**Ce qui est important 62**

Bernard Pautrat, *Nietzsche médusé, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

[...] Voici : parmi les diverses ébauches du *Zarathoustra* qui sont parvenues jusqu’à nous, plusieurs plans et brouillons de la quatrième partie comportent une référence insistante à certaine grande pensée, que Nietzsche qualifie à plusieurs reprises, métaphoriquement, de « tête de Méduse ». Un exemple : « Dans *Zarathoustra* 4 : Ia grande pensée comme tête de Méduse : tous les traits du monde se durcissent, un combat mortel gelé. » Ou encore : « Septième solitude :— enfin “ tête de Méduse ”». Mentions qui ne sont pas tout à fait isolées, qu’on retrouve ici ou là dans d’autres fragments de cette même quatrième partie du *Zarathoustra*. Allusion très claire; lorsque Nietzsche évoque, dans ce contexte précis, la grande pensée, il ne peut s’agir que de cette pensée suprême dont Zarathoustra est en principe dépositaire, père, propriétaire et porte-parole : la pensée de l’éternel retour.

*La pensée de l’éternel retour est* (donc) *une tête de Méduse.*

Première énigme. Puisque nous tenons là, clairement, une métaphore dans le discours de Nietzsche, dans cet avant-texte qu’est un « plan », comment fonctionne-t-elle? ou : en quoi peut-on comparer une pensée à une tête, même de Méduse? Réponse simple, naïve, strictement mythologique : la tête de Méduse est ce qu’on ne peut regarder, sous peine d’être immédiatement *médusé*, pétrifié, gelé, durci jusqu’à la mort. C’est le sens obvie de l’explication donnée par Nietzsche de son expression : sous l’effet de la tête de Méduse, le monde se durcit en un combat mortel; c’est donc aussi l’effet de la pensée de l’éternel retour. Si cette « pensée » *est* tête de Méduse, elle doit produire ces mêmes phénomènes de stupeur et de *rigor mortis*.

Léger déplacement de la question : pourquoi cette pensée *est*-elle tête de Méduse? Laissons-la, provisoirement, en suspens. [...]

II faut supposer l’éternel retour comme une pensée du non-identique, reposant sur une autre conception du temps que celle de l’avant-après et du présent identique à soi *maintenant*. Il faut admettre, pour sauvegarder la cohérence philosophique du projet nietzschéen, que chaque « chose », et chaque « moment », est à la fois le retour infini de soi-même, diíférence interne innombrable, infiniment répétée et irrelevable, qui affecte toute identité pénible, la scande, la fait immédiatement et infiniment autre, à tout moment. Dispersion infinie du moment, de la chose, du maintenant, qui est comme la somme, ponctuelle mais jamais complètement *énumérée*, d’une infinité de mêmes, simulacres de l’identique sans modèle à jamais assignable. Répétition sur place, éclatement de tout à Ia source. Ce n’est plus revenir au même : il n’y a plus ni revenir ni même plus d’identité, ou qu’on se tourne. On peut seulement *se vouloir* maintenant une infinité de fois, vouloir que cela revienne et soit déjà revenu une infinité de fois, et traiter cette diíférence proprement tragique par le jeu du « dépassement de soi ». De thèse ontologique le retour devient l’objet d’expérience de pensée et de vie, *Versuch*.

Ces propositions sont peut-être nietzschéennes elles ne sont pas « de » Nietzsche, et notre problème fait retour. Cette pensée-là, personne ne la dit. Pas plus Nietzsche que Zarathoustra ou ses animaux. On peut toujours attendre que quelqu’un, dans le corps du récit, l’énonce, comme Zarathoustra l’annonce; c’est en vain. Si l’on en est réduit à la conjecture, c’est bien parce qu’on ressent le besoin d’un énoncé de l’éternel retour dès lors que l’énonciation en est présentée comme imminente et fatale. Énoncé toujours différé : notre besoin tombe dans un *trou*. Trou dans le texte, autour duquel tout s’organise. Les organes du texte doivent bien communiquer, de manière obscure, avec ce trou. L’objet du *Zarathoustra* : une énonciation sans énoncé. Ou bien : d’une part un énoncé faux, d’autre part pas d’énoncé du tout. Bizarre.

Un trou textuel. [...]

Censure double, mais encore contradictoire en son fond : elle s’exerce d’un côté contre une pensée de l’identique, incompatible avec le devenir universel, mais de l’autre côté, c’est la différence absolue qu’elle empêche de se dire. Elle vise d’un côté la répétition comme reproduction mimétique, de l’autre la répétition comme béance, faille et castration. [...]

L’éternel retour n’est plus alors que la pensée terrible, mortelle, avec qui le monde entier, Nietzsche et Zarathoustra compris, engage un combat mortel « gelé ». La grande pensée comme tête de Méduse. L’attitude fondée sur la réalité doit avoir pour effet de mettre en scène, jusque dans le récit, la tête de Méduse qui est la vérité de l’éternel retour. Or — la boucle sera ici bouclée la tête de Méduse n’entre pas dans le récit, et demeure à l’état d’indice hors-écriture. C’est donc au niveau de Ia deuxième instance du texte qu’il faut expliquer cette chute lisible dans la première instance, dans la matérialité du texte écrit. Tout se passe *comme si* la tête de Méduse engageait le combat avec l’« auteur » lui-même, avant tout effet dans le texte, comme si une censure intervenait pour en prévenir l’apparition. Comme si l’éternel retour ne se regardait pas *en face*, de toute manière, qu’on soit Nietzsche ou Zarathoustra, qu’on soit « personnage » ou « opérateur » de texte.

II est temps d’en revenir à Ia Méduse et au fétiche. Nous venons de dire : l’éternel retour ne se regarde pas en face. Cela équivaut à : la castration, la différence comme castration, nul n’en peut soutenir le spectacle. Or, Freud nous suggère justement que le symbolisme de la tête de Méduse est un symbolisme de Ia castration, dans un court texte de 1922 : « Décapiter = castrer. La peur de la Méduse est aussi la peur de la castration qui est attachée à un regard. » Regard porté par l’enfant sur le sexe de la mère, et qui apporte l’effroi. L’angoisse de la castration naît exactement lorsque l’enfant, qui n’a pas voulu croire jusque là à la menace pesant sur son sexe, a le spectacle du sexe maternel, sans pénis, environné de poils. C’est ce spectacle-là que signifie la tête de la Méduse. Quant à la chevelure faite de serpents que l’art attribue à la Méduse, Freud l’interprète comme la multiplication des représentations du pénis, et il pose à son sujet cette règle analytique : « La multiplicité des symboles du pénis *signifie la castration*. » Enfin, la pétrification produite sur le spectateur est à comprendre ainsi : une défense élevée *contre* la castration, un déni de la réalité, sous la forme : « j’*ai* un pénis, la preuve : je *suis* tout raide, je suis un pénis. » Pétrification : déni en forme d’érection. [...]

Si l’on voulait suivre les métamorphoses de la Méduse, il faudrait le conjuguer systématiquement au soleil, soleil cloaque, soleil putride et maternel, qui se dresse et me fait me lever. On en trouve la marque dans bien des textes, par exemple dans quelques poèmes très « analytiques » de R. Queneau, recueillis dans *Chêne et chien* : « Le soleil : ô monstre, ô Gorgone, ô Méduse / ô soleil. » ou encore : «… j’ai vu, source de ma vie roue solaire qui flambe / et j’ai vu le Gorgoneion / la noble tête de Méduse, / ce visage ah! je le reconnais, / je reconnais l’affreux visage / et le regard qui pétrifie, / je reconnais l’affreuse odeur / de la haine qui terrifie, / je reconnais l’affreux soleil / féminin qui se putréfie, / je reconnais là mon enfance, / mon enfance encore et toujours, / source infectée, roue souillée, / tête coupée, femme méchante, / Méduse qui tire la langue, / c’est donc toi qui m’aurais châtré? » *Chêne et chien*, éd. Poésie Gallimard, p. 69-72. [...]

Si l’on voulait chercher confirmation du lien constant noué par l’écriture nietzschéenne entre éternel retour et castration, il serait nécessaire de lire attentivement le chapitre du *Zarathoustra* intitulé « De la Vision et de l’énigme », un des lieux où la grande pensée est directement évoquée. On y verrait une très singulière mise en scène du temps dans le discours de Zarathoustra : deux voies (deux éternités), l’une en avant, l’autre en arrière, se rejoignant sous un même portique à deux faces. Ce portique n’est rien qu’un trou sans matière, une limite intérieurement partagée. Et ce portique se nomme instant c’est-à-dire *Augenblick*, c’est-à-dire clin d’oeil. Trou, oeil qui, se fermant, suffit à décapiter le temps, le coupant en deux, comme le berger décapite le serpent de ses dents. Le tout dans un concert de râles et de hurlements affreux, aboiements d’un chien « hérissé, tête dressée ». Telle est l’énigme dont il faut, nous dit Zarathoustra, « trouver le mot ». [...]

Le désir de l’être s’énonce contre le devenir et sa vérité coupante. Dans cette scène, c’est donc le caractère fétiche qui remporte, c’est le déni de la réalité au profit du désir qui prédomine dans le compromis. Et l’on comprend que, du « dehors » du récit, Nietzsche, qui sait ce qu’il en est du devenir et de son appartenance à la mort, ne veuille l’assumer en propre, déléguant à Zarathoustra, héros fictif, le soin de s’aveugler sur le véritable sens du retour. Du même coup, et cela fait partie de la nature de *tout* fétiche, il est bien évident que la reconnaissance de la réalité contre le déni est aussi déjà présente et active dans ce fonctionnement de l’éternel retour : Zarathoustra *veut* s’aveugler, mais il ne le *peut* totalement. D’où la mort qui accompagne toujours l’évocation de la grande pensée, et l’absence même du Midi dans le texte. Si Nietzsche délègue à sa fiction souci et désir de l’être, il est aussi « naturel » — c’est le même mouvement qui se poursuit, de surveillance ou de censure — qu’il lui refuse dans le texte la satisfaction d’un tel désir qui est fantasme et rien que *fantasme*. Rien ne viendra jamais le combler. Ce qui coupe le récit, ce qui l’interrompt *avant Midi*, c’est donc tout autre chose qu’un hasard de la plume, c’est fortement que dans le jeu du fétiche, dans la logique de la Méduse, on affirme déjà la castration quand on la nie. Plus on affirme l’être et la « vérité », plus le devenir et la mort s’affichent comme une réalité dans la lettre du texte. [...]

Nietzsche est, à cet égard, logé à la même enseigne que tout autre, fictif ou non : ni plus ni moins clairvoyant. Ce que Zarathoustra ne *veut* pas voir, lui non plus ne *peut* pas le voir. Sinon, peut-être, en peinture. On ne verra jamais (on n’écrira jamais) le combat mortel engagé entre le monde et la pensée-gorgone. Et pourtant, en un sens, on ne voit que cela, on ne peut voir que cela. Ce combat, avant d’être universel, ne peut être que personnel, singulier, rapport individuellement vécu par chacun à la différence et à la mort, sa *propre* mort nécessairement inscrite dans la loi du retour. Combat entre Nietzsche et sa grande pensée. Et s’il y a combat, c’est bien parce que cette pensée est l’accouplement, selon le clivage, du désir et de la réalité, compris dans un balancement incessant du déni à la reconnaissance. [...]

DISCUSSION [...]

Hughes Labrusse : Pautrat croit impossible le dépassement. Je pense que Heidegger montre très bien où il est : dans la poésie. II est très curieux que dans votre exposé l’aspect poétique du *Zarathoustra* ne soit jamais apparu.

Bernard Pautrat : Je ne voulais pas me lancer aujourd’hui dans des considérations sur la forme poétique du *Zarathoustra*, (j’en ai, je crois, un peu parlé ailleurs); il est certain que Nietzsche rêve ce dépassement sous la forme de la poésie ou de la musique, mais personnellement je m’en méfie, et l’ombre de Heidegger, sous laquelle vous avancez, ne me rassure en rien. [...]

Charles Murin : Ma question revient à ceci était-ce une interprétation de Nietzsche ou bien une interprétation de Pautrat à l’occasion de Nietzsche?

Bernard Pautrat : Qu’entendez-vous par interprétation de Pautrat? Est-ce un génitif subjectif ou objectif? Si vous pensez à une interprétation de moi-même, cela me semble un peu réducteur…

Charles Murin : Je précise encore : est-ce ainsi que vous voyez Nietzsche?

Bernard Pautrat : II m’intéresse de le présenter comme cela.

Charles Murin : Voilà qui répond à ma question. [...]

Robert Sasso : Après avoir rejeté l’interprétation cyclique de l’éternel retour et l’avoir présenté finalement comme un retour, non pas du même, mais de la différence, vous avez tout de suite ajouté que cette proposition n’était jamais énoncée, ce qui vous a permis de conclure : « donc, il y a un trou et une castration ». Le procédé, permettez-moi de le dire, me semble un peu artificiel. Si Nietzsche annonce constamment que sa pensée centrale est l’éternel retour et s’il ne définit pas cet éternel retour, j’entends bien qu’il manque une définition. Mais pour qu’on parle de castration il faut aussi que manque le contenu. Or êtes-vous sûr de l’avoir démontré?

Une seconde question : vous avez parlé du pénis, alors qu’au début il était simplement question de trou et de tête. On ne peut parler de castration, me semble-t-il, que s’il y a une réalité du pénis déjà aperçue comme telle dans l’ordre symbolique et qui doit au moins se trouver au niveau du texte.

Bernard Pautrat : Vous trouvez le procédé artificiel… J’ai pris, je crois, pas mal de précautions pour dire qu’en effet je proposais quelque chose qui était inventé, et pourquoi pas? Excusez-moi, mais je ne sens pas la nécessité de la simple explication de textes. Qu’il y ait quelque chose en effet qui soit extrinsèque, je veux bien et je l’assume.

En ce qui concerne le pénis, il se trouve que les textes de Freud que je voulais utiliser y font allusion, alors je ne pouvais pas taillader les textes de Freud, qui auraient été incompréhensibles. Qu’il y ait quelque chose qui, sans être un strict équivalent du pénis, cependant y renvoie, il me semble l’avoir indiqué; c’est tout ce qui se trouve du côté de l’être, d’un certain nombre de figures ou de métaphores de l’être ou de la vérité dans la fantasmagorie de Nietzsche, tout ce qui se dresse, tout ce qui a rapport à la source du soleil, le midi, Zarathoustra, qui est, je crois, une figure très sexualisée, dressée toujours en haut de sa montagne, sous le soleil, comme en continuité avec lui, avec sa pierre qui se dresse à côté de lui, etc. Je pense que vous avez là un petit choix de substituts éventuels du pénis. Que cela ne soit pas la même chose, je suis bien d’accord, mais cela me semble avoir un rapport. Alors, que tout ce que je dis se situe à un niveau de très grande fragilité, c’est mon plus cher espoir; c’est pourquoi précisément je refuse de considérer que mon recours à Freud soit un recours scientifique; d’ailleurs cela se voit. Il faudrait en réalité prendre tous ces concepts de Freud, montrer comment ils fonctionnent et qu’ils ne sont pas non plus purs de toute métaphysique. La question qu’on m’a posée, celle du phallocentrisme, est très importante; effectivement il y a là une vision du monde qui s’inscrit autour de la figure obsédante du pénis. Tous ces concepts sont à interroger mais ce qui m’intéresse, c’est de les mettre en contact avec le texte de Nietzsche. Cela ne préjuge absolument rien de ce que je pense de Freud, ni de la position de savoir ce que tout cela implique. Je crois qu’il n’y a là aucune position de savoir, et même que c’est cela qui est le plus gênant pour moi. [...]

Norman Palma : Dans la mesure où Nietzsche n’est pour Pautrat qu’un prétexte, il est difíicile de discuter avec lui, comme je l’aurais souhaité, la problématique nietzschéenne en général et sur la question de savoir, par exemple, si la version qu’il propose du retour éternel correspond à cette problématique. Pour lui, de toute façon, c’est quelque chose de secondaire.

Bernard Pautrat : Je pense en effet que cela présente un intérêt véritablement trop « antiquaire »…

Norman Palma : Dès lors que Pautrat pose son discours comme quelque chose qui peut être accepté ou non-accepté dans son ensemble, il ne s’agit pas non plus sans doute de savoir si les éléments symboliques qu’utilise ce discours sont ou non freudiens. Mais puisque l’usage qui est fait ici du complexe de castration se situe au niveau de la métápsychologie freudienne, on me permettra bien de rappeler que cette métapsychologie exprime toute une structure patriarcale de la famille, qui tient à ce que Freud, qui professait lui-même une morale très stricte, considérait l’homme comme un être supérieur à la femme. De toute manière, l’utilisation faite ici de cette symbolique freudienne me semble non-critique.

Bernard Pautrat : Je veux bien faire amende honorable : cela signifie en clair que quiconque utilise actuellement le terme de « castration » tombe dans cette trappe.

Norman Palma : Je ne voulais pas dire cela, mais seulement mettre en cause le principe qui fait de celui qui a un pénis l’être accompli, de celui qui n’en a pas l’être non-accompli.

Bernard Pautrat : Qui parle ici d’accomplissement?

Norman Palma : Cette notion est implicite, puisque Ia suppression même du pénis ou Ia simple peur de cette suppression chez rhomme est le signe qu’il devient femme…

Bernard Pautrat : Je n’ai jamais dit que ce fût une diminution. Pourquoi ne dirait-on pas que c’est la virilité qui représente un surcroît, un supplément, et même fort encombrant! En fait, je n’ai pas insisté beaucoup sur l’idée du manque (je pense qu’on aura l’occasion d’en reparler), et je ne suis pas sûr que ce soit moi qui introduise cette conception finaliste, entéléchiste, qui règlerait les différences sexuelles. Si j’y fais référence, c’est parce que je m’appuie sur des textes de Freud, ce qui ne m’empêche pas de porter sur eux les mêmes soupçons que vous. Mais à aucun moment je n’ai dit que la perfection fut dans tel ou tel sexe.

Norman Palma : De toute manière, parler de manque est bien suggérer un non-accomplissement qu’on le veuille ou non, c’est une notion implicite dans tout discours qui utilise la symbolique freudienne. [...]

Bernard Pautrat : Je ne nie pas que cela fasse problème. Si volonté de puissance veut dire volonté du retour, à ce moment-là on dérive vers l’utilisation pratique de l’éternel retour comme principe de sélection et de dépassement de soi-même, ce que j’ai appelé trop rapidement (faute de temps) l’expérience intérieure. Se vouloir soi-même une infinité de fois n’a de sens que par rapport au thème de l’*amor fati*, non seulement acquiescement, mais affirmation de Ia nécessité. En fait la volonté de puissance comme volonté de retour, c’est l’élimination de la mauvaise conscience, c’est tout vouloir tel quel. [...]

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

Peut-on penser la mort ?

Que nous apprend la mort ?

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

Le temps détruit tout ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Danko Grlic, *Nietzsche et l’éternel retour du même ou le retour de l’essence artistique dans l’art*, *Nietzsche aujourd’hui*, 1973

L’éternel retour du même qui est l’idée fondamentale de Nietzsche signifie en même temps le véritable dépassement des systèmes traditionnels de l’esthétique. L’idée de l’éternel retour est la plus haute conquête et l’idée la plus essentielle de Zarathoustra. C’est *à tous* que Zarathoustra parle de la mort de Dieu, c’est à *quelques-uns* qu’il parle du surhomme et de la volonté de puissance, mais ce n’est au fond qu’*à lui-même* qu’il parle de l’éternel retour du même. Ce qui marque en même temps la hiérarchie que Nietzsche lui-même établit entre ses idées fondamentales. Et s’il était vrai que ce jeu de l’éternel retour ne fût qu’un schéma théorique ou le symbole d’une représentation artistique, une métaphore symbolique, un aphorisme, voire une conception du monde ou de la vie, bref, si l’éternel retour n’était qu’une catégorie esthétique ou épistémologique, ou quelque catégorie métaphysique, supra-individuelle, comme par exemple la volonté chez Schopenhauer, alors Nietzsche n’aurait pas quitté le sol de la tradition. En revanche, si cette idée doit exprimer la structure ontologique du monde, si elle n’est dans l’art en tant que jeu que l’indice de l’ordre cosmique des choses, alors nous nous trouvons au seuil d’un domaine qui ne pourra plus être qualifié d’ « esthétique ». L’idée de l’éternel retour, cet effort artistique pour penser la structure artistique du monde, abolit l’opposition entre le passé et le futur, ou plus exactement, en même temps qu’elle confère au passé la marque d’un avenir ouvert, potentiel, donne au futur la permanence, la solidité, l’immutabilité du passé. Cependant l’éternel retour du même n’est pas seulement une nouvelle dimension du temps et de l’existence des objets réels et de leur détermination spatiale. Toute chose est et n’est pas en ce lieu, tout lieu disparait et réapparait de nouveau, l’âme surpasse et nie toute limitation spatiale de même que la temporalité ordinaire.

*Ô mon âme, la leçon que je t’enseignai fut de dire « ce jour d’hui » comme « jadis » et « autrefois », et par-delà tout ici et là et ailleurs, d’aller ta ronde.*

Dans une telle conception fondée ontologiquement, l’art se dépouille de toutes les idées et catégories qui ne cessent d’obscurcir son essence. Car — d’après Nietzsche — l’homme dénature le monde précisément en cherchant à l’appréhender dans des concepts, en édifiant et en construisant sans cesse de quelconques catégories qu’il impose ensuite au monde; il imagine ainsi la structure des choses et prédétermine les fondements de la réalité tout entière et de Ia totalité de son expérience. C’est pourquoi l’homme, tant qu’il connaît toutes choses d’une manière déterminée par ce système de catégories, tant qu’il se conforme exclusivement à celui-ci, se sépare de la réalité et ne cesse d’y devenir étranger par tout acte théorique de ce genre. Ce n’est que lorsque le monde et l’homme se fondent ensemble en une unité, c’est seulement lorsque « ontologie », « anthropologie » et « esthétique » se mettront à parler le même langage — c’est-à-dire c’est seulement lorsque l’être de l’étant se présentera aussi à l’homme comme l’éternel retour du même — que l’homme *se retrouvera* lui-même en même temps qu’il *se surpassera* en tant qu’homme. C’est alors seulement qu’il passera le pont, c’est alors seulement qu’il pourra s’élever au-dessus des choses et des abîmes et vaincre « l’esprit de pesanteur », danser sa ronde, être artiste, joueur animé d’une exaltation dionysiaque, c’est alors seulement qu’il pourra se délivrer de l’esprit de vengeance — car de qui et pourquoi se vengerait-il dans l’éternel retour? — Il pourrait donc être celui qui s’élève au-dessus de toutes choses, il pourrait être le surhomme. Voilà pourquoi « surhomme » est le nom donné à un être humain qui répondrait à son être, c’est-à-dire à l’éternel retour du même. [...]

Le surhomme est un artiste qui, même après la mort de Dieu, crée ex nihilo son propre être et son univers et qui se fait un jeu de toute chose. Homme puissant, il est libre de maîtriser la nécessité du monde en l’assumant, en se l’appropriant et en la confirmant parce qu’il dit joyeusement *Oui* à Ia vie, parce qu’il « aime le destin » comme éternel retour. Le surhomme ne peut supporter le monde que parce qu’il est artiste; loin d’être brisé par l’éternel retour, il éprouve au contraire intuitivement la structure du cosmos, cet éternel jeu tragique en même temps que joyeux, comme la réalité naturelle de sa propre nature. Car l’artiste, à condition qu’il oeuvre réellement comme artiste et pour l’éternité, communique toujours avec l’in-temporel (empirique), et s’il s’avère que pour lui ou pour le monde son oeuvre n’a vécu qu’un temps, on dira alors que ce n’est pas une oeuvre d’art qui fut créée, mais une pseudo-oeuvre d’art et que tant l’artiste que le monde se sont trompés en supposant qu’une oeuvre d’art avait été créée, car le vrai art ou plus simplement l’art ne peut jamais périr, son temps ne passe jamais *1*.

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?  
Le futur n'existe-t-il que dans notre pensée ?  
Que sait-on du réel ?  
Peut-on percevoir sans juger ?

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

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

Le temps détruit tout ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

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

Si l’art est l’éternel retour, l’élément artistique dans l’art n’a donc pas d’histoire, pareil au phénix, il renaît chaque jour de ses cendres pour retourner toujours à nouveau à soi-même.

Mais cette dimension de l’éternel, de l’impérissable, et aussi en un sens du transcendantal, cet état d’ivresse dionysiaque qui nous élève au-dessus de la froide appréciation rationnelle de la réalité, voire au-dessus de la réalité elle-même, semble être en contradiction absolue avec les efforts constants de Nietzsche, radicalement opposé à toute idée d’un au-delà. [...]

Nietzsche ne réintroduit-il pas dans sa doctrine, par un détour, le christianisme et la transcendance métaphysique qu’il en avait si passionnément expulsés? Ne s’agit-il pas à nouveau — fût-ce sous une fonne différente — du vieux problème de Nietzsche : comment élever l’art au-dessus de la réalité quotidienne sans édifier en même temps un nouveau monde transcendantal que nous avions pourtant déjà abandonné avec les premières présuppositions de toute sa philosophie? [...]

Je pense pour ma part que cette vieille question de Nietzsche trouve justement sa solution particulière dans le « domaine » de l’art et en particulier dans sa conception de l’essence de l’art comme jeu. Le jeu est en effet quelque chose de réel, d’effectif, donné ici-bas en même temps qu’il s’élève au-dessus du monde réel, qu’il a son propre logos, son propre temps et son propre espace.

Le jeu rythmique qui est contenu dans la quintessence du monde, dans ses fondements, est en même temps un jeu éternel, le jeu de l’artiste qui renonce à tout élément empirique quotidien. Cette extase du jeu artistique, cette ivresse dionysiaque sacrée, demeure toutefois en même temps, aussi loin qu’il puisse s’élever au-dessus du réel et le dépasser, comme l’éternel retour du même, comme ce « travail de Sisyphe », le fondement ontologique de tout réel, l’être de tout étant.

Le jeu comme inspiration artistique, comme jeu créateur de l’esprit qui contraint toute chose à apparaître dans sa propre forme, c’est-à-dire dans la forme artistique, qui souffre que nous soient « chers même les églises et les tombeaux des dieux », qu’on rie et jubile sur ces « mémoriaux de ceux qui jadis ont calomnié le monde », ce jeu qui est à la fois appel passionné de l’éternel et ronde légère, qui est « un jeu de dés avec les dieux » et qui nous délivre de l’esprit de pesanteur — surmonte toute espèce de peine et la vie quotidienne de l’homme. Dans cette apologie artistique de l’art, Nietzsche ne nomme à aucun moment *explicitis verbis* l’art ou l’esthétique. Nulle part dans *Zarathoustra* nous ne rencontrons ces mots et pourtant c’est justement ici — par exemple dans presque toute la troisième partie — que se trouve esquissée idéalement et artistement l’image la plus profonde de la création artistique. Ce ne sont pas des mots sur l’activité créatrice, c’est la création elle-même qui exprime le « sens du créer ».

Si jamais quelque souffle me vint du souffle créateur et de cette céleste nécessité qui à danser des rondes d’astres encore force des hasards;

Si j’ai ri jamais du rire de l’éclair créateur, auquel succède le long tonnerre de l’acte, qui gronde et pourtant obéit;

Si sur la divine table de la Terre avec des dieux j’ai jamais joué aux dés, en sorte que tremblait la Terre, et s’ouvrait et crachait des fleuves de feu;

Car divine table est bien la Terre, une divine table, et frissonnante de neuves paroles créatrices, et de divins coups de dés;

Oh! comment de l’éternité n’aurais-je concupiscence, et du nuptial anneau des anneaux, — et de l’anneau du retour?

Jamais encore je ne trouvai la femme de qui voulusse enfants, sinon de cette femme que j’aime; car je t’aime, ô Éternité!

Car je t’aime, ô Éternité! *2*

Si donc on a vécu l’art en artiste, comment n’aurait-on pas la nostalgie de l’éternité, comment ne souhaiterait-on pas l’éternel retour du même? L’unique femme qu’il aime, cette éternité qui est « l’anneau des anneaux », l’éternel retour du même est pour lui ce souffle de l’esprit créateur qui en tant qu’art est *jeu*. Seul le jeu est éternel, et peut véritablement être aimé *comme cette éternité*. Tout autre éternité pensée comme stagnation réelle ou illusion idéelle de la métaphysique chrétienne sera objet de la négation, de la haine et non de l’amour.

L’éternel retour du même, rendu possible par la mort de Dieu et par le surhomme en tant qu’il est l’incarnation de la volonté de puissance, donc en tant qu’art, est identique *au jeu*. Le jeu — par opposition au travail (et Nietzsche déclara dans un de ses tout premiers écrits intitulé *L’État grec* que « le travail est honteux ») — ne peut avoir d’autre but que lui-même; le jeu n’est pas un jeu s’il n’est pas libre, s’il est servile, s’il sert à une fin extérieure; si le jeu doit favoriser quelque chose d’autre que le jeu lui-même, si en général il se joue à cause et au nom de quelque chose d’autre. La gratuité du jeu est son but véritable. II est en soi et pour soi une éternelle impulsion créatrice. il est l’esprit inventif, la liberté des combinaisons, l’imagination créatrice. Le jeu est comme l’art : il a une fin par quoi le jeu n’est pas transcendé, son temps et son espace ne sont que pour et par le jeu, il vit en dehors de ce qu’on nomme « l’histoire réelle ». Le jeu dans son innocence se crée et se détruit constamment lui-même, il recommence sans relâche, le jeu est l’éternel retour. [...]

Schiller a précisément identifié ce désintéressement spécifique *3* à l’instinct de jeu qu’il désigne comme le fondement de son esthétique. « L’homme, lorsqu’il joue n’appartient qu’à lui-même; et il ne joue que lorsqu’il s’appartient à lui-même. » [...]

Dans son livre célèbre *Homo ludens*, J. Huizinga a proposé une définition presque classique du jeu en écrivant: « Considéré dans sa forme, on peut donc en résumé définir le jeu comme une action libre qui est ressentie comme “ ne voulant pas dire cela “ et comme se tenant en dehors de la vie habituelle tout en accaparant quand même le joueur entièrement, une action qui n’est liée à aucun intérêt matériel et n’apporte aucun profit, qui se déroule à l’intérieur d’un temps spécial déterminé et d’un espace spécial déterminé, qui se déroule dans un ordre et selon des règles définies et donne naissance à des associations qui à leur tour aiment à s’entourer de mystère ou à la faveur de déguisements se présentent comme autres que le monde habituel ».

D’après Huizinga — dont le point de vue général n’est cependant nullement comparable à celui de Nietzsche — le jeu est donc une « action » se déroúlant « dans un temps déterminé », une action que nous reconnaissons comme n’ayant pas ce sens qu’elle affecte, en un mot, une action qui s’entoure de mystère et met en avant sa position d’exception par rapport au « monde habituel ». Cette idée semble avoir été pensée jusqu’au bout de façon conséquente dans les thèses de Nietzsche sur le jeu, sur l’art et l’éternel retour. Le jeu est surtout action, donc relève de cette dimension humaine où l’homme, par opposition à la passivité — par quoi il resterait le jouet de forces supérieures — devient seulement homme. Cependant en quel sens le temps du jeu est-il déterminé? dans quelle mesure le jeu a-t-il le caractère de quelque chose de limité? Dans la mesure précisément où il est libre du temps dit habituel, où il vit dans son propre temps et s’y déroule, un temps qui est un « temps d’exception » — « une exception » au regard du monde habituel, le monde des intérêts matériels et de l’utilité matérielle, le monde du temps fonctionnel, du temps où tout est conçu rationnellement, où il n’y a pas de « mystère » et l’éternel retour n’est-il pas lui aussi un mystère? — eu égard au temps où tout le monde est pressé et où personne n’a plus le temps pour le temps véritable, c’est-à-dire pour le jeu. La limitation par rapport à l’autre déroulement du temps, celui qu’on dit réel et quotidien, d’un temps qui ne se répète point mais « évolue » sans cesse, sur le plan technique et social, vers un temps déterminé avec exactitude : vers le paradis au ciel ou sur cette terre. Le caractère de fiction du jeu fictif ne réside pas davantage dans son enracinement dans un au-delà, pas davantage dans le fait qu’il est une forme intellectuelle au sens où il s’agit d’une existence située dans une sphère irréelle, intelligible, une sphère de la pure pensée. Le jeu n’est irréel et « fictif » que pour autant que l’on conçoit comme monde « vrai », comme le seul monde réel ici-bas, le travail, pour autant que l’on comprend comme la vraie vie le souci quotidien qu’on a des besoins de la vie de tous les jours, et non pas cette « vie d’exception », la vie de l’artiste. Lequel est le monde plus humain et par suite plus réel, le monde du jeu ou le monde du travail, le monde de l’obsession et des passions ou le monde de la froide rentabilité, le monde de Ia plénitude de la vie et de la joie ou bien le monde de l’obéissance aux normes morales, le monde de l’ivresse, de l’extase ou le monde de la misère, des souffrances de l’ascèse?

Dionysos ou le Crucifié? — se demande Nietzsche peu de temps avant de sombrer dans la nuit de l’aliénation d’esprit. L’art ou la morale? L’éternel retour du même ou le « progrès » pénible dans l’histoire réelle? Questions fondamentales que Nietzsche tranche toujours en faveur du premier terme de l’alternative.

L’éternel jeu de l’artiste, l’éternel retour de l’art ne saurait trouver son expression adéquate que dans le seuI monde artistique. Zarathoustra exprime cette idée dans l’instant de sa plus haute inspiration :

[...] Moi-même j’appartiens aux causes de l’éternel retour.

Je reviendrai, avec ce Soleil et cette Terre, avec cet aigle et ce serpent, — non pour une vie nouvelle ou une meilleure vie, ou une vie pareille;

* à jamais je reviendrai pour cette même et identique vie, dans le plus grand et aussi bien le plus petit, pour à nouveau de toutes choses enseigner le retour éternel,
* pour à nouveau dire le dit du grand midi de la Terre et de l’homme, pour faire aux hommes de nouveau l’annonce du surhomme.

L’artiste sans cesse revient à sa propre vie d’artiste où il regarde avec des yeux d’artiste tant « les petites que les grandes choses » — car pour l’artiste *tout* est objet de l’art — et annonce ainsi l’éternel retour du même et le surhomme. Le jeu de l’artiste, son éternel retour comme essence et unique possibilité de sa vie et surhomme comme unique existence authentique dans le monde inauthentique des derniers hommes comme l’idée du « sel de la terre » — exprime ce monde tel qu’il est dans son existence réelle et non pas dans sa réalité mensongère, illusoire, aliénée des âmes médiocres, celle des petits boutiquiers, des prédicateurs de Ia mort, des tarentules, des « sages » charitables et vertueux, « célèbres » et « cultivés », des faux poètes, des philistins, des bigots dans le monde des pâles courtisans, ces « mouches de la place publique », des demi-soldes de l’esprit dans le monde prétendu réel qui en vérité est irréel pour l’homme et le cosmos, sans logos et dépourvu de sens.

N’est-ce pas un paradoxe que ce penseur qui tout au long de sa vie a aspiré à la réalité, qui a taxé d’empoisonneurs ceux qui se sont détachés de « la Terre », ce penseur qui a démasqué les aveuglements métaphysiques que sont les illusions morales et religieuses et qui, obstinément, est parti en guerre contre toute espèce de transcendance, n’ait pas trouvé dans la réalité historique son véritable sommet humain et intellectuel ? En ce sens on dira que Nietzsche, dans le refus qu’il oppose aux conclusions théoriques de la philosophie classique allemande, demeure néanmoins avec des signes inversés — dans le cadre de cette pensée. Et même l’éternel retour du même comme *réalité effective* ou histoire de l’esprit — comme concept antithétique au concept hégelien du progrès de l’histoire dans la conscience de Ia liberté — ne dépasse aussi logiquement qu’il le déduise de Ia mort de Dieu et de la volonté de puissance — ces limites qui furent caractéristiques des systèmes spéculatifs de la pensée philosophique du XIXe siècle. C’est dans l’art seulement, c’est-à-dire dans l’éternel retour comme jeu, que Nietzsche a trouvé Ia vraie dimension nouvelle du temps qui n’est pas un véritable temps historique, mais pas davantage un temps transcendantal au sens classique. — L’homme n’est homme qu’en tant qu’artiste, sa vraie création humaine a une signification artistique. Mais en tant qu’artiste il vit dans son temps « artistique », dans le temps du jeu qui communique avec l’éternité tout en étant ancré dans la réalité, dans un temps, par conséquent, qui va au-delà du déroulement historique parce qu’il dure éternellement sans qu’il soit le temps du pur esprit, de l’esprit sacrosaint non souillé par la réalité effective, et qui est plutôt le temps réel, le temps « corpo rei », « éprouvé », le temps propre à l’art et à tout le cosmos.

Nietzsche, en concevant l’être et le devenir comme jeu, comme l’éternel retour du même, ne se tient plus sur le sol de la métaphysique européenne, n’est plus pris dans sa clôture. Cependant le jeu de Nietzsche n’est pas une conception de l’être de l’homme transposé à l’étant en général de façon non critique et subjectiviste. On dirait plutôt que le contraire vaut pour Nietzsche. Le jeu — comme l’a excellemment montré Eugen Fink — est la structure de l’univers, la structure cosmique et non pas une chose partielle, à l’homme, une partie de sa sphère intime à côté d’autres choses, à côté de l’esprit, de la volonté, de la raison, des sentiments. L’homme n’est homme que dans sa totalité, il est Surhomme lorsqu’en tant qu’artiste il joue librement et ce faisant découvre et énonce l’être de l’étant de l’univers : l’éternel retour du même. Ce n’est qu’ainsi que l’éternel retour du même devient l’éternel retour de l’humain véritable, c’est-à-dire de l’homme artiste.

Voilà le grand midi, la pensée suprême et la plus fondamentale de la conception artistique et philosophique de l’art chez Nietzsche et de toute l’oeuvre de sa vie.

L'art peut-il manifester la vérité ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

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

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Choisit-on d’être artiste ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

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

Une action désintéressée est-elle possible ?

Exister, est-ce agir ?

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

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

Le temps détruit tout ?  
Prendre son temps est-ce le perdre ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Qu’est-ce qui a du sens ?

*Note:  
1 Ce qui ne veut pas dire que l’art ne représente pas aussi empiriquement le périssable, voire des instants de très courte durée, mais il le représente dans l’éternité, ou encore, comme on l’exprime aussi couramment, il « l’immortalise ».*

*2 Nietzsche, Also sprach Zarathoustra, III, « Les sept Sceaux ».*

*3 « Spécifique » pour cette raison que — comme Heidegger l’a souligné justement (*Nietzsche*, tome I, p. 102 sq.), dans l’interprétation des idées de Kant, que ni Nietzsche ni Schopenhauer n’ont correctement comprises — le jugement de goût contient néanmoins un certain intérêt, toutefois exclusivement pour le pur esthétique dans un objet déterminé, et non pas pour* quelque chose d’autre*, pas même pour son existence réelle. Nous ne pouvons montrer de l’intérêt véritable pour l’esthétique, nous concentrer sur le pur jugement de goût, que lorsque nous nous débarrassons de tout intérêt pragmatique.*

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?

Jean-François Lyotard, *Notes sur le retour et le Kapital, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

[...]

C’est pour l’écrivain une surprise toujours renouvelée que son livre continue à vivre de sa vie propre dès qu’il s’est détaché de lui; cela le fâche, comme si une partie d’un insecte se serait séparée pour aller désormais son chemin à elle. Il se peut qu’il l’oublie presque complètement, qu’il s’élève au-dessus des idées qu’il y a mises, qu’il ne le comprenne même plus et qu’il ait perdu ces ailes dont le vol l’emportait du temps qu’il méditait ce livre : celui-ci cherche cependant ses lecteurs, allume la vie, inspire la joie, l’effroi, engendre de nouvelles oeuvres, devient l’âme de quelques desseins, de certains actes — bref, il vit comme un être doué d’âme et d’esprit et n’est pourtant pas une personne. Le lot le plus heureux, l’auteur l’aura tiré qui pourra dire sur ses vieux jours que dans ses écrits continue à vivre tout ce qu’il y avait en lui de pensées et de sentiments porteurs de vie, de force, d’élévation, de lumière, et qu’il ne représente plus lui-même que la cendre grise tandis que le feu en a été sauvé et propagé à tous les horizons. — Si maintenant l’on considère que toute action humaine, et pas seulement un livre, finit de quelque façon par déterminer d’autres actions, résolutions ou pensées, que tout ce qui arrive s’enchaine indissolublement à tout ce qui arrivera, on reconnaîtra qu’il existe une *immortalité* réelle, celle du mouvement.   
(Nietzsche, l’aphorisme de 208 de Humain, trop humain)

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

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

Doit-on faire du travail une valeur ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

La lecture intensive, c’est donc la production de nouvelles intensités, différentes. La lecture est un moment de la métamorphose générale, dans le Retour. [...]

Le décentrement est ce qui est congruent avec la différence. Quand le processus repasse par les mêmes effets, il s’institue, il se referme, il se bloque en objets et sujets, dispositifs et inscriptions, en quantités et écarts réglés, en structures et représentations. La métamorphose, si elle était répétitive au sens usuel, c’est-à-dire simplement réglée, si elle observait des règles d’écart constant — comme quand l’appareil phonateur par le jeu réglé des resserrements et des occlusions, transforme des expirations en phonèmes, la métamorphose serait clôture systémique et représentative. Le Retour serait le parcours de la structure. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Gilles Deleuze , *Pensée nomade, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

[...] Eh bien, nous disons que de tels textes sont traversés d’un mouvement qui vient du dehors, qui ne commence pas dans la page du livre ni dans les pages précédentes, qui ne tient pas dans le cadre du livre, et qui est tout à fait différent du mouvement imaginaire des représentations ou du mouvement abstrait des concepts tels qu’ils ont lieu d’habitude à travers les mots et dans la tête du lecteur. Quelque chose saute du livre, entre en contact avec un pur dehors. C’est ça, je crois, le droit au contresens pour toute l’oeuvre de Nietzsche. Un aphorisme, c’est un jeu de forces, un état de forces toujours extérieures les unes aux autres. Un aphorisme ne veut rien dire, ne signifie rien, et n’a pas plus de signifiant que de signifié. Ce seraient des manières de restaurer l’intériorité d’un texte. Un aphorisme est un état de forces, dont la dernière Ia plus actuelle la provisoire-ultime est toujours *la plus extérieure*. Nietzsche le pose très clairement : si vous voulez savoir ce que je veux dire, trouvez Ia force qui donne un sens, au besoin un nouveau sens, à ce que je dis. Branchez le texte sur cette force. De cette manière il n’y a pas de problème d’interprétation de Nietzsche, il n’y a que des problèmes de machination : machiner le texte de Nietzsche, chercher avec quelle force extérieure actuelle il *fait passer* quelque chose, un courant d’énergie. [...]

C’est cela, le contresens légitime : traiter l’aphorisme comme un phénomène en attente de nouvelles forces qui viennent le « subjuguer », ou le faire fonctionner, ou bien le faire éclater. [...]

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Sylviane Agacinski, *Grammaires du nihilisme, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

[...] « La philosophie grecque semble commencer par cette idée absurde, que l’eau serait l’origine et le sein maternel de toute chose [...]. On ne peut pas dire que Thalès, en exposant cette hypothèse de l’unité de l’univers fondée sur la présence de l’eau, ait dépassé le niveau très bas des théories physiques de son temps. II l’a plutôt franchi d’un bond [...]; ce qui l’y a poussé, c’est un axiome philosophique dont l’origine est une intuition mystique et que nous rencontrons dans toutes les philosophies, avec des efforts toujours renouvelés pour l’exprimer mieux; c’est le principe que “ tout est un ” ».

Or, dans toutes les réflexions de cette époque concernant Ia « naissance de Ia philosophie », Nietzsche distingue toujours cette « intuition profonde », cette idée du « sein maternel de toutes choses », de sa communication, par la réflexion scientifique, sous forme de *savoir* et de connaissance conceptuelle : La connaissance et l’être sont les deux sphères les plus séparées qui soient. »

Cette intuition « mystique », à laquelle Nietzsche attribue plus de valeur qu’à toutes les propositions démontrées de la métaphysique, constitue une sorte de précompréhension dont le « style », au moins, dépasse toutes les tentatives qui avaient consisté jusque là, comme le dirait Heidegger, à « déterminer l’origine de l’étant comme étant par le recours à un autre étant » :

« II est remarquable de voir à quel point une telle croyance dispose tyranniquement de tout le réel empirique; chez Thalès justement on peut observer comment la philosophie s’y est prise, de tout temps, pour tendre au but dont elle sentait l’attrait magique, en dépit des obstacles de l'expérience. Appuyée sur de fragiles étais, elle précède en courant l’expérience. L’espoir et le pressentiment lui donnent des ailes. La raison calculatrice suit en haletant lourdement et cherche de meilleurs points d’appui pour atteindre elle aussi ce but séduisant où sa compagne plus divine est déjà parvenue. On croit voir deux voyageurs au bord d’un torrent fougueux qui roule des pierres : l’un le franchit légèrement d’un saut, il utilise les pierres pour prendre de l’élan, même si elles s’effondrent brusquement derrière lui; l’autre est désemparé, il lui faut d’abord construire des piles qui soutiendront son pas lourd et prudent (p. 35-36.) [La naissance de la philosophie à l’époque de la tragédie grecque]. »

Tous les rejetons d’un savoir construit sur cette première « croyance » métaphysiques, — s’ils s’effondrent, ne mettent pas en cause la valeur de la maternité elle-même, c’est-à-dire de la puissance de l’intuition première « … il reste encore, après l’effondrement de la construction scientifique, un résidu qui a conservé sa force propulsive et comme l’espérance d’une fécondité future. »

Si on lit, quelques pages plus loin, des lignes qui rappellent *Le Livre du philosophe* et le dernier paragraphe de *Par delà bien et mal*, il est impossible de n’y pas voir — autrement dite — l’expression d’une différence irréductible que re-marquera tout le texte nietzschéen et qui, en tant qu’irréductible, ne peut que ruiner *par avance* toute réussite d’un projet ontologique (au sens même que Heidegger donne à ce mot lorsqu’il parle de l’oubli de la différence ontico-ontologique) : «… l’expression de toute intuition philosophique profonde, par la dialectique et la réflexion scientifique, est sans doute l’unique moyen de communiquer ce qui a été vu par le penseur, mais c’est un moyen misérable, ce n’est qu’une transposition métaphorique et absolument inadéquate, dans une autre sphère et dans une autre langue. Ainsi Thalès a vu l’unité de l’être; et quand il a voulu la dire, il a parlé de l’eau ! » [...]

Or, pour Nietzsche, le langage est le lieu de Ia séparation. « Autre sphère », il est aussi la sphère de l’autre. Car le statut métaphorique qu’il accorde au langage cesse d’être interprétable à partir de Ia métaphysique dès lors que « *tout* discours est proprement figuration ». Là où toute position est déjà trans-position, là où tout figuré est déjà dé-figuré (plus) rien (ne) peut « être » posé dans la maîtrise d’une détermination, c’est-à-dire d’une signification. Le sens du nihilisme comme négation de l’être (et du « perspectivisme » des valeurs) est celui d’une libération du discours qui cesse d’être discours sur (l’être), discours soumis à la *compréhension* et à la monstration de l’être comme *tel*. Cette forme de nihilisme à la Gorgias qui assigne au discours une existence séparée et séparante est aussi ce qui fonde l’exigence d’une nouvelle pratique de la langue, une *nouvelle* rhétorique. Si ce nihilisme représente un moment nécessaire — celui de la dévalorisation des valeurs suprasensibles — de la transvaluation, ce n’est pas en tant qu’il « renverserait » une quelconque façon de *penser*, mais en tant que présupposé d’une nouvelle culture que Nietzsche appelle sophistique ou *réaliste*.

Lorsque Nietzsche propose des types d’anti-métaphysiciens, des « anti-Platon », il ne parle pas de philosophes mais des représentants de cette « culture sophistique ». À la « décadence » du style platonicien, il oppose la pratique de l’écriture des « sophistes ». L’idéalisme respectueux (de l’Être) et « lâche » se « réfugie » dans les idées et n’écrit pas :

« Pour ce qui est de Platon je suis profondément sceptique et je fus toujours hors d’état de faire chorus dans l’admiration de l’*artiste* Platon qui est de tradition parmi les savants.

« Mon repos, ma préférence, ma cure après tout le platonisme, fut de tout temps Thucydide.

« Démosthène a étudié Thucydide sous le rapport du style.

« D’après Démosthène, le discours (*die Rede*) doit être *sculpta* “ travaillé au burin ”. »

S’il existe un andidote à la métaphysique, il ne consiste pas en *propositions* émises contre elle. Le discours sur l’Être engendre une pensée des arrière-mondes (du suprasensible), tandis que le travail sur le discours n’engendre qu’un monde d’*arrière-pensées* :

« II faut le suivre [il s’agit toujours de Thucydide] ligne par ligne et lire ses arrière-pensées [*Hinterge-danken*] avec autant d’attention que ses phrases : il y a peu de penseurs si riches en arrière-pensées. »

II est probable qu’il ne faut pas considérer le nihilisme comme une pensée, c’est-à-dire comme une thèse. Sauf à tomber dans les aphories que l’on sait. Mais comme « arrière-pensée », si l’on veut bien prendre cette expression au sérieux sans la définir davantage, il peut représenter, dans les coulisses, la métaphysique renversée. Il peut figurer l’absence (de l’Être), c’est-à-dire l’absence de l’être présent à la pensée dans la transparence du discours.

Si l’on repose maintenant la question d’une lecture de Nietzsche *dans* la métaphysique, d’une lecture pour laquelle dans le concept de valeur se cache un concept de l’Être qui implique une interprétation de la totalité de l’étant en tant que tel, on se demandera comment le texte de Nietzsche, et peut-être tout texte, peut toujours s’effacer comme discours et laisser apparaître ce *dont* il semble parler. Cet effacement du logos, au profit de l’étant comme tel, n’est-il pas fonction de ce que l’on attend de lui? [...]

C’est la logique (celle, d’abord, d’Aristote) qui thématise le « en tant que » existential en un « en tant que » apophantique et « dégénère en une analyse du logos tournée vers une “ théorie du jugement ” purement extrinsèque et selon laquelle juger consiste à lier ou à séparer des représentations et des concepts ».)

L’ontologie antique qui ne montre l’être qu’« au sens purement formel d’« être quelque chose » repose sur « l’insuffisance ontologique de l’interprétation du logos ».

Ces analyses de Heidegger renvoient, à leur façon, à la question nietzschéenne de Ia langue comme premier lieu de la métaphysique :

N’est-il pas permis enfin d’user un peu d’ironie tant à l’égard du sujet que du prédicat et du complément? Le philosophe n’est-il pas autorisé à dépasser la confiance crédule que l’on témoigne à la grammaire?

Nous entrons dans un grossier fétichisme si nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, c’est-à-dire de la *raison*,

[...] La sûreté, la certitude subjective dans le maniement des catégories de la raison, vint (avec surprise) à la conscience des philosophes [...] *D’où viennent-elles donc*?

[...] La « raison » dans le langage : ah! quelle vieille femme trompeuse! Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire?   
(Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, p. 105-6.)

[...] On voit combien peu radicale est la base méthodologique sur laquelle s’élève l’ontologie antique. Le logos est pris pour un étant subsistant, il y est interprété pour tel, et l’étant qu’il montre acquiert pareillement ce sens de subsistance [...].

Il arriva que l’étude des la structures fondamentales des formes et des éléments du discours s’accomplit à la lumière de ce mode du logos [*Il s’agit de l’énonciation*] [...]. Le fonds de « catégories de Ia signification ».

[...] a son origine dans la considération du discours comme énonciation [...].

Libérer la grammaire de Ia logique réclame d’abord une compréhension positive de la structure essentielle et à priorique du discours général pris comme existential.

(Heidegger, *L’Être et le Temps*, p. 198 et 204.)

On dira que, pour Nietzsche, l’Être même est un « effet de langue »; mais cet être dont parle Nietzsche est celui de la métaphysique, pensé avec les catégories de la métaphysique. L’enracinement de la métaphysique dans le langage est ici *également* invoqué : car Nietzsche parle aussi du logos apophantikos, de la fonction prédicative du langage. [...]

Peut-on se fier à l'intuition ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

Roberto Calasso, *Parodie de parodie, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

[...] L’éternel retour nietzschéen est avant tout la pratique qui exclut toute récupération possible de la philosophie comme position de thèses. Le dilemme que Nietzsche s’était posé dans les années de la destruction de l’épistémologie pourrait être formulé de cette façon : ou bien la pensée veut le tout — et alors elle tue le sujet qui la pense; ou bien la pensée renonce au tout — et alors elle tue la vie. L’éternel retour se présente comme la seule pratique qui permette de suivre la première possibilité et sa formule la plus concise pourrait être celle d’un fragment posthume de l’été 1889 (Cahier NV 9) : « Nous ne devons pas vouloir un seul état, mais nous devons vouloir devenir des êtres périodiques, c’est-à-dire devenir pareils à l’existence ». [...]

Pour devenir pareil à l’existence, l’individu, qui est déjà mort en tant que sujet au moment où il prononce cet énoncé, doit s’approcher de la nécessité. En fait, pour Nietzsche la plus grande servitude de la conscience, sa cécité, c’est de ne pas percevoir la nécessité qui la régit. L’éternel retour alors sera cette unique machine de simulation qui permet l’assimilation de l’homme au processus d’autogénération du monde. C’est à cela que nous assistons dans la période de Turin.

Et maintenant je me demande laquelle des manifestations de notre monde, tout au moins parmi celles à qui l’on a attribué un nom, répondrait même partiellement — à l’exigence posée par Nietzsche. Aucune — il me semble. Aucune ne relève de cette féroce obéissance à la déesse Anankè que Nietzsche a annoncée. Partout, sous des formes différentes, mais cohérentes les unes avec les autres, je reconnais le style de la bonne conscience — et la bonne conscience est justement ce qui ne pourra jamais se réclamer de Nietzsche, en tant qu’il est parole de Ia nécessité. Le tuteur légitime de notre monde reste toujours, hélas, Rousseau. Le rôle de Nietzsche a été plutôt celui du traître; ce qu’il a annoncé, c’est une sorte très étrange de révolution, qui serait en même temps la *trahison* de l’Occident. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

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

Le temps est-il un processus linéaire ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Qu’est ce qui a du sens ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

DISCUSSION [...]

Fauzia Assaad-Mikhail : Puisqu’on parle du pouvoir des mots, permettez-moi de revenir sur le mot *être*, dont Heidegger, ici-même, rappelait, en 1955 qu’il n’existe pas dans toutes les langues. En arabe, par exemple, les mots qui signifient être renvoient, soit à l’existence, soit, dès qu’ils sont conjugués, au cosmos. Heidegger en conclut que la philosophie « parle grec », qu’elle est spécifiquement occidentale. Cette affirmation m’a beaucoup troublée depuis quinze ans. Or, dernièrement, j’ai assisté à une conférence sur le taoïsme ou on parlait d’ « être et de non-être »; or le caractère qu’on traduit par « être » signifie simplement « affirmation ». C’est le mot *shi* qui s’écrit ainsi

是

ce qui se décompose en trois éléments :

Soleil 日 au-dessous 下 homme 人

Ainsi l’affirmation, c’est l’homme sous le Soleil. Y a-t-il rien de plus nietzschéen? Houang, que j’ai interrogé sur ce point, m’a répondu : « En chinois, l’être ne se dit pas, il se sent. » Mais les explications qu’il m’a données indiquent qu’il vaudrait mieux dire : « il s’affirme. » C’est bien ce que Nietzsche veut faire Iorsqu’il parle de « puissance ». Faut-il conclure qu’il n’est pas philosophe, ou plutôt qu’il y a d’autres philosophies que l’ontologie occidentale? [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Christian Descamps : II semble qu’il y ait chez Nietzsche comme un refus de toutes les métaphores du dévoilement. Dans le *Gai Savoir*, il dit expressément : « Quand on lève les voiles de la vérité, on s’aperçoit que derrière ces voiles il n’y a rien… ». C’est bien, semble-t-il, le refus d’une possibilité d’ontologie et, en tout cas, d’un nominatif absolu qui serait l’être, sur lequel on pourrait de nouveau dériver. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Jean-Noël Vuarnet, *Le philosophe-artiste, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

I [...]

[...] Relisons une page, très belle, du *Crépuscule des idoles* :

« Pour qu’il y ait de l’art, pour qu’il y ait d’une façon quelconque une activité et une vision esthétiques, une condition physiologique est inéluctable : l’*ivresse*. Il faut d’abord que l’ivresse ait intensifié l’excitabilité de toute la machine : point d’art avant cela. Toutes les formes d’ivresse, si diversement conditionnées soient-elles, ont pareille vertu : avant tout l’ivresse de l’excitation sexuelle, cette forme la plus ancienne et la plus originelle de l’ivresse. De même l’ivresse qui accompagne toutes les grandes convoitises, tous les puissants affects [...], l’ivresse de la cruauté, l’ivresse de la destruction [...], enfin l’ivresse de la volonté, l’ivresse d’une volonté débordante d’énergie accumulée. » [...]

II [...]

Nietzsche : « philosophe-artiste », c’est-à-dire, avant tout, l’homme d’une expérience située en deçà ou au-delà de la philosophie et de l’art et qu’il faut peut-être désigner par un mot — point de fuite de toutes les métaphores, consommation ou consommation de tous les voiles, dissimulation, hymen, hymne — le mot *feu* — ou par un autre mot le mot *fou*, ou par un autre encore, le mot *four*. C’est donc d’échec, de cuisson qu’il sera question finalement, de feu, d’euphorie, de cendres et de folie. [...]

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?

Pierre Boudot, *La méthode dia-critique une méthode de lecture de Zarathoustra, Nietzsche aujourd’hui*, 1973

[..] le nihilisme de Nietzsche c’est le moment du passage, le moment où la réalité sémantique change de contenu, modifie ses niveaux internes, suspend l’organisation antérieure du concept. Le renversement des valeurs, Ia *Umwertung*, devient le réajustement méthodique entre l’enveloppe conceptuelle apparemment semblable et les signes d’une réalité nouvelle radicalement différente de la précédente. L’éternel retour fonde un acte et les possibles qui en découlent; le renversement maintient la possibilité d’une réorganisation du réel. La volonté de puissance n’insiste pas sur la force, mais sur le possible du faire et sur le mouvement permettant à ce possible de devenir structurel (*Wille zur Macht*). Quant au surhomme, il n’est pas plus « hiérarchique » que la volonté de puissance n’est volonté de tyrannie. II est plutôt au-delà, attendant de l’autre côté des mots que le mouvement de réorganisation soit achevé, attendant le moment où, éternellement, l’homme qui pense doit rencontrer le mot qui parle. L’éternel retour, omniprésent, affirme la constance d’une relation entre la parole et le penseur.

Nietzsche n’emploie pas le mot diacritique, mais nous ne pensons pas qu’il l’eût désavoué, lui qui, dans l’avant-propos d’*Aurore*, affirme l’union de la foi et du savoir dont est capable « l’homme souterrain [...], l’homme qui perce, creuse et ronge ». II aurait accepté qu’on opposât une *dia-crisis* à la *dia-noia* platonicienne, c’est-à-dire l’addition des mouvements de transformation et re-création et des mouvements de choix et décision. Cela en vue de réorganiser les relations hors de la contradiction dialectique qui récuse le mouvement en hypostasiant la connaissance dans Ia contemplation. Le diacritique, en ce sens, est en dehors du dialectique aussi bien que de l’historique. Ce qui est en cause, c’est le jugement que le penseur porte sur le monde et sur les choses, la certitude que rien n’est magique, que le comportement n’a nulle raison d’être dès lors irrationnellement raisonnable, que la création est désentravée, que le mot n’a plus pour fonction d’apprivoiser la matière, que l’histoire n’a plus pour fonction d’apprivoiser la matière, que l’histoire n’a plus pour fonction de justifier la lutte entre l’esprit et le réel, que le véritable temps de l’homme est en avant de lui, s’instaure simultanément dans la réalité concrète transformée, dans la réalité sémantique réorganisée dans les mots, dans la réalité humaine décentrée et libérée des béquilles dualistes. Tout cela, nous pensons que Nietzsche le nomme « l’instinct du rythme qui embrasse des mondes de formes ». II y a donc d’une part ce qui est contastable et stable sur le plan sémantique, d’autre part ce qui échappe à l’expérience et à la compréhension immédiates et qui est une mutation du réel à l’intérieur du mot, mutation fondée sur une temporalité au-delà du temps. *Dans l’intervalle* entre le devenir non encore actuel et le moment où le réel réorganisé sera identique au temps, s’affirme *la présence* de l’éternel retour. C’est ainsi que le penser « met l’un en face de l’autre son credo et son absurdum » (*Aurore*), les opposant comme le mot dit s’oppose à lui-même dans le mouvement qui le fait être temps, comme le surhomme s’oppose à l’homme en mettant en cause sa confiance en la raison. Le scepticisme de Nietzsche devant la réalité du progrès implique une exigence méthodologique fondée sur l’exigence propédeutique d’analyse, d’inventaire et de destruction. Contrôler le devenir au niveau de la pensée qui prévoit et au niveau du mot qui fixe la réalité par anticipation, c’est cela que la méthode doit rendre possible, identique, à ce plan, à l’inspiration qui préside « à l’avènement des choses ». Instaurer la contestation du devenir par la présence méthodologique du retour éternel, cela permet au contenant conceptuel d’accueillir un contenu de réalité mutée. La pensée diacritique a donc pour fonction de prendre en charge la fonction critique assumée originairement par la réalité intérieure aux concepts, de diriger la séparation des niveaux structurés, d’éclairer le choix présidant à la réorganisation intrastructurelle de ces niveaux. Mais elle a aussi pour fonction de ne rien déterminer, de détruire les préjugés, y compris ceux qui pourraient s’attacher à sa responsabilité méthodologique. Elle introduit l’ironie dans le mouvement et l’ironie elle-même a pour *finalité systématique* de préserver la possibilité d’une double liberté : celle du réel et celle du langage.

C’est de cette façon qu’il faut comprendre certaines antinomies, certaines antithèses qui pourraient laisser supposer que Nietzsche redevient malgré lui le penseur de l’histoire, par exemple l’opposition entre la populace et le surhomme, entre le prochain et le lointain, entre la vie et la mort, etc. Ces antinomies ne sont que des procédés explicatifs, non des affirmations brutes ou des présupposés dialectiques. « L’évidence, écrit-il, est contre l’historien », mais si c’est à l’intelligence historique des hommes qu’il fait pourtant appel en captant leur attention par l’évidence liée aux contradictions, il veut les séduire grâce aux termes antagonistes de cette évidence, par la possibilité qu’ils offrent de penser contre ses données immédiates et historiques. La pensée diacritique est par conséquent une pensée nihiliste dont Ia finalité est d’autant plus créatrice que ce nihilisme n’est pas, ne veut pas être cause de soi. C’est en ce sens aussi que le caractère « clinique » de la pensée de Nietzsche justifie l’appréhension de la méthode diacritique à l’intérieur du nihilisme. Être nihiliste, c’est participer méthodiquement à l’augmentation des forces et des mouvements permettant au monde de se créer. Se créer, cela ne signifie pas « se répéter », pas plus que cela ne signifie vivre dans le néant des règles ou des valeurs. Une philosophie qui se répète n’est rien d’autre qu’une religion, qu’un ensemble de rites, une liturgie de Ia parole, une épi, voire une théophanie du langage. Ce n’est pas de cela qu’il s’agit. Sur et contre les millénaires de mimétisme, il faut fonder ce qui a été manqué. Pas de n’importe quelle manière. On pourrait en effet objecter que nous ne faisons pas la place assez belle au Nietzsche de l’irrationnalisme, que nous méconnaissons le lien entre les ruines et le briseur de tables, que nous endiguons la spontanéité « révolutionnaire », etc. Aucun de ces reproches ou de ces arguments ne nous concerne. L’irrationnalisme n’a rien à voir avec l’absence de rationalité, les ruines n’ont pas besoin d’être suscitées puisque Ia méthode adéquate suffit à montrer qu’elles sont identiques aux apparences auxquelles nous donnons les noms de culture ou de civilisation; la spontanéité révolutionnaire est injustifiable si elle se fonde sur la prise de conscience individuelle de frustrations ou sur la chimère d’un Éros collectif. La méthode diacritique instaure une finalité non finaliste, un raisonnement lié à l’incertitude du penseur et à la non certitude du résultat. II s’agit, comme l’écrit Nietzsche dans *Aurore*, de ne « pas se représenter le problème sous la couleur du noeud gordien ou de l'oeuf de Colomb », donc de ne pas prétendre vaincre un obstacle rituel ou identifier une réponse simple à la complexité d’un problème.

Le caractère péremptoire des affirmations de Nietzsche dans Zarathoustra n’illustre donc pas seulement l’idée qu’il n’est plus question de chercher la « Vérité » ou la « Sagesse », mais il démontre aussi que Nietzsche ne connaît pas encore les données réelles du problème auquel il souhaite s’attaquer. Valéry écrivait à son propos : « Je ne concevais pas que ce puissant et vaste esprit n’en eût jamais fini avec l’invérifiable. » Mais Valéry, qui emploie justement le mot « invérifiable », n’a pas compris qu’il s’agit du problème de Nietzsche. Les discours logiques, cohérents, organisés des livres ou des aphorismes ne nous semblent être que des étapes propédeutiques dans la maturation de l’intuition fondamentale de Nietzsche. Ce sont des jalons sécurisants devant l’univers présémantique et préréel dont il faut suggérer le premier terme de la généalogie future sans la contraindre sous les matériaux qui sont nôtres et qui ont fait la preuve de leur inefficacité, bien que nous soyons obligés de servir de leurs éléments. Le nihilisme diacritique s’oppose au néant aussi bien qu’à la perfection, à l’absence aussi bien qu’à l’indépassable. Les mythes, les images, les métaphores, autant de trucs pour suspendre l’activité logique autoritaire et causaliste. Un peu comme un pick-pocket qui fait lever le nez à sa victime pour lui subtiliser son trésor ou — s’il a de l’humour — en déposer un à ses pieds ! Mais le trésor, consiste dans le pari que, si le monde manqué fait silence, un mouvement originel et neuf s’imposera, capable de bousculer les apparences ou les structures, de les traiter comme des outils, comme des moyens pour une fin naturelle, un monde dont le présent ne dépendra pas du devenir et ne sera pas jugé en fonction du passé. Le silence et Ia mort du monde dans lequel nous vivons sont donc nécessaires pour que s’ébranle la passion créatrice de celui qui attend. La rigueur diacritique les met en évidence. II y a chez Nietzsche un Pascal sans Dieu et sans éternité. [...]

Les plans de recherche [...] sont liés à la recherche des processus intérieurs qui permettront à l’homme d’être un acteur intelligent de la recréation du monde. Sans l’innocence, nous ne verrons toujours qu’un diable dans le miroir dans lequel nous nous regarderons. La méthode diacritique, qui peut sembler rude parce que sa dimension propédeutique l’emporte toujours sur l’exigence herméneutique, s’accompagne en réalité d’une ascèse individuelle. « Un autre idéal court devant nos pas [...], l’idéal d’un esprit qui joue naïvement [...] avec tout ce qui s’est appelé jusque-là sacré, bon, intangible et divin » (*Le Gai Savoir*). Nietzsche propose ici un équilibre incomparable entre l’intelligence et la sensibilité. Le grand midi est le centre de cet équilibre. Ce n’est d’ailleurs pas d’une ascèse de privations que nous parlons. Sinon, Nietzsche devrait être lu dans une perspective stoïcienne et ce serait une lu dans une perspective stoïcienne et ce serait une erreur. Il s’agit au contraire de ce qu’il y a d'héroïque dans toute connaissance poussée à la limite. L’ascèse est au coeur de l’existence immoraliste. Abolir le péché en ce qu’il comporte un jugement sur l’acte, c’est abolir la dialectique christique de la privation et les mécanismes bourgeois de l’inhibition. Agir dans et sur l’infrastructure de notre personnalité exige en revanche un effort d’élucidation beaucoup plus fécond de ce qui se passe à travers nous si, par la même occasion, nous découvrons une correspondance entre nos infrastructures et les infrastructures des mondes et des discours que la méthode diacritique met en ordre à travers le ou les mouvements qu’elle découvre. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

Que sait-on du réel ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

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

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1878

PRÉFACE

1 [...]

qui sait deviner quelque chose des conséquences qu’entraîne tout soupçon profond, quelque chose des frissons et des angoisses de la solitude, auxquels toute absolue *différence* de vue condamne celui qui en est affligé, comprendra aussi combien souvent j’ai, pour me reposer de moi-même, et quasi pour m’oublier moi-même momentanément, cherché à me mettre à couvert quelque part — dans quelque respect, ou hostilité, ou science, ou frivolité, ou sottise; pourquoi aussi, lorsque je ne trouvais pas ce qu’il me fallait, j’ai dû me le procurer par ingéniosité, falsification, ou invention (— et qu’ont jamais fait d’autre les poètes ? et pourquoi serait donc fait tout l’art du monde ?). [...]

que *pourriez-vous* savoir de ce qu’il y a de ruses pour la conservation de raisonnement et de précaution supérieure dans de pareilles tromperies de soi-même, — et ce qu’il me *faut* encore de fausseté, pour que je puisse toujours et toujours me permettre le luxe de ma véracité ?... II suffit, je vis encore : et la vie n’est pas après tout une invention de la morale elle *veut* de la tromperie, elle *vit* de la tromperie.. [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Que sait-on du réel ?

3 [...]

Quelle est l’attache la plus solide ? Quels liens sont presque impossibles à rompre ? Chez les hommes d’une espèce rare et exquise, ce seront les devoirs [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

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

La culture est-elle libératrice ?

4

De cet isolement maladif, du désert de ces années d’essais, la route est encore longue jusqu’à cette immense sécurité et santé débordante, qui ne peut se passer de la maladie même, comme moyen et hameçon de connaissance, jusqu’à cette liberté *mûrie* de l’esprit, qui est aussi domination sur soi-même et discipline du coeur, et qui permet l’accès à des façons de penser multiples et opposées, — jusqu’à cet état intérieur, saturé et blasé de l’excès de richesses, qui exclut le danger que l’esprit ne se perde, pour ainsi dire, lui-même en s’éprenant de ses propres voies et ne reste enivré dans quelque recoin; jusqu’à cette surabondance de forces plastiques, médicatrices, éducatrices et reconstituantes, qui est justement le signe de la *grande* santé, cette surabondance qui donne à l’esprit libre le dangereux privilège de pouvoir vivre *à titre d’expérience* et s’offrir à l’aventure : le privilège de maîtrise de l’esprit libre ! Entre-temps, il peut y avoir de longues années de convalescence, des années remplies de phases multicolores, mêlées de douleur et d’enchantement [...]

on est blasé comme tout homme qui a une fois vu *au-dessous* de lui une immense multiplicité d’objets — et l’on est devenu le contraire de ceux qui se préoccupent de choses qui ne les concement point. En fait, ce qui regarde l’esprit libre, c’est désormais seulement des choses — et combien de choses ! — qui ne le *préoccupent plus…* [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

La culture est-elle libératrice ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

6 [...]

« II te fallait devenir maître de toi, maître aussi de tes propres vertus. Auparavant *elles* étaient tes maîtresses; mais elles n’ont le droit d’être que tes instruments à côté d’autres instruments. II te fallait prendre le pouvoir sur ton Pour et Contre et apprendre l’art de les prendre et déprendre selon ton but supérieur du moment. II te fallait apprendre à saisir l’élément de perspective de toute évaluation — le déplacement, la distorsion et l’apparente téléologie des horizons et tout ce qui concerne la perspective; des valeurs opposées et de toutes les pertes intellectuelles dont se fait payer tout Pour et tout Contre. II te fallait apprendre à saisir ce qu’il y a d’injustice *nécessaire* dans tout Pour et Contre, l’injustice comme inséparable de la vie, la vie même comme *conditionnée* par la perspective et son injustice. II te fallait avant tout voir de tes yeux où il y a toujours le plus d’injustice, à savