme était n’était pas juste, sincère ou fidèle. Il sera donc *intensément* ce qu’il était *un peu*, il sera en acte ce qu’il était en puissance… Car c’est cela, *Fieri* ou Devenir : — non point devenir quelque chose quand on n’est absolument rien, mais aller d’un *Esse* à un *Esse*, d’un être à un autre être et du virtuel au conscient, un Esse, d’un être à un autre être et du virtuel au conscient, mais toujours de totalité en totalité ! Et pour la même raison, on peut continuer de chercher ce qu’on a déjà trouvé, mais qu’on avait très vaguement trouvé, qu’on pressentait seulement; on passe alors d’une ébauche obscurément entrevue ou, comme dit Bergson, d’un schéma dynamique à un savoir déterminé! Et comme le savoir passe non point de l’ignorance au savoir ou de la nescience à la science, ou du vide au plein, mais de la science confuse à la science lucide et précise, ainsi la vertu selon Aristote va de l’action à l’action à travers les règles éthiques : la vertu confirmée par les actes va à d’autres actes de plus en plus nombreux et assurés. [...]

La déduction doctrinale fait place au mystère amplifiant de la *causa sui*; le plus peut naître du moins et le quelque chose du rien. C’est ainsi que l’homme se fait lui-même, peut devenir créateur de lui-même : le Faire, chez lui, dépend de ce qu’il est; mais son Être dépend encore plus de ce qu’il fait. Le mouvement de navette de la réciprocité se résout en futurition créatrice. [...]

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Peut-on se fier à l’intuition ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d’être libre ?

s’il n’y a pas de recettes pour éprouver du plaisir, le plaisir étant fantasque et capricieux par essence, le bonheur du moins est chose qui s’organise; toutes les conditions matérielles du bonheur peuvent être réunies sans que la grâce de la joie consente à nous toucher : car la joie ne se prépare ni ne se commande ni ne se force : Venise nous paraît vide, le souvenir de l’aimée nous laisse bizarrement froids et secs, nous ne retrouvons pas l’enthousiasme et la joyeuse exaltation d’antan. Mais le minimum vital de l’eudémonie [doctrine philosophique posant comme principe que le bonheur est le but de la vie], il dépend dans une grande mesure de notre labeur. Et de même s’il n’y a pas de recettes pour créer, il y a des conditions négatives qui éliminent toute entrave à l’inspiration; et quoique l’inspiration n’arrive jamais comme le salaire ou la récompense dus à un effort méritoire, ni sous la forme exacte et à la minute précise où nous l’attendions, l’inspiration pourtant n’adviendra pas sans les conditions favorables ou *sine qua* *non* que le labeur seul peut créer. Autrement dit, ces conditions toutes seules ne donneront pas automatiquement le don divin de l’inspiration à celui qui a le cœur vide, — car la définition du don gratuit, c’est que personne n’y a droit; mais sans ces conditions, un cœur inspiré à son tour peut rester éternellement stérile. Et elles sont *sine qua* *non* parce que sans elles rien ne commence, quoique par elles seules rien n’aboutit. Inversement l’intuition arrive à ceux qui ont bien travaillé; et pourtant ceux qui ont bien travaillé ne peuvent protester ni se plaindre d’une rupture de contrat si l’intuition manque finalement à l’appel : la grâce de l’intuition ne leur avait rien promis ! Parfois même l’intuition gâtera ceux qui n’ont pas travaillé du tout… Ainsi donc la propédeutique [Qui facilite l’apprentissage d’autres choses; Ensemble de savoirs servant de base à de futurs enseignements], la gymnastique et l’ascèse peuvent favoriser la visite inopinée et imprévisible de la grâce, faciliter le fait de la conversion en général ; elles n’en déterminent ni la date, ni le lieu, ni les modalités, elles ne décident ni du Comment ni du Quand. L’inspiration arrive subitement un matin, sans frapper à la porte, et au moment où on s’y attendait le moins ! En un mot (et au génie cette condition suffit) il faut avoir quelque chose à dire pour le dire; mais il arrive que celui qui a quelque chose à dire reste muet, parce que cette chose il ne sait pas la dire. Inversement il ne suffit jamais (quoique cela soit presque toujours nécessaire) de savoir dire si l’on ne sait quoi… Que dire en effet? parler ou chanter? Car on ne peut « dire » en général, sans dire ceci cela! Eh bien, seule l’inspiration répond à cette question, donne un complément direct à ce verbe intransitif et un contenu catégorique à la technique formelle; seule l’inspiration sait ce qu’elle veut, et à la rigueur balbutie la chose qu’elle ne peut exprimer; c’est ainsi que l’amour volerait, ramperait, marcherait sur les mains s’il le fallait pour rejoindre l’aimé car l’amour est seul éloquent et souverainement ingénieux. Il vaut donc mieux avoir quelque chose à dire sans savoir le dire, que de savoir dire sans avoir rien à dire et par conséquent sans remplir la condition vitale et minimale de toute création. Concluons que le travail, s’il ne donne jamais quelque chose à dire, donne au moins les moyens de dire à condition que *l’on ait déjà quelque chose à dire*; et de même le travail moral lève l’obstacle, mais naturellement si le cœur est sec il ne se passera rien, et une simple permission ne rendra pas fécond l’homme stérile; de même et inversement la cause « déficiente » du mal n’en deviendrait jamais la raison efficiente et « suffisante » s’il n’y avait déjà des méchants. Car permettre n’est pas commettre. La malveillance, c’est-à-dire la mauvaise intention, est la seule cause suffisante, efficiente, déterminante de la commission : aussi aboutirait-elle à la faute en l’absence même de toute activation occasionnelle, comme un menteur de vocation qui se charge de fabriquer lui-même tôt ou tard l‘occasion du mensonge. Quiconque aura frappé à la porte des Muses, [...] pour tout viatique, lisons-nous dans le *Phèdre* sans connaître la divine possession ne sera jamais qu’un funambule. Ici nul n’entrera s’il n’est « enthousiaste »… J’ai le cœur plein de Dieu, dit Socrate : [...] Distinguons ainsi les deux sortes de butors : les butors studieux qui attendent des solfèges l’inspiration et s’imaginent avoir droit à l’intuition parce qu’ils ont travaillé, et les butors de génie qui se dispensent du purgatoire de la médiation et du *gradus ad Parnassum* et préfèrent improviser sans avoir fait leurs classes. Car telle est la dérision de notre état : vain, ingrat et stérile est notre travail, et il faut pourtant, dans l’ignorance où nous sommes de notre gracieuse élection, en passer par cette utile inutilité, par cet indispensable superflu. Non, nous ne sommes pas bons juges du temps perdu ou gagné, nous qui ne mesurons l’utile qu’en fonction de nos besoins immédiats et de l’urgence empirique ! Directement, et à titre de condition *sine qua non* le travail ne sert donc à rien, et le quiétisme n’en peut même pas conclure que la grâce viendra nous chercher dans notre chaise-longue… Seul le sage est assez prévoyant et clairvoyant pour ne pas perdre patience dans l’absurdité apparente des longues veilles ingrates. Ce serait trop beau si on pouvait lire jour après jour notre avancement moral dans la progression scalaire, régulière et continue d’un apprentissage! Le devoir-faire ne nous est-il pas apparu comme une tâche infinie? Telle est la rédemption par le remords : cette rédemption sera opérante, efficace, secourable, dispensatrice de salut à condition que le fautif n’ait conscience ni d’une grâce imméritée, ni d’un mérite capitalisé. Aux deux demi-consciences erronées, l’une qui croit le solfège inutile, l’autre qui croit, en solfiant forcer la grâce, répondent les deux innocences inverses, l’innocence première qui rencontre la joie dans la nuit, et l’innocence retrouvée qui sait non pas la moitié de la vérité, mais la vérité totale. Le sincère travaille comme il désespère et comme il souffre : à fond. C’est au fond du désespoir que la grâce ira nous chercher; mais on n’est jamais au fond tant qu’on le sait : car le désespoir qui « sait » transcende encore son malheur; car ce désespoir trop conscient est une pseudo-douleur, une impure douleur, au lieu d’être la douleur sincère qui souffre par amour et remords, et qui reprend confiance dans le doute le plus extrême; car le désespoir qui se regarde désespérer dans un miroir et louche sur sa belle âme est, comme nous le disions, un *disperato* de théâtre et une sublime attitude, et il devient à Ia fois spectateur de lui-même et spectacle pour lui-même au lieu d’être un vrai désespoir tragique. La rédemption sauvetage *in extremis*, consolera le désolé à la dernière minute ou du moins à l’instant pénultième, en le faisant rebondir du non-être dans l’être. [...]

Cette angoisse mortelle, cette angoisse majeure, cette suprême angoisse, c’est le désespoir lui-même, autrement dit la maladie mortelle et l’*acumen tragadiae* après lequel il l’y a plus que l’aube de la renaissance… Il faut donc aider la grâce et faire comme si notre peine devait servir à quelque chose, mais non pas avec l’intention expresse, intéressée et mercenaire de l’utiliser pour notre salut. L’âme qui se sera prêtée sans calcul ni arrière-pensée à sa nuit de Gethsémani sera mieux aguerrie pour affronter ensuite cet enfer d’entre midi et trois heures, ce minuit méridien, cette nuit en plein jour; sur le moment l’enfer du désespoir apparaît au désespéré comme un présent éternel et définitif, mais après coup l’enfer éternel n’aura duré que trois heures; après coup notre labeur aura finalement servi à quelque chose; désespérer ce n’est donc pas travailler fructueusement en vue de ses intérêts, de ses affaires ou de sa candidature, mais consentir à l’épreuve dans un esprit de renoncement et d’entière innocence. Ni le mystère de la grâce injuste, ni le mystère de la peine fructueuse, séparés l’un de l’autre, ne sont des vérités pour nous, des vérités bonnes à savoir quand on peine; à moins qu’elle ne soit jointe à la vérité contraire, chacune de ces vérités, prise à part, nous monte à la tête… La vérité de la grâce sans souffrance, la vérité de la souffrance sans grâce ne sont vraies séparément pour la surconscience du témoin-philosophe ou des tiers! Mais l’agent immanent à l’action est trop mesquin et trop faible, trop égoïste, trop mercantile pour se représenter la causalité surnaturelle qui unit cette souffrance et cette grâce, l’une ne déterminant ni n’obligeant l’autre (puisque Dieu ne nous doit rien), l’une pourtant nécessaire à l’autre. Loin d’opérer par un mécanisme automatique et infaillible, la cause ici rend indirectement possible un certain effet qui n’est jamais proportionnel à notre travail; et comme il n’y a pas de relation directe ou transitive entre ma volonté et certains mouvements, ou entre la volonté persuasive du prêcheur et ma propre conversion, ainsi la vertu est indirectement dépendante, mais directement indépendante des efforts qu’on déploie pour l’acquérir. [...]

On progresse en moyenne, c’est-à-dire en général et en gros, parce qu’on a bien travaillé, et pourtant la vertu ne mûrit ni ne grandit de jour en jour et point par point et mot à mot dans le travail, et pourtant le progrès de cette vertu ne traduit pas régulièrement la courbe de ce travail. Apprentissage et progrès ne sont ni juxtalinéaires ni coextensifs l’un à l’autre. Même si on peut dire, par exemple, que l’usure et l’accumulation des petites variations ont peu à peu déterminé la rupture de ce câble, ce câble, avant d’être rompu, ne l’était absolument pas et pouvait ne l’être jamais; il a bien fallu un dernier choc, comme il a fallu l’ultime goutte d’eau pour faire déborder la coupe déjà pleine, comme il a fallu l’abus final pour, à un moment donné, déclencher la crise : le scandale éclate quand décidément « c’en est trop » et que la limite de notre résistance se trouve brusquement excédée. C’est donc toujours dans l’instant soudain que nous franchissons le seuil le la mutation. Tôt ou tard, à un moment ou à un autre, la rupture devait se produire; mais sa date est contingente et pouvait, comme l’heure de la mort, être indéfiniment ajournée sans absurdité. De sorte que cet accident si préparé est en un sens impréparé. Le même coup n’aurait certes pas rompu une corde moins usée, mais aussi l’accident fût peut-être demeuré dans l’éternel non-être des possibles sans ce coup décisif et gratuit qui est comme l’article suprême, un « coup de grâce ». Ce que Plutarque exprime très lumineusement : « De même que les aveugles sont aveugles même s’ils doivent peu après recouvrer la vue, de même les âmes en voie de perfectionnement restent insensées et vicieuses aussi longtemps qu’elles n’ont pas acquis la vertu. » [...]

