**Ce qui est important 49**

Clément Rosset, *La force majeure*, Les éditions de minuit, 1983

La force majeure […]

il y a dans la joie un mécanisme approbateur qui tend à déborder l’objet particulier qui l’a suscité pour affecter indifféremment tout objet et aboutir à une affirmation du caractère jubilatoire de l’existence en général. […]

Il n’est aucun bien du monde qu’un examen lucide ne fasse apparaître en définitive comme dérisoire et indigne d’attention, ne serait-ce qu’en considération de sa constitution fragile, je veux dire de sa position à la fois éphémère et minuscule dans l’infinité du temps et de l’espace. L’étrange est que cependant la joie demeure, quoique suspendue à rien et privée de toute assise. […]

D’où la différence fondamentale entre le vague romantique et le vague joyeux : le premier échoue à décrire ce qui n’est pas, le second à faire le tour de ce qui est. En d’autres termes, la joie a toujours maille à partir avec le réel ; tandis que la tristesse se débat sans cesse, et c’est là son malheur propre, avec l’irréel. […]

l’émotion d’un homme qui s’était préparé à l’éventualité d’un certain bonheur et se trouve soudain confronté à quelque chose de très différent et aussi de plus intense. Non seulement sa satisfaction n’est pas imparfaite, mais encore elle l’emporte en perfection sur toute prévision. Je dirais volontiers que le ciseau du sculpteur a saisi le regard de l’Aurige à l’instant précis où celui-ci cesse de penser à son bonheur d’avoir gagné pour songer à tout autre chose : à la joie générale qui consiste à vivre, à s’aviser que le monde existe et qu’on en a fait part. […]

la joie dont il est ici question ne se distingue en aucune façon de la joie de vivre, du simple plaisir d’exister (même si l’analyse de celui-ci révèle en lui une réjouissance assez complexe : un plaisir plutôt pris au fait qu’il y ait de l’existence en général qu’au fait de son existence personnelle). C’est là certes une confusion ; mais une confusion volontaire et délibérée, fondée sur l’idée qu’il n’y a effectivement aucune différence entre la joie et la joie de vivre, et même qu’il n’est pas de signe plus sûr de la joie que de ne faire qu’un avec la joie de vivre. On sait qu’une longue tradition philosophique, de Platon à Heidegger, en a décidé autrement sur ce point, considérant au contraire qu’il n’est de joie véritablement accessible à l’homme que par un « dépassement » de la seule joie de vivre et par une prise de distance par rapport à tout objet situé dans l’existence, si réjouissant puisse-t-il être. Cette thèse, dont il serait ridicule de dire qu’elle est erronnée, ne serait-ce qu’en raison du nombre et de la qualité de ceux qui l’ont de tout temps éprouvée comme vraie, se soutient de la pensée qu’il n’est aucun objet existant qui puisse être tenu pour « objectivement » désirable, comme on l’a rappelé plus haut. La conséquence semble en être que la joie, si elle ne consiste pas en une réjouissance illusoire et vite contredite par son objet même, ne saurait consister qu’en une expérience d’ordre mystique ou métaphysique qu’ont d’ailleurs très bien décrite tel théologien ou philosophe, ainsi Pascal ou Heidegger, ou encore Platon dans le *Phédon*, assimilant le cri du cygne mourant à un chant de joie et de délivrance. Très généralement, une telle joie apparaît comme une échappatoire au présent au profit d’une « présence » permanente, une échappatoire à l’existence fugitive au profit d’un être éternel. Ce qu’on peut dire ici, non pas contre cette thèse dont je ne puis discuter le bien-fondé, mais en faveur de la joie de vivre et de son propre bien-fondé, se résume à deux grands types d’argument dont le premier, couramment énoncé, apparaît assez spécieux tandis que le second, qu’on entend moins souvent formuler, apparaît lui très solide et même décisif. Premier argument : la joie de vivre consiste en un accommodement à la vie par lequel elle renonce à toute prétention de durée en contrepartie des joies éphémères qu’elle peut obtenir de l’existence. Elle n’est donc qu’un succédané de la joie véritable : tout comme l’amour des corps, si l’on en croit Platon dans le *Banquet*, n’est qu’un succédané de l’amour tout court ; et la perpétuation de l’espèce humaine, qu’il autorise, qu’une sorte d’immortalité d’occasion, un succédané de l’éternité de l’être. On saisit immédiatement la faiblesse de cet argument en faveur de la joie de vivre : puisque celui-ci, composant en somme avec l’adversaire au point d’en admettre d’emblée toutes les conclusions, situe la joie de vivre dans le registre de la résignation et du faute de mieux. Argument irrecevable donc, pour ne pas dire suicidaire ; mais aussi argument faux et qui livre du même coup, à être dénoncé, la substance du second et seul fort argument en faveur de la joie de vivre : car l’analyse montre à l’évidence que celle-ci ne vise jamais rien moins que la stabilité et la pérennité d’un être impérissable et inaltérable. Tout au contraire : elle ne respire à l’aise que dans une existence éphémère, périssable, toujours changeante et *désirée comme telle*. Une telle aise peut, il va sans dire, être tenue pour paradoxale, soupçonnée même d’exprimer une sorte de folie héroïque ou masochiste. Je crois pourtant qu’il n’en est rien et que l’expérience la plus courante de la joie témoigne en faveur de cette habituelle et toute terrestre réjouissance. La saveur de l’existence est celle du temps qui passe et change, du non-fixe, du jamais certain ni achevé ; c’est d’ailleurs en cette mouvance que consiste la meilleure et plus sûre « permanence » de la vie. Y prendre goût implique nécessairement qu’on se réjouit précisément de ce qu’elle est d’essence indistinctement périssable et renouvelable, loin d’y regretter une absence de stabilité et de pérennité. […]

il me faut ajouter ce troisième argument, emprunté à Spinoza, qu’il y a plus de « perfection » - c’est-à-dire de réalité – dans la joie de vivre que dans la joie tout court (à considérer celle-ci comme visée ou vision d’un être excédant toute forme d’existence) : la première étant actuelle et complète, la seconde virtuelle et en attente de sa propre complétude, pour ne pas dire de son propre contenu. C’est pourquoi toute joie parfaite consiste à mon sens en la joie de vivre, et en elle seule. […]

On est en droit de se demander d’où provient un intérêt si vif porté à un passé généralement ressenti, lorsqu’il était présent, sur le mode de l’indifférence sinon d’un vague désagrément. Ce caractère pointilleux de la remémoration ne peut être interprété que comme la marque d’une reconnaissance, au double sens du terme, à l’égard de l’existence en tant que telle, de l’intérêt inhérent à toute existence quelle qu’elle soit. L’exercice de la mémoire témoigne ainsi en faveur de l’existence et de sa prérogative, encore qu’il n’en prenne conscience qu’après coup : sa manie d’exactitude, de conformité à la réalité passée, avouant tardivement que « les choses qui existent sont importantes », pour reprendre un mot de Claudel dans *Le Pain dur*.

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?   
Exister est-ce profiter de l'instant présent ?  
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
L’homme doit-il se résigner à mourir ?   
Peut-on penser la mort ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

J’en viens maintenant à l’examen du paradoxe central de la joie, que je n’ai fait jusqu’à présent qu’esquisser. Ce paradoxe peut s’énoncer sommairement ainsi : la joie est une réjouissance inconditionnelle de et à propos de l’existence ; or il n’est rien de moins réjouissant que l’existence, à considérer celle-ci en toute froideur et lucidité d’esprit. […]

De cette incompatibilité entre la joie et sa justification rationnelle – incompatibilité qui définit le paradoxe de la joie – il s’ensuit que la joie, si joie il y a, consiste en une réjouissance impensable : réjouissance qu’il est possible d’éprouver mais qu’il est impossible de concevoir, faute d’en pouvoir rendre compte et couvrir de l’autorité de quelque argument que ce soit. Mais, de ce que la joie soit impensable, est-il légitime de déduire cette autre suite, moins évidente quoique souvent tirée du même trait de plume, que la joie consiste en une réjouissance *illusoire* ? […]

Ou bien la joie consiste en l’illusion éphémère d’en avoir fini avec le tragique de l’existence : auquel cas la joie n’est pas paradoxale mais est illusoire. Ou bien elle consiste en une approbation de l’existence tenue pour irrémédiablement tragique : auquel cas la joie est paradoxale mais n’est pas illusoire.

On ne sera pas surpris que je donne pour ma part la préférence au second terme de l’alternative, persuadé non seulement que la joie réussit à s’accommoder du tragique, mais encore et surtout qu’elle ne consiste que dans et par cet accord paradoxal avec lui. […]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Cependant, il existe une autre manière de s’accommoder de la réalité, - mais je viens de dire qu’elle était névrotique : c’est celle qui consiste à la nier ; ou, plus exactement, à en considérer les composantes malheureuses non comme inéluctables mais comme provisoires et sujettes à élimination progressive. […]

II est à remarquer toutefois que la sensibilité d’esprit dont il témoigne, si elle ne date pas d’hier, n’est pas non plus éternelle et comme inhérente à la nature humaine. Elle paraît plutôt caractéristique d’une mentalité proprement moderne, dont elle constitue à mon sens la figure la plus générale de style, ce que j’appellerai sa névrose ordinaire. Mais je n’en trouve pas trace avant le XVIIIe siècle : probablement parce que l’esquive du réel, assumée essentiellement, depuis le siècle dit des lumières, par l’idée d’amélioration, s’accomplissait auparavant à l’aide d’autres formes de superstition et d’illusion. […]

C’est pourquoi on doit rétorquer, à ceux qui reprochent à l’approbation inconditionnelle de la vie, en quoi consiste la joie, d’approuver du même coup toutes les outrances et cruautés humaines, que cet argument est invariablement avancé par ceux à qui justement manque la force de vivre et qui espèrent confusément qu’en faisant reculer scandales et horreurs perpétrés par l’homme – tâche justifiée et honorable – on réussira aussi à en finir avec le malheur inhérent à l’existence pensée névrotique. Car il n’est guère de souci du mieux-vivre, surtout lorsque celui-ci prend le pas sur toute autre attention prêtée à l’existence, qui ne soit l’expression directe, ou à peine voilée, de cette incapacité à vivre tout court à laquelle se résume l’essentiel du dérangement mental. […]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Notes sur nietzsche […]

1. BÉATITUDE ET SOUFFRANCE. […]

« Combien étrange que l’unique certitude, l’unique sort commun n’ait eu à peu près aucun empire sur les hommes et que ce dont ils sont le plus éloignés, c’est de se sentir comme une confrérie de la mort ! Ce qui me rend heureux, c’est de voir que les hommes refusent absolument de penser la pensée de la mort ! Et je contribuerais volontiers à leur rendre la pensée de la vie *cent fois plus valable encore* !» Il y a ici un renversement complet de perspective par rapport à la philosophie traditionnelle. Selon cette dernière, la pensée de la mort est telle qu’elle dévalue sans appel la pensée de la vie – et c’est pourquoi les hommes ont là-dessus intérêt à se contenter de vivre sans trop y penser. Mais, selon Nietzsche, la pensée de la vie est telle qu’elle rend inoffensive, et ce *en toute connaissance de cause*, la pensée de la mort. […]

On sait que Nietzsche raisonne souvent en termes de rumination et de ruminants ; la pensée de la digestion l’occupe même si matériellement qu’il a pris soin, dans *Ecce Homo*, de nous donner de longues précisions sur le régime alimentaire qu’il s’était aménagé au cours de sa vie, régime auquel il attribue une part importante de la qualité de sa vie et de son œuvre. Mais il y a deux espèces de ruminants chez Nietzsche : ceux qui ruminent sans cesse mais sans réussir à digérer (cas de l’homme du ressentiment), et ceux qui ruminent et digèrent (cas de l’homme dionysiaque). Mauvais et bons ruminants. On interprète généralement : le mauvais ruminant n’a pas accès au bonheur car il est prisonnier de la pensée du malheur, le bon ruminant accède au bonheur car il surmonte la pensée du malheur, réussit à la digérer. Mais ce n’est pas là exactement ce que pense Nietzsche en matière de rumination. À y regarder de plus près, la répartition des rôles est assez différente : le bon ruminant a accès tout à la fois *au bonheur et au malheur*, et le sort du mauvais ruminant est de n’avoir accès *ni à l’un ni à l’autre*. Car il ignore le bonheur puisqu’il ne réussit pas à digérer le malheur, mais il ignore aussi le malheur, précisément puisqu’il ne réussit pas à en digérer la pensée. L’homme du bonheur a accès à tout, et notamment à la connaissance du malheur ; l’homme du malheur n’a accès à rien, et pas même à la connaissance de son propre malheur. Comme la pensée de la vie inclut la pensée de la mort, de même et de manière générale la pensée du bonheur – la béatitude – implique une profonde et incomparable connaissance du malheur : connaissance en quoi consiste ce que j’appelle ici le « second registre » de la pensée nietzschéenne, témoin compagnon fidèle du premier. […]

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
L’homme doit-il se résigner à mourir ?   
Peut-on penser la mort ?  
Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

2. Nietzsche et la musique.

« De la cire dans les oreilles », c’était là, jadis, presque la condition préalable au fait de philosopher : un authentique philosophe n’avait plus d’oreille pour la vie, pour autant que la vie est musique, il niait la musique de la vie, - et c’est une très vieille superstition de philosophe que de tenir toute musique pour musique de sirènes.

Le Gai Savoir.

[…] la béatitude nietzschéenne, soit la pure adhésion à l’existence sans remords ni arrière-pensée, est-elle possible ? Comment est possible la transfiguration de la souffrance en épreuve positive de I’affirmation ? Comment la pensée de la mort peut-elle n’avoir d’autre incidence que favorable sur la pensée de la vie ? Il est évidemment loisible d’éluder ces questions, en répondant simplement que cela est sûrement possible puisque cela est. Et c’est assurément là ce que Nietzsche serait autorisé à répondre, puisque toute son œuvre est précisément le récit et le témoignage d’une telle béatitude. On remarquera toutefois que ce fait de l’affirmation sans ombre de négativité ne s’autorise quant à lui d’aucune raison avouée, ne peut se recommander d’aucune pensée où s’appuyer et trouver une esquisse de fondement, et ce même en fouillant les pensées de Nietzsche lui-même. Nietzsche analyse les pensées qui lui sont étrangères en fonction de son expérience de la béatitude ; mais nulle analyse critique en ce qui concerne sa propre béatitude, qui est sans doute affirmée mais jamais analysée ni critiquée, et d’ailleurs au fond presque jamais décrite, sinon en des allusions ou des incidentes vagues et fugitives. Le point d’appui du système est ainsi à la fois très opérant et peu visible, tel un site en fonction duquel tous les autres lieux recevraient leur assignation à domicile, tout en demeurant lui-même inassignable. […]  
  
L’homme doit-il se résigner à mourir ?   
Peut-on penser la mort ?

Car la musique est ce qui occupe tous les « centres nerveux » de la philosophie de Nietzsche, chez qui elle remplace exactement tout ce qui, dans tel ou tel autre système, est appelé à faire office de principe ou de fondement : elle est ce qui répond à toutes les questions et tient ainsi lieu à la fois de théologie, de métaphysique et de physique, elle est la révélation première qui renseigne une fois pour toutes et suffisamment sur le sens, la cause et la fin de toute existence. […]

Pour résumer l’essentiel du rapport entre la pensée nietzschéenne et la musique, je proposerai ici deux thèses complémentaires. Première thèse : l’expérience musicale coïncide toujours chez Nietzsche avec une expérience de la béatitude. Seconde thèse : réciproquement, l’expérience de la béatitude, et même lorsqu’elle est ressentie et décrite à propos d’une réalité non musicale, est toujours chez Nietzsche l’effet secondaire d’une jubilation d’ordre avant tout musical ; en sorte que la musique est dans tous les cas à l’origine de ce que Nietzsche expérimente comme béatitude. […]

Pour résumer brièvement la doctrine de Nietzsche sur ce point, on peut dire que la musique constitue aux yeux de Nietzsche un triple apprentissage, une triple initiation : initiation au bonheur, initiation à la vie, initiation à la philosophie. […]

La seconde thèse, selon laquelle la jubilation musicale serait chez Nietzsche le principe de toute expérience de la béatitude, principe donc de tout ce que Nietzsche connaît comme valeur et par conséquent clef de voûte de la philosophie nietzschéenne, apparaît naturellement comme plus problématique. Je vais m’efforcer cependant de montrer, d’abord qu’elle est exacte, c’est-à-dire respecte Nietzsche à la lettre, ensuite qu’elle est en accord profond avec la pensée nietzschéenne dans ce qu’elle a de plus remarquable, je veux dire cette affirmation d’une jubilation inconditionnelle à l’égard de toute réalité quelle qu’elle soit, musicale ou non musicale, « bonne » ou « mauvaise » […]

Et j’invoquerai ensuite, à titre d’illustration particulière, un passage du *Gai Savoir* – le début de l’aphorisme 334 intitulé « Il faut apprendre à aimer » - où Nietzsche fait du goût musical, et de son long apprentissage, le modèle de l’amour du réel et de la savante « acclimatation » que suppose un tel amour : « Voici ce qui nous arrive dans le domaine musical : il faut avant tout *apprendre à entendre* une figure, une mélodie, savoir la discerner par l’ouïe, la distinguer, l’isoler et la délimiter en tant qu’une vie pour soi : ensuite il faut de l’effort et de la bonne volonté pour la *supporter*, en dépit de son étrangeté, user de patience pour son regard et pour son expression, de tendresse pour ce qu’elle a de singulier ; - vient enfin le moment où nous y sommes *habitués*, où nous l’attendons, où nous sentons qu’elle nous manquerait, si elle faisait défaut ; et désormais elle ne cesse pas d’exercer sur nous sa contrainte et sa fascination jusqu’à ce qu’elle ait fait de nous ses amants humbles et ravis, qui ne conçoivent de meilleure chose au monde et ne désirent plus qu’elle-même, et rien qu’elle-même. – Mais ce n’est pas seulement en musique que ceci nous arrive : c’est justement de la sorte que nous avons appris à aimer tous les objets que nous aimons maintenant. » […]

La jubilation musicale est certes une expérience privilégiée entre toutes : non parce qu’elle privilégie et distingue la réalité musicale d’entre les autres réalités, mais parce qu’elle a pour effet, au gré de Nietzsche, de susciter l’approbation d’indifféremment toute chose. On trouve sans doute, dans l’aphorisme 3 de *La Naissance de la tragédie*, une déclaration ambiguë selon laquelle l’existence et le monde n’ont d’autre justification que de constituer, aux yeux de qui sait l’apprécier, un phénomène esthétique. Mais c’est là une formule sur laquelle Nietzsche est revenu dans la préface de 1886 à *La Naissance de la tragédie*, qui qualifie cette déclaration de « proposition scabreuse ». On pourrait également invoquer ici l’aphorisme du *Crépuscule des idoles* cité plus haut, selon lequel, « sans la musique, le monde serait une erreur». Mais il convient de ne pas perdre de vue que la musique fait office, chez Nietzsche, de témoin du monde et non du tout d’une alternative offerte au monde en guise de salut. Une telle formule signifie donc simplement que la vie privée de sa propre approbation – à laquelle invite la musique de manière particulièrement impérieuse, du moins pour certains, dont Nietzsche – cesserait du même coup d’être la vie ; non que la vie privée de musique cesserait d’être la vie. Il ne saurait être question pour Nietzsche d’en appeler à un autre monde, fût-il musical, pour justifier de ce monde-ci. Ce qui vaut dans la musique est qu’elle témoigne de ce monde : parole d’autant plus précieuse qu’elle est résolument d’ici-bas. L’affirmation nietzschéenne du réel passe bien par l’expérience de la musique mais ne concerne pas pour autant la seule réalité musicale. Elle doit s’entendre – et s’entend en effet, pour qui a des oreilles pour l’entendre – de toute espèce d’existence. Et c’est pourquoi Nietzsche dit, dans l’aphorisme 372 du *Gai Savoir* figurant ci-dessus en exergue, que la philosophie traditionnelle, de Platon à Kant, a eu pour principal et permanent souci de se boucher les oreilles. Non qu’elle refusât, comme Ulysse, de se laisser charmer par le chant des sirènes, considéré comme évocation d’un monde utopique, d’une réalité illusoire et mensongère. Mais tout au contraire : parce qu’elle ne voulait pas entendre parler du réel, qui est justement ce qu’évoque sans relâche le chant des sirènes.

La perception peut-elle s'éduquer ?  
Les apparences sont-elles trompeuses ?   
Ne fait-on que fuir le réel ?  
Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?  
Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

3. LA GAIETÉ MUSICALE. […]

4. SURFACE ET PROFONDEUR.

On a pu lire ces dernières années, sous la plume de nombreux commentateurs de Nietzsche, que la philosophie nietzschéenne préférait la surface à la profondeur, l’apparence au réel, la copie au modèle et de manière générale la parodie de réalité à la réalité elle-même, – voire la parodie de doctrine à l’expression de toute doctrine cohérente, comme l’a prétendu Pierre Klossowski. La philosophie de Nietzsche consisterait ainsi en une sorte de sophistique destinée à brouiller les pistes du vrai et à faire perdre, dans l’esprit de ceux qui entreprennent d’en emprunter les chemins, toute trace de contact avec la réalité. Une telle thèse peut certes se prévaloir d’avoir fait autour d’elle l'unanimité des commentateurs qui, sous une forme ou une autre, l’ont récemment professée. Mais elle a contre elle d’être en opposition formelle tant avec l’inspiration générale de la pensée nietzschéenne qu’avec la totalité des textes de Nietzsche traitant de la question des rapports entre la surface et la profondeur. Il est certain que Nietzsche a toujours privilégié la surface, l’apparence, la représentation : mais ce moins aux dépens de la profondeur du réel qu’à celui de la profondeur illusoire et mensongère attachée par la métaphysique traditionnelle à la notion de « monde vrai », en tant que celui-ci s’opposerait à la réalité de l’expérience immédiate, à la réalité sensible et empirique. La surface n’est pas pour Nietzsche ce qui s’oppose à la profondeur mais au contraire ce qui permet à la profondeur d’être visible, ce par quoi la profondeur se manifeste : comme en témoignent les Grecs de l’époque classique, dont Nietzsche écrit au début du *Gai Savoir* qu’ils étaient « superficiels par profondeur ». Impossible donc de déduire du privilège nietzschéen accordé à l’apparence la pensée d’un éloge du semblant par opposition au réel : l’éloge de l’apparence ne fait qu’un avec l’éloge du réel, car l’espace de la représentation n’est pour Nietzsche que le lieu précis où l’on trouvera les choses, son emplacement propre, l’« endroit » précis du réel. […]

Les apparences sont-elles trompeuses ?   
Ne fait-on que fuir le réel ?

Du réel, le masque garde aussi la vérité et c’est là ce qui fait dans tous les cas sa noblesse, y compris dans le cas de la mascarade vulgaire et méridionale évoquée par l’aphorisme 77 du *Gai Savoir*, qui définit profondément le noble par ce qui est absolument à son aise dans l’existence (et quelle que soit par ailleurs sa « vulgarité »), le non-noble par ce qui éprouve une quelconque gêne ou honte à exister (et quelle que puisse être sa « distinction ») […]

Comment définir le bien ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Je citerai pour terminer la seconde partie de l’aphorisme 289 de *Par-delà le bien et le mal*, qui résume ce que j’appelle ici la seconde fonction nietzschéenne du masque : « Le solitaire ne croit pas qu’aucun philosophe - si tant est qu’un philosophe commence toujours par être un solitaire – ait jamais exprimé dans des livres ses véritables et ultimes opinions : n’écrit-on pas précisément des livres pour dissimuler ce qu’on cache en soi ? Il doutera même qu’un philosophe *puisse* avoir des opinions « ultimes et véritables » ; il se demandera si, derrière toute caverne, ne s’ouvre pas, ne doit pas s’ouvrir une caverne plus profonde, - si un monde plus vaste, plus étranger, plus riche ne s’étend pas au-dessous de la superficie, si un tréfonds ne se creuse pas sous chaque fond, chaque « fondement » de la pensée. Toute philosophie est une philosophie de façade, tel est le jugement du solitaire : « II y a quelque chose d’arbitraire dans le fait qu’il se soit arrêté *ici* pour regarder en arrière et autour de lui, dans le fait qu’il ait cessé *ici* de creuser plus avant et déposé sa pioche ; il entre aussi de la méfiance là-dedans. » Toute philosophie *dissimule* aussi une philosophie ; toute opinion est aussi une cachette, toute parole aussi un masque. »

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Le langage trahit-il la pensée ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

5. LE GAI SAVOIR.

La notion de « gai savoir », qui résume et définit le statut de la philosophie selon Nietzsche, associe littéralement l’allégresse à la science. Il ne s’agit naturellement ni de l’allégresse au sens strictement psychologique ni de la science des savants, mais d’une gaieté plus profonde que toute réjouissance psychologiquement motivée et d’un savoir plus cruel que toute science. Le gai savoir de Nietzsche évoque ainsi une gaieté qui n’a rien à voir avec quelque raison que ce soit d’être gai, et un savoir qui n’a rien à voir avec quelque intérêt ou bénéfice qu’on puisse attendre de la science. Il constitue précisément une béatitude philosophique, où la connaissance la plus lucide et par conséquent la moins réjouissante s’accorde à l’humeur la plus euphorique. État de béatitude qu’on peut dire absolu, puisqu’il échappe par définition à toute éventualité de démenti. Comment en effet pourrait-on contrarier une telle gaieté ? Rien d’inquiétant ni de triste ne saurait jamais troubler l’humeur d’un philosophe chez lequel la connaissance du pire se confond invariablement avec le sentiment du meilleur. Et d’autre part il serait vain d’opposer des motifs à ce qui se passe de tout motif pour exister : cas du gai savoir de Nietzsche.

Avant de préciser de quoi le gai savoir nietzschéen est savoir, la nature de ce pire dont il prétend connaître, il n’est pas inutile de remarquer d’emblée qu’il est un *savoir*. Remarque élémentaire mais nécessaire, si l’on tient à rappeler que la gaieté nietzschéenne n’est pas une simple affaire de psychologie mais implique une connaissance au sens le plus intellectuel et théorique du terme, - et accessoirement que Nietzsche n’est pas seulement un psychologue génial mais aussi et principalement un grand philosophe. Sans doute Nietzsche s’est-il toujours recommandé de Dionysos, dieu du vin et de l’ivresse. Mais le Dionysos de Nietzsche est aussi le lieu de la plus profonde et lucide connaissance, associant toujours à la chaleur de l’ivresse la froide sobriété du savoir ; cette sobriété tant physiologique que mentale en laquelle Nietzsche reconnaissait à la fin de sa vie lucide, dans *Ecce Homo*, une de ses plus précieuses et éminentes qualités. La béatitude nietzschéenne est bien une ivresse, mais pas une ivresse qui permettrait de se délivrer du savoir, de passer outre à ce que le savoir peut avoir de regrettable et de délétère, à la façon du divertissement pascalien. Tout au contraire : elle est ce qui donne accès au savoir, ce qui autorise le plein savoir (et est seul à l’autoriser). Car il n’est pas de savoir sérieux qui soit recevable en conscience sans l’autorisation d’une absolue béatitude, laquelle, ne posant aucune condition à l’exercice du bonheur, n’impose – et est seule à n’imposer – aucune limitation à l’exercice du savoir. C’est en cela que la gaieté nietzschéenne est nécessairement savante, ou « sachante », pour se mesurer à l’ampleur de ce qui lui est permis de connaître sans dommage ; et, réciproquement, que le savoir nietzschéen est nécessairement gai, pour n’exister qu’à proportion de la gaieté qui le rend possible.

Le rationalisme de type socratique ou platonicien, tel que le critique Nietzsche dès *La Naissance de la tragédie*, constitue l’exact envers du gai savoir. Il serait totalement vain de mettre cette critique, comme on l’a souvent fait, sur le compte d’un prétendu irrationalisme nietzschéen. Ce que Nietzsche reproche fondamentalement et reprochera toujours au rationalisme platonicien – comme à toutes les formes philosophiques de « triste savoir » n’est pas tant d’être étranger à l’art que de n’être ni assez gai ni surtout *assez savant* : d’impliquer un secret parti pris d’ignorance pour cause de détresse, un « refoulement », au sens freudien, de ce qu’on ne doit pas savoir si l’on veut conserver le courage de vivre (savoir de la mort et de l’insignifiance, principalement). La recherche du vrai se confond ici avec une échappatoire à la vérité ; et c’est là le seul et permanent grief de Nietzsche à l’égard de la plupart des recherches de la vérité, que d’aboutir paradoxalement à y couper court. […]

L’homme doit-il se résigner à mourir ?   
Peut-on penser la mort ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Le bonheur est-il affaire privée ?  
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Le bonheur est-il le but de l’existence ?  
Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?  
Que sait-on du réel ?  
L'art est-il moins nécessaire que la science ?

6. NIETZSCHE ET LA MORALE. […]

Il y a bien, si l’on veut, une « morale » de Nietzsche (étant entendu que celle-ci ne constitue qu’un aspect secondaire de la pensée nietzschéenne) ; et cette morale consiste effectivement en une sorte de retournement de la morale traditionnelle. […]

L’homme « vertueux » selon Nietzsche est l’homme de la béatitude et de la jouissance, - et ce contrairement au lien ancestral qui relie jouissance et réjouissance à la faute, comme en témoigne par exemple, et pour s’en tenir à une illustration prise dans le trivial moderne, la publicité proposée par les cigarettes *Winston* : « C’est si bon que c’est presque un péché. » Jouissance de toute chose mais aussi et d’abord jouisssance de soi-même, amour de soi qui jouit de toutes les choses et ne saurait en jouir sans cet amour qui fait office d’accord préalable avec le monde. Réciproquement l’homme immoral au gré de Nietzsche n’est pas seulement un ennemi, généralement déguisé, du réel ; il est d’abord un ennemi de soi-même, un *héauntontimorouménos*, pour reprendre le titre d’une comédie de Terence, un bourreau de soi-même. D’où la critique nietzschéenne du remords, soit du sentiment qui marque de la manière la plus aiguë ce désaccord de soi avec soi qui annonce lui-même un désaccord avec quelque objet que ce soit : « Ne vous avisez pas d’être lâches envers vos actions, de les « laisser tomber » une fois commises !... Le remords est indécent. » Cette critique est, malgré les apparences, assez différente de la célèbre critique du remords telle que la mène Schopenhauer dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Schopenhauer voyait dans le remords une méprise de la conscience qui se croit alors autorisée à se dissocier de son être intime, c’est-à-dire de sa propre volonté : elle estime qu’elle aurait dû agir autrement, mais ce vœu rétroactif n’a aucun sens (pour agir autrement, il eût fallu aussi vouloir autrement, disposer donc d’une autre volonté, être donc un autre homme). Nietzsche, pour sa part, voit dans le remords l’expression d’une indécence, au sens de la morale nietzschéenne : pour se porter à soi-même un amour insuffisant, manquant de l’indulgence qui est une des règles absolues de l’amour. Chez Schopenhauer, le remords n’est qu’une illusion intellectuelle (même si elle a pour effet une souffrance psychologique et morale) ; chez Nietzsche, il constitue un vice.

Tout comme la vertu nietzschéenne se résume à la béatitude et à ce qu’on pourrait appeler un « savoir-jouir », le vice se confond avec le défaut d’un tel savoir – et le *vitium* latin, d’où dérive vice, désigne précisément un défaut, une défaillance. L’homme vicieux est homme de la non-béatitude, de la non-jouissance, de la souffrance. La souffrance n’est pas à mettre à la décharge du « vicieux » selon Nietzsche, puisqu’elle définit justement son vice : elle n’est pas circonstance atténuante mais circonstance aggravante et hautement qualifiante, la circonstance même du vice. Cette souffrance du vice n’est pas à prendre dans le sens d’une simple altération de l’humeur psychologique, orientée vers la tristesse, la mélancolie, la rancœur. Elle désigne plus précisément chez Nietzsche une passivité, une impuissance à agir. Le vicieux selon Nietzsche est un souffrant dans l’exacte mesure où reste en souffrance l’acte qu’il aimerait accomplir. Il ne suffit donc pas de dire qu’il est l’homme du ressentiment, l’homme « réactif », capable non d’action mais seulement de réaction ; il faut encore ajouter que toute la réaction dont il est capable est impuissante à se constituer en acte, et que dans cette impuissance réside son principal motif de souffrance et de haine. […]

Pourquoi un acte est moral ?  
Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?  
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?   
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Le bonheur est-il affaire privée ?

Exister, est-ce agir ?  
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

7. LE RETOUR ÉTERNEL. […]

« Le poids le plus lourd. » Ce que jauge l’idée de retour éternel est l’intensité respective de la joie et de la tristesse, dont elle autorise en définitive la « dernière et éternelle confirmation », la « dernière et éternelle sanction ». Et c’est en ce sens – et, je crois. En ce seul sens – que la pensée du retour constitue effectivement chez Nietzsche une pensée décisive. Le bon accueil à l’idée de retour éternel est la marque la plus indiscutable de la joie aux yeux de Nietzsche, qui définit lui-même cette idée, dans un passage d’*Ecce Homo*, comme « la forme la plus haute d’acquiescement qui puisse être atteinte » et l’expression de « la passion du oui par excellence ». […]

Le oui qui s’éprouve dans la pensée du retour éternel vaut en ceci qu’il accepte, ou plutôt serait disposé à accepter, de toute chose existante le pur et simple retour. Il se caractérise ainsi par le fait qu’aucune plainte, aucune demande en révision ne sont déposées à l’encontre du réel : il est adhésion à ce qui est sans réserve d’amendement possible ou souhaitable.

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Le bonheur est-il le but de l’existence ?  
Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

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

Ne fait-on que fuir le réel ?

Ici encore l’allégresse de Nietzsche s’oppose, pour le surpasser, à I’optimisme de Leibniz qui lui est pourtant à beaucoup d’égards assez proche. Car l’allégresse de Leibniz va elle aussi, et avant Nietzsche, jusqu’à affirmer la pensée du retour éternel : « L’on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens : l’on se trompe. (…) Je crois qu’il se trouverait peu de personnes qui ne fussent contentes à l’article de la mort de reprendre la vie, à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce : on se contenterait de varier. Sans exiger une meilleure condition que celle où l’on avait été. » Cette version leibnizienne du retour éternel est manifestement voisine de la nietzschéenne. On saisit pourtant en quoi le retour éternel selon Leibniz diffère – et est l’indice d’une béatitude moindre, à en juger en termes de valeur nietzschéens – du retour éternel selon Nietzsche : car le premier, s’il s’accorde profondément avec Nietzsche pour n’exiger rien de meilleur, demande cependant une légère variation du même. Or, comme on l’a vu plus haut, une telle demande ne figure pas du tout dans la pensée nietzschéenne du retour éternel : « Tout ce qu’il y a d’indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession. » C’est pourquoi il est difficile de suivre Deleuze lorsqu’il déclare que le retour éternel opère chez Nietzsche une « seconde sélection » privilégiant le retour des forces actives et éliminant celui des forces réactives : « Il suffit de rapporter la volonté de néant à l’éternel retour pour s’apercevoir que les forces réactives ne reviennent pas. Si loin qu’elles aillent et si profond que soit le devenir-réactif des forces, les forces réactives ne reviendront pas. L’homme petit, mesquin, réactif ne reviendra pas » . Cette idée d’une progression possible du bien, d’un mieux prêt à éclore au sein du meilleur même, obtiendrait sans doute l’assentiment de Leibniz mais certainement pas celui de Nietzsche. […]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Post-scriptum : le mecontentement de Cioran […]

Ce que j’appelle le mécontentement de Cioran, faute d’un meilleur vocable qui pourrait être « in-contentement » si un tel mot existait, est étranger à tout ressentiment, à toute raison d’en vouloir à quelque personne ou être particuliers. Il porte sur l’existence en général et désigne une difficulté apparemment insurmontable à s’y acclimater, - à s’y affilier, à en attraper le ton, le pli, pour reprendre les termes de Cioran lui-même, dont l’écriture savamment colorée en dit toujours et nécessairement plus, sur le vif des points sensibles, que ce qu’en peut rapporter une analyse abstraite. Je définirai sommairement ce mécontentement comme le sentiment de l’insignifiance, la pensée permanente – pensée qu’on oublie parfois mais qu’on ne chasse jamais, car elle revient invariablement se rappeler à la conscience au moment où l’on serait tenté de se laisser conquérir par telle joie du monde – de l’égale et morne insignifiance de toute chose. […]

La chose qui existe ici et maintenant, comparée à tout ce qui a existé, existe et existera ici comme ailleurs, est, si je puis dire, infiniment trop *petite* pour prétendre à une considération quelconque ; mais cependant cette chose existe. Le paradoxe de l’existence – Cioran ajouterait, non sans quelque raison, son horreur – est donc tout à la fois d’être *quelque chose* et de *compter pour rien*. Étant trop pour être tenue pour rien, mais trop peu pour être prise en compte, l’existence ne se présente qu’à l’état de trace indosable, comme disent les chimistes lorsqu’ils établissent qu’un élément est présent dans la solution qu’ils analysent, mais en trop petite quantité pour être *appréciable*. […]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Pour qui est au fait de l’étendue des dégâts, toute présentation d’idées, notamment nouvelles, oscille généralement entre le frivole et l’indécent. Et de fait, face aux principales billevesées philosophiques de ce siècle, Cioran est l’un des rares penseurs à avoir tout à fait gardé l’esprit clair et la tête froide. Il est ainsi un des seuls philosophes de notre époque, sinon le seul, qui ne puisse être soupçonné de religiosité ; précisément pour avoir perçu la dose de religiosité qui se cache dans la plupart des idéologies modernes, lesquelles réintroduisent la religion qu’elles prétendent combattre sous les espèces nouvelles du sens de l’histoire ou de la scientificité. Dans le *Précis de décomposition* et *La Tentation d’exister*, Cioran a justement relié ces formes modernes de la croyance, plus que jamais détestables et nuisibles, à leur sempiternelle origine : l’incapacité à savoir ce qu’on sait, à assumer son propre savoir. Toute croyance ne se nourrit que d’une horreur à l’égard de sa propre lucidité, ne se soutient que d’un combat incessant contre l’évidence, – combat que son caractère désespéré à plus ou moins long terme contribue à rendre pitoyable et même héroïque. Les forces vives sont ici du côté de ceux qu’on désigne volontiers comme subissants et opprimés […]

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
La philosophie peut-elle parler de la religion ?   
L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?   
Toutes les croyances se valent-elles ?

Peut-on croire sans savoir ?

Pour en venir maintenant à la question la plus cruelle. Qui constitue selon moi le point sensible du mécontentement de Cioran, je dirai ceci : que la conséquence la plus dure de la chétivité de toute existence par rapport à infini est l’interdiction qui s’ensuit de constituer quoi et qui que ce soit en objet d’amour ou d’intérêt, quels que puissent être par ailleurs ses titres à l’un ou à l’autre. Que ce qu’il y a de plus beau au monde, et je prends « beau » dans les sens les plus variés du terme, ne puisse être aimé sans réserve, puisque ce beau n’est qu’un existant parmi les autres, est la source du désespoir le plus profond qui soit peut-être […]

Est-il raisonnable d'aimer ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La vérité étant ici *intraitable*, toute tentative de négociation avec elle serait ruineuse. Point d’autre remède donc que celui qui consiste à fuir en avant et à penser à autre chose ; encore n’est-ce pas là un remède mais un simple calmant qui endort un instant la douleur sans pour autant agir sur le mal. Encore une fois, point de remède véritable : on ne peut compter ici sur rien ni sur personne ; et, ajouterai-je, *pas même sur Dieu*. Car la théologie, le recours à Dieu, ne sont en l’occurrence d’aucun secours. C’est là un point remarquable, quoique à ma connaissance assez peu remarqué : que ni le Dieu auquel croit Pascal, ni celui auquel Cioran refuse de croire, n’auraient de quoi satisfaire, même dans l’hypothèse de leur existence, aux exigences de I’un comme de l’autre. Sans doute Dieu, en tant qu’auteur raisonnable de la création, rendra-t-il mon existence plus nécessaire ; mais la rendra-t-il par là moins futile ? En quoi améliorera-t-il mon état dans le monde, augmentera-t-il ma place dans le temps et dans l’espace ? Et d’ailleurs que gagnerais-je à voir celle-ci augmentée ? Comme le répète Pascal, le plus et le moins sont indiscernables dans l’infini. Mais, objectera-t-on, Dieu ne se contente pas de m’augmenter : il m’arrache à l’ordre de l’espace et du temps, il me promet la vie éternelle. Oui, mais, cette vie éternelle, il la promet aussi à une infinité d’autres. En quoi alors mon sort s’en trouve-t-il modifié ? Il n’y a là qu’un changement d’échelle, pas un changement dans la proportion. Qu’y aurait-il de plus reluisant pour moi à être éternel parmi les éternels, plutôt que mortel parmi les mortels ? Quel que soit le cas, j’y ferai toujours aussi piteuse mine. – Le même argument vaudrait d’ailleurs également contre l’hypothèse d’un autre monde ; c’est pourquoi tout appel au changement et à l’ailleurs, comme le formule parfois et ironiquement Cioran après Baudelaire (« Que l’on m’offre un autre univers – ou je succombe »), est aussi vain et inutile que l’appel à Dieu.

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?   
Qu'est-ce qui a du sens ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

II y a bien sûr une manière, et une seule, d’échapper au sort de l’existence infime : celle qui consiste à ne pas exister du tout. Car, s’il est impossible à l’homme de passer du peu au tout, il lui est en revanche loisible, en mettant volontairement un terme à ses jours, de passer du peu au rien. Or il n’y a pas d’autre façon d’éviter d’être peu : c’est le privilège du suicide que d’être ici l’unique voie de salut qui soit raisonnable et crédible. L’œuvre de Cioran est tout naturellement hantée par cette logique suicidaire, qui tient le rien pour un état plus enviable, et plus honorable pour l’amour-propre, que le presque rien alloué à l’existence.

Reste pourtant une dernière hypothèse : celle d’une satisfaction totale au sein de l’infime même, semblable à la jubilation amoureuse telle que la décrit La Fontaine dans une fable célèbre (« Tenez-vous lieu de tout. Comptez pour rien le reste »). Hypothèse absurde et indéfendable, répète inlassablement Cioran. Mais c’est justement là le propre de la joie de vivre, et je dirais son privilège, que de s’éprouver comme parfaitement absurde et indéfendable : de demeurer allègre en pleine connaissance de cause, en complète possession des vérités qui la contrarient davantage. Privilège il est vrai exorbitant aux yeux de Cioran, qui le récuserait aussitôt en déclarant qu’un tel goût de vivre compose nécessairement avec l’illusion ou l’oubli. De toutes les questions dont ait à connaître la philosophie, celle que pose ici Cioran est sans doute la plus grave et la plus sérieuse : y a-t-il une alliance possible entre la lucidité et la joie ? Il est certain qu’une telle alliance est possible, puisqu’il lui arrive d’exister dans les faits, comme en témoigne toute allégresse associant une indéracinable gaieté au sentiment toujours présent de l’absolue futilité de toute chose ; et les exemples ne manquent pas d’une telle association (j’invoquerai ici, au hasard et dans le désordre, le gai savoir de Nietzsche, l’humour espagnol, l’allégresse mozartienne). Mais il est également certain que cette association de la joie et de la lucidité est impossible en théorie car contraire à toute raison ; il n’est même aucun argument qui ne plaide en sa défaveur, comme y insiste justement Cioran : « exister équivaut à une protestation contre la vérité ». Rien à redire à un tel verdict : la cause de l’existence est effectivement indéfendable. Et c’est pourquoi tout ce qu’on peut dire de sensé en sa faveur se résume toujours à quelque parole insensée, tel cet adage médiéval dû à Martinus von Biberach :

Je viens je ne sais d’où,

Je suis-je ne sais qui,

Je meurs je ne sais quand,

Je vais-je ne sais où,

Je m’étonne d’être aussi joyeux.

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Clément Rosset, *La force majeure*, Les éditions de minuit, 1983

Clément Rosset, *Le démon de la tautologie*, Les éditions de minuit, 1997

J’appellerai ici réel, comme je l’ai toujours fait au moins implicitement, tout ce qui existe en fonction du principe d’identité qui énonce que A est A. […]

On objectera évidemment aussitôt que définir ainsi le réel revient à se priver de la possibilité d’en jamais rien dire, puisque tout propos à son sujet semble faire par définition contradiction avec lui, par effet de « parole ajoutée » à un réel auquel il convient justement de ne rien ajouter. Cette objection est très sérieuse et contraint à admettre que si le réel est bien tel que je le définis, force est de n’en rien dire, sinon rien *que cela*, qu’il est réel : le discours sur le réel sera *tautologique* ou ne sera pas, ou du moins n’aura pas de raison d’avoir lieu. C’est ce que recommande Wittgenstein dans le dernier et célèbre aphorisme de son *Tractatus logico-philosophicus* : « Ce qu’on ne peut dire, il faut le taire. » Reste cependant à se demander si c’est une même chose que de faire un discours vide et de tenir un discours tautologique. Il est possible qu’un discours tautologique, tenu à ne rien énoncer de plus que A = A, ne soit pas nécessairement un discours pauvre. Telle est la thèse que je me propose de défendre ici. […]

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

Mais, en second lieu, la tautologie, qui est et restera vraie dans tous les cas et dans tous les mondes possibles, doit être aussi considérée comme un *modèle de vérité* (de fait, elle est la seule proposition à laquelle Wittgenstein, qui est probablement le penseur le plus rebelle à l’évidence que la philosophie ait produit, ne cherche jamais noise) ; la tautologie est « inconditionnellement vraie » (4.461), « vraie pour la totalité des possibilités de vérité » (4.46). Cela implique un manifeste impérialisme de la tautologie, je veux dire un modèle de vérité tel qu’à la limite on pourrait dire que toute autre forme de proposition est non seulement moins vraie, mais encore est fausse. […]

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Peut-on avoir raison contre les faits ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Cette conclusion curieuse dérive de la pensée que, dès lors qu’on dispose d’une pensée qui régit en somme tout le vrai (« vraie pour la totalité des possibilités de vérité », disait Wittgenstein en 4.46), il s’ensuit que toute autre pensée est par définition fausse. Cette première grande bizarrerie où nous entraîne l’étude de la tautologie trouve une illustration quotidienne et impressionnante dans les dispositions mentales et psychologiques que la psychiatrie a rassemblées sous l’appellation de paranoïa. Plusieurs psychiatres et psychanalystes modernes se sont profondément avisés que l’un des traits les plus caractéristiques de la paranoïa consistait dans une sorte de réduction du langage à la tautologie, réduction qu’ils appellent perte des fonctions polysémique et métaphoriques du langage. Ainsi le paranoïaque a-t-il tendance à réfuter, non pas seulement toute parole qui mettrait plus ou moins directement en question la parole qu’il tient pour vraie, mais bien toute espèce de parole, dès lors que celle-ci est autre que la parole unique conservée dans son sanctuaire. Surtout si par malheur certains des mots employés innocemment dans une parole quelconque se trouvent déjà présents dans la formule sacrée et inviolable, où ils sont pour ainsi dire « gelés » quant à leur signification, comme déjà « pris » et ne pouvant « resservir » pour d’autres usages, bref appartiennent à un domaine réservé et interdit d’utilisation à d’autres fins. Soit par exemple une formule hautement sacrée pour la plupart des paranoïaques (et d’ailleurs pour tous les hommes, avec cependant cette différence qu’ils n’en concluent pas nécessairement à l’interdiction de toute autre formulation) : « Maman m’aime ». Cette formule, qui n’est pas tautologique en soi, engendre un usage tautologique du langage dès lors que le paranoïaque a tendance à refuser toute formule si celle-ci implique au moins l’un des trois termes « maman », « aimer », « moi », et n’est pas pour autant une confirmation littérale, c’est-à-dire une redite tautologique, de ce que disait déjà la première formule. Les mots qui disaient la chose en sont venus à se confondre avec l’existence de la chose qu’ils disaient ; si bien qu’à toucher aux mots on attaquerait aussi la chose. […]

Car c’est réellement se contredire, aux oreilles d’un paranoïaque, que d’affirmer à la fois que maman aime son fils et que maman aime les chocolats. […]

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Mais il faut pousser l’analyse plus loin. Ces variations que sont effectivement les lapalissades par rapport à un thème donné – M. de La Palice est mort un vendredi – constituent aussi des variations très particulières en ce qu’elles font plus semblant de varier qu’elles ne varient véritablement et apparaissent ainsi comme ce qu’on pourrait appeler, non certes des tautologies, mais des variations *imaginaires*. Imaginaires en ceci qu’elles présentent comme énoncé nouveau quelque chose qui n’est pas nouveau mais déjà impliqué par l’énoncé du thème primitif. La variation dite lapalissade ne dit pas la *même chose* que ce qui a déjà été dit, mais n’en dit pas moins quelque chose qui *revient au même*. Et c’est là tout le jeu de la lapalissade : d’éberluer un instant son auditeur en provoquant l’illusion d’un « autre dire » qui trouve moyen de n’être « ni tout à fait le même ni tout à fait un autre », pour parodier Verlaine. Nous pouvons ainsi mieux cerner la différence qui sépare la tautologie de la lapalissade : alors que la première répète ouvertement le même, la seconde le répète tout en s’efforçant de le faire passer pour un autre, en suscitant un instant l’hallucination d’une différence. […]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La tautologie, ou le principe d’identité, ne se rendent pas du tout par la formule « *A=A* » mais bien et seulement par la formule « *A est A* ». Je dois à la vérité de reconnaître que Heidegger a perçu cette vérité, avant moi et mieux que moi, dans un passage de sa conférence de 1957 intitulée *Identité et différence* : « Que dit la formule A = A, par laquelle on a coutume de représenter le principe d’identité ? Cette formule pose l’égalité de A et de A. Or toute égalité requiert au moins deux termes. Un A est égal à un autre A. Est-ce bien là ce que veut dire le principe ? Manifestement non. (…) La formule A = A indique une égalité. Elle ne présente pas A comme étant le même. La formule courante du principe d’identité voile précisément ce que le principe voudrait dire, à savoir que A est A, en d’autres termes que tout A est lui-même le même ». Cet autre « A » qu’évoque Heidegger est précisément le fantasme de la lapalissade que nous avons déjà trouvé dans l’analyse de celle-ci comme nous l’avons retrouvé dans les autres formes de pseudo-tautologies. Heidegger est tout à fait fondé à penser, contre l’évidence apparente et « courante », que *la formule courante du principe d’identité voile précisément ce que le principe voudrait dire*. De même, comme on l’a vu, la formule la plus populaire de la tautologie, c’est-à-dire la lapalissade, oppose un démenti à ce que la tautologie voudrait exprimer. Quant à la formule « A est A », elle est effectivement la formule de la tautologie véritable. […]

Que A soit A implique en effet que A *n’est autre que* A. C’est en cette mince précision supplémentaire que me semble résider la principale richesse de la tautologie, et c’est à partir d’elle que celle-ci peut faire école, affirmant que le réel, quelles que soient par ailleurs sa complexité, sa multiplicité et sa mouvance, loge à l’enseigne de la tautologie. Ce qui ne signifie pas que sa philosophie se résume à l’énoncé « A est A », mais que cet énoncé est considéré, par les philosophies que j’appelle d’inspiration tautologique, comme le modèle de toute vérité ; en d’autres termes que l’infinité des énoncés que peuvent produire ces philosophies ont en commun de ne jamais faire infraction à cette vérité-modèle, contrairement à ce que fait Platon dans le *Sophiste*. […]

Ne fait-on que fuir le réel ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

« Sa profondeur à lui, c’est de penser l’évidence », écrit François Jullien à propos de l’enseignement confucéen. J’en dirais autant de la profondeur tautologique. Et j’ajouterais que le génie du double, en œuvre notamment dans les pseudo-tautologies, est de contourner l’évidence. Car l’évidence est peut-être ce qu’il y a de plus difficile à penser. De qui est manifeste par soi l’est souvent si bien qu’il prête plus volontiers que ce qui n’est pas absolument manifeste à la non-perception ou à une perception plus ou moins vague. Un peu comme ces coups du champion de fleuret ou de boxe qui arrivent si vite qu’on n’a pas le temps de les voir venir et qu’on ne perçoit que fort « confusément », si on a la bonne fortune de les percevoir (car il arrive qu’on reste dans les pommes), qu’indirectement et par leur effet, après qu’ils aient été portés. On revient ainsi à la perception habituelle qui procède par voie indirecte, demande du temps et de la distance. Or rien n’est si « rapide », si je puis dire, que le réel ; lequel advient si vite qu’il réclame pour être perçu, comme une partition musicale compliquée, un déchiffrage virtuose. Et rien n’est non plus si proche : il est la proximité même. C’est pourquoi j’ajouterai pour conclure, à l’objection d’un commentateur qui décèle une « impasse théorique » dans ma propension à en revenir toujours à la vérité tautologique, une parole de Heidegger que j’ai déjà mentionnée ailleurs : « Notre relation à ce qui nous est proche est depuis toujours émoussée et sans vigueur. Car le chemin des choses proches, pour nous autres hommes, est de tout temps le plus long, et pour cette raison le plus difficile ».

Que sait-on du réel ?  
Les apparences sont-elles trompeuses ?

Post-scriptum

NOTE SUR WITTGENSTEIN […]

En effet, dès qu’une proposition semble évidente, Wittgenstein s’interroge sur son sens, ou plutôt sur la manière dont le sens fonctionne en elle ; et il s’aperçoit que ce sens ne s’explique pas du tout par le fait que cette proposition véhiculerait tout simplement une vérité évidente, mais bien en fonction d’une « règle » que rien ne justifie ainsi qu’en fonction d’un message à transmettre ou d’un but à atteindre (ici Wittgenstein se rapproche de Nietzsche, consciemment ou non). La preuve, et c’est là un des aspects de la mentalité wittgensteinienne les plus typiques, c’est que Wittgenstein parvient toujours à imaginer un cas de figure où la proposition la plus manifestement vraie ne serait plus valide, par une poussée à la limite, l’imagination d’un contre-exemple ou d’une situation absurde qui l’invalideraient. Gilles-Gaston Granger, et après lui Jacques Bouveresse puis Jean-Pierre Cometti l’ont justement remarqué : « La démarche de Wittgenstein ressemble en fait, beaucoup plus qu’à celle du psychologue, à celle du mathématicien qui fait varier des paramètres, effectue des passages à la limite, invente des situations idéales ou impossibles, recherche des contre-exemples, réduit des hypothèses à l’absurde, etc. » Cette remarque va fort loin, plus loin en tout cas que s’il s’agissait seulement de souligner le caractère plus mathématique que philosophique de la pensée de Wittgenstein. Car cette affinité de Wittgenstein avec le raisonnement logique ou mathématique qui semble privilégier celui-ci par rapport au raisonnement philosophique, est ici au service de la philosophie, plus précisément au service de la lutte philosophique contre les fausses évidences, constituant une machine de guerre contre l’ensemble des propositions raisonnablement énonçables. Car il n’est pas d’évidence qui ne soit soutenue (ou plus précisément *composée*) par un langage qui l’exprime ; et ce langage fait toujours problème, au point que toute vérité ainsi énoncée doit être soit éliminée, soit fragilisée parce que mesurée à l’aune de la « règle » de langage qui a permis son élaboration. Quelle que soit la proposition envisagée, Wittgenstein y oppose le problème de la signification en général, dont on sait seulement qu’elle se manifeste à l’usage qu’on en fait, en fonction de buts et de l’action utile, en fonction aussi de règles dont on ne parviendra jamais à réduire l’arbitraire, - ce dernier point sépare Wittgenstein de tous ceux qui ont cru pouvoir se recommander de lui, en se fondant généralement sur le seul *Tractatus logico-philosophicus*, pour tenter d’établir les bases d’un langage diaphane, clair pour tous et dans tous les cas. Le langage est notre outil quotidien, nous savons à peu près comment il procède dans tel ou tel cas ; mais nous ignorons ce qui le fait fonctionner en général, ce qui fait qu’à la fois nous le parlons sans difficulté mais ne réussissons pas pour autant à le comprendre. Nous rôdons aux alentours de cette compréhension, sans jamais rejoindre la route qui nous y conduirait, comme le suggère souvent Wittgenstein, ainsi dans ce passage des *Investigations philosophiques* : « Dans l’usage réel des expressions nous faisons des détours, allons par des voies latérales. Nous voyons bien la grande route en face de nous, mais nous ne pouvons l’utiliser, car elle est barrée en permanence ».

Une anecdote drolatique, que je tiens de Gilles Deleuze qui assistait à la scène, me semble illustrer à merveille la nature de ce paradoxe (parler sans comprendre) qui est selon moi le paradoxe central de la pensée de Wittgenstein. Lors d’une soutenance de thèse de philosophie, l’impétrant, déjà affaibli par plusieurs heures de ces piques qui sont d’usage en ce combat quasi taurin, reçut soudain une de ces estocades, également rituelles, qui doivent en principe entraîner enfin la mort du combattant. Un membre du jury demanda au candidat : « Naturellement, monsieur, vous parlez couramment l’allemand ? » Face à cette question-traquenard, le candidat, qui perdait pied, improvisa une réponse stupéfiante : « L’allemand ? Je le parle, bien sûr. – mais je ne le comprends pas. » Ce lapsus d’un homme aux abois, qui fit rire jury et auditoire, a plus de sens qu’il n’y paraît. A peine modifié, il pourrait servir de devise à l’ensemble de la pensée de Wittgenstein : « Le langage ? *Je le parle, mais je ne le comprends pas*. »

Le langage trahit-il la pensée ?  
Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Est-il nécessaire de parler pour être compris ?  
Le langage n'est-il qu'un outil ?

Comme Diogène prouve en marchant l’existence du mouvement, mais ne démontre pas en quoi celui-ci consiste et peut se définir, Wittgenstein témoigne par les usages qui en sont faits de l’existence du langage, mais ne démontre pas en quoi celui-ci consiste et peut se définir. Ou plutôt, l’ensemble des questions qu’il pose et des objections qu’il accumule en cours de route tendent à établir qu’il n’y a pas pour l’homme de compréhension, disons philosophique, du langage. Car le langage se confond avec son propre fonctionnement et y cache, pourrait-on dire, son secret. Remarquons aussi que Dieu n’a donné le langage aux hommes ni pour qu’ils puissent y dissimuler leur pensée, ni pour qu’ils puissent l’y exprimer. Car ce qui s’exprime dans le langage, outre qu’il n’exprime pas une pensée particulière ou « privée » mais bien une pensée générale et collective tant dans son élaboration que dans sa destination, n’exprime pas non plus une vérité analogue aux autres vérités, comme si le sens qui fait vraie une vérité était *le même* que celui qui fait vraie une autre vérité, mais autant de vérités différentes qu’il y a de propositions différentes. C’est pourquoi nous pouvons connaître telle et telle vérité. Mais pas la vérité, et encore moins le sens unique qui éluciderait ce qu’il y a de vrai dans toutes les propositions différentes. Car il y a autant de sens qu’il y a de vérités exprimables et de propositions pour les énoncer. […]

Qu'est-ce qui a du sens ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
Que pouvons-nous savoir des autres ?

Est-il nécessaire de parler pour être compris ?

CINQ PETITES PIÈCES MORALES […]

I – REMARQUES PRÉLIMINAIRES […]

Le principal point névralgique, ou point faible, de la morale me paraît résider dans son incapacité à affronter le réel ou, ce qui revient au même mais exprime plus précisément ma pensée, dans son aptitude à récuser comme immorale ce qu’elle ne peut admettre comme réalité dès lors que celle-ci est tragique (ou contraire à ses vœux). C’est pourquoi j’ai qualifié du terme un peu bizarre d’« anti-tragique » toute propension au moralisme. Il eût peut-être mieux valu dire « infra-tragique » ou « hypo-tragique», désignant ainsi un point de vue incapable d’embrasser la réalité tragique, comme on parle en géométrie d’angle capable ou non capable. Le représentant modèle de cet escamotage moral de la réalité, qui revient à réputer immoral ce qu’on refuse d’admettre comme simplement tragique, est Jean-Jacques Rousseau, notamment dans certains passages de l’*Emile* et de la *Lettre à d’Alembert*, dans lesquels la supercherie est particulièrement visible. La cruauté qui émane de telle pièce de Racine ou de Molière, ou de telle fable de La Fontaine, est tragique ; donc elle est immorale ; donc elle est fausse ; donc elle doit être éradiquée de toute pensée et de toute expression publique. Comme le dit la *Lettre à d’Alembert* : les pièces de théâtre « accoutument les yeux du peuple à des horreurs qu’il ne devrait pas même connaître, et à des forfaits qu’il ne devrait pas supposer possibles ». En d’autres termes, le réel est ce qu’on doit tenir caché au peuple et ce dont il ne doit en aucun cas supposer l’existence. S’il est ici quelque chose d’étrange, c’est bien que Rousseau continue de passer pour l’homme des libertés par excellence, alors qu’il a toujours été celui de la censure opiniâtre. Cette idée que le réel doit être tenu caché fait de Rousseau le père spirituel, l’auteur au sens latin d’*auctor*, c’est-à-dire le garant, de toutes les formes modernes de mise à l’index et de ce qu’on appelle aujourd’hui la langue de bois, ainsi que des conséquences historiques et dramatiques qui ont pu s’ensuivre. Car le réel, mis en quarantaine par la morale, finit toujours par l’emporter à la longue et par faire valoir ses droits avec usure ; si bien que l’on pourrait dire, en parodiant La Fontaine :

*La morale se flatte et croit tout obtenir :*

*Le réel est impitoyable1*.

[…]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Comment définir le bien ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?  
La culture est-elle libératrice ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

II – LE SYLLOGISME DU BOURREAU […]

III. – LES FORMULES MAGIQUES […]

J’emprunterai à Kant mon troisième exemple de formule magique de morale telle qu’il l’énonce toujours dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « Il n’y a donc qu’un impératif catégorique et c’est celui-ci : *agis uniquement d’après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu’elle devienne une loi universelle* » […]

L’impératif moral ne pèche pas seulement par son contenu, c’est-à-dire sa visée de l’universel. Il est d’abord aberrant par le fait même de se constituer en impératif moral, je veux dire par son ambition de soumettre tout acte qui ne soit pas répréhensible à l’accord préalable avec une maxime quelle qu’elle soit. Ce n’est pas ainsi qu’agissent les hommes, pas les canailles bien sûr, mais pas non plus les hommes de bien. La vraie morale se moque de la morale, pour le redire après Pascal. La générosité est par définition étrangère au sentiment du devoir ; elle lui est même contraire, au point qu’il y a certainement moins à craindre des perfidies d’une franche crapule que de celles de quelqu’un qui prétendrait être généreux par devoir. L’homme généreux agit généreusement parce qu’il est généreux, pas parce qu’il consulte un code de bonne conduite qui lui recommanderait d’être généreux. Les gens de morale me semblent porter sur eux en permanence, serré dans leur portefeuille comme le mémorial de Pascal caché dans la doublure de son habit, un bout de papier où ils ont inscrit « N’oublie pas d’être bon ». Une telle assurance contre le mal n’est pas si rassurante qu’elle en a l’air, et personnellement je ne m’y fierais pas du tout. Au moment critique, dans le feu de l’action, notre homme aura-t-il le temps de consulter son portefeuille ? […]

Pourquoi un acte est moral ?  
Une action désintéressée est-elle possible ?   
Le sentiment moral peut-il être éduqué ?  
Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?  
Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?  
Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Ce qui contribue à maintenir dans l’homme l’espoir illusoire d’une morale universellement admissible, à faire qu’il se raccroche toujours et désespérément à cette idée aussi fixe que fausse est probablement, outre l’indignation aveugle et épidermique dont j’ai parlé plus haut, la crainte qu’une société sans principes moraux soit abandonnée sans recours à l’empire des scélérats et des malfaiteurs. Or cette crainte n’est pas justifiée car il existe un rempart qui protège la société contre elle-même plus efficacement que toute morale : c’est l’ordre du droit. Inattaquable moralement, le criminel est vulnérable légalement. On sait que le plus célèbre gangster des Etats-Unis, Al Capone, n’est pas « tombé » en raison des nombreux assassinats qu’il avait commis ou commandités, mais pour une infraction vénielle sur la législation fiscale en vigueur, faute si légère qu’il avait omis de s’en protéger légalement par quelque parade ou alibi, contrairement à ce qu’il avait fait soigneusement pour ses autres forfaits. Ce fait bien connu des annales judiciaires me semble en dire plus long que tout discours sur l’impuissance morale et la puissance juridique. La loi présente l’inappréciable avantage d’être la seule instance vis-à-vis de laquelle un acte puisse être réputé *répréhensible*. Nul n’est répréhensible qu’aux yeux de la loi, et c’est pourquoi la légalité peut réussir là où la moralité échoue. Comme le dit Spinoza dans son *Traité théologico-politique*, le trésor qu’a rapporté Moïse du mont Sinaï n’est pas la connaissance de Dieu mais la notion d’un Etat de droit. […]

l’homme pour survivre n’a pas besoin de morale sans obligation ni sanction, mais bien d’obligations et de sanctions sans morale. Et peu importe qu’il ne respecte la légalité que parce qu’il la croit morale. Cette illusion est sans doute nécessaire au plus grand nombre – et le restera probablement fort longtemps -, comme le dit Pascal dans quelques fragments des *Pensées*.

La morale est-elle nécessaire à la vie des hommes en société ?  
La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?  
Pourquoi un acte est moral ?  
Comment définir le bien ?

IV. – LE DÉMON DU BIEN […]

J’emprunte à Montherlant cette expression de « démon du bien », qui est le titre d’une des parties de son roman *Les jeunes filles*, pour désigner cette sorte de virus tenace qui semble, chez les gens de morale, s’être emparé de l’organisme mental pour ne plus le lâcher et a pour effet morbide une représentation du monde constamment faussée par le prisme déformant de l’appréciation morale. On peut ainsi parler de « possession morale », dire que l’homme moral est possédé par une passion contre laquelle toute mise en garde est inopérante. Celui-ci peut certes changer d’objet de passion, mais c’est pour élire un autre objet qui exprimera toujours la même passion. Le baron Hulot, dans *La cousine Bette* de Balzac, change de femme comme il changerait de chemise, sans que soit affectée en rien une obsession qui mine sa famille et ses proches. De même l’homme de morale peut-il changer d’opinion du jour au lendemain, décider soudain que ce qu’il tenait hier pour moral est parfaitement immoral, et vice versa (car on observe le plus souvent chez lui un mélange caractéristique de versatilité et d’idée fixe), sans qu’il remette pour autant en cause sa croyance en la valeur imprescriptible des principes moraux. Comme le disait Claudel, et comme je le répète encore une fois après lui : « L’idée primitive sous les variantes reparaît comme une cicatrice au milieu des auréoles successives. » C’est pourquoi il me paraît vain d’essayer d’éradiquer chez quelqu’un une idée absurde. Car, en cas de succès, l'intéressé troquera presque toujours son idée absurde contre une idée plus absurde encore, et participant de la même espèce d’absurdité. […]

La désillusion, le *desengaño* comme disent les Espagnols, est un remède pire que le mal qu’il prétend soigner et aboutit presque toujours à un renforcement de l’illusion. Un tenant opiniâtre d’une idéologie quelconque sera toujours, non pas préoccupé comme on pourrait s’y attendre, mais plutôt rassuré et conforté dans sa croyance par l’échec de cette même idéologie, comme le disait François Furet qui montre, dans un ouvrage portant sur l’idée communiste au XXe siècle, que l’illusion communiste n’est nullement défaite, mais sort au contraire renforcée, par la succession de ses déconvenues historiques. Tout homme qui s’avoue détrompé est plus que jamais enfoncé dans sa propre erreur, comme tout fou qui se déclare guéri n’a fait que monter en grade dans la hiérarchie de sa propre folie. Tout le monde sait cela. Ce qu’on sait moins, et que j’avoue ignorer moi-même, c’est le secret du mécanisme psychologique qui fait que toute illusion détrompée se transforme presque toujours en illusion aggravée. L’explication que propose Nicolas Giudici, dans un récent ouvrage consacré aux mystères de la Corse, serait satisfaisante si elle n’était plus une image qu’une véritable explication : « Comme toujours lorsqu’il y a erreur d’aiguillage, la marche arrière devient impossible, la fuite en avant s’impose ». Car rien ne démontre qu’un train mal aiguillé ne puisse faire machine arrière ; il suffit pour cela d’une marche arrière suivie d’un redépart sur la bonne voie, après rectification de l’erreur d’aiguillage. Mais cela n’est encore une fois qu’une métaphore. Reste que l’esprit mal aiguillé persiste dans sa course folle, qu’il aggrave au fur et à mesure des nouveaux carrefours qu’il vient à croiser. […]

Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
Peut-on avoir raison contre les faits ?  
Peut-on ne pas admettre la vérité ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Ne fait-on que fuir le réel ?

Comme toute possession, la possession morale consiste d’abord en une dépossession de soi en faveur de quelque instance supérieure, qu’il s’agisse du pape, du dalaï-lama ou de l’amour de son prochain (amour dont ce dernier se passerait souvent bien volontiers, pour peu qu’il en pressente les conséquences funestes). L’enthousiasme moral et sa folie si bien décrite par Diderot, quoiqu’il n’y voit aucune matière à folie, dans son *Eloge de Richardson*, a pour vocation d’entraîner tout un chacun dans son orbite maniaque : car on vous aime malgré vous et rien ne nous empêchera de vous aimer, même si cet amour a pour effet de vous envoyer en prison ou en camp de rééducation à régime sévère, si ce n’est pire. Rien n’est sans doute si précieux que l’amour, s’il est réciproque, d’une personne pour une autre personne ; mais rien n’est non plus si redoutable que l’amour de l’humanité en général, qui revient le plus souvent à aimer tout le monde tout en détestant chaque personne en particulier. […]

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?  
Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?  
Suis-je le sujet de mes pensées ?

« Son centre de gravité tombe en dehors de lui »*2*. La profondeur de cette formule de Schopenhauer est de valoir dans les deux sens du mot gravité : l’homme du dehors ou du divertissement, tout comme l’homme moral selon moi, défie métaphoriquement la gravité physique comme il ignore réellement la gravité psychologique.

II me faut ajouter que ce que j’appelle la possession morale ne consiste pas seulement en une dépossession de soi. Elle consiste aussi en une dépossession de tout ce qu’on aime et de tout ce à quoi on peut s’intéresser personnellement. Comme on se défait de tout lorsqu’on entre en religion, on se livre à la morale avec armes et bagages, en abandonnant au vainqueur à la fois le sujet qu’on est et ses objets d’intérêt. Celui qui ne s’intéressait qu’aux voitures de course ne s’inquiétera plus désormais que de la distribution et de la qualité des yoghourts, celle qui ne s’intéressait qu’à la qualité de ses relations avec son amant ne songera plus qu’au meilleur tracé d’une ligne électrique de haute tension dans les départements du Var et de l’Aveyron. L’homme de la morale est ainsi l’homme de la métonymie et de *l’intérêt déplacé* : il s’inquiète de tout et veille à tout hormis à ce qui le regarde et pourrait l’intéresser personnellement. Intérêt doublement « déplacé », d’abord parce qu’il provient d’un déplacement ayant remplacé un objet d’intérêt réel par un objet d’intérêt imaginaire (du moins pour la personne qui s’y investit soudain), ensuite parce qu’il est de ce fait impertinent et indiscret. […]

Suis-je le sujet de mes pensées ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?  
L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

V. – LE THÉORÈME DE CRIPURE […]

Douze pages plus loin, Cripure prononce une parole – et c’est elle que j’appelle son théorème – qui résume sa philosophie et qui a dû frapper les contemporains de Louis Guilloux, puisqu’elle est reproduite dans la courte notice que consacre le dictionnaire Robert à cet auteur : « La vérité de cette vie ce n’est pas qu’on meurt .- c’est qu’on meurt volé »*3*. Cette formule est en effet très remarquable. J’y vois pour ma part un exemple emblématique de l’aveuglement humain, particulièrement dans sa forme morale. D’abord par la permutation des valeurs qu’elle opère et qui a pour résultat de faire paraître l’accessoire (on est volé) comme l’essentiel et l’essentiel (on meurt) comme l’accessoire. Car la vérité est ici l’exact inverse de ce que dit Cripure. La vérité essentielle de notre vie est bien entendu qu’on soit promis à la mort ; qu’il arrive en plus qu’on meure volé n’est qu’une circonstance secondaire, qui est vraiment de peu de poids par rapport au fait de mourir. Le théorème de Cripure illustre ainsi et à merveille une réflexion de Cioran dans le *Précis de décomposition* : « Les idées réfractaires à l’Essentiel sont seules à avoir prise sur les hommes ». Mais il illustre aussi, par sa sous-estimation de la mort et sa surestimation du vol (vol de qui et de quoi, d’ailleurs ? C’est ce que Cripure laisse dans l’ombre), par cette idée qu’être lésé est un mal bien plus grave que de mourir, un aspect plus profond. Et selon moi le plus caractéristique, de toute disposition morale : son incapacité à admettre le tragique et son aisance à le récuser d’un simple revers de la main […]

Ne fait-on que fuir le réel ?  
Peut-on penser la mort ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?   
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Notes :

*1* Cf. « Le vieux chat et la jeune souris », Fables, XII, 5 (« La jeunesse se flatte et croit tout obtenir ; la vieillesse est impitoyable. »)

*2* Aphorismes sur la sagesse dans la vie, tr. J,-A. Cantacuzène, rév. R. Ross, Presses Universitaires de France, p. 24. Souligné par Schopenhauer.

*3* Le sang noir, Louis Guilloux, Gallimard, coll. « Folio », 1 » éd. 1935, id., p. 242.

Clément Rosset, *Le démon de la tautologie*, Les éditions de minuit, 1997

Bertrand Russell, La conquête du bonheur, 1962 - The conquest of Happiness, traduit par N. Robinot, Petite Bibliothèque Payot, 2001

PREMIERE PARTIE

Les causes de malheur

CHAPITRE PREMIER

Qu’est-ce qui rend les gens malheureux ? [...]

Une discipline extérieure est la seule voie au bonheur pour ces infortunés dont l’intérêt excessif en eux-mêmes est trop profond pour être guéri d’une autre manière. [...]

Le Narcissisme est, dans un sens, l’opposé du sentiment de culpabilité; il consiste dans l’habitude de s’admirer soi-même et dans le désir d’être admiré. Jusqu’à un certain point, il est, bien entendu, normal, et ne doit pas être déploré; c’est seulement dans ses excès qu’il devient un grand mal. En beaucoup de femmes, surtout en celles qui appartiennent aux classes riches, la capacité d’aimer est complètement tarie et remplacée par un puissant désir d’être aimées de tous les hommes. Quand une telle femme est sûre de l’amour d’un homme, elle perd tout intérêt pour lui. Bien que moins fréquente, la même chose peut se présenter chez les hommes; l’exemple classique en est le héros des *Liaisons dangereuses*. Lorsque la vanité atteint ce point, il n’y a plus de place pour un intérêt sincère en autrui et, par conséquent, l’amour ne peut plus procurer de réelle satisfaction. [...]

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

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

La tragédie de beaucoup de politiciens qui ont réussi est qu’ils substituent peu à peu un sentiment de narcissisme à l’intérêt dans la communauté et dans les moyens qu’ils défendent. [...]

Le lunatique qui croit qu’il est empereur ou roi peut dans un sens être heureux, mais son bonheur n’est pas celui qu’une personne saine pourrait envier. Alexandre le Grand appartenait psychologiquement au même type que le lunatique, quoiqu’il possédât le talent nécessaire pour réaliser le rêve de lunatique. II ne put pas cependant réaliser ses propres aspirations dont le champ s’élargissait à mesure que leur réalisation s’achevait. Quand il vit qu’il était le conquérant le plus illustre dans le monde, il conclut qu’il était un dieu. Était-il heureux ? Ses ivresses, ses crises de rage, son indifférence à l’égard des femmes font croire le contraire. II n’y a pas de satisfaction complète lorsqu’on cultive un élément de la nature humaine aux dépens de tous les autres, et il n’y a pas non plus de satisfaction complète lorsqu’on conçoit le monde comme une matière brute pour la glorification de son propre moi. [...]

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

CHAPITRE II

Le mal byronien

II est commun de nos jours, ainsi que cela a été dans maintes périodes de l’histoire du monde, de croire que ceux d’entre nous qui sont des sages ont découvert la futilité des enthousiasmes de leur jeunesse et se sont rendu compte que plus rien ne présentait de l’intérêt dans ce monde. Les hommes qui pensent ainsi sont sincèrement malheureux mais ils sont fiers de leur mal, qu’ils attribuent à la nature de l’univers et ils pensent que cette attitude est la seule qui soit rationnelle pour un homme éclairé. [...]

Je voudrais persuader le lecteur que, quels que puissent être les arguments, la raison n’est pas un obstacle au bonheur; bien plus, je suis persuadé que ceux qui, en toute sincérité, attribuent leurs peines à leurs vues sur l’univers, mettent la charrue devant les boeufs: la vérité est qu’ils sont malheureux pour un motif dont ils ne sont pas conscients et ce mal les mène à s’étendre longuement sur les caractéristiques moins agréables du monde dans lequel ils vivent.

Pour les Américains de notre siècle, le point de vue que je veux considérer a été exposé par M. Joseph Wood Krutch dans un livre intitulé *La Mentalité moderne*; pour la génération de nos grands-pères, il a été exposé par Byron; pour les hommes de tous les temps, il a été exposé par l’auteur de l’*Ecclésiaste*. [...]

« J’ai appliqué mon coeur à connaître la sagesse et à connaître la sottise et la folie; j’ai compris que cela aussi c’est la poursuite du vent. Car avec beaucoup de sagesse on a beaucoup de chagrin, et celui qui augmente sa science augmente sa douleur. »

Sa sagesse semble l’avoir contrarié; il fit des efforts infructueux pour s’en débarrasser:

« J’ai dit en mon coeur: Allons! je t’éprouverai par la joie et tu goûteras le bonheur. Et voici, c’est encore là une vanité. »

Mais sa sagesse ne le quitta pas.

« Et j’ai dit en mon coeur: J’aurai le même sort que l’insensé; pourquoi donc ai-je été plus sage ?

« Et j’ai dit en mon coeur que c’est là encore une vanité.

« J’ai haï la vie parce que le travail qui se fait sous le soleil m’est pénible, car tout est vanité et poursuite de vent. » [...]

Dans un argument de cette sorte, il nous faut distinguer entre un état d’âme et son expression intellectuelle. On ne peut pas discuter avec un état d’âme; il peut être modifié par quelque événement heureux ou par un changement dans notre état physique, mais il ne peut pas être modifié par un argument. Moi-même, j’ai maintes fois éprouvé la disposition qui m’a fait sentir que tout est vanité; je ne l’ai surmontée à l’aide d’aucune philosophie mais grâce à un besoin impérieux d’agir. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Ce sentiment est engendré par une satisfaction trop facile des besoins naturels. L’animal humain, comme les autres, est adapté à une lutte pour la vie plus ou moins intense et lorsque, grâce à une grande richesse, l’homo sapiens peut satisfaire tous ses désirs, la simple absence d’efforts dans sa vie retire un élément essentiel du bonheur. L’homme qui acquiert facilement des choses pour lesquelles il ne sent qu’un désir très modéré, conclut que la réalisation du désir n’apporte pas le bonheur. S’il a des dispositions à la philosophie, il conclut que la vie humaine est essentiellement misérable, puisque l’homme qui possède tout ce qu’il veut est encore malheureux. II oublie que se passer de certaines choses que l’on désire est un élément indispensable au bonheur.

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

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

Doit-on faire du travail une valeur ?

Voilà ce qu’il y avait à dire sur les états d’âme. Pourtant, il y a également des arguments intellectuels dans l’Ecclésiaste:

« Tous les fleuves vont à la mer et la mer n’est point remplie.

« II n’y a rien de nouveau sous le soleil.

« On ne se souvient pas de ce qui est ancien. [...]

Si des choses pires leur succédaient, cela serait une raison pour conclure au pessimisme, mais si des choses meilleures leur succèdent, ceci est une raison pour être optimiste. Que devons-nous croire si, comme Salomon le prétend, il leur succède des choses exactement identiques? Est-ce que cela ne rend pas le processus tout entier futile ? Pas du tout, à moins que les diverses phases du cycle ne soient elles-mêmes douloureuses. L’habitude de vivre dans le futur et de croire que toute la signification du présent réside dans ce qu’il engendrera est une attitude qui porte malheur. II ne peut y avoir de valeur dans le tout à moins qu’il n’y ait de valeur dans les parties. La vie ne doit pas être conçue sur le modèle d’un mélodrame où le héros et l’héroïne traversent d’incroyables malheurs pour lesquels ils sont récompensés par une fin heureuse. Je vis et j’ai ma vie, mon fils me succède et il a la sienne, son fils à son tour lui succède. Qu’y a-t-il dans tout cela qui soit tragique ? Au contraire, si je vivais éternellement, les joies de la vie finiraient inévitablement par perdre toute leur saveur. Mais comme cela n’est pas le cas, elles restent perpétuellement fraîches. [...]

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?  
Le temps est-il la limite de l’homme ?

II a existé au monde, à des époques diverses, diverses philosophies de solitaires; quelques-unes étaient très nobles, d’autres l’étaient moins. Les stoïciens et les premiers chrétiens pensaient que l’homme pouvait réaliser le maximum de bien dont la vie humaine soit capable au moyen de sa propre volonté seule ou tout au moins sans aide humaine; d’autres ont regardé le pouvoir comme la fin de la vie et d’autres encore ont cru que la fin en était tout simplement les plaisirs personnels. Toutes ces philosophies sont des philosophies solitaires en ce sens que le bien doit être réalisé dans chaque personne et non seulement dans une société plus ou moins importante d’individus. À mon avis tous ces points de vue sont faux, non seulement considérés comme une théorie de morale, mais aussi comme l’expression de ce qu’il y a de plus noble dans nos instincts. L’homme dépend de son prochain et a été pourvu par la nature, quelque peu insuffisamment il est vrai, d’un appareil d’instincts qui peut engendrer la tendresse nécessaire à la coopération. L’amour est la première forme et la plus commune de l’émotion qui engendre la coopération et ceux qui l’ont éprouvé avec intensité ne pourront pas se contenter d’une philosophie qui dit que leurs plus grands intérêts sont indépendants de ceux de la personne aimée. [...]

Je ne prétends pas que l’amour sous sa forme la plus élevée soit chose commune mais je maintiens que sous cette forme il révèle des valeurs qui, sans lui, resteraient inconnues et je prétends aussi qu’il possède lui-même une valeur qui n’est pas affectée par le scepticisme, bien que les gens qui sont incapables de l’éprouver soient tentés d’attribuer, par méprise, leur incapacité à leur scepticisme. [...]

La solitude est-elle sans valeur ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Nous ne pouvons plus considérer certains individus — les grands de la terre - comme les seuls à avoir droit aux passions tragiques, alors que tout le reste doit simplement trimer et s’éreinter pour contribuer à la magnificence de cette élite. Shakespeare écrit:

Lorsque les mendiants meurent, il n'apparaît aucune comète,

Les cieux eux-mêmes, en flammes, annoncent la mort des princes.

Au temps de Shakespeare, ce sentiment, s’il n’était pas pris au pied de la lettre, n’en exprimait pas moins une conception qui était pratiquement universelle et à laquelle Shakespeare lui-même croyait profondément. II en résulte que la mort du poète Cinna est comique, alors que celles de César, Brutus et Cassius sont tragiques. La signification cosmique de la mort d’un individu est perdue pour nous car nous sommes devenus démocratiques, non seulement extérieurement mais aussi dans nos convictions les plus intimes. [...]

000

Le stimulant existe mais non pas au sein des coteries littéraires. Les coteries littéraires n’ont pas le contact vital avec la vie de la communauté et ce contact est nécessaire si l’on veut que les sentiments humains acquièrent ce sérieux et cette profondeur d’où découlent à la fois la tragédie et le véritable bonheur.

À tous ces jeunes gens pleins de talent qui vont à l’aventure, pensant qu’il n’y a rien à faire dans ce monde, je dirais: « N’essayez plus d’écrire; au contraire, essayez de ne pas écrire. Allez de par le vaste monde; faites-vous pirate, roi à Bornéo, laboureur dans la Russie des Soviets; consacrez-vous à une existence dans laquelle la satisfaction des besoins physiques les plus élémentaires retiendra presque toutes vos énergies.» Je ne recommande pas ce procédé à chacun, mais seulement à ceux qui souffrent de la maladie diagnostiquée par M. Krutch. Je pense qu’après quelques années de cette existence, l’ex-intellectuel sentira qu’en dépit de ses efforts, il ne peut plus refréner son besoin d’écrire et, le moment venu, écrire ne lui paraîtra plus futile.

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

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

Doit-on faire du travail une valeur ?

CHAPITRE III

L’esprit de compétition [...]

Les plaisirs plus paisibles ont été tous abandonnés. Des étudiants américains me firent faire une promenade, au printemps, dans un bois en bordure de leur camp. II y poussait à profusion d’exquises fleurs sauvages mais aucun de mes guides ne connaissait le nom d’au moins une d’entre elles. Quelle serait l’utilité d’une telle science ? Elle n’ajouterait rien, pensaient-ils, à leurs revenus.

On ne peut tenir l’individu responsable de ce mal et un homme tout seul n’est pas immunisé contre ce mal.

Le mal vient de la philosophie de la vie généralement acceptée, qui veut que l’existence soit une lutte, une compétition dans lesquelles le respect est dû au vainqueur. II résulte de cette conception qu’on cultive injustement la volonté aux dépens des sens et de l’intelligence. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

CHAPITRE IV

L’ennui et l’agitation [...]

Une des marques essentielles de l’ennui est le contraste entre les circonstances actuelles et d’autres circonstances plus agréables qui exercent une pression irrésistible sur notre imagination. Une autre caractéristique de l’ennui est que l’esprit de l’homme ne doit pas être entièrement absorbé. [...]

L’ennui est essentiellement un désir contrarié d’aventures qui ne sont pas nécessairement agréables mais qui permettent à la victime de l’ennui de distinguer un jour de l’autre. L’opposé de l’ennui est, pour conclure, non pas le plaisir, mais l’excitation.

Le besoin de stimulations a des racines profondes dans les êtres humains, spécialement dans les hommes. Je pense qu’à l’âge de la chasse il était satisfait plus facilement qu’il ne l’a jamais été depuis. La chasse était passionnante, la guerre était passionnante, l’amour était passionnant. Un sauvage s’arrangera pour commettre l’adultère avec une femme dont le mari est endormi à ses côtés, sachant que c’est pour lui la mort immédiate si ce dernier se réveille. Cette situation, je pense, n’engendre pas l’ennui. Mais avec l’avènement de l’agriculture, la vie devint monotone, excepté bien entendu pour les aristocrates qui sont restés et restent encore au stade de la chasse. On entend bien souvent parler de la monotonie du machinisme, mais je pense que l’ennui engendré par l’agriculture pratiquée avec des procédés démodés est au moins aussi puissant. En effet, à l’encontre des opinions de nombreux philanthropes, je dirai que l’âge de la machine a considérablement diminué la somme d’ennui dans le monde. Les salariés ne connaissent pas la solitude pendant leurs heures de travail et peuvent consacrer leurs soirées à les amusements variés, chose qui, autrefois, dans un petit village, était impossible. [...]

Serions-nous plus libres sans machines ?

Imaginez la monotonie de l’hiver dans un village médiéval. Les gens ne savaient ni lire ni écrire, ils avaient seulement des chandelles pour les éclairer à la tombée de la nuit et la fumée de leur unique feu remplissait la seule pièce qui ne fût pas froide. Les routes étaient pour ainsi dire impraticables si bien que l’on se rendait très rarement au village voisin. Que nul ne s’étonne si cet ennui et d’autres facteurs encore ont pu pousser les gens à donner la chasse aux sorcières, car cela était la seule distraction qui pût égayer les soirées d’hiver.

Nous nous ennuyons moins que ne le firent nos ancêtres mais nous craignons plus l’ennui. Nous en sommes venus à savoir ou plutôt à croire que l’ennui ne fait pas partie du sort naturel de l’homme et qu’il peut être évité par une recherche suffisamment énergique de sensations. De nos jours, les jeunes filles gagnent elles-mêmes leur vie, en grande partie parce que cela leur permet de rechercher des divertissements le soir et d’échapper à « l’heureux temps passé en famille » que leurs grands-mères avaient à endurer. [...]

Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Ceux qui peuvent se le permettre se déplacent sans cesse, entraînant avec eux la joie, la danse et les plaisirs de la boisson et s’attendent toujours, on ne sait pourquoi, à trouver ces réjouissances plus intenses dans un nouvel endroit. [...]

Peut-être un élément d’ennui est-il indispensable à la vie. Le désir de fuir l’ennemi est naturel; toutes les races humaines ont en effet manifesté ce désir lorsque l’occasion s’est présentée. Les sauvages trouvèrent enfin un remède à l’ennui vieux comme le monde, en goûtant les liqueurs de la main des Blancs, et, si le gouvernement n’intervenait pas, s’enivraient pour mourir dans la violence. Les guerres, les pogromes et les persécutions ont été tous des refuges contre l’ennui; même les querelles avec les voisins ont été préférées à la monotonie de tous les jours. C’est pourquoi l’ennui est un problème vital pour le moraliste, puisque la crainte de ce mal est responsable d’au moins une moitié des péchés de l’humanité. [...]

Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?

Une vie trop riche en sensations est une vie épuisante, qui sans cesse exige des stimulants plus forts, pour procurer ce frisson qu’on est venu à considérer comme indispensable au plaisir. Une personne habituée à un trop grand nombre d’excitations est comparable à celui qui éprouve un désir morbide pour le poivre et devient même incapable de percevoir le goût une portion de poivre qui suffirait à étouffer toute autre personne. On éprouve toujours un certain ennui si on évite un trop grand nombre d’excitations et trop d’excitations non seulement affaiblissent la santé mais font que tous les plaisirs sont émoussés, en substituant des chatouillements aux profondes jouissances organiques, l’habileté à l’intelligence et des impressions fugitives à la beauté. Je ne veux pas exagérer outre mesure le danger de l’excitation. Une certaine quantité en est peut-être salubre mais, comme partout ailleurs, le problème est celui de la quantité. Une dose trop petite peut produire des désirs morbides, l’abus peut faire naître l’épuisement. Une certaine capacité à endurer l’ennui est donc indispensable à une vie humaine et ceci est une des choses qui doivent être enseignées aux jeunes. [...]

La vie des grands hommes n’a pas été non plus mouvementée, excepté à de rares moments de grandeur. Socrate prenait plaisir à assister de temps à autre à un banquet et, sous l’influence de la cigüe, devait retirer une satisfaction considérable de la conversation; mais la plus grande partie de sa vie il vécut calmement en compagnie de Xanthippe, faisant sa promenade hygiénique tous les après-midi et voyant ses amis à l’occasion. On dit que Kant, de toute sa vie, n’est jamais allé plus loin qu’à dix lieues de Koenigsberg. Darwin, après avoir fait le tour du monde, passa le restant de ses jours dans sa maison. Marx, après avoir fomenté quelques révolutions, décida de passer le reste de sa vie au British Museum. Somme toute, on peut constater qu’une vie calme est caractéristique de grands hommes et que leurs plaisirs n’ont pas été de ceux qui sembleraient passionnants aux yeux du monde. II n’y a pas de grande oeuvre possible sans un travail persistant, si absorbant et si dur qu’il ne reste que peu d’énergie pour des sensations plus fortes, exception faite de celles qui servent, pendant les vacances, à récupérer l’énergie physique: l’alpinisme en est le meilleur exemple. [...]

II résulte de tout cela qu’une génération incapable de supporter l’ennui sera une génération d’hommes médiocres, d’hommes qui ont rompu à tort avec le lent processus de la nature, d’hommes dont toutes les impulsions vitales se fanent lentement comme s’ils étaient des fleurs coupées dans un vase.

Je n’aime pas le langage mystique et cependant j’ai de la peine à exprimer ce que j’ai à dire sans employer des mots qui aient une résonance poétique plutôt que scientifique. Quoique nous voulions penser, nous sommes des créatures de la Terre; notre vie fait partie de la vie de la Terre et elle nous nourrit comme elle nourrit les plantes et les animaux. Le rythme de la vie de la Terre est lent; les automnes et les hivers lui sont aussi essentiels que les printemps et les étés et le repos lui est aussi essentiel que le mouvement. II est nécessaire à l’enfant, encore plus qu’à l’adulte, de garder un contact avec le reflux de la vie terrestre. [...]

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

CHAPITRE V

La fatigue [...]

Échapper à la fatigue nerveuse qui résulte de la vie modeme n’est pas chose aisée. D’abord, l’ouvrier citadin, pendant toute sa journée de labeur et davantage encore dans l’intervalle de temps compris entre son travail et son retour à la maison, est exposé au bruit dont, il est vrai, il apprend à enregistrer inconsciemment la plus grande partie; ceci cependant l’épuise d’autant plus qu’il fournit un effort subconscient pour ne pas entendre le bruit. Une autre cause qui provoque la fatigue sans que nous nous en apercevions, est la présence constante d’étrangers. L’instinct naturel de l’homme, comme celui des autres animaux, est d’examiner chaque inconnu de son espèce dans l’intention de décider s’il se conduira envers lui en ami ou en ennemi. Cet instinct doit être refoulé par ceux qui voyagent dans le métro aux heures d’affluence et ce refoulement fait qu’ils ressentent une rage générale et diffuse envers tous les inconnus avec lesquels ils sont involontairement mis en contact. Et il y a aussi la hâte à attraper le train du matin avec la dyspepsie qu’elle entraîne. II en résulte qu’au moment où il arrive au bureau et commence sa journée de travail, l’employé est déjà à bout de nerfs et tend à considérer la race humaine comme un fléau. Son patron arrive dans les mêmes dispositions et ne fait rien pour chasser cet état d’esprit de son employé. [...]

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Mais il est tout à fait possible d’écarter les petits ennuis de tous les jours quand on n’est pas dans l’obligation de les affronter. II est surprenant combien le bonheur et l’efficacité de nos réactions peuvent s'accroître si on s’applique à avoir un esprit ordonné, qui songe efficacement à un problème au bon moment et non pas insuffisamment à toutes les heures du jour. Lorsque vous devez prendre une décision difficile, aussitôt que les données nécessaires sont à votre portée, réfléchissez bien à la question et prenez une décision; ayant pris une décision, ne revenez plus là-dessus à moins que vous ne veniez à connaître des faits nouveaux. Rien n’est aussi épuisant que l’indécision et rien n’est aussi futile.

Bien des tracas peuvent être réduits si l’on se rend compte combien peu importante est la cause qui provoque l’inquiétude. [...]

On peut lutter de la même manière contre bien des fatigues nerveuses. Nos actes ne sont pas aussi importants que nous le croyons spontanément; après tout, nos réussites et nos échecs ne comptent pas beaucoup. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Ce qui rend la fatigue affective si dangereuse, c’est qu’elle gêne le repos. Plus un homme se fatigue, plus il éprouve de la peine à s’arrêter. Un des symptômes d’un effondrement nerveux imminent est la conviction que le travail que l’on fait est terriblement important et que prendre des vacances amènerait toutes sortes de désastres. Si j’étais médecin, je prescrirais des vacances à tout malade qui considère son travail comme important. L’effondrement nerveux qui semble être produit par le travail est en réalité, dans tous les cas que j’ai approchés de près, engendré par quelque trouble affectif auquel le malade essaie de se soustraire au moyen de son travail. II éprouve de la répugnance à renoncer à son travail parce que, s’il le fait, il n’aura plus rien pour détourner ses pensées de son infortune. [...]

Doit-on faire du travail une valeur ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

II y a eu de nombreuses études psychologiques faites sur la répercussion de l’inconscient sur le conscient, mais bien moins au sujet de l’action au conscient sur l’inconscient. Cependant cette dernière est extrêmement importante dans la question de l’hygiène mentale et doit être bien comprise si l’on veut que des convictions rationnelles puissent jamais agir dans le domaine de l’inconscient. Ceci s’applique en particulier au problème de l’inquiétude. II est assez facile de se dire que tel et tel malheur ne serait pas si terrible s’il survenait, mais aussi longtemps que cela restera uniquement une conviction consciente, rien ne pourra agir sur les nuits sans sommeil ou empêcher les cauchemars de se produire. Je suis convaincu qu’une pensée consciente peut être implantée dans l’inconscient si l’on y met suffisamment de vigueur et d’intensité. La plus grande partie de l’inconscient consiste dans ce qui a été autrefois des pensées conscientes fortement chargées d’émotions et qui sont maintenant enfouies. II est possible d’effectuer délibérément le processus de refoulement et de cette façon l’inconscient peut être amené à faire beaucoup de travail utile. J’ai constaté, par exemple, que si je dois écrire sur un sujet plutôt difficile, le meilleur procédé est d’y penser avec une très grande intensité — la plus grande intensité dont je sois capable — pendant quelques heures ou quelques jours, et au bout de ce temps d’ordonner (pour ainsi dire) que ce travail se fasse inconsciemment. Au bout de quelques mois, je reviens consciemment à mon sujet et constate que le travail a été fait. Avant d’avoir découvert cette technique, j’avais l’habitude de passer dans l’inquiétude les mois qui s’écoulaient car je ne faisais aucun progrès; mes inquiétudes ne faisaient pas découvrir plus vite la solution et les mois que je passais ainsi étaient gaspillés, alors que maintenant je peux les consacrer à d’autres activités. Un processus en bien des points analogue peut être adopté à l’égard de l’inquiétude. Quand un malheur vous menace, considérez attentivement et délibérément le pire qui puisse vous arriver. Après avoir regardé ce malheur possible bien en face, donnez-vous de bonnes raisons pour penser qu’après tout, cela ne serait pas si affreux. De telles raisons existent toujours puisqu’en mettant les choses au pire, rien de ce qui nous arrive n’a une importance cosmique. Lorsque vous aurez pendant quelque temps considéré avec fermeté la pire éventualité et que vous vous serez dit avec une conviction réelle: « Eh bien, après tout, cela n’importera pas beaucoup», vous constaterez que votre inquiétude aura décru dans une mesure considérable. II peut être nécessaire de répéter le processus plusieurs fois, mais à la fin, si vous n’avez rien négligé en envisageant la pire possibilité, vous verrez que votre inquiétude disparaît entièrement pour être remplacée par une sorte d’enjouement. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Le problème de la peur est une des questions où la morale moderne est la plus défectueuse. II est vrai que le courage physique, spécialement en temps de guerre, est exigé des hommes mais d’autres formes de courage ne sont pas exigées d’eux et aucun courage n’est exigé des femmes. Une femme qui est courageuse doit cacher ce fait si elle veut plaire aux hommes. On pense du mal d’un homme qui n’a peur de rien, excepté d’un danger physique. L’indifférence envers l’opinion publique est considérée comme un défi et la société fait tout ce qu’elle peut pour punir celui qui ose braver son autorité. Toutes ces choses sont le contraire de ce qu’elles devraient être. Toute forme de courage, que ce soit chez l’homme ou chez la femme, devrait être admirée autant qu’on admire le courage physique du soldat. La fréquence du courage physique chez les jeunes gens prouve bien que le courage peut être produit en réponse à la demande de l’opinion publique. S’il y avait plus de courage, il y aurait moins d’inquiétudes et par conséquent moins de fatidanger‌ ‌physique.‌ ‌L’indifférence‌ ‌envers‌ ‌l’opinion‌ ‌publique‌ ‌est‌ ‌considérée‌ ‌comme‌ ‌un‌ ‌défi‌ ‌et‌ ‌la‌ ‌

société‌ ‌fait‌ ‌tout‌ ‌ce‌ ‌qu’elle‌ ‌peut‌ ‌pour‌ ‌punir‌ ‌celui‌ ‌qui‌ ‌ose‌ ‌braver‌ ‌son‌ ‌autorité.‌ ‌Toutes‌ ‌ces‌ ‌

choses‌ ‌sont‌ ‌le‌ ‌contraire‌ ‌de‌ ‌ce‌ ‌qu’elles‌ ‌devraient‌ ‌être.‌ ‌Toute‌ ‌forme‌ ‌de‌ ‌courage,‌ ‌que‌ ‌ce‌ ‌soit‌ ‌

chez‌ ‌l’homme‌ ‌ou‌ ‌chez‌ ‌la‌ ‌femme,‌ ‌devrait‌ ‌être‌ ‌admirée‌ ‌autant‌ ‌qu’on‌ ‌admire‌ ‌le‌ ‌courage‌ ‌

physique‌ ‌du‌ ‌soldat.‌ ‌La‌ ‌fréquence‌ ‌du‌ ‌courage‌ ‌physique‌ ‌chez‌ ‌les‌ ‌jeunes‌ ‌gens‌ ‌prouve‌ ‌bien‌ ‌

que‌ ‌le‌ ‌courage‌ ‌peut‌ ‌être‌ ‌produit‌ ‌en‌ ‌réponse‌ ‌à‌ ‌la‌ ‌demande‌ ‌de‌ ‌l’opinion‌ ‌publique.‌ ‌S’il‌ ‌y‌ ‌avait‌ ‌

plus‌ ‌de‌ ‌courage,‌ ‌il‌ ‌y‌ ‌aurait‌ ‌moins‌ ‌d’inquiétudes‌ ‌et‌ ‌par‌ ‌conséquent‌ ‌moins‌ ‌de‌ ‌fatigue,‌ ‌car‌ ‌une‌ ‌

très‌ ‌large‌ ‌proportion‌ ‌des‌ ‌fatigues‌ ‌nerveuses‌ ‌dont‌ ‌les‌ ‌hommes‌ ‌et‌ ‌les‌ ‌femmes‌ ‌souffrent‌ ‌de‌ ‌

nos‌ ‌jours‌ ‌est‌ ‌due‌ ‌à‌ ‌des‌ ‌peurs‌ ‌conscientes‌ ‌ou‌ ‌inconscientes.‌ ‌[...]‌ ‌

‌

000‌ ‌

‌

Ce‌ ‌qui‌ ‌rend‌ ‌la‌ ‌fatigue‌ ‌nerveuse‌ ‌si‌ ‌dangereuse,‌ ‌c’est‌ ‌qu’elle‌ ‌agit‌ ‌comme‌ ‌une‌ ‌sorte‌ ‌d’écran‌ ‌

entre‌ ‌l’homme‌ ‌et‌ ‌le‌ ‌monde‌ ‌extérieur.‌ ‌Les‌ ‌impressions‌ ‌l’atteignent‌ ‌comme‌ ‌si‌ ‌elles‌ ‌étaient‌ ‌

amorties‌ ‌et‌ ‌assourdies;‌ ‌il‌ ‌ne‌ ‌remarque‌ ‌plus‌ ‌les‌ ‌gens‌ ‌que‌ ‌pour‌ ‌s’irriter‌ ‌des‌ ‌petits‌ ‌artifices‌ ‌et‌ ‌

affectations;‌ ‌ses‌ ‌repas‌ ‌ou‌ ‌l’éclat‌ ‌du‌ ‌soleil‌ ‌ne‌ ‌lui‌ ‌procurent‌ ‌plus‌ ‌aucun‌ ‌plaisir‌ ‌et‌ ‌il‌ ‌temps‌ ‌à‌ ‌se‌ ‌

concentrer‌ ‌sur‌ ‌quelques‌ ‌rares‌ ‌objets‌ ‌et‌ ‌à‌ ‌devenir‌ ‌indifférent‌ ‌à‌ ‌tous‌ ‌les‌ ‌autres.‌ ‌Cet‌ ‌état‌ ‌de‌ ‌

choses‌ ‌ne‌ ‌lui‌ ‌permet‌ ‌pas‌ ‌de‌ ‌se‌ ‌reposer,‌ ‌de‌ ‌sorte‌ ‌que‌ ‌la‌ ‌fatigue‌ ‌croît‌ ‌continuellement‌ ‌jusqu’à‌ ‌

atteindre‌ ‌un‌ ‌niveau‌ ‌où‌ ‌un‌ ‌traitement‌ ‌médical‌ ‌s’impose.‌ ‌Tout‌ ‌cela‌ ‌est‌ ‌au‌ ‌fond‌ ‌un‌ ‌châtiment‌ ‌

pour‌ ‌avoir‌ ‌perdu‌ ‌ce‌ ‌contact‌ ‌avec‌ ‌la‌ ‌Terre‌ ‌dont‌ ‌nous‌ ‌avons‌ ‌parlé‌ ‌dans‌ ‌le‌ ‌chapitre‌ ‌précédent.‌ ‌

Mais‌ ‌il‌ ‌n’est‌ ‌pas‌ ‌du‌ ‌tout‌ ‌facile‌ ‌de‌ ‌voir‌ ‌comment‌ ‌ce‌ ‌contact‌ ‌peut‌ ‌être‌ ‌préservé‌ ‌dans‌ ‌nos‌ ‌

grandes‌ ‌agglomérations‌ ‌urbaines.‌ ‌[...]‌ ‌

‌

Est-ce‌ ‌illusoire‌ ‌de‌ ‌chercher‌ ‌à‌ ‌être‌ ‌heureux‌ ‌?‌ ‌

‌

CHAPITRE‌ ‌VI‌ ‌ ‌

L’envie‌ ‌[...]‌ ‌

‌

II‌ ‌existe,‌ ‌il‌ ‌est‌ ‌vrai,‌ ‌une‌ ‌théorie‌ ‌idéaliste‌ ‌d’après‌ ‌laquelle‌ ‌la‌ ‌démocratie‌ ‌serait‌ ‌la‌ ‌meilleure‌ ‌

forme‌ ‌de‌ ‌gouvernement.‌ ‌A‌ ‌mon‌ ‌avis,‌ ‌cette‌ ‌théorie‌ ‌est‌ ‌juste.‌ ‌Mais‌ ‌dans‌ ‌la‌ ‌politique‌ ‌pratique,‌ ‌

il‌ ‌n’y‌ ‌a‌ ‌pas‌ ‌de‌ ‌domaine‌ ‌où‌ ‌les‌ ‌théories‌ ‌idéalistes‌ ‌soient‌ ‌assez‌ ‌puissantes‌ ‌pour‌ ‌provoquer‌ ‌de‌ ‌

grands‌ ‌changements;‌ ‌quand‌ ‌de‌ ‌graves‌ ‌perturbations‌ ‌surviennent,‌ ‌les‌ ‌théories‌ ‌qui‌ ‌les‌ ‌

justifient‌ ‌camouflent‌ ‌toujours‌ ‌la‌ ‌passion.‌ ‌Et‌ ‌la‌ ‌passion‌ ‌qui‌ ‌a‌ ‌donné‌ ‌l’impulsion‌ ‌aux‌ ‌théories‌ ‌

démocratiques‌ ‌est‌ ‌incontestablement‌ ‌l’envie.‌ ‌[...]‌ ‌

‌

Qui‌ ‌est‌ ‌autorisé‌ ‌à‌ ‌me‌ ‌dire‌ ‌tu‌ ‌dois‌ ‌?‌ ‌

Comment‌ ‌peut-il‌ ‌y‌ ‌avoir‌ ‌un‌ ‌contre-pouvoir‌ ‌?‌ ‌

‌

Quand‌ ‌vous‌ ‌emmenez‌ ‌vos‌ ‌enfants‌ ‌au‌ ‌zoo,‌ ‌vous‌ ‌pouvez‌ ‌remarquer‌ ‌dans‌ ‌les‌ ‌yeux‌ ‌des‌ ‌

singes,‌ ‌lorsqu’ils‌ ‌n’accomplissent‌ ‌pas‌ ‌des‌ ‌prouesses‌ ‌acrobatiques‌ ‌ou‌ ‌ne‌ ‌cassent‌ ‌pas‌ ‌des‌ ‌

noix,‌ ‌une‌ ‌étrange‌ ‌tristesse.‌ ‌On‌ ‌pourrait‌ ‌presque‌ ‌croire‌ ‌qu’ils‌ ‌sentent‌ ‌l’obligation‌ ‌de‌ ‌devenir‌ ‌

des‌ ‌hommes‌ ‌mais‌ ‌ne‌ ‌peuvent‌ ‌découvrir‌ ‌le‌ ‌secret‌ ‌pour‌ ‌y‌ ‌arriver.‌ ‌Sur‌ ‌la‌ ‌route‌ ‌de‌ ‌l’évolution,‌ ‌

ils‌ ‌ont‌ ‌perdu‌ ‌leur‌ ‌chemin;‌ ‌leurs‌ ‌cousins‌ ‌ont‌ ‌avancé‌ ‌et‌ ‌les‌ ‌ont‌ ‌laisen‌ ‌arrière.‌ ‌On‌ ‌retrouve‌ ‌un‌ ‌

peu‌ ‌de‌ ‌cette‌ ‌tension‌ ‌et‌ ‌de‌ ‌cette‌ ‌angoisse‌ ‌dans‌ ‌l’âme‌ ‌du‌ ‌civilisé.‌ ‌II‌ ‌sait‌ ‌qu’il‌ ‌existe‌ ‌quelque‌ ‌

chose‌ ‌de‌ ‌supérieur‌ ‌à‌ ‌lui,‌ ‌presque‌ ‌à‌ ‌la‌ ‌portée‌ ‌de‌ ‌sa‌ ‌main,‌ ‌et‌ ‌cependant‌ ‌il‌ ‌ne‌ ‌sait‌ ‌où‌ ‌

s’adresser‌ ‌ni‌ ‌comment‌ ‌le‌ ‌trouver.‌ ‌En‌ ‌désespoir‌ ‌de‌ ‌cause,‌ ‌il‌ ‌s’emporte‌ ‌contre‌ ‌son‌ ‌semblable‌ ‌

qui‌ ‌est‌ ‌tout‌ ‌aussi‌ ‌perdu‌ ‌et‌ ‌malheureux.‌ ‌Nous‌ ‌avons‌ ‌atteint‌ ‌dans‌ ‌l’évolution‌ ‌un‌ ‌stade‌ ‌qui‌ ‌

n’est‌ ‌pas‌ ‌le‌ ‌stade‌ ‌final.‌ ‌Nous‌ ‌devons‌ ‌le‌ ‌dépasser‌ ‌rapidement‌ ‌car‌ ‌si‌ ‌nous‌ ‌ne‌ ‌le‌ ‌faisons‌ ‌pas,‌ ‌

un‌ ‌grand‌ ‌nombre‌ ‌d’entre‌ ‌nous‌ ‌vont‌ ‌périr‌ ‌entre‌ ‌temps‌ ‌et‌ ‌les‌ ‌autres‌ ‌vont‌ ‌se‌ ‌perdre‌ ‌dans‌ ‌une‌ ‌

forêt‌ ‌de‌ ‌doute‌ ‌et‌ ‌de‌ ‌peur.‌ ‌C’est‌ ‌pourquoi‌ ‌l’envie,‌ ‌aussi‌ ‌nuisible‌ ‌qu’elle‌ ‌soit‌ ‌en‌ ‌elle-même‌ ‌et‌ ‌

dans‌ ‌ses‌ ‌effets,‌ ‌n’est‌ ‌pas‌ ‌entièrement‌ ‌l’oeuvre‌ ‌du‌ ‌diable.‌ ‌Elle‌ ‌est‌ ‌en‌ ‌partie‌ ‌l’expression‌ ‌

d’une‌ ‌souffrance‌ ‌héroïque,‌ ‌souffrance‌ ‌de‌ ‌ceux‌ ‌qui‌ ‌marchent‌ ‌à‌ ‌l’aveuglette‌ ‌dans‌ ‌la‌ ‌nuit,‌ ‌

peut-être‌ ‌vers‌ ‌une‌ ‌demeure‌ ‌plus‌ ‌sûre,‌ ‌peut-être‌ ‌vers‌ ‌la‌ ‌mort‌ ‌et‌ ‌la‌ ‌destruction.‌ ‌Pour‌ ‌trouver‌ ‌

30

29

28

27

26

25

24

23

22

21

20

19

18

17

16

15

14

13

12

11

10

9

8

7

6

5

4

3

2

1

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

Ce qui est important 49

II – LE SYLLOGISME DU BOURREAU […]

IV. – LE DÉMON DU BIEN […]

V. – LE THÉORÈME DE CRIPURE […]

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

000

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

000

CHAPITRE VI

000

CHAPITRE VII

000

CHAPITRE VIII

SECONDE PARTIE

CHAPITRE X

000

CHAPITRE XI

CHAPITRE XIV

CHAPITRE XV

CHAPITRE XVI

CHAPITRE XVII

Une action désintéressée est-elle possible ?

[Activer/Désactiver la compatibilité du lecteur d'écran](https://docs.google.com/document/d/1Pv43ooxiDeiWEmYMVeX0GYrt6ILQ6iv5FbsPiZPE4qs/edit#)

Rechercher et remplacer

| | Rechercher | |  | 2 sur 4 | | --- | --- |   Contexte : | | --- | --- | --- | --- | |
| --- | --- | --- | --- | --- |

gue, car une très large proportion des fatigues nerveuses dont les hommes et les femmes souffrent de nos jours est due à des peurs conscientes ou inconscientes. [...]

000

Ce qui rend la fatigue nerveuse si dangereuse, c’est qu’elle agit comme une sorte d’écran entre l’homme et le monde extérieur. Les impressions l’atteignent comme si elles étaient amorties et assourdies; il ne remarque plus les gens que pour s’irriter des petits artifices et affectations; ses repas ou l’éclat du soleil ne lui procurent plus aucun plaisir et il temps à se concentrer sur quelques rares objets et à devenir indifférent à tous les autres. Cet état de choses ne lui permet pas de se reposer, de sorte que la fatigue croît continuellement jusqu’à atteindre un niveau où un traitement médical s’impose. Tout cela est au fond un châtiment pour avoir perdu ce contact avec la Terre dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Mais il n’est pas du tout facile de voir comment ce contact peut être préservé dans nos grandes agglomérations urbaines. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

CHAPITRE VI

L’envie [...]

II existe, il est vrai, une théorie idéaliste d’après laquelle la démocratie serait la meilleure forme de gouvernement. A mon avis, cette théorie est juste. Mais dans la politique pratique, il n’y a pas de domaine où les théories idéalistes soient assez puissantes pour provoquer de grands changements; quand de graves perturbations surviennent, les théories qui les justifient camouflent toujours la passion. Et la passion qui a donné l’impulsion aux théories démocratiques est incontestablement l’envie. [...]

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Quand vous emmenez vos enfants au zoo, vous pouvez remarquer dans les yeux des singes, lorsqu’ils n’accomplissent pas des prouesses acrobatiques ou ne cassent pas des noix, une étrange tristesse. On pourrait presque croire qu’ils sentent l’obligation de devenir des hommes mais ne peuvent découvrir le secret pour y arriver. Sur la route de l’évolution, ils ont perdu leur chemin; leurs cousins ont avancé et les ont laisen arrière. On retrouve un peu de cette tension et de cette angoisse dans l’âme du civilisé. II sait qu’il existe quelque chose de supérieur à lui, presque à la portée de sa main, et cependant il ne sait où s’adresser ni comment le trouver. En désespoir de cause, il s’emporte contre son semblable qui est tout aussi perdu et malheureux. Nous avons atteint dans l’évolution un stade qui n’est pas le stade final. Nous devons le dépasser rapidement car si nous ne le faisons pas, un grand nombre d’entre nous vont périr entre temps et les autres vont se perdre dans une forêt de doute et de peur. C’est pourquoi l’envie, aussi nuisible qu’elle soit en elle-même et dans ses effets, n’est pas entièrement l’oeuvre du diable. Elle est en partie l’expression d’une souffrance héroïque, souffrance de ceux qui marchent à l’aveuglette dans la nuit, peut-être vers une demeure plus sûre, peut-être vers la mort et la destruction. Pour trouver le chemin qui le sortirait de ce monde de désespoir, l’homme civilisé doit enrichir son coeur comme il a élargi son esprit. II doit apprendre à se surpasser, et, en le faisant, à acquérir la liberté de l’univers.

000

CHAPITRE VII

Le sentiment de culpabilité [...]

L’homme ainsi divisé contre lui-même recherche des stimulations et des distractions; il aime les passions fortes non pour des raisons saines mais parce que momentanément elles le font s’évader de lui-même et écartent de lui la pénible nécessité de penser. Toute passion est pour lui une intoxication et puisqu’il ne peut pas concevoir un bonheur fondamental, l’intoxication lui apparaít le seul soulagement à sa peine. Ceci cependant est le symptôme d’une maladie qui a des racines profondes. Quand ce n’est pas le cas, le plus grand bonheur résulte de la possession la plus complète de ses facultés mentales. C’est dans les moments où l’esprit est le plus actif, et où tout est présent à l’esprit, que les joies les plus intenses sont ressenties. Ceci en effet est une des meilleures pierres de touche du bonheur. Le bonheur qui exige l’intoxication à tout prix est faux et n’apporte pas de satisfaction. Le bonheur qui est naturellement satisfaisant s’accompagne de l’exercice le plus complet de nos facultés et de la compréhension complète du monde dans lequel nous vivons.

000

CHAPITRE VIII

La manie de persécution [...]

Et ce qui s’applique à la nourriture s’applique à tous les autres domaines. Tout ce qu’on doit faire ne peut être fait convenablement qu’à l’aide d’un certain enthousiasme et l’enthousiasme est impossible sans quelques mobiles égocentriques. Me basant sur ce que je viens de dire, j’inclus dans les mobiles égocentriques ceux qui concernent les personnes biologiquement attachées à nous, tels que l’impulsion à défendre sa femme et ses enfants contre l’ennemi. Ce degré d’altruisme fait partie de la nature humaine, mais le niveau exigé par la morale conventionnelle ne l’est pas et il est rare qu’il soit atteint spontanément. Les gens qui désirent acquérir une haute opinion de leur grande moralité doivent donc se persuader qu’ils ont atteint un degré d’abnégation que très probablement ils n’ont pas atteint et c’est pourquoi l’effort vers la sainteté vient à être lié à ces illusions sur eux-mêmes qui mènent facilement à la manie de persécution. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

SECONDE PARTIE

Les causes de bonheur

CHAPITRE X

Le bonheur est-il encore possible ? [...]

II existe deux sortes de bonheur quoique, évidemment, il y ait des degrés intermédiaires. Je pense qu’on peut nommer ces deux sortes: simple et raffinée, animale et spirituelle, ou émotionnelle et intellectuelle. Celle que l’on choisira parmi ces appellations alternatives dépendra évidemment de la thèse que l’on veut soutenir. En ce moment, je n’ai pas l’intention de prouver aucune thèse mais seulement de fournir une description. Peut-être le moyen le plus simple de décrire la différence entre ces deux sortes de bonheur est de dire que l’une est accessible à tout être humain et que l’autre ne l’est qu’à ceux qui savent lire et écrire. [...]

000

Le plaisir de mener à bien une tâche exige de telles difficultés que le succès, au premier abord, paraît douteux, bien qu’il finisse généralement par être réalisé. Ceci est peut-être la raison principale pour laquelle une juste appréciation de ses propres mérites est nécessaire au bonheur. L’homme qui se sous-estime est toujours surpris par le succès, alors que celui qui a une confiance excessive en soi est tout aussi souvent surpris par l’échec. La première surprise est agréable, la seconde ne l’est pas. C’est pourquoi, pour réussir, la sagesse commande de ne se montrer ni vaniteux à l’excès, ni trop modeste. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Doit-on faire du travail une valeur ?

Est-il préférable de se connaître ?

En s’adonnant à l’agriculture, l’humanité a décidé qu’elle se soumettrait à la monotonie et à l’ennui pour diminuer le risque de famine. Quand les hommes se procuraient leur nourriture par la chasse, le travail était une joie, comme on peut le conclure du fait que les riches ont gardé ces occupations ancestrales comme amusements. Mais avec l’avènement de l’agriculture, l’humanité est entrée dans une longue période de mesquinerie, de misère et de folies d’où elle ne fait que sortir maintenant, grâce à l’aide salutaire de la machine. [...]

Serions-nous plus libres sans machines ?

Le bonheur fondamental dépend plus que toute autre chose de ce que l’on peut appeler un intérêt amical pour les êtres et les choses.

Un intérêt amical pour les êtres est une forme d’affection mais n’est pas l’affection qui s’assure avec ténacité la possession des autres et qui recherche toujours une réponse emphatique. Cette affection-ci est très souvent un obstacle au bonheur. Celle qui mène au bonheur aime à observer les gens et trouve du plaisir dans leurs traits individuels; elle veut bien laisser à ceux qui la rencontrent un champ d’action pour leurs intérêts et leurs plaisirs, sans vouloir acquérir un pouvoir sur eux ou s’assurer leur admiration enthousiaste. L’homme dont l’attitude envers les autres est sincère et telle que nous venons de la décrire sera une source de bonheur pour ses semblables et il sera récompensé par la bonté des autres. Ses relations avec son entourage, légères ou profondes, satisferont à la fois ses intérêts et ses affections; il ne sera pas aigri par l’ingratitude puisqu’il la rencontrera rarement et ne la remarquera pas lorsqu’il en sera l’objet. Toutes les petites particularités qui énerveraient tout autre homme au point de l’exaspérer seront pour lui la source d’une indulgence amusée. II atteindra sans efforts des résultats qu’un autre, après de longues luttes, trouvera inaccessibles. Étant heureux lui-même, il sera un compagnon agréable et cela, à son tour, viendra enrichir son bonheur. Mais tout ceci doit être sincère et ne doit pas naître d’une idée d’abnégation de soi inspirée par le sentiment du devoir. Un sentiment de devoir est utile pour le travail, mais offensant dans les relations personnelles. Les gens veulent être aimés et non tolérés avec une patience résignée. Aimer beaucoup de gens spontanément et sans effort est peut-être la plus grande de toutes les sources du bonheur personnel. [...]

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?  
Le bonheur est-il affaire privée ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Qu'aime-t-on dans l'amour ?

CHAPITRE XI

La joie de vivre [...]

La perte de la joie de vivre dans notre société civilisée est due en grande partie aux limitations de la liberté qui sont essentielles à notre conception de la vie. Le sauvage chasse lorsqu’il a faim et en agissant ainsi, il obéit à une impulsion naturelle. L’homme qui se rend à son travail tous les matins à la même heure est poussé au fond par la même impulsion, à savoir le besoin de s’assurer un gagne-pain, mais dans son cas son impulsion n’agit pas directement ni au moment où il l’éprouve: elle agit indirectement par l’intermédiaire d’abstractions, de pensées et de volitions. Au moment où il se met en route pour son travail, il n’a pas faim, puisqu’il vient juste de prendre son petit déjeuner. II sait simplement qu’il aura faim et que son travail est un moyen de satisfaire cette faim inévitable. Les impulsions sont irrégulières, alors que les habitudes, dans une société civilisée, doivent être régulières. Chez les sauvages, même les entreprises collectives, dans la mesure où elles existent, sont spontanées et impulsives. Lorsque la tribu va faire la guerre, le tam-tam éveille l’ardeur militaire et l’excitation collective pousse chaque individu à l’activité exigée. II ne peut en être de même pour nos entreprises modernes. Quand un train doit partir à une heure fixe, il est impossible d’inspirer les porteurs, le chauffeur et le signaleur en leur jouant une musique barbare. Ils doivent faire leur métier simplement parce qu’il doit être fait; leur raison d’agir est pour ainsi dire indirecte, ils n’éprouvent pas d’impulsion envers cette activité, mais seulement vers la récompense ultime de cette activité. Beaucoup de choses dans la vie sociale présentent les mêmes défauts. Les gens conversent entre eux non par le simple désir de le faire mais dans l’espoir de retirer un avantage de cette collaboration. À chaque moment de sa vie, l’homme civilisé doit lutter contre les difficultés qu'entraînent les restrictions imposées à ses impulsions. S’il se sent le coeur joyeux, il ne doit pas chanter ou danser dans la rue et s’il se sent triste, il ne peut pas s’asseoir sur le bord du trottoir et pleurer car il pourrait gêner les passants. Dans sa jeunesse, sa liberté est restreinte par les études, dans sa vie d’adulte elle l’est par son travail. Tout cela fait qu’il est plus difficile de conserver la joie de vivre car ces restrictions continuelles ont tendance à faire naître la fatigue et l’ennui. II n’en est pas moins vrai qu’une société civilisée est impossible sans de considérables contraintes exercées sur les impulsions spontanées, puisque les impulsions spontanées ne peuvent produire que les formes les plus primitives de la coopération sociale et non pas ces formes plus complexes que l’organisation économique exige de nos jours. Pour surmonter ces obstacles et trouver l’enthousiasme, il faut que l’homme soit en bonne santé et possède une énergie inépuisable ou, s’il a de la chance, un travail qui lui procure un plaisir véritable. [...]

La division du travail sépare-t-elle les hommes ?

CHAPITRE XIV

Le travail [...]

Deux éléments importants rendent un travail intéressant tout d’abord le déploiement de l’adresse et ensuite l’effort de construction. [...]

II existe cependant un autre élément de bonheur dans un travail parfait, qui est une source de bonheur encore plus importante que le déploiement de bonheur encore plus importante que le déploiement de l’adresse : c’est l’élément constructif. Dans certains cas, quoique pas dans tous, on construit quelque chose qui reste comme un monument lorsque le travail est achevé. [...]

Or je ne puis nier que dans une oeuvre de destruction, tout comme dans une oeuvre de construction, il peut exister un élément de joie. C’est une joie plus féroce peut-être par moments plus intense, mais elle est bien moins satisfaisante, puisqu’on ne peut trouver que peu de satisfaction dans le résultat. Vous tuez votre ennemi et lorsqu’il est mort votre occupation a disparu et la satisfaction que vous retirez de la victoire s’affaiblit rapidement. L’oeuvre de construction, au contraire, lorsqu’elle est achevée, procure du plaisir à ceux qui la contemplent et, d’ailleurs, elle n’est jamais si complète qu’il n’y ait rien à y ajouter. Les intentions les plus susceptibles d’apporter de la satisfaction sont celles qui mènent indéfiniment d’un succès à un autre sans jamais arriver au point mort; et, à cet égard, on constatera que la construction est une plus grande source de bonheur que la destruction. [...]

Doit-on faire du travail une valeur ?

Les êtres humains diffèrent profondément entre eux en ce qui concerne la tendance à regarder leur vie comme un tout. Certains le font spontanément et ils considèrent qu’il est essentiel au bonheur de pouvoir le faire avec satisfaction. Pour d’autres, la vie n’est qu’une série d’accidents, sans lien, sans mouvement dirigé et sans unité. Je pense que les premiers auront plus de chances d’atteindre le bonheur que les derniers puisqu’ils vont graduellement construire les circonstances dont ils peuvent retirer la satisfaction et l’estime d’eux-mêmes, alors que les autres seront ballottés çà et là, au gré du vent, sans jamais arriver au port. L’habitude de considérer la vie comme un tout est indispensable à la sagesse et à la vraie morale et c’est une des choses qui devraient être encouragées par l’éducation. Des desseins cohérents ne suffisent pas à rendre une vie heureuse mais ils constituent une condition presque indispensable à une vie heureuse. Et un but cohérent se réalise surtout dans le travail.

Doit-on faire du travail une valeur ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

CHAPITRE XV

Les intérêts impersonnels [...]

Il nous est très facile de devenir tellement absorbés dans nos propres projets, notre propre cercle, notre propre travail que nous oublions quelle petite portion cela représente dans la somme de l’activité humaine et combien de choses dans ce monde ne sont nullement affectées par ce que nous faisons. Pourquoi devrions-nous nous le rappeler? demanderez-vous. A cette question, il existe plusieurs réponses. La première est qu’il est bon d’avoir une image du monde aussi fidèle que le permettent nos activités nécessaires. Nous ne sommes pas dans ce monde pour très longtemps et durant les quelques années de notre vie nous devons apprendre tout ce que nous avons à connaître sur cette étrange planète et sur sa place dans l’univers. Celui qui ignore ces possibilités de connaissance, quelque imparfaites qu’elles puissent être, est semblable à celui qui va au théâtre sans écouter la pièce. Le monde est rempli de choses tragiques, comiques, héroíques, bizarres ou étranges et ceux qui ne peuvent s’intéresser au spectacle qu’il leur offre renoncent à un des privilèges que la vie peut leur donner.

En outre, le sens des proportions est très estimable et parfois très réconfortant. Nous avons tous tendance à devenir excités, tendus et impressionnés outre mesure par l’importance du petit coin du monde dans lequel nous vivons et par le court intervalle de temps compris entre notre naissance et notre mort. II n’y a rien de bon dans cette excitation et dans cette surestimation de notre propre importance. II est vrai que cela peut nous faire travailler plus durement mais cela ne nous fera pas travailler mieux. Un travail peu important mais dirigé vers un but estimable est préférable à un long travail dont le but est méprisable, bien que les apôtres d’une vie toute d’efforts ne semblent pas être d’accord là-dessus. Ceux qui se soucient beaucoup de leur travail sont toujours enclins à s’adonner au fanatisme; les fanatiques se rappellent uniquement une ou deux choses désirables, oublient le reste et supposent que, dans la poursuite de ces buts, le mal qui peut arriver en dehors de ce qui les préoccupe est sans importance. II n’existe pas de meilleure défense contre cette attitude fanatique qu’une conception large de la vie de l’homme et de sa place dans l’univers. [...]

Si vous avez atteint cette conception, une joie tranquille ne vous quittera jamais, quel que puisse être votre destin personnel. La vie deviendra une communion avec les grands hommes de tous les âges et la mort personnelle ne sera plus qu’un accident négligeable. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Celui qui, une fois, a aperçu, même momentanément et brièvement, ce qui fait la grandeur de l’âme humaine ne peut plus être heureux, s’il se permet d’être mesquin, égoïste, troublé par des accidents banais, plein d’appréhension de ce que l’avenir peut lui réserver. L’homme capable de grandeur ouvrira toutes grandes les fenêtres de son esprit, laissant les vents y souffler librement, de toutes les parties de l’univers. II aura de lui-même, de la vie et de l’univers, une image aussi véridique que nos limites humaines le permettent; prenant conscience de la petitesse de la vie humaine, il se rendra également compte que dans l’esprit de l’homme est concentré tout ce qui peut avoir une valeur dans l’univers connu de nous. Et il verra que celui dont l’esprit reflète le monde devient en un sens aussi grand que le monde. En se libérant des craintes qui obsèdent l’esclave des circonstances, il éprouvera une joie profonde et, à travers toutes les vicissitudes de sa vie sociale, il restera, au plus profond de lui-même, un homme heureux. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?  
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

CHAPITRE XVI

Effort et résignation

Le juste milieu est une doctrine peu intéressante et je me souviens qu’étant jeune je la rejetais avec mépris et indignation car, à cette époque, c’étaient les extrêmes héroïques que j’admirais. La vérité cependant n’est pas toujours intéressante, et on croit à bien des choses parce qu’elles sont intéressantes, quoique, en réalité, il n’y ait guère d’autre évidence en leur faveur. Le juste milieu est un cas d’espèce; il peut être une doctrine peu intéressante mais, en de nombreux points, il est justifié par les faits.

II est nécessaire de s’en tenir au juste milieu en ce concerne l’équilibre entre l’effort et la résignation. Ces deux doctrines ont des défenseurs fanatiques. [...]

Le bonheur n’est pas, excepté dans des cas très rares une chose qui tombe dans la bouche comme un fruit mûr, par le simple concours de circonstances propices; c’est pourquoi j’ai appelé mon livre *La Conquête du bonheur*. Car dans un monde si riche en malheurs évitables et inévitables, en maladies et complications psychologiques, en luttes, en misères et en mauvaise volonté, l’homme ou la femme qui veut être heureux doit trouver les moyens de lutter contre les causes multiples de misère auxquelles tout individu est exposé. [...]

Tout cela fait que le bonheur doit être pour la plupart des gens une réalisation plutôt qu’un don des dieux et, dans cette réalisation, l’effort intérieur et extérieur doit jouer un grand rôle. L’effort intérieur peut comporter l’effort d’une résignation inévitable; pour le moment donc nous ne considérerons que l’effort extérieur. [...]

Cependant, la résignation doit aussi jouer un rôle dans la conquête du bonheur et ce rôle n’est pas moins important que celui tenu par l’effort. Le sage, lorsqu’il ne se résigne pas aux malheurs qu’il peut prévenir, ne gaspillera pas son temps et ses émotions pour ceux qui ne sont pas inévitables et il se résilera même à ceux qui sont évitables si le temps et l’effort exigés pour les éviter peuvent le gêner dans poursuite qu’une réalisation plus importante. Beaucoup de gens se font du mauvais sang ou se fâchent pour la première petite chose qui ne va pas, et ainsi gaspillent une grande quantité d’énergie qui pourrait être mieux utilisée. Même dans la poursuite d‘une réalisation vraiment importante, il est peu sage donner à ses émotions un rôle si grand que l’idée un échec possible devienne une menace constante pour la tranquillité de l’esprit. [...]

La résignation se présente sous deux aspects: l’un a sa racine dans le désespoir, l’autre dans un espoir invincible. Le premier est nuisible; le second ne l’est pas. Celui qui a essuyé une défaite si grave qu’il a renoncé à tout espoir d’un succès sérieux peut apprendre la résignation du désespoir et, s’il le fait, il abandonnera toute activité sérieuse. II peut déguiser son désespoir sous maximes religieuses ou sous la doctrine selon laquelle la contemplation est le seul but de l’homme; mais quel que soit le déguisement adopté pour cacher la défaite intérieure, il restera essentiellement inutile et profondément malheureux. Celui dont la résignation est fondée sur un espoir invincible agit tout autrement. Pour être invincible, l’espoir doit être ample et impersonnel. Quelles que soient mes occupations personnelles, je peux être vaincu par la mort ou par les maladies; je peux être battu par mes ennemis; je peux constater que je me suis aventuré dans une voie dangereuse qui ne peut mener au succès. En bien des manières, l’échec des espoirs purement personnels peut être inévitable, mais si ces desseins personnels ont fait partie d’une espérance plus vaste concernant l’humanité, l’échec subi n’amène pas la même défaite absolue. [...]

II existe des gens qui sont incapables de supporter avec patience ces ennuis secondaires qui composent, si nous leur en donnons le droit, une très grande partie de la vie. Ils sont furieux quand ils ratent le train, transportés de rage quand leur dîner n’est pas bon. Ils sombrent dans le désespoir quand la cheminée fume et profèrent des menaces contre tout le système industriel si leurs vêtements tardent à rentrer de la teinturerie. L’énergie que ces gens dépensent dans des tracas insignifiants serait suffisante, si elle était bien employée, à faire et à défaire des empires. Le sage ne remarque pas la poussière que Ia bonne n’a pas essuyée, les pommes de terre que la cuisinière n’a pas cuites à point et la suie que le ramoneur n’a pas balayée. Je ne veux pas dire qu’il ne prenne pas les mesures nécessaires pour remédier à ces problèmes s’il en a le temps: je pense seulement qu’il s’en occupe sans émotion. L’ennui, l’agacement et l’irritation sont des émotions qui ne servent à rien. Ceux qui sont la proie de ces émotions peuvent dire qu’ils ne sont pas en mesure de les dominer et je ne suis pas certain qu’elles puissent être vaincues par autre chose que cette résignation fondamentale dont nous avons parlé plus haut. La même concentration sur des espoirs vastes et impersonnels qui aide un homme à supporter un échec personnel dans le travail, ou les ennuis d’un mariage malheureux, lui permet d’être patient lorsqu’il rate son train ou laisse tomber son parapluie dans la boue. S’il est d’humeur à se fâcher, je ne suis pas sûr qu’autre chose qu’un esprit de résignation puisse le guérir. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Je pense que tout être civilisé se fait une image de lui-même et se sent ennuyé lorsque quelque chose vient gâcher cette image. Le meilleur remède est d’avoir, non pas une seule image, mais une galerie entière et de choisir celle qui se trouve appropriée à la situation présente. Si quelques portraits sont légèrement risibles, tant mieux; il n’est pas bon de se voir toute la journée sous les traits d’un héros de tragédie. Je ne dis pas que l’on devrait se voir toujours comme un clown, car ceux qui agissent ainsi sont encore plus irritants; un peu de tact est exigé dans le choix d’un rôle approprié à la situation. Evidemment cela serait admirable si vous pouviez vous oublier et ne jouer aucun rôle. Mais si jouer un rôle est devenu une seconde nature, dites-vous que vous avez un répertoire et évitez ainsi la monotonie. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Le travail qui vaut la peine d’être fait peut être fait même par ceux qui ne se trompent pas sur son importance ou sur l’aisance avec laquelle il peut être fait. Ceux qui ne peuvent faire leur travail que s’ils sont soutenus par l’illusion feraient mieux d’apprendre à endurer la vérité avant de continuer leur carrière puisque, tôt ou tard, le besoin d’être supporté par des mythes rendra leur travail nuisible et non pas salutaire. II est mieux de ne rien faire que de faire du mal. La moitié de ce qui se fait d’utile dans le monde consiste à lutter contre le travail nuisible. Un peu de temps passé à apprendre à apprécier les faits à leur juste valeur n’est pas du temps perdu et le travail qui sera fait après aura bien moins de chances d’être nocif que celui fait par ceux qui exigent un boursouflement incessant de leur moi comme stimulant à leur énergie. Une certaine résignation est comprise dans la volonté d’affronter la vérité sur soi-même; cette résignation, quoique au début elle puisse produire du chagrin, finit par offrir une protection — en vérité la seule protection possible contre les déceptions et les désillusions auxquelles est exposé celui qui se ment à lui-même. Rien n’est plus fatigant, ni à la longue plus exaspérant que l’effort quotidien de croire à des choses qui, chaque jour, deviennent moins dignes de foi. Se libérer de cet effort est la condition indispensable d’un bonheur solide et durable.

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

CHAPITRE XVII

L’homme heureux [...]

Là où les conditions extérieures ne sont pas manifestement défavorables, un homme devrait pouvoir réaliser son propre bonheur si ses passions et ses intérêts sont dirigés vers le monde extérieur et non pas concentrés en lui-même. [...]

L’un des grands inconvénients des passions égocentriques est qu’elles apportent si peu de variété dans la vie. L’homme qui s’aime lui-même ne peut, à vrai dire, être accusé de promiscuité dans son affection, mais à la longue il est condamné à souffrir d’un ennui intolérable dû à la monotonie de l’objet de sa dévotion. Celui qui éprouve un sentiment de culpabilité souffre d’une forme spéciale d’égoïsme. La chose qui lui paraît la plus importante dans ce vaste univers est qu’il soit lui-même vertueux. C’est un grave défaut de certaines religions traditionnelles d’avoir encouragé cette espèce particulière de l’amour de soi. [...]

Que reste-t-il donc à faire à l’homme qui est malheureux parce qu’il est replié en lui-même? Tant qu’il continuera à penser aux causes de son mal, il ne cessera pas d’être enfermé en lui-même et ne sortira pas de ce cercle vicieux; s’il veut en sortir, il doit le faire au moyen d’intérêts sincères et non pas de simulacres d’intérêts, adoptés uniquement comme remède. [...]

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Une vie heureuse est, dans une grande mesure, l’équivalent d’une bonne vie. Les moralistes de profession ont fait un trop grand cas de l’abnégation de soi, et ont ainsi mis l’accent là où il ne fallait pas le mettre. L’abnégation consciente laisse un homme absorbé en lui-même et lui conserve le souvenir de ce qu’il a sacrifié; c’est pourquoi elle manque souvent son but immédiat et presque toujours son but final. On ne demande pas à l’homme de se sacrifier mais de placer ses intérêts en dehors de soi, ce qui conduira spontanément et naturellement aux mêmes actes qu’une personne absorbée dans la poursuite de sa propre vertu pourrait accomplir grâce à un sacrifice conscient. J’ai écrit ce livre en hédoniste, c’est-à-dire comme quelqu’un pour qui le bonheur est le Bien, mais les actes que j’ai conseillés en hédoniste sont, dans l’ensemble, les mêmes que ceux recommandés par un moraliste sain. Le moraliste, toutefois, est trop enclin, quoique pas toujours, à insister sur l’acte plutôt que sur l’état d’esprit. Les effets que l’acte produit sur celui qui agit seront très différents selon l’état d’esprit du moment. Si vous voyez un enfant qui va se noyer, et si vous vous portez à son secours par un mouvement spontané, vous n’en sortirez pas appauvri moralement. Si, au contraire, vous vous dites: « C’est être vertueux que d’aider ceux qui en ont besoin, et comme je veux être vertueux, je dois sauver cet enfant », vous serez encore plus mauvais que vous ne l’étiez avant. Ce qui s’applique à ces cas extrêmes s’applique à bien d’autres exemples moins évidents. [...]

En fait, toute l’antithèse entre le moi et le reste du monde qui est impliquée dans la doctrine de I’abnégation disparaît aussitôt que nous acquérons quelque intérêt sincère dans les êtres et les choses. Grâce à ces intérêts, un homme vient à se sentir comme une partie du courant de la vie et non plus comme une entité isolée et dure, telle la balle de billard qui ne peut avoir d’autre relation avec des entités semblables que celle d’un choc. Tout manque de bonheur résulte d’une désintégration ou d’un manque d’intégration; il y a désintégration dans le moi par manque de coordination entre le conscient et l’inconscient; il y a manque d’intégration entre le moi et la société là où ils ne sont pas liés ensemble par la force d’intérêts et d’affections objectifs. L’homme heureux est celui qui ne souffre pas d’un de ces manques de synthèse, l’homme heureux est celui dont la personnalité n’est pas divisée contre elle-même ni en conflit avec le monde. Un tel homme se sent un citoyen de l’univers, il jouit en toute liberté du spectacle et des joies que le monde lui offre, il n’est pas troublé par la pensée de la mort, parce qu’il ne se sent pas réellement séparé de ceux qui viennent après lui. C’est dans cette union profonde et instinctive avec le courant de la vie que l’on trouvera les joies les plus intenses.

Une action désintéressée est-elle possible ?

Bertrand Russell, La conquête du bonheur, 1962 - The conquest of Happiness, traduit par N. Robinot, Petite Bibliothèque Payot, 2001