Les psychophysiciens disent que la sensation croît comme le logarithme de l’excitation; nous ne saurions dire comment se comporte, pendant les exercices, cette qualité sans quantité qu’est la vertu, mais il est préférable de penser qu’avant l’étincelle miraculeuse du bon mouvement la vertu n’existe d’aucune manière; qu’elle naît adulte et complète à l’instant du premier-dernier mouvement, et disparaît l’instant d’après, qu’elle est donc une apparition disparaissante; qu’elle n’existe jamais plus ou moins, qu’elle ignore le crescendo, qu’elle est tout entière ou n’est pas, et qu’il n’y a pas de milieu. C’est pourquoi nous disions que le saint et le pécheur sont à cet égard logés à la même enseigne. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Peut-on se fier à l’intuition ?

Le besoin est-il l’origine du travail ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler est-ce perdre son temps ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La chance existe t-elle ?

Et de même : pour commencer, il faut commencer par commencer! Vous dites : nous voilà bien avancés… Et pourtant, — d’autre règle que cette règle tautologique, d’autre moyen que cette lapalissade, il n’y en a pas. [...]

Le cercle classique de toute éthologie se trouve enfin rompu par l’action. Si la volonté était un élément immanent du caractère, on ne pourrait jamais transformer son caractère, car il faudrait au préalable transformer sa volonté, c’est-à-dire avoir un caractère déjà transformé. La volonté est à la fois immanente et transcendante, et c’est la masse totale du caractère et de la volonté de ce caractère qui se transforme d’abord imperceptiblement, par *clinamen* spontané, pour se transformer ensuite de plus en plus facilement et de plus en plus vite : chaque mutation déclenche alors les autres [...]

L’apprentissage ne mord plus sur cet *acumen* de l’instant, sur cette apparition disparaissante. Et de même qu’il n’y a pas, strictement parlant, de préparation à la mort, c’est-à-dire au *semelfactif* absolu, à l’événement *primultime*, à la fine pointe du hapax de même qu’on ne s’exerce pas à mourir de mieux en mieux, et qu’on sait mourir le jour seulement où on meurt, de même il n’y a pas matière à apprentissage dans l’étincelle de l’événement instantané. L’intention purissime est toujours le premier-dernier mouvement. [...]

II y a toutefois deux différences entre l’instant semelfactif de la mort et l’instant solennel du vouloir : tous les mortels mourront, mais tous ne voudront pas le bien; et d’autre part la mort n’arrive qu’une fois et ne comporte pas d’Après; les leçons de l’expérience mortelle sont donc nécessairement des leçons perdues [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

pour vouloir il ne m’en faut que le courage, le courage n’étant rien d’autre que la *volonté de vouloir* et l’assomption du « Beau danger ». Toutes les vertus, en ce sens, sont des modalités du courage, si toutes les vertus sont des manières de vouloir, continuées au delà de l’instant : vouloir de la vérité ou Sincérité, vouloir du bonheur de l’autre ou Charité, vouloir de son propre rien ou Humilité. [...]

Mais le courageux commencement n’est que la moitié d’une vertu dont nous avons dit que l’autre moitié était fidèle continuation. La vertu n’est pas seulement l’héroïsme des glorieux instants, mais tout au long des jours gris et ternes elle garde la patiente, la quotidienne, la prosaïque fidélité de son courage. [...]

pour vouloir il n’y a rien d’autre à faire que de le vouloir, et par conséquent, le pouvoir-vouloir se confond avec le vouloir tout court. L’intention quodditative est la chose du monde la mieux partagée. [...], est-il dit dans le Ménon [...], vouloir est au pouvoir de tous et nul en cela n’est meilleur que l’autre, [...]. Car c’est par le pouvoir ([...]) que les hommes se différencient. Mais il est temps d’ajouter que cette chose si facile est la seule vraiment difficile, et la plus coûteuse qui soit; telle est la différence entre la facilité infinie de l’être et la facilité difficile du vouloir : car s’il est parfois difficile de bien vivre, il est absolument facile d’être purement et simplement et en général… Le verbe *être, esse*, ne désigne-t-il pas, au delà du bien-être et du mal-être, le substrat indéterminé de toutes les manières d’être, de tous les modes, de tous les actes? On peut être sans vouloir; mais il est impossible de vouloir sans au préalable exister. Le vouloir est un événement exprès, contingent, discontinu qui fait saillie par intermittences sur la trame continue de l’être abstrait, qui broche sur la toile de fond de cet être. Pour ce qui est de vouloir nul ne peut me remplacer : vouloir est une chose qu’il faut faire seul, qu’il faut faire soi-même, dans la parfaite et vertigineuse solitude d’une responsabilité autocratique et discrétionnaire. À cet égard c’est plutôt le *pouvoir* qui est donné à tous; non le *vouloir* ; c’est le vouloir potentiel qui est universellement humain, non la volonté actuelle; de sorte que ce vouloir, en définitive, sera notre *devoir*. Chacun a en soi-même toutes les ressources nécessaires pour devenir vertueux, puisque aussi bien il n’y a rien à « avoir » et qu’il suffit d’être un homme; mais encore s’agit-il de le *devenir*; ce n’est donc pas une chose déjà faite, mais une chose encore à faire, mais une « affaire » morale, *notre affaire*. C’est une besogne qui m’incombe. [...]

Ainsi l’être sera tel que lui-même se fera, s’il le veut : il sera tout ce qu’il voudra, excepté non-voulant : car ou bien en effet il ne veut plus, et son vouloir s’est dialectiquement nié lui-même, il n’est plus l’autocrate et l’autodidacte moral; ou bien la volonté de cette volonté est encore une façon de vouloir. C’est ainsi que le refus de choisir est encore un choix, un choix dont le nom est abstention. L’être moral, parce qu’il a précisément une nature qui est de vouloir, ne peut cesser d’être libre, la condition même du libre arbitre étant de se soumettre à l’arbitraire de ce libre arbitre, d’être en quelque sorte nécessairement libre; il est condamné à être libre, bien qu’il ne soit pas, comme le Dieu de Plotin, libre de sa liberté même, librement libre à l’infini. Justifiant à la fois l’indéterminisme et le fatalisme, la liberté se choisit elle-même; [...]

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

lV. EROS ET ARÉTÉ [...]

pour apprendre il faut déjà savoir un peu, mais pour savoir il faut avoir préalablement appris ; en sorte que le savoir est à la fois le résultat et la condition de l’apprentissage. Le savoir est donc toujours un moment entre deux apprentissages, celui qu’il conditionne et celui dont il résulte; et l’apprentissage est toujours un moment entre deux savoirs, celui qui le rend possible et celui qu’il rend possible. C’est ainsi que le disciple rebondit à l’infini d’apprentissage en apprentissage et de savoir en savoir… [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

CHAPITRE II

LE COURAGE ET LA FIDÉLITÉ

Il faut commencer par le commencement. Et ce commencement de tout est le courage. II faut dire que le courage est la vertu inaugurale du commencement, de même la fidélité est la vertu de la continuation et le sacrifice celle de la fin. Tendue entre les deux instants tranchants du sacrifice et du courage, celui-là qui dénoue celui-ci qui instaure, la durable fidélité s’étale dans l’intervalle chronique et continu des crises. Fidèle jusqu’à la mort, où la fidélité trouve sa limite et sa conclusion, la vertu de continuation s’accroche à un choix initial et fondateur que le courage assume. Toutefois la fidélité, coextensive à l’intervalle, n’est pas simplement enserrée entre les deux limites du dénouement et du début. Il faut du courage pour *rester fidèle* : ce qui veut dire qu’à toute minute, pour persister dans sa continuation, la fidélité exige de petits recommencements de courage; résistant aux caprices du changement et de la versatilité, aux tentations de l’oubli frivole et de l’ingratitude, aux épreuves de la souffrance, la fidélité est un courage opiniâtrement continué; le courage est la patiente continuation du commencement; la courageuse fidélité prolonge l’instant inchoatif [l’aspect d’un verbe propre à indiquer soit le commencement d'une action ou d'une activité, soit l'entrée dans un état] au delà du commencement proprement dit. La fidélité pourrait *perdre courage* : c’est donc que le courage n’est pas seulement le spasme de la première décision, mais qu’il est un état, et un fidèle courage; la tension courageuse se maintient un peu plus longtemps que la durée infinitésimale d’un clin d’œil. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

I. LE COURAGE N’EST PAS UN SAVOIR MAIS UNE DÉCISION [...]

Le courage, dit le *Lachès* n’est pas toujours clairvoyance : par exemple le guerrier qui combat vaillamment parce qu’il sait qu’on lui portera secours est un peu moins vaillant dans la mesure où il sait; l’ignorant ou tout au moins l’homme insuffisamment informé est certes plus héroïque quand il prolonge une résistance qu’il croit désespérée. Ici c’est d’être renseigné ([...]) qui rend moins courageux. Après tout [...], la folle bravoure, la déraison héroïque sont peut-être aussi des formes de courage? Platon pourtant ne signale pas la contradiction dialectique qui fait toute l’étrangeté de cette aporie : pour avoir du courage il est nécessaire d’avoir peur; autrement dit : Il faut n’être pas courageux pour avoir du courage. Craindre d’une part, affronter de l’autre, [...] dit Aristote, qui par ailleurs semble gêné par l’intellectualisme socratique. Platon et Aristote ont connu ce paradoxe de la contradiction intestine puisqu’ils précisent avec insistance : l’absence de peur n’est pas le courage; s’il suffisait, pour être courageux, de n’avoir pas peur, une pierre le serait; celui qui a du courage simplement parce qu’il n’a pas peur, comme ces fous qui saisissent des serpents ou comme les Celtes qui ne craignent rien, pas même un tremblement de terre, celui-là n’est pas courageux, mais aveugle : disons qu’il est simplement intrépide, ou mieux impavide [qui n'éprouve ou ne laisse paraître aucune peur; qui semble indifférent]… Ici c’est évidemment l’ignorance et non la science qui rend impavide ([...]) l’homme sans peur. Aristote, méconnaissant l'intentionnalité courageuse, s'intéresse surtout à l’objet de la crainte, ou comme nous dirions, aux valeurs du courage, et révèle son parti-pris intellectualiste : il s’agit de craindre ce qu’il faut, comme il faut et quand il le faut : [...], c’est-à-dire de n’avoir peur qu’à bon escient. [...]

Le courage a besoin de la réflexion non parce qu’elle le prépare, mais parce qu’il la nie; il veut *grâce* à elle et *malgré* elle. Goethe dit : rien de grand ne se fait que « malgré ». De nouveau ici l’organe-obstacle : car ce *quia [parce que]* est un *quamvis [bien que]*. La pensée est au courage comme le cerveau à la pensée, le mot à l’idée l’œil à la vision. Dans cette cause qui est obstacle on trouve toute l’ambiguïté du moyen : le moyen n’est-il pas la fin suspendue et par là même rendue possible? car les mêmes raisons la rendent possible qui la faisaient difficile et en retardaient l’échéance… Ce débat résume en lui-même le caractère amphibolique [ambigu, qui peut être interprété dans deux sens différents] déchiré, contradictoire de la médiation ; il est à la fois la tragédie et la solution ! La pensée contredit le courage, mais c’est pour cela justement qu’il faut penser : parce que le courage est pensée folle, vertige de la raison et périlleuse aventure. [...]

car tous peuvent vouloir, et nous savons déjà que pour pouvoir vouloir il suffit de le vouloir. Donc le lâche pourrait, mais il ne veut pas ; il ne veut pas vouloir, et pourtant il « voudrait bien »! Lâcheté et mensonge, ils montrent tous deux que savoir n’est pas vouloir, que savoir n’aide pas à vouloir… Le menteur sait la vérité, mais il ne veut pas la voir, ou il n’a pas la force de la dire. Comment s’étonner que le mensonge soit naturellement sans courage ? que le lâche soit à sa manière une sorte de menteur ? Ni l’un ni l’autre ne veut tout ce qu’il peut : mais tandis que le menteur, par intérêt ou vanité, veut autre chose, le lâche, par peur de vouloir en général, n’*ose* rien faire ; c’est le passage à l’acte comme tel qui le terrifie. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

II. L’EFFECTIVITÉ COURAGEUSE [...]

On comprend pourquoi le sacrifice total devient si facile dans cette grande collectivité grégaire qu’on appelle une armée, dans cette paradoxale cité militaire où les individus portent l’« uniforme » et risquent leur vie ensemble, où la guerre normalise la tragédie de la mort, où le geste métempirique du don de soi devient aussi mécanique et professionnel que celui de payer ses impôts. Le [...], comme l’appelle Platon, c’est-à-dire le « courage fantassin » est le courage du soldat anonyme et encadré qui se bat et meurt incognito. Cet héroïsme habituel et en quelque sorte abstrait est-il un courage? Oui sans doute. Mais il y a aussi une couardise qui joue à cache-cache avec la multitude aux mille têtes, brouille les pistes et se perd dans les brouillards de l’approximation. Le vrai courage nominaliste, tout au contraire, fait honneur à la solitude essentielle de l’ipséité; personnellement engagé, l’homme courageux et responsable affronte le péril dans la foncière nudité de son destin de créature. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Comment définir le bien ?

Le futur intentionnel du courage est un futur prochain et vraiment en instance, il n’est pas l’avenir lointain de la prévision rationnelle; cet avenir « in notione », cet avenir de nos lois, il est, comme on voudra, déterminé de toute éternité dans sa futurition sans histoire : — dans les deux cas, avenir intemporel et qui n’est pas fait pour arriver effectivement! Mais le courage est aussi inutile, qu’il s’agisse d’attendre patiemment un futur inévitable dont la nécessité exclut toute surprise, toute nouveauté et tout aléa, ou qu’il s’agisse d’ajourner de jour en jour une échéance indéfiniment différée. Le cerveau est en nous l’organe moratoire de cette intelligence dont toute l’industrie est de temporiser en remettant à demain l’initiative du choix. Toujours demain, comme précédemment toujours un autre; demain, mais pas pour l’instant! Entre le toujours de l’*aeternum Nunc* et le jamais (jamais en fait, en principe plus tard) de l’ajournement sempiternel, n’y a-t-il pas le peut-être aventureux du courage? L’avenir, pour le courage, est vraiment l’*aventure* « à venir »,[...], et il ressemble en cela à la jeunesse : le jeune est fait pour venir à maturité et non point pour s’immobiliser dans on ne sait quelle imbécile et ridicule spécialité de jeune homme professionnel ; ou, si l’on préfère, le Futur ne désigne, pas plus que Demain, un caractère déterminé et définitif de certains événements par opposition à certains autres, mais il est une manière d’être provisoire et qui n’existe, comme la jeunesse, qu’à la condition de se laisser refouler par le devenir. [...]

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Le courage qui m’incombe personnellement et qui concerne le futur immédiat exprime enfin qu’il s’agit de faire et non de dire. La raison ne « fait » pas, mais combine, agence, énumère, collectionne ou applique; la raison donne parfois des raisons de préférer, mais jamais des raisons de *faire*, ou de choisir effectivement, c’est-à-dire de prendre en étendant la main; les valeurs ont beau être inéquivalentes, c’est-à-dire inégalement valables ou précieuses, il ne s’ensuit pas encore qu’il faille élire l’une *plutôt que* l’autre [...]

Mieux encore : les raisons de la raison sont généralement des raisons non point d’agir, mais de s’abstenir ou d’attendre, — car il n’y a jamais, à proprement parler, de raisons positives de *faire*. De fil en aiguille, la raison scrupuleuse va à l’infini en extension et, par la déduction des conséquences, en profondeur… Dans sa dissolvante régression, trouvera-t-elle une raison de s’arrêter, un terme arbitraire où s’accrocher? Dans sa stérilisante lucidité, finira-t-elle jamais de délibérer le contre et le pour ? La voilà donc pauvre de sa richesse, impuissante de son propre pouvoir et paralysée par sa clairvoyance même. C’est pourquoi il est prudent de laisser au second mouvement, qui est, comme on sait, le mauvais, c’est-à-dire le timide et le sage, le temps de corriger l’impulsivité et la spontanéité du premier; l’avisé se ravise, autrement dit retient le geste coléreux ou généreux, périlleux ou gracieux, le geste prêt à offrir ou à venger. Selon Sénèque, la décision qui ignore ses propres conséquences est une simple « inconsulta temeritas »; mais d’autre part si elle savait trop bien sa fin et ses moyens, elle ne voudrait jamais, comme le voyageur ne pourrait plus manger son pain s’il ne s’efforçait d’ignorer les maladies qui le menacent, et tout ce qui se dit de lui derrière lui. La raisonnable, la précautionneuse prudence est donc une vertu négative, une vertu d’inaction et d’immobilité : telle est la « circonspection » la bien nommée, parce qu’elle regarde tout autour, à droite, à gauche et derrière, au lieu de faire face; il lui manque, à la trop clairvoyante, à la soucieuse, un peu de cette féconde étroitesse sans laquelle on ne peut rien commencer ni créer et qui est, selon Boehme et Schelling, condition de toute révélation; il lui manque les œillères du courage! Si vitale est pour nous cette bienfaisante nescience, que nous nous fabriquons par fiction ou convention une espèce d’oubli artificiel pour pouvoir respirer, chasser les soupçons et reprendre confiance. Les décisions courageuses se prennent toujours plus ou moins dans la nuit d’un aveuglement momentané, et pour ainsi dire en fermant les yeux; même délibérées, elles ont toujours, à la dernière minute, l’aspect d’une option aventureuse et d’un pari à pile ou face; sur le point d’accomplir le saut périlleux *lui-même*, et non pas seulement d’en prendre la responsabilité notionnelle et platonique, elles prononcent ce fiat tranchant, gordien, inéluctable qui leur permet de franchir effectivement le seuil du réel et le Rubicon de l’acte. Le courage est une docte nescience, une sorte de science effilée et infiniment amenuisée dont la pointe aiguë coïncide avec l’action. Ainsi parie, selon Pascal, celui qui prend la décision aléatoire de la foi. Une conscience trop avertie, trop lucide, trop experimentée, trop prévoyante ne peut s’empêcher d’imaginer le retentissement prolongé de toute décision instantanée et le futur d’un présent qui entraîne après soi les soucis paralysants et décourage la volonté la plus courageuse. La volonté immobilisée par ces perspectives hésite et oscille, et s’enlise dans les délibérations interminables. Pourtant les choses ne sont pas si simples : car la raison, après tout, a raison, et les appréhensions phronétiques [de l’intelligence pratique] sont la vérité même. Reste que le risque soit assumé en dépit de la raison même qui nous en représente les chances. Le courage n’est pas un syllogisme [les deux [prémisses](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%A9misse)(dites « majeure » et « mineure ») sont des propositions données et supposées vraies, le syllogisme permettant de valider la [véracité](https://fr.wikipedia.org/wiki/V%C3%A9racit%C3%A9) formelle de la [conclusion](https://fr.wikipedia.org/wiki/Conclusion)] ni non plus un raisonnement instantané, car le raisonnement nous dit *ce qu*’il faut faire, s’il faut le faire, mais il ne nous dit pas *qu*’il faille le faire; et encore moins fait-il lui-même ce qu’il dit. Le courage n’est pas une sagesse mais, pour parler le langage de saint Paul, bien plutôt une folie, une folie qui renie une sagesse. Il faut mériter à force de clairvoyance le droit d’être aveugle. « Si nous voulons des preuves avant d’agir, nous n’arriverons jamais à l’action », déclare Newman qui nous presse d’assumer la responsabilité de la foi; et Nietzsche, pour sa part, insiste sur le caractère irrationnel et violent de toute décision où, si c’est l’intelligence qui propose, c’est la volonté qui dispose : le créateur par exemple, franchit d’un bond cet abîme vertigineux qui sépare savoir et pouvoir; le héros, dit Bergson, agit immédiatement par la puissance rayonnante et convertissante de son être, et non point par la force convaincante de son verbe : c’est l’exemple héroïque lui-même qui est tout l’art de persuader! Tel est l’homme courageux : on ne sent pas en lui cette bourre amortissante qui chez les flegmatiques s’interpose entre l’intention et la décision et calfeutre le passage à l’acte, l’intervalle du dire au faire se réduit à un délai minimal, à un instant, à un presque-rien. Sans lucidité rien ne commence, mais avec la seule lucidité rien n’aboutit, à moins que ne s’ajoute aux idées une force hétérogène, seule efficace, seule capable d’entreprendre. L’intelligence nous conduit le plus loin possible dans la voie de la décision, mais il y a des choses qu’elle ne peut faire à la place du courage; elle ne saurait remplacer l’instant irremplaçable; elle ne nous dispense pas de ce fiat vertigineux qui est la seule cause suffisante et décisive de l’acte. [...]

Exister, est-ce agir ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Frapper en rêve son insulteur, rêver de grandes victoires imaginaires est rien de plus qu’un tour de chant; ce qui est coûteux et pénible, c’est l’arrachement à la torpeur de la continuation, le dépassement de toute économie : c’est cela qu’il faut faire douloureusement, difficilement, courageusement; cela qui nous impose l’intensité de l’effort le plus exigeant, la plus grande dépense d’énergie, la plus cruelle et la plus déchirante rupture de toutes nos habitudes. La prosaïque et sérieuse intention, dans la mesure où elle s’oppose aux velléités, serait toujours courageuse sous ce rapport. Troublant les faciles évolutions de nos concepts, le courage ressemble au monsieur en noir, porteur de mauvaises nouvelles, qui fend soudain les couples tourbillonnants et déchaîne en pleine fête le scandale de la réalité. Le mouvement rectiligne du courage, qui sait où il va, brise brutalement les figures circulaires et quidditatives de cette valse.

X

III. VAILLANCE ET ENDURANCE [...]

C’est pourquoi le courage donne au courageux, et plus encore à l’homme du sacrifice, un tel pouvoir de détachement, un désintéressement si absolu à l’égard des intérêts insignifiants et des détails quidditatifs de l’existence; futilisant tout ce qui n’est pas l’effectivité de la résolution, le courage dénude, essentialise et simplifie la volonté. L’essentiel seulement! A l’opposé de toute micropsyche, le courage se donne de la situation qu’il affronte une vue sommaire et synoptique… Le courageux sera généreux et magnanime, c’est-à-dire indifférent au comment et au combien de l’être, dédaigneux du plus ou du moins, étranger à toute posologie, incapable de compter, doser ou lésiner; le courage, risquant le tout pour le tout, est prodigalité, de même qu’à l’inverse la chétive lâcheté est la mesquinerie d’une nature économe de ses propres ressources. Toujours volontaire pour les missions de sacrifice, le vaillant a cet air déjà lointain que donne aux existants la conscience de leur contingence radicale. C’est la panique devant l’effectivité et c’est la phobie du péril métempirique qui retiennent dans leur bourgeoise continuation les frileux, les douillets et les avares; et inversement, c’est l’attrait du même péril qui sollicite les natures extrêmes, tendues et passionnelles, et profondément ravinées par l’épreuve de l’au-delà. Toutefois la relation du brave à ce qu’il brave, en d’autres termes la relation courageuse de l’homme à son danger peut s’entendre de deux manières, à l’actif et au passif. Déjà le *Gorgias* distinguait le courage d’entreprendre et celui de persévérer dans l’ouvrage entrepris, l’un qui est le courage du premier instant, l’autre qui est une continuation de courages intermédiaires, ou plus simplement une patience : — car, pour durer et persister dans l’effort commencé et pour tenir bon, il ne nous faut qu’un peu d’entêtement joint à la vitesse acquise et à l’inertie de l’élan reçu, l’entretien exigeant moins d’énergie que le démarrage. Certes, cette distinction a quelque chose de relatif, car la persévération, si elle n’est obstination stupide, est à son tour un recommencement de courage ou une initiative continuée; de sorte que l’« endurance » qui rend capable de durer pendant l’intervalle s’évertue à continuer le courage de l’instant initial. Pourtant l’opposition du courage et de la persévérance correspond bien à deux attitudes possibles de l’homme relativement à l’obstacle : l’une, que l’on dirait volontiers statique ou défensive, consiste à en supporter le choc de pied ferme, tandis que l’autre, agressive et spontanée, va à son devant. Le Stoïcisme, qui est le point de vue de la [...] ou fermeté d’âme, en est resté à la première. La constance du sage, « constantia sapientis », n’est que cette ténacité d’un vouloir acharné à se vaincre lui-même, mais résigné à subir, comme une fatalité inévitable, l’ordre de l’univers; le sage selon Descartes, Épictète, Marc-Aurèle et Sénèque veut se changer lui-même plutôt que la fortune. De là la négativité de cette « cartérie », son caractère imperturbable, impassible, inflexible, insensible, fait de tranquillité d’âme et d’indifférence : ataraxie, analgésie, anesthésie et apathie, — ce ne sont jamais que vertus privatives! Nous montrions comment le socratisme nie la positivité dialectique de l’obstacle, annule l’antithèse, nihilise le mal, déréalise la mort, la douleur et l’exil. Chez les Stoïciens à l’inverse, l’obstacle devient obstacle absolu, obstacle destinal, mais cela revient au même : le pessimisme rejoint sur ce point opaques et massives surplombent de toutes parts la conscience : le sage de l’époque impériale ne se sent plus appelé à transformer un destin à sa mesure; l’exercice des magistratures lui échappant, il cesse de collaborer aux affaires de la cité; perdu dans un empire dont le centre est partout et la frontière nulle part, il se résigne à son délaissement. Dans les deux cas pourtant, le courage est de même sorte : Socrate, niant l’évidence, fait comme si l’obstacle n’existait pas; tel Mucins Scévola, il sourit à la douleur; et il ressemble en cela au sage épicurien dans le taureau de Phalaris. Pour le Stoïcisme, l’obstacle devenu insurmontable, inéluctable et inchangeable est autant dire inexistant : [...], hors de notre portée, donc nul et non avenu. Tel est le sens de cette « résignation » stoïque qui n’est pas, comme la patience chrétienne, espérance et attente d’un bienheureux avenir, mais plutôt accommodation au destin et soumission sans joie ni amour véritables; cette soumission est, comme dit bizarrement Renouvier, « supportance »; le résigné s’adapte en se recroquevillant pour exister [...]. La limite la plus sublime de cette résignation s’appellerait Sérénité, paix négative laborieusement conquise par une tension et une application quotidiennes du vouloir, par une résistance étudiée à toutes les causes de distraction, un effort pour ne pas se laisser détourner de sa route et rester calme *quand même !* C’est une muette protestation contre l’absurdité du sort, une grève du consentement non point dans la révolte et la raideur, mais au contraire dans la conformité. Se résigner n’est donc pas accepter ni collaborer, ni se rendre complice, mais « se faire une raison » puisqu’il n’en peut être autrement. « Ducunt fata volentem, nolentem trahunt » : *ducunt* ou *trahunt*, en nous guidant ou en nous traînant, de toutes manières, la nécessité aura le dernier mot; *volens nolens*, la créature ira où il lui est prescrit d’aller : non pas uniquement *volens*, c’est-à-dire de gaieté de cœur; ni uniquement *nolens*, c’est-à-dire la mort dans l’âme ; mais *volens nolens*, c’est-à-dire en faisant contre mauvaise fortune bon cœur; de bon-mauvais gré, la volonté voulante, la volonté ambivalente, s’engage comme volontaire dans le parti de la nécessité! Le destin l’emportera non pas avec notre consentement, puisqu’un consentement ne peut être que libre, mais avec notre assentiment. Quel courage y-a-t-il à cela ? Que l’obstacle soit sans nous, malgré nous ou contre nous, qu’il soit indépendant, indocile ou franchement hostile, c’est-à-dire qu’il soit empêchement d’agir, obstruction ou menace déclarée, le courage, dans les trois cas, devient courage obligatoire sans mérite ni liberté. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Certes la science n’autorise pas les transformations féeriques, les pouvoirs thaumaturgique, les espérances absurdes ; la science n’est pas une magie, ni la technique une sorcellerie … Néanmoins, circonscrivant par le déterminisme et par les lois un noyau de nécessité rationnelle, la science permet d’éviter tout l’évitable. La démocratie, comme la science, s’inscrit en faux contre toutes les abdications et toutes les démissions du quiétisme : abattant les barrières que le régime des castes dressait entre les hommes, elle nous apprend à tenir l’impossible pour possible; il n’y a pas d’injustice prédestinée, pas d’inégalité irrémédiable qu’une volonté entreprenante et militante ne puisse réformer : l’homme moderne ne limite plus ses ambitions sociales, mais expérimente l’une après l’autre toutes les formes de l’inouï, du régicidide, du sacrilège et de l’irrespect. Avec la démocratie et la science conspire enfin une certaine représentation dynamiste de la nature et de l’esprit. Nietzsche a bien compris que la résignation impliquait le dogmatisme et l’objectivité d’un destin conçu comme donné statique. Or sait-on ce qui est « donné », ce qui est construit? et y-a-t-il seulement des « faits »? L’esprit est dans le même cas : l’esprit n’est pas seulement ce qu’il *est*, mais ce qu’il devient et peut être. Les espérances les plus déraisonnables, l’effort mélioriste et l’audace activiste font de l’homme moderne un homme irrésigné. Non, il n’est pas toujours raisonnable de « se faire une raison »! [...]

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le courage, fait pour l’aventure, est donc bien à la mesure de cette condition mixte qui est la nôtre; la cotte de mailles, le blindage invulnérable, le talisman d’invincibilité nous immuniseraient contre le passionnant péril : les anges n’ont pas besoin de courage ! Mais la certitude d’un péril mortel prédestiné en sa date comme en son fait n’est pas davantage un péril. Notre courage est un courage de l’insécurité, un courage ventilé, comme au jeu, par l’oxygène exaltant de l’espoir; notre courage défie cette insécurité créaturelle et parie que la menace ne se réalisera pas ; c’est ce pari si souvent perdu qui rend le courage fécond et créateur et en tous points opposé à la stérile quiétude de résignation — : car la résignation n’est en somme qu’une adaptation au désespoir. Le courage construit son projet dans l’inquiétude. Contre ce danger qui peut ne pas arriver, le courage fait front hardiment, le courage présente à l’ennemi non pas son dos, mais sa façade : le mouvement du courage est donc de même sens que le mouvement spontané de la générosité et de la sympathie qui vont au devant ou à la rencontre de l’ami et, dans cette démarche gracieuse, oublient et sacrifient l’Ego. Le mouvement courageux, s’il est bien centrifugé, et plutôt expansif que vraiment explosif, ne coïncide toutefois ni avec l’éruptive, l’aveugle, la coléreuse agression, ni avec la douce efférence d’amour; car il y a un abîme entre le partenaire dans un duo et l’adversaire dans un duel! Et quoique le désintéressement altruiste exige du courage, en sorte que son obstacle à lui, s’il n’est pas posé en travers de la route, n’en existe pas moins, immanent et latent, dans les résistances de notre naturalité et la tendance au plaisir, dans l’égotropisme et dans la philautie, en un mot dans la pesanteur du moi, le courage lui-même, toutefois, ne se réduit pas à cette tendresse qui est la nue volonté du bien de l’autre. Il faudrait dire plutôt : le mouvement courageux, tourné vers ce qui est devant, exprime la quintessence de l’amour, mais il n’en est que le prélude; et comme tout amour combat, dans l’instinct égoïste, son ennemi intérieur, tout vrai courage est une promesse d’amour, un présage de cette amitié qui est l’au-delà de son hostilité. C’est pourquoi la haine est lâche si souvent. Le courage est-il ou n’est-il pas un mouvement naturel de la volonté? C’est ce qu’il n’est pas simple de dire. La peur retractile, la peur égoïste et frileuse regarde par derrière vers le moi et, ne trouvant pas ce fantôme de soi-même, s’enfuit toujours plus arrière, s’enfonce toujours plus profond dans ce monde extérieur qui l’entoure de toutes parts; sa panique vient de ce qu’elle retrouve, affolée, cela même dont elle se cachait éperdument. Le soi-disant instinct de la conservation s’avère dans la rétroversion craintive, aussi inefficace qu’imprudent, et sa finalité est un leurre; aussi enseigne-t-on à bon droit : la peur protège mal les faibles; celui qui n’a que ses jambes pour se défendre court au devant du danger, croyant le fuir; tant et si bien que la meilleure défensive est en général d’attaquer. Inversement le mouvement hasardeux qui risque le tout-ou-rien de notre vie va dans le sens même de cette vie. Allant à contre-courant des instincts et réflexes pernicieux qui nous perdraient en voulant nous sauver, le courage nous fabrique une surnature, une nature contre-nature; il corrige, empêchant la bête peureuse de reculer, les aberrations de notre téléologie naturelle ; il dédaigne la phobie de cette chair traquée, affolée, désarmée, et la pousse fortement vers l’objet de sa terreur. Plutôt que de se trouver à l’improviste nez à nez avec le péril, ne vaut-il pas mieux aller hardiment à sa rencontre ? Mais il faut dire aussi que ce mouvement forcé, que cette violence du courage sont favorisés par l’instinct lui-même, — car la tentation est une force inverse de la timidité, développée par la timidité même : autrement dit le danger nous tente dans la mesure où il nous intimide. Toutefois le courage, mouvement centrifuge, n’est pas à confondre avec la curiosité ambivalente du péril; d’abord parce que, loin de subir passivement l’attraction du possible vertigineux, il fait spontanément le premier pas; ensuite parce qu’il assume la sérieuse, la nécessaire difficulté comme un moyen de réaliser certaines valeurs auxquelles il tient plus qu’à la vie. Il ne joue pas à se faire très peur! C’est son motif qui importe; en d’autres termes, l’obstacle est pour lui la contradiction et la tragédie intestine de notre finitude, au lieu qu’il est pour l’homme curieux la chose défendue, le cher obstacle, le passionnant problème, et le piment qui assaisonne sa volupté; la tentation n’est pas une volonté d’affronter, mais une envie d’éprouver; l’homme tenté hésite délicieusement au bord du fascinant danger, et il exalte à l’infini sa propre peur, et il joue, lui le dilettante de la poltronnerie, au glorieux soldat, au « miles gloriosus ». La curiosité est aussi égoïste que le courage est généreux. Intention innocente et passionnément extroversée, le courage risque sa courageuse vie au nom de la vie. Pourquoi faut-il que le même paradoxe dérisoire mette l’instinct en contradiction avec lui-même? Car l’instinct perd quelquefois celui qu’il veut sauver; et de même le contre-instinct du courage culmine à la limite dans le sacrifice, c’est-à-dire dans la négation ou abnégation de la vie! Mais comme le courage est le contraire d’un tropisme, la paradoxologie est bien davantage dans sa nature. … La négation de soi n’est-elle pas elle-même l’ardente affirmation d’une vie plus intense? Le courage obéit à la vocation de l’esprit, qui est une vocation de liberté. Loin de « se laisser tenter » mécaniquement par une séduction plus forte que son horreur, il surmonte les résistances de la matière; loin de céder à la tentation, il s’y refuse; il dit non où la tentation dit oui ; au duel des forces naturelles il fait succéder la victoire de la surnature sur l’égoïsme. La peur est, comme le mensonge, une tentation de facilité, une démission, une solution de fortune qui nous dispense à la dernière minute d’inventer toute autre solution. Sauve qui peut! Celui qui tout à l’heure portait beau improvise en toute hâte son propre sauvetage, comme font les fuyards quand l’ennemi avance et que le temps presse; quittant toute décence, le fuyard s’abandonne aux réflexes honteux : dans le misérable espoir de sauver sa peau, il réduit ses prétentions au minimum, c’est-à-dire à l’existence élémentaire et à la circulation du sang; il se résigne à être en renonçant à mieux être et en perdant la face; il sacrifie les raisons de vivre à la vie tout court, « vivendi causae » à « vita »; pour survivre, pour ne pas crever il accepte l’opprobre. Le courage rallie les énergies en débandade, endigue la marée affolante de notre primitivité. Il faut plus de pensée pour résister que pour se laisser aller, plus d’effort pour organiser la défense que pour ficher le camp, plus d’imagination pour se battre que pour capituler; le fuyard qui se reprend rougit soudain des solutions bâclées, avilissantes, expéditives que ses viscères lui conseillaient. L’improvisateur terrifié était un homme à la remorque du malheur; le courage, reprenant la direction des événements, nous rend notre civilisation avec notre dignité; la partie hégémonique reprend le dessus. Comment s’étonner que le courage abonde dans le sens de la futurition? II favorise, il accélère le continuel refoulement des moments successifs l’un par l’autre repoussés, comme les âges de la vie, dans le néant du prétérit. Le courage aide le devenir à faire advenir l’avenir : alors que la lâcheté misonéiste signifie déroute, marasme et relâchement de tous les ressorts, le courage, poussant à la roue, rend le rythme de la durée plus léger, plus tendu, plus nerveux; aussi le courageux a-t-il, comme l’aventurier, un sens aigu de la conjoncture passagère et flagrante; il possède un talent spécial pour capter en voltige le *kaïros* opportun, c’est-à-dire la fortune du moment qui passe, comme s’il était accordé par son courage même à la semelfactivité [Se dit d'un aspect du verbe qui envisage l'action comme faite une seule fois (par opposition à fréquentatif)] de l’occasion irréversible. Cette tranquille vélocité qui impose aux viscères désorientés l’ordre et la règle de l’esprit s’appelle le sang-froid. Voilà donc la vraie droiture. La voilà, cette loyale, cette simple fortitude, avec son regard direct tourné dans le sens justement où les yeux de l’homme debout doivent regarder : en avant. Car l’accent grave de la vie humaine est en avant; et sa vocation est de faire effort perpendiculairement à l’obstacle. Cet homme debout sur ses jambes, comme un homme doit être s’il est digne de ce nom, cet homme qui marche, c’est un homme. Et le courage est la vertu de l’homme. La vertu de la station droite et de la marche téméraire. Rien en lui des périphrases de la lâcheté ni des circonlocutions de l’ambivalence, qui est une envie complexe et déviée. Parmi tant de regards en dessous, de gestes obliques et de réponses évasives il s’avance, lui qui ne sait pas biaiser, de sa libre et franche démarche que les monstres à quatre pattes et les monstres reptiles ne terrifient plus. Les hommes ont si longtemps marché à quatre pattes et rampé à plat ventre qu’ils se sont enlisés dans leur mensonge et leur reptilité : le courage les désintoxique, les redresse et leur rend toute leur taille. Les hommes ont si longtemps regardé de côté et virevolté dans les méandres de la ruse qu’ils se sont perdus dans leur propre labyrinthe : le courage les empêche de loucher et les remet dans le droit chemin de la vérité et du péril; le courage les oblige à faire face. Comme l’amant s’adresse à sa deuxième personne d’amour, ainsi le courage envisage et interpelle l’adversaire, par une allocution immédiate, tutoyante et sans détours. C’est cela, oser : non point louvoyer ni communiquer avec le monde par le truchement d’un tiers et l’intermédiaire des moyens termes, mais retrouver la directe et dangereuse relation transitive du moi au toi.

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Exister, est-ce agir ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Qu'appelle-t-on manquer d’imagination ?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

lV. LES VARIÉTÉS DU COURAGE [...]

Décrivons plutôt ici, de l’obstacle le moins visible à l’obstacle le plus visible, trois degrés fondamentaux du courage que nous appellerons Courage d’être soi-même, Courage de la vérité, Courage de souffrir ou de mourir. Ce n’est certes pas le moindre paradoxe de la vie morale qu’il faille déjà du courage pour être soi. Car où est ici l’obstacle? Et comment ne serait-on pas ce que l’on est ? Pour être il n’y a qu’à être : le plus vil des lâches en est capable. Car il est plus facile d’être que de respirer, de dormir ou de vouloir! L’être est la généralité absolue qui ne suppose aucun pouvoir technique, aucun talent déterminé, que tous les talents et pouvoirs, au contraire, présupposent… [...]

II n’y a donc pas de courage à *être* mais il y en a à *faire*, si le « faire » est une rupture et une saillie de la liberté en pleine continuation d’existence, une initiative qui fait dévier cette continuation et un brusque zigzag sur son graphique. Le courage, même le plus élémentaire, suppose la résistance minimale — la pesante matière à soulever, la masse qui fait obstacle — et avec la résistance l’effort, et avec l’effort les points d’appui pour faire levier, les prises pour se raidir et les parties extérieures les unes aux autres. [...]

Or s’il n’y a pas de courage à être, il y en a un à être soi; l’être-soi, grâce à l’attribut qui change en copule le verbe ontologique, prend place entre l’existence substantielle prise absolument ou intransitivement, c’est-à-dire sans courage, et les entreprises empiriques du Faire qui entreprennent malgré l’obstacle et gouvernent toujours les compléments directs du projet : car l’œuvre est l’accusatif de l’opération … [...]

Je suis Moi, c’est-à-dire que je le « deviens ». Mais comment peut-on devenir ce que l’on est? En effet on ne le pourrait pas si l’on était en acte tout ce que l’on peut être, si la personne tenait entière dans l’instant présent sans nul sous-entendu ni pressentiment de son devant-être. Or l’*Ipse* de cette personne est toujours autre que soi-même, toujours plus que sa vérité momentanée, toujours au delà de ses propres actes; ce halo de « pas-encore » qui nimbe le Maintenant de tout personnage n’est autre chose que la personne! En sorte que pour « être soi » il faut du travail et un temps infini; et c’est pourquoi la mort, si tard qu’elle survienne, laisse toujours le personnage inachevé… Et pourtant, en un autre sens, la vie est toujours à tout moment complète. Car tel est le paradoxe de la *tautousie synthétique* : on peut *se réaliser*, c’est-à-dire devenir ce que l’on est déjà, devenir en acte ce qu’on est en puissance, être profondément ce qu’on était superficiellement. Ne peut-on pas, de la même manière, apprendre ce que l’on sait déjà? Être soi est donc un acte synthétique, une remontée des enfers, un passage continué du Je-sujet ou substrat immanent au Moi revendiqué, attesté et assumé. Le Je fantômal éprouve cette exigence du moi effectif qui est à conquérir jour après jour sur la facilité mondaine et sur l’illusion. Le devenir tendu vers l’avènement des possibles en instance, le devenir qui fait advenir aventureusement l’avenir est cette continuation d’altérité, cette altération du même toujours en passe de devenir un autre. Le courage confirme et favorise ce mûrissement de la nouveauté ; le courage propulse le devenir pour qu’il devienne avec hardiesse; et si c’est le propre de la timidité de s’immobiliser bourgeoisement dans le statu quo de sa définition, c’est au contraire une marque de courage que d’aller au devant et à la rencontre du moment ultérieur. L’effort courageux, contrecarrant la chute et la fuite, abonde ainsi dans le sens de notre renouvellement…[...]

C’est bien un comble que l’homme ne soit pas seulement le maître en sa propre maison, dans la maison de son corps et dans celle même de son âme! Si le propriétaire est la propriété, il n’y a personne pour posséder; et si la propriété est le propriétaire, il n’y a rien à posséder. [...]

L’homme s’échappe à lui-même dans l’espace par tout le secteur indomptable de son moi passionnel et il s’échappe à lui-même dans le temps parce qu’il n’est pas encore ce qu’il est déjà, parce qu’il n’est jamais entièrement tout ce qu’il peut être. L’acte grâce auquel ce propriétaire dépossédé reprend la direction de lui-même est un acte irrationnel et drastique : quelque chose comme l’occupation du terrain conquis par une force capable d’entrer effectivement en possession de sa conquête. Pour être le possesseur, ne suffit pas de le dire et de le décréter… Parce qu’elle conçoit sans « faire », et parce qu’elle est si loin de tout événement, la raison à elle seule ne rendra pas l’intempérant maître de soi : seule l’énergie passionnelle du courage nous donne la volonté et la force de nous maîtriser. C’est toute la distinction du *video proboque* et du *sequor* : le courage seul nous donne non pas d’approuver et d’applaudir, ni de saluer respectueusement et de crier bravo, mais de faire; le courage, faisant comme il dit, restaure l’unité et la sincérité de l’homo duplex et nous engage totalement dans notre effort. Cet effort peut s’entendre de diverses manières, — tantôt comme effort pour se contenir et s’abstenir, tantôt comme effort pour se dépasser et se surmonter, et pour devenir, comme la *République*, [...] supérieur à soi; dans les deux cas, c’est un refus de s’accepter soi-même et, par indolence ou nonchalance, de tenir sa propre nature pour un donné. La nature, nous le savons, n’est rien d’univoque, et la valeur se trouve déjà inscrite comme exigence normative dans le simple fait d’exister; en sorte que s’accepter « tel qu’on est » serait encore se refaire et choisir. Travail sans fin que ce courage de se dompter soi-même, car l’ipséité est toujours au delà, et ma liberté n’est pas libre de soi. Du moins le courage d’être ce qu’on est, apprivoisant la sauvage ipséité peu à peu, nous rend-il parfaitement souples, maniables et disponibles pour nous-mêmes. Pour se donner, dit Vinet, il faut s’appartenir : c’est-à-dire que la possession de soi n’est pas seulement un symptôme de civilisation, mais la condition même de la charité.

Cette personne qui se maîtrise elle-même et se contraint pour être soi, cette personne existe parmi d’autres personnes qui sont comme elles quoique distinctes d’elles; avec ses semblables elle compose un pluriel d’absolus dont chacun peut dire Moi avec autant de raison et se considérer comme un microcosme et comme le centre perspectif de l’univers. La relation passionnelle qui se noue ainsi entre moi et mon prochain rend plus méritoire encore et plus scabreuse l’affirmation-de-soi. Il ne suffît plus cette fois de s’assumer soi-même en général : il faut encore, par rapport à autrui, endosser ses propres appartenances et professer ses propres convictions. Après le courage du Moi, voici le courage du Mien et le courage de la Vérité. [...]

Est-on soi même ou le devient-on ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Est-il préférable de se connaître ?

Exister, est-ce agir ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Il faut du courage pour briser ou problématiser ce *qui va de soi*, pour déranger les constellations mondaines : les nouveautés, zigzags, dissymétries de la vérité interrompent cette continuation bourgeoise d’existence à laquelle routine et conformisme nous adaptent si douillettement. Le courage est ici un courage de déplaire, de décevoir l’attente de l’autre, ou du moins de démentir, au nom de la vérité, ce que les autres attendent de notre personnage. Autant le lâche se montre soucieux, en comblant cette attente, de confirmer les croyances du groupe à son propre sujet, autant le courageux dédaigne son propre confort : il aime à faire mentir sa définition et ne se laisse pas coincer dans les rôles commodes et dans la caractérologie conventionnelle que sa classe lui prépare ; il renonce volontairement à l’estime publique, il veut ennuyer les femmes du monde, il choque quand il pourrait charmer. Il ne profite pas du mouvement acquis et n’exploite jamais le ronron des répétitions. Et de même que le courage de la vérité s’inscrit en faux contre les antithèses et analogies simplistes de la rhétorique, de même le courage de la sincérité, quel que soit le prix à payer, refuse les automatismes inertes du mimétisme et de la tradition. La rhétorique, avec ses couples de concepts, ses fausses fenêtres, ses cases vides, s’installe frileusement dans la continuation formelle et la redondance phraséologique : la coûteuse vertu du commencement, qui dit non à toute économie, ne veut pas pour nous de ce bonheur facile, et elle détruit de ses propres mains le doux sommeil que l’approximation réserve aux menteurs. [...]

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La vérité dépend-elle de nous ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Contre les tentations de l’automatisme le courage sera un effort toujours vigilant vers la simplicité, le naturel et l’impartiale honnêteté, quoi qu’il en puisse coûter à notre égoïsme; il électrise la volonté toujours prête à s’installer à l’enseigne de son bon vouloir; il défait les « genres » que nous nous donnons, même si notre « genre » (le plus subtil de tous) est de n’en avoir pas. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

La douleur, parce qu’elle est l’incontestable évidence de l’événement, ou, pour mieux dire, le fait pur, la douleur représente la grande école de l’effectivité irrationnelle à l’usage des fantômes que nous sommes; elle est la présence absurde et importune, l’intrus inexplicable qui interrompt la continuation immanente de nos pensées; le cautère en pleine existence notionnelle. Quiconque est brave devant le fait opaque, adventice [une plante qui pousse dans un endroit où on ne souhaite pas la voir se développer] de la douleur, celui-là est bien près d’avoir le courage essentiel et le courage de tous les courages : car c’est la douleur — douleur physique ou morale, effort actuel, douleur possible — que le courageux affronte en tout ce qu’il ose ; soit qu’il sacrifie son amour-propre en décidant d’être lui-même, soit qu’il brave la persécution en disant la vérité. Et non seulement la douleur est la quoddité même de l’événement, mais elle est ce qui ne concerne que moi : impossible ici de confondre le Je et le Tu. L’homme souffrant peut bien, à force précisément de courage, libérer son âme de toute individuation corporelle et faire comme s’il ne s’agissait plus de lui, mais d’un autre quelconque. [...]

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Toutes les vertus ont donc besoin de ce beau courage, sans lequel elles seraient chétives, inutiles, peureuses, impuissantes, toutes ont besoin de ce cœur du courage qui combat leur timidité et leur bouderie. « Qu’est-ce qui est bon? Être brave est bon », demande et répond Zarathustra, le Templier de la Vérité. [...]

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

C’est ainsi que le courage est à la mesure de la douleur; en face est I’ennemi, qui me vise, et presque à bout portant… Que dis-je? l’événement douloureux advient à même l’existence corporelle. Cet ennemi, le courage le prend à bras le corps et corps à corps, il lui livre un combat singulier d’où sont exclus tous ces tampons amortisseurs que la médiation rationnelle interpose entre le péril et moi. Plus d’intermédiaires ni de moyens termes, mais l’immédiat contact avec la réalité; non pas, comme dans l’intuition, pour la comprendre, ni, comme dans l’allocution, pour l’interpeller et la tutoyer, mais pour la vaincre. Le courage nous situe à l’avant-garde et à l’extrême pointe finistère de l’existence, et là nous expose la poitrine découverte, tête à tête et face à face et nez à nez avec le destin dont il nous faut recevoir les coups de plein fouet; le courage regarde le péril les yeux dans les yeux : à la ruse et aux manœuvres fuyantes il préfère la franchise d’une attaque frontale. L’imagination n’est plus là pour faire dévier les coups, ni la sagesse distante, ni I’intelligence avec son recul et l’échelonnement en profondeur de sa perspective, ni aucune des fonctions secondaires et lointaines, aucune des échappatoires évasives et obliques du logos; il faudrait plutôt dire que, comme les fonctions primaires, comme la sensation et comme l’instinct, le courage va à la rencontre des choses elles-mêmes. Il ne délègue pas à un autre ses besognes, ne se décharge pas sur un autre de ses responsabilités par un conditionnement analogue à celui du réflexe ou de l’association, ni ne se contente, pour toute nourriture, d’un extrait d’extrait, fade décoction ou sous-produit dérivé de sa propre substance ; mais il ressemble plutôt à un travail manuel, à un travail ouvrier qui s’exerce à même la matière par mouvement direct et spontané, non pour la façonner, mais pour la dompter. [...]

Que sait-on du réel?

Peut-on se fier à l’intuition ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Exister, est-ce agir ?

La tranquillité d’âme en première ligne; aux hommes de l’arrière l’insécurité, l’insomnie et le tremblement. Ceci est juste. Puisque les coquins ont voulu signer trop vite leur paix honteuse, il est juste qu’au moindre bruit le nez leur saigne de terreur. Être brave, au contraire, c’est avoir le dessus, même s’il faut finalement succomber. La menace terrifiante est ici prise à la gorge, sommée de se découvrir et de dire son vrai nom. Le diable ne peut pas nous faire mal, mais il peut nous faire peur. Le brave conjure par sa bravoure cet envoûtement de la frayeur : comme lui gardons-nous simples, pauvres, nus et sans arrière-pensées, indifférents aux détails mesquins, pour que le diable crève de notre innocence et de notre courage.

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

V. DE LA FIDÉLITÉ [...]

A l’impérativité purement positive du courage la fidélité oppose sa négativité prohibitive : ne pas oublier, ne pas trahir, ni renier, ni démentir, ni se dédire, ne pas aimer d’autres femmes, — ces commandements, étant des veto, sont trop privatifs pour être anhypothétiquement exigibles ! On omet de me dire ce qu’il faut dire, mais je m’interdis de me dédire, quoi que je dise… la fidélité est la vertu du temps continu comme le courage est la vertu du passage à l’acte : celui-ci dans le raptus discontinu, névralgique et spasmodique de la décision, celle-là dans l’amicale continuité du souvenir. Et puisque la durée est à la fois l’instant et l’intervalle, il faudra, pour exprimer la double vocation du devenir, conjoindre la fidèle immanence à la transcendance courageuse. [...]

Notre devenir n’est pas seulement conservation du passé, mais renouvellement perpétuel : le fidèle fait la sourde oreille aux conseils et aux séductions de la nouveauté; il ne veut pas se laisser décourager par la tentation superficielle du changement, il dédaigne tout ce qui animerait la monotonie de la continuation, tout ce qui s’offre sans cesse à diversifier l’identique. Comme l’attentif, dans l’ordre de la raison et de l’espace, se refuse aux causes de distraction pour penser les nombres nombrants et pour écouter ce que Malebranche appelle le Verbe intérieur, ainsi le fidèle, dans l’ordre du cœur et du temps, dit non aux excitations et aux occasions futiles, non aux propositions de l’ingratitude. [...]

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

La confiance est déjà à sa manière une certaine sorte de fidélité, et vice-versa, la fidélité n’est peut-être que la confiance elle-même, la confiance-malgré, c’est-à-dire contre toute raison. La persuasive, l’absurde confiance du fidèle force la fidélité de l’infidèle et la confiance du méfiant; ainsi se développe entre les confiants et les fidèles, de par la loi d’avalanche, une véritable émulation de bonne foi qui exalte à I’envi la mutualité amoureuse. Le fidèle rend les autres fidèles : il dissipe autour de lui le scrupule solipsiste [théorie selon laquelle d'après laquelle il n'y aurait pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même], pointilliste ou instantanéiste, il restaure partout cette « fiance du cœur », cette fidèle fiançaille sans laquelle la vertu elle-même ne serait qu’un feu de paille trompeur et décevant. [...]

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

On peut être fidèle sans *fides*, fidèle par décret arbitraire du vouloir. Le groupe peut nous imposer la fidélité, mais il doit mendier notre confiance, cette confiance sans laquelle la fidélité ne peut être que précaire. Le groupe est intéressé à notre fidélité, mais c’est peut-être là, à y bien réfléchir, ce qui nous la rend suspecte; le même dogmatisme qui nous impose les mots univoques, les vocables pétrifiés et les concepts échangeables nous impose le respect de la parole donnée : non seulement les mots du langage gardent le même sens de bouche à oreille, mais, par une magie bizarre, ils engagent la liberté de celui qui librement les prononce; de sorte que la fidélité, tout comme le dictionnaire, contrarie la formation des malentendus. Ce qu’est la substance aux mouvements, l’identité à la pensée, la conservation de soi aux changements, consistance et constance doivent l’être à la conduite. Mais la continuité du devenir n’est pas cette identité raide, rigide comme une tringle; elle est plutôt la permanence de ce qui change; l’homogénéité de l’hétérogène; la modulation enfin. Il arrive que cette évolution s’accomplisse par saccades et mutations spasmodiques; mais quelquefois aussi (car le rythme lent, le progrès régulier du devenir nous échappent et nous n’en prenons conscience que par intermittences, et nous ne remarquons le temps que de temps en temps), quelquefois les mues apparemment soudaines et les conversions sensationnelles sont préparées par une invisible incubation dans l’inconscient. Évoluer ou renier — tels sont les deux modes, ici subit et là progressif, de l’infidèle désaffection. L’apostasie [l'attitude d'une personne, appelée apostat, qui renonce publiquement à une doctrine] est-elle autre chose qu’une accélération révolutionnaire et une précipitation critique de ce processus ? La transformation, ordinairement répartie sur de nombreuses années, se ramasse, comme les métamorphoses des insectes, en quelques jours : c’est la durée qui s’emballe et qui accomplit du jour au lendemain, par mutation foudroyante, un travail que l’évolution accomplirait en plusieurs décennies; la discontinuité n’est en ce cas qu’une apparence et un rythme de maturation plus rapide; la conscience en travail, ainsi qu’il arrive à l’organisme pendant la puberté, brûle les étapes. Et puisque la loi du temps est l’altérité perpétuelle, il nous faudra choisir entre la fidélité et la sincérité; la cohérence imperturbable aux dépens de la sincérité qui nous ferait à toute minute contemporains de nous-mêmes, la sincérité au prix du démenti et de l’ingratitude. Vaut-il mieux rester fidèle sans sincérité ou demeurer sincère sans fidélité? Soit que la volonté, décrivant lentement sa courbe, diverge peu à peu de sa première parole, soit qu’elle lui tourne le dos d’un seul coup, l’intention vraie, dans les deux cas, forme avec la ligne droite de la fidélité un angle plus ou moins ouvert : l’ouverture de cet angle mesure la marge que le fidèle, par attachement superstitieux à la lettre de sa promesse, laisse bailler entre sa vérité et son serment; le fidèle, immobilisé dans sa constance misonéiste [l'attitude qui consiste à rejeter toute innovation], est en retard sur lui-même [...]

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Pourquoi un acte est moral ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui ?

L’important n’est pas d’être fidèle à n’importe quoi, pour la seule raison qu’on l’a une fois promis, ni de tenir une gageure *quelle qu’elle soit*. L’important est d’être fidèle à ce qu’on aime, et fidèle par amour, non par contrainte ni par ascèse. Or on peut aimer sans être religieusement fidèle, comme on peut être fidèle sans aimer! Dans la fidélité « en vertu de l’absurde », il y a quelque chose qui rappelle un peu trop la morale du « point d’honneur » et qui semble fait pour nous consoler d’une erreur ancienne, d’une première imprudence, d’un oui inconsidéré, en nous enracinant par défi dans le désespoir : la malheureuse volonté, faisant de nécessite vertu, revendique son bagne perpétuel au lieu de réparer l’erreur de l’irrévocable décision. Mais tout le monde n’a pas été condamné au bagne, et l’amour spontané qui suit un choix heureux n’est pas nécessairement une faute. Sans cet élan de l’adhésion affectueuse la fidélité se confondrait avec la patience, qui est la nue vertu du temps, *nuda virtus* c’est-à-dire l’art d’ « endurer » le temps ou de durer la durée en pensant à autre chose, par exemple en jouant aux cartes ou en faisant des mots croisés, bref en attendant mieux et en comptant les jours… Cette fidélité d’expectative est une vertu toute formelle, et elle s’efforce laborieusement d’assurer la prolongation provisoire et toujours négative d’un attachement périmé qui se survit tant bien que mal à lui-même; l’ennuyeuse fidélité a besoin d’être continuellement réanimée, indéfiniment regonflée, à tout moment sauvée des tentations de l’infidélité. La constance, persévération dans l’ordre du Faire, résulte souvent de l’exercice ou de l’habitude. La vraie fidélité, au contraire, est le cœur de la patience : elle s’installe définitivement et sans effort dans l’éternité familière, dans la fidèle quotidienneté de l’amour; il ne s’agit pas en effet de « tuer le temps » par des passe-temps ni d’escamoter une futurition qui est incompréhensible, inaccélérable, inexterminable — car de toutes façons l’avenir adviendra… Il s’agit de *surmonter* le temps. [...]

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Pourquoi un acte est moral ?

La fidélité est donc bien conservatrice, mais elle nous oblige en effet à inventer rationnellement une vie nouvelle à partir de l’engagement que nous avons pris, à « imaginer un modus vivendi » avec cet engagement, à transformer et à réformer notre conduite en fonction du vœu qui désormais nous lie; je renonce par volonté à certains possibles, je me fabrique artificiellement une seconde nature qui par l’exercice deviendra la première. L’indéfectible fidélité superpose ainsi aux caprices de la nature instinctive une logique proprement humaine, un ordre amical sur lequel on peut compter et qui nous met à l’abri des caprices lunatiques de la météorologie et de l’humeur journalière. L’homme n’est pas une girouette, et le courage lui-même, qui brise la continuité des habitudes, ne se confond pas avec les lubies fantasques : le courage est le commencement qui pose les fondations d’un ordre, d’un ordre fidèle lui aussi, c’est-à-dire stable et sans surprises. II y a dans la trahison quelque chose de désespérant et qui nous fait douter de tout, — car elle manifeste l’inconsistance ou mieux l’inexistence du perfide, elle en révèle la nature fuyante et fondante et proprement insaisissable : on ne saura jamais la vérité ! La fidélité, elle, raffermit l’existence et la consistance de l’humain. Rien n’est jamais réglé en ce qui dépend de l’instinct; et le propre de la raison au contraire est de ne plus remettre en cause une option déjà faite, de ne pas remettre perpétuellement en question un problème une fois résolu. La fidélité est raison en cela : elle liquide le passé et met son engagement hors de toute discussion; elle fonde un ordre *définitifs* et elle le fonde une fois pour toutes; une fois pour toutes les fois : l’homme raisonnable ne sera plus à la merci des sautes du vent. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

VI. LE MASCULIN ET LE FÉMININ

[...]

Telle est en effet la fatalité constitutionnelle de l’alternative : ou rester libre et dégagé, c’est-à-dire impuissant, — ou bien exercer sa puissance en s’engageant et devenir serf. Ce piège que la faiblesse et la ruse tendent au fort est aussi un piège que le fidèle courage, que la faible force se tendent à eux-mêmes; la force se prend « à son propre piège », c’est-à-dire se limite et s’entrave elle-même en s’exerçant; comme la soupape, le piège nommé souricière permet l’entrée et empêche la sortie; et même, à la manière du cercle magique, il attire pour mieux retenir, il induit et séduit pour mieux interdire; il capture en captivant, il développe l’obstacle dans l’exercice même de la puissance et comme un effet de cette puissance : tel l’ingénieur, par une ruse économique et persuasive, induit les forces naturelles à se dompter elles-mêmes. Le piège exploite *ingénieusement* l’unilatéralité de notre pouvoir, qui est le pouvoir d’un demi-sorcier, sans cesse dépassé par ses propres progénitures. La décision décidée fait destin. Disons que la disproportion du fiat et des conséquences du fiat à tout moment immobilise le devenir; à toute minute l’irrévocable nous fabrique un présent éternel. *Nunc superstans*, une « superstition » que l’irréversible voudrait refouler en créant un autre présent; et comme la rancune gêne le devenir qui, en pardonnant ou en oubliant, ferait advenir l’avenir, ainsi la fidélité empêche l’altération d’aboutir à l’autre. Des paliers de fidélité ralentissent le progrès irréversible et suspendent l’élan novateur. C’est ainsi que la routine et l’habitude ménagent des pauses et des périodes de détente dans l’effort créateur… Plus simplement encore : c’est le même procès qui est irréversible dans l’instant où il crée la nouveauté, et irrévocable en tant qu’il la consacre définitive. Par une sorte de contradiction intestine dont le vrai nom est tragédie, l’éternisation de la nouveauté qui relègue le passé dans l’irréparable est déjà contenue, immanente, dans l’acte par lequel cette nouveauté se crée : de même que tout acte est une habitude naissante, et toute perception un souvenir naissant, de même chaque moment se veut éternel à partir d’un mot, — et nous disons « éternel » où il faudrait dire plutôt, au sens de Lucrèce, « immortel », car cette éternité, car cet « aevum » a justement commencé; car ce Toujours est, comme un vecteur, dissymétrique, ne désignant que le sens de l’avenir; car ce Toujours n’a pas toujours été, mais il s’engage *pour toujours*; il n’est pas « de toute éternité », mais sa promesse vaut « ad aeternum ». [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Avons nous le choix d’être libre ?

L’amour véritable est soustrait au va-et-vient des circonstances et aux variations de la raison d’État; l’amour est durable par vocation : en sorte qu’il n’y a pas pour lui de problème. Un amour infidèle en ce sens n’est pas plus aimant qu’un amour non-jaloux; un amour non-fidèle est une contradiction aussi absurde qu’un cercle carré; et pour ce qui est de l’amour à *demi* fidèle, c’est une aimable plaisanterie, tout comme la demi-sincérité ou la demi-confiance, confiante à moitié, ou la « petite vertu ». Car l’amour ne connaît qu’une mesure : le Maximum, qu’un degré : le Superlatif; qu’une seule loi : le Tout-ou-Rien. Et la fidélité passionnée ou éternelle, fidèle jusqu’à la mort, n’est que la forme temporelle de ce Maximum, de ce Superlatif, de cette démesure. L’amour qui veut bien partager son objet avec d’autres est forcément insincère; et de même un amour qui, au moment d’aimer, admet l’éventualité future de sa propre désaffection, cet amour n’est qu’une imposture et une figure de rhétorique; un amour qui, à l’avance, décide d’aimer jusqu’à une certaine date, mais pas au delà, cet amour n’est-il pas une simple galéjade. Cet amour est comme les intentions trop conscientes dont on dit que l’enfer est pavé. Il n’y a donc pas d’amour infidèle, mais il y a un amour qui, manquant d’innocence et de naïveté, ne mérite pas le nom d’amour; il n’y a pas amour si l’amant ne se jette à cœur perdu dans l'éternel présent de sa passion, sans limite de durée ni « distinguo » ni partage d’influence. [...]

X

Tel est au fond le conseil que nous donnent les grandes œuvres passées et ces classiques mêmes au nom desquels l’académisme et le traditionalisme renient l’esprit révolutionnaire qui les porta. Ils nous diraient, ces grands modèles : Faites comme moi, c’est-à-dire autrement que moi; ou mieux encore : Faites *comme* j’ai fait, mais ne refaites pas *ce que* j’ai fait; car le plus important n’est pas le contenu matériel du « message », mais le rapport de ce message à l’époque qui l’a reçu et, d’un mot, tout ce que la nouveauté d’alors représentait pour la vieillerie d’alors. Ainsi notre nouveauté, en paraissant renier la leur, lui ressemble plus que notre vieillerie qui s’en prétend la gardienne. Et voilà toute la classique modernité d’un Debussy ou d’un Stravinski. En ce sens la violence nous montre le chemin. Tout commencement moral, avant d’instaurer une vie fidèle, a été une infidélité. Le prédicateur d’amour a voulu que nous aimions pour notre part la personne aimée, non pas qu’en vertu d’un transfert nous aimions l’amour, encore moins que nous aimions le prédicateur de cet amour. Nous devons regarder la route qu’il montre, non pas contempler stupidement le doigt qui la montre. Celui qui regarde le doigt s’arrête en chemin au lieu d’aller vers le but. Socrate, le porte-parole de la vérité, souhaite qu’à travers lui nous écoutions la voix de cette vérité; il ne veut pas que nous nous enlisions dans la contemplation béate du porte-parole, il refuse de faire écran. Autodidacte lui-même, et non point professeur ni écrivain, il s’est voulu ironique, transparent et presque inexistant afin de demeurer bon conducteur; il est si modeste et si effacé qu’il n’est même pas le guide : il est tout simplement [...] la voie anonyme et l’anagogie. C’est donc trahir Socrate que de vouer un culte à Socrate ! La fidélité pneumatique *à l’intention* de Socrate contrecarre la tentation de l’idolâtrie grammatique, et elle peut être irrévérencieuse pour Socrate lui-même. [...]

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

notre mémoire [...] fragile a besoin d’être entretenue ou rafraîchie par un culte et par les rites périodiques d’un calendrier; la fidélité étoffe ainsi cette continuation d’existence qui est en somme l’existence tout court : l’existence, reconduite par la fidélité, persévérera dans son *Esse* sans être remise en discussion toutes les deux minutes par l’intervention du malin génie ou les vides béants de l’oubli; grâce à ses conduites d’absence, grâce à son rutuel et à son cérémonial, la fidélité tapisse artificiellement l’entre-deux des émotions effectivement éprouvées; elle en perpétue l’ébranlement, elle en retarde l’expiration. Sans fidélité nous n’aurions que des vertus d’infusoire et de protozoaire. Subsistance, persistance, consistance, résistance : ces quatre mots ne désignent-ils pas, au milieu des humeurs futiles, le ferme rocher de la fidélité ? Et même dans l’histoire des peuples, l’effémination de la culture par la fidélité méfiante empêche l’homme de reperdre en un instant ce qu’il a conquis dans l’instant du courage : la fidélité perpétue et continue une création qui serait sans elle apparition disparaissante, elle fait de l’éclair une clarté, de l’étincelle une lumière. Ce que le courage a créé en toute innocence et dilapiderait en toute insouciance, la fidélité le pérennise : le progrès et l’enrichissement reprennent un sens et nous épargnent ainsi l’effort épuisant qui consisterait à repartir chaque fois depuis le commencement et depuis le zéro de la nudité initiale. Malgré les ferments d’instabilité et de versatilité qu’elle contient, la civilisation urbaine et mondaine est bien le conservatoire des souvenirs. La femme, à cet égard, est la civilisation de l’homme; à partir de la femme la civilisation se répand en ondes d’imitation concentriques, portée par la mode et par les épigones [les fils des Sept contre Thèbes. Ils attaquèrent Thèbes, sous le commandement d'Adraste]. [...]

Exister, est-ce agir ?

Exister, est-ce profiter de l’instant présent ?

Tout s'en va-t-il avec le temps ?

C’est en Occident que l’édifice de pierre, témoin d’un passé national, résume vraiment en lui-même la fidélité aux traditions et la continuité de l’histoire. La conservation des monuments historiques, le respect des sanctuaires et des archives, l’inventaire des trésors nationaux sont les grandes spécialités de l’homme occidental; le culte passéiste et la pieuse gratitude envers les ancêtres sont parmi les éléments les plus consistants de sa vie morale; l’héritage et l’épargne sont les fruits de sa patience. Les notaires ne sont-ils pas chargés de veiller sur la transmission du « patrimoine » et la continuité des « successions »? L’élan révolutionnaire, au contraire, même s’il devait se consacrer un jour à la récupération des gloires nationales, est d’abord apparu comme un reniement sacrilège du passé, comme une rupture avec l’histoire et un défi de l’ingratitude à la tradition. Dans une certaine mesure ce reniement et ce défi ont toujours été moins déchirants pour un Russe que pour un Occidental. La « terre brûlée » et les lueurs du grand brasier de 1812 qui, allumé par le gouverneur Rostoptchine, consuma Moscou, rougeoient aussi à l’horizon de la clairière où Nikolka, I’innocent de Moussorgski, pleure assis sur une pierre et prophétise la destruction du vieux monde en écoutant le tocsin. Par opposition à la flamme éternelle et vigilante de la fidélité, par opposition à la veilleuse qui brûle nuit et jour dans sa lampe tutélaire, le feu barbare et destructeur sert à incinérer le passé; l’embrasement nihilise les promesses, les engagements et les souvenirs, et débarrasse les hommes de leur lourde mémoire. N’est-ce pas ce même feu destructeur qui est dans certains cas le feu artisan des forgerons? Rappelons-nous le bizarre éloge des incendiaires que Dostoïevski, à la fin des *Possédés*, met dans la bouche de Stépan Trofimovitch Verkhovenski, le doux romantique russe, nerveux et stérile. Couper les barbes et les longs kaftanes, faire litière de toute tradition, débaptiser la capitale, dire à la glace et à l’eau : vous serez Pétrograd — c’est seulement en Russie, en terre « nihiliste », que de telles audaces *pétriniennes* sont possibles et que tout recommence à la table rase. En tant que l’art est le lieu des œuvres viables, consistantes et plastiques de l’imagination, le musée des existences perdurables, l’espace lumineux proposé à notre œil, l’homme slave ne sera guère, au sens classique, créateur de formes déterminées. Aussi est-il moins doué pour la peinture que pour la poésie, et moins pour l’architecture que pour la musique : la musique n’est-elle pas l’architecture à l’envers et l’art diffluent de la durée? Aussi l’art russe semble-t-il prolonger non pas la Grèce apollinienne et rationaliste, celle qui avec Platon se défie de la musique, mais la Grèce invisible, dionysiaque et nocturne des mystères. Plus précisément encore, le Ballet, qui est l’art russe par excellence, apparaît comme la rencontre instantanée et miraculeuse de plusieurs événements esthétiques, musique, danse et peinture, comme la coïncidence instable de plusieurs stabilités. Phosphorescence éteinte et fulguration sans lendemain, les ballets russes ne sont pas une chose qui subsiste, mais un événement qui est arrivé. La fantasmagorie éphémère s’est évanouie sans laisser de traces, et il n’en reste que quelques reliques … Cette simultanéité-éclair d’une musique, d’un décor et d’une chorégraphie n’est-elle pas une sorte d’apparition disparaissante ? [...]

L’infidélité ne collectionne ni ne thésaurise. C’est là sa force, mais aussi sa faiblesse. Car la fidélité, vertu essentiellement conjugale, représente l’intimité familière et permanente de toute culture; elle fonde seule une vie spirituelle et morale, une quotidienneté capable de nous tenir compagnie au fil du devenir. Aux attachements fugitifs, elle préfère la monotonie et le mouvement régulier. Si elle n’existait pas, il faudrait l’inventer; mais si elle continuait sans avoir jamais commencé, elle n’existerait pas, — car l’intervalle sans l’instant n’est qu’un songe. Ainsi l’existence veut à la fois la subsistance et l’émergence : l’émergence qui l’empêche d’être un rêve, même si ce rêve est durable; la subsistance qui l’empêche d’être un éclair, même si cet éclair est un événement effectif; elle est à la fois aussi permanente que le possible et aussi effective que le surgissement; elle est d’un mot la *force* de *durer* : elle veut à la fois la pesante fidélité qui adhère au sol et l’aérienne audace qui s’arrache à la gravitation. Toute autre existence que cette « force belle » est condamnée à végéter d’une vie larvaire, non viable et mort-née; toute existence qui n’est pas cet Être fantômal est une continuation de courage. Chaque année l’inlassable printemps de le la résurrection glisse vers la continuation de la saison étale; chaque année le mystère de la renaissance, chaque année le surgissement aventureux du renouveau aboutit à une fidélité nouvelle et à un nouveau palier. [...]

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

CHAPITRE III

LA SINCÉRITÉ

Elle est, comme la vertu du commencement, vertu majeure. De la sincérité il n’y a plus à se demander : laquelle? ou comment ? ainsi qu’on le fait pour ces vertus conditionnelles dont il faut spécifier expressément la sorte. *Quelle* fidélité, interrogions-nous naguère, —qualis ? A quoi fidèle, et pourquoi ? Ces catégories circonstancielles, qui interrogeaient sur la qualité ou sur la cause, expirent nécessairement devant l’impératif quodditatif de sincérité : la sincérité est toujours belle, toujours exigible et absolument bonne; la sincérité ne dépend plus des clauses moyennant lesquelles elle deviendrait vertueuse, mais au contraire c’est elle qui donne de la valeur à une conduite en elle-même sans valeur. Et comme la bonne intention suffit à sanctifier un geste maladroit, comme l’effort est toujours beau même si le devoir est absurde, ainsi la sincérité embellirait déjà la débauche à supposer que la débauche pût être sincère : car il y a dans le cynisme une sorte de franchise brutale qui n’est pas toujours déplaisante. Ici plus de distinguo ni de marchandages, ici forme et contenu coïncident : il y a plusieurs fidélités, tandis qu’il n’y a, à la rigueur, qu’une seule sincérité et qu’une seule charité. La fidélité est donc bonne ou mauvaise *selon* les cas, au lieu que la sincérité est bonne *dans tous les cas*. Allons jusqu’à dire : la sincérité est une fidélité qui serait toujours bonne, mais la fidélité est une sincérité qui est tantôt bonne et tantôt mauvaise; une sincérité hypothétique. Si la sincérité est inconditionnellement bonne, c’est qu’on retrouve en elle l’événement instantané du courage : la décision d’être soi-même, I’assomption effective de la vérité n’exigent-elles pas un violent et coûteux effort sur soi, une victoire sur l’amour-propre et sur l’intérêt-propre ? Il faut du courage pour être sincère; mais la sincérité à son tour a la modestie pour conséquence et pour compagne la justice; et peut-être n’est-elle en définitive qu’une certaine façon d’aimer. En sorte que toutes les vertus sont en elle représentées. Surtout la sincérité recoud dans l’homme scindé la déchirure de conscience; la sincérité restaure une manière d’innocence, une innocence d’adultes conscients : elle se situe donc à mi-chemin de la conscience menteuse, qui est malheureuse demi-conscience, et de la conscience complète, qui est inconscience retrouvée; elle est le passage du mixte au pur, de la mauvaise conscience à la bonne et du mensonge à l’innocence.

Comment définir le bien ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

I. LA CONSCIENCE MENTEUSE

[...]

Le chirurgien ne « trompe » pas le malade en lui cachant le bistouri, puisque *c’est pour son bien*. Il s’ensuit que l’intention trompeuse fait toute la différence du mensonge et des autres pseudégories [la dissimulation qui cache la vérité; l'altération qui en modifie la nature; la déformation qui en grandit ou rapetisse le format]; mais nous ne sommes guère plus avancés, puisqu’il nous faut, au lieu du mensonge, définir la tromperie elle-même. Avant le désigner ce qui dans le mensonge est précisément menteur, peut-on déterminer l’exposant de conscience qui l’affecte? appelons-le la double relation ou le rapport de deux rapports : si le logos est la fonction raisonnable de l’analogie et de la moyenne proportionnelle, le mensonge en est la perversion et la dégénérescence. Le mensonge est un logos mal intentionné. Que de jugements enchevêtrés dans un simple mensonge! la notion du vrai, et de son contraire, et la connaissance de la loi qui règle le passage de l’un à l’autre, toutes ces complications annoncent la conscience rusée, la conscience odysséenne, experte en malices et embuscades [...]

C’est pourquoi Platon dit dans l’Hippias *mineur*: le menteur capable de tromper exprès [...] ou sciemment, c’est-à-dire par malice, est supérieur au véridique car il peut « l’un et l’autre ». [...]. Seul le fort peut s’offrir le luxe d’être faible : car, comme dit Pascal, « toutes les faiblesses très apparentes sont des forces… ». Ainsi Ulysse [...] le prudent, sera Achille à plus forte raison. En vérité, si Platon appuie, non sans quelque cynisme, sur la supériorité paradoxale du menteur volontaire et [...] du polytrope [Polytropie: [Phénomène](https://fr.wiktionary.org/wiki/ph%C3%A9nom%C3%A8ne) [offert](https://fr.wiktionary.org/wiki/offrir) par certains [cristaux](https://fr.wiktionary.org/wiki/cristal) dont les [lames](https://fr.wiktionary.org/wiki/lame) [successives](https://fr.wiktionary.org/wiki/successif) ont leurs [sections](https://fr.wiktionary.org/wiki/section) [principales](https://fr.wiktionary.org/wiki/principale) [inclinées](https://fr.wiktionary.org/wiki/inclin%C3%A9e) l’une sur l’[autre](https://fr.wiktionary.org/wiki/autre), sous des [angles](https://fr.wiktionary.org/wiki/angle) différents] Ulysse, c’est qu’il ne croit pas sérieusement qu’on puisse faire le mal en connaissance de cause ; tel est le prix de la science qu’à la rigueur mieux vaut une panurgie [tendance à suivre en toutes circonstances les idées du milieu dans lequel on vit, du groupe auquel on appartient] très avertie qu’une sincérité naïve; mais il est entendu qu’on ne peut savoir la vérité sans éprouver le besoin de la dire; de sorte qu’en définitive, si Ulysse est la ruse, il est aussi la vaillance, la sagesse et la justice, le chevalier du bon droit, l’Odysseus éternel qui chasse avec l’épée le misérable troupeau des prétendants; son esprit est fertile en stratagèmes, manigances et filouteries, mais son courage est d’un héros. [...]

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Pour Platon, au contraire, il n’y a pas de mauvaise volonté et par conséquent il n’y a pas non plus de bonne volonté: c’est ce que nous vérifierons en étudiant la faute… Or une volonté qui ne peut être mauvaise, une volonté qui est nécessairement bonne n’est pas une volonté. Mentir à dessein, selon Platon, c’est agir de propos délibéré ou prémédité, [...] et il est contradictoire qu’on puisse se tromper quand on est renseigné ! L’*Éthique à Nicomaque* aussi, elle dit qu’on a tort d’avoir raison quand on a raison sans savoir pourquoi : l’homme de bien, le [...] serait donc plutôt l’homme qui est dans le faux à bon escient ; mieux vaut faire volontairement des grimaces qu’être laid par nature. Le mensonge est cette grimace d’une conscience qui peut « les deux » [...]. Il ne s’agit pas d’intention, mais de savoir. Or nous disons que si l’inconscient a tort d’avoir raison, le trop-conscient n’a pas raison d’avoir tort, mais qu’il a au contraire deux fois tort, la conscience étant ici une circonstance aggravante de son erreur. N’est-ce pas cette conscience elle-même qui constitue selon le christianisme l’intentionalité de la faute ? L’acte de dire la vérité est un acte irrationnel et passionnel de la volonté, et quant à la volonté, elle est en nous une force un peu sauvage, et cette force ne bat pas la même mesure que la connaissance ; c’est pourquoi Descartes parle à bon droit de son amplitude infinie. « Video eliora… deteriora sequor » : dans cette divergence capricieuse du probo et du sequor, dans cette absurde dichotomie du savoir-faire en Faire et en Savoir, on surprend déjà toute la folie, toute la barbarie d’un activisme irréductible aux transcriptions de l’entendement. Saint Paul écrivait aux Romains : je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je hais. [...] Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. [...] Mais ce n’est pas seulement le pouvoir qui me manque, c’est le vouloir! Aussi faut-il dire bien plus : Je ne *veux* pas ce bien que j’admire, je veux ce mal que je méprise. En fait les hypocrites préfèrent le faux intentionnellement, expressément, non pas parce qu’ils ignorent le vrai, mais justement quoiqu’ils le connaissent, et parfois même *parce qu*’ils le connaissent, c’est-à-dire « en connaissance de cause »; et il est presque sans exemple que d’être bien renseigné ait jamais dégoûté le vil de sa vilenie. Cette malveillance « butée » et vraiment diabolique ne ferait-elle pas douter de la bonne volonté des hommes en général? Voilà pourquoi la préméditation, loin d’atténuer notre responsabilité, l’aggrave : le coupable conscient est coupable d’abord comme auteur, et ensuite comme conscient, la conscience dans le vice étant un vice de plus. En tout cas si la faute, loin d’être l’erreur, est un acte que l’on commet exprès, le mensonge devient par définition la faute [...], le péché par excellence, non pas forcément le plus grave, mais le plus caractéristique; de la quintessence de péché. Car on ne ment jamais sans le vouloir. De là la gravité du premier mensonge chez un enfant. Le jour de ce premier mensonge est un jour vraiment solennel où nous découvrons chez l’innocent la profondeur inquiétante de la conscience. C’est donc que l’innocent en savait long, qu’il était bien dégourdi, pour un innocent … Où a-t-il pris toute cette expérience? et depuis quand se permet-on d’avoir des secrets, de nous cacher quelque chose? « Ecoutez », s’écrie Golaud, « je suis moins loin des grands secrets de l’autre monde que du plus petit secret de ces yeux! » Pour un peu nous serions scandalisés, comme si nous étions personnellement frustrés dans nos droits, comme si toute cette pureté nous avait promis de se garder éternellement pure. Comment ces yeux candides savaient-ils tant de choses? qui les leur a apprises? Mais non, personne ne leur a rien appris : c’est la conscience qui s’est déniaisée toute seule, en découvrant un beau matin son admirable pouvoir de dissimulation et de ruse. La prise de conscience arrive ainsi brusquement. [...]

Ce qui rend menteur le mensonge, c’est donc une disposition qualitative de la conscience, ce n’est pas le fait extérieur, épiphénoménal et moralement indifférent de dire la non-vérité; c’est l’ « animi sententia », comme dit saint Augustin, et non « rerum ipsarum Veritas aut falsitas ». [...]

Le mensonge est « chose mentale », *cosa mentale* … Et non pas même une « chose »! Ainsi tout est dans la mauvaise foi, c’est-à-dire dans le for intérieur vicié: car ce for intérieur est l’intimité même du mensonge. Nul ne ment « optima fide ». La mendacité, certes, s’oppose à la véracité consciente, mais plus encore à l’erreur de bonne foi ; nous dirons davantage : il y a une manière d’avoir raison qui est étrangement suspecte; et cette véridicité-là est pire que l’imposture, pire que la calomnie; par exemple quand on dit une vérité qui tue, et qu’on la dit pour tuer. A ce compte, plutôt se tromper en toute bonne foi que dire le vrai dans un esprit de malveillance… Si l’on a tort d’avoir raison sans savoir pourquoi l’on a raison, on a mille fois plus tort encore d’avoir raison sans amour ni charité. Ainsi prend tout son sens la distinction platonicienne [...], c’est-à-dire du mensonge qui est un acte et de l’hypocrisie qui est un état. Et Aristote précise : comme on peut commettre l’injustice [...] sans être injuste [...] , voler [...] sans être voleur [...], être enfin adultère [...], par accès et non par intention, ainsi dire le faux à l’occasion n’est pas encore être menteur. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Pourquoi un acte est moral ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Fatalement le fossé va s’élargir entre le système des signes stationnaires et la continuité des présents successifs, tous authentiques, tous absolus qui forment notre durée. Tandis que nous prenons conscience de cette fissure béante, germe la tentation d’en profiter en y puisant des alibis : car cette vérité en caoutchouc favorise grandement la malhonnêteté et l’approximation; et nous voilà enfermés dans le dilemme de la fidélité et de la sincérité! Il faut choisir de deux choses l’une : ou bien une fidélité intemporelle qui, divergeant sans cesse davantage d’avec notre vérité intérieure, devient toujours plus anachronique, plus retardataire et plus insincère; toujours plus surannée; ou bien une sincérité minutieusement et littéralement contemporaine de son présent, une sincérité contrepointée minute par minute à l’instant qui passe… : mais la rançon de cette synchronisation trop stricte, mais le prix à payer pour cette simultanéité en quelque sorte juxtalinéaire, c’est le parjure et la continuelle apostasie [l'attitude d'une personne, appelée apostat, qui renonce publiquement à une doctrine]; à toute minute nous sommes tentés par la possibilité du « mensonge véridique », celui qui donne pour un sentiment éternel, pour une vérité en soi le message d’un instant. La sincérité dans l’infidélité ou la fidélité dans l’insincérité : — telle est donc l’alternative …

Ainsi s’accumule, autour des mots et au delà, ce sens que nulle expression n’épuise, malgré toutes les ruses du style. Il faut le dire : le langage, dans sa réalité analytique et spatiale, n’est guère accordé pour ce régime d’implication mutuelle, et la conscience de l’autre doit y mettre du sien, elle qui prête aux allusions tant de force suggestive. La disproportion du sens et des signes, l’homonymie, la polysémie [qualité d'un mot ou d'une expression qui a deux, voire plusieurs sens différents] enfin vont permettre au menteur de jouer sur deux tableaux, comme l’oracle de Delphes : par exemple dans le *malentendu* où les auditeurs mécomprennent la signification ambiguë d’un propos, et fournissent l’occasion d’un mensonge au loyal hypocrite qui n’aura pas voulu décevoir leur croyance; cette demi-mauvaise foi de la duplicité n’est pas pressée de dissiper l’équivoque, bien que l’équivoque naisse accidentellement de la paronymie [[Mot](https://fr.wiktionary.org/wiki/mot) dont la ressemblance (en particulier [phonétique](https://fr.wiktionary.org/wiki/phon%C3%A9tique)) avec un autre mot entraîne de fréquentes confusions]. Et voilà l’origine du malentendu-type, celui qui concerne le cœur et les promesses, c’est-à-dire les nuances les plus délicates de l’émotion, et qui tient à la qualité de sens différente dont deux amants, d’abord également sincères, teignent une phrase ou un mot. Vous et moi nous n’attribuons pas la même importance au même propos, du moins au même instant. [...]

« ce serait trop long de vous expliquer, et d’ailleurs vous ne comprendriez pas, ou ne voudriez pas croire ». Les choses les plus simples, les plus faciles à penser sont ordinairement si longues à dire! Nous inventerons donc, par crainte de la complication, quelque chose d’expéditif et de croyable. La négation du flagrant délit n’est souvent, à cet égard, qu’une protestation contre le simplisme des témoins, un refus de coïncider avec la faute instantanée ou, comme dit M. André Laffay, de se laisser coincer dans l’insuffisance présente : car nul ne veut être éternellement jugé sur un seul péché ni défini par la commission d’un seul acte; dans l’instant. Non, un mensonge ne fait pas un menteur : loin de là! Pour faire un menteur il faut tant et tant de mensonges que personne ne peut dire combien… De la faute à l’accusation le juge effectue une extrapolation arbitraire, infiniment hasardeuse et toujours injuste. La personne, s’évadant au delà des personnages où on l’enferme, désespère de persuader son accusateur. [...]

Les hommes, dit le Gorgias, ne veulent pas ce qu’ils font, mais ce pour quoi ils font ce qu’ils font ». Ce renversement du mal au bien ne fait-il pas le fond de l’utilitarisme d’Épicure ? [...] Qui boit une drogue ne veut pas souffrir mais guérir; qui navigue ne veut pas courir des dangers, mais s’enrichir. [...]

Le temps détruit tout ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Comment définir le bien ?

Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l’amour I*, Flammarion, 1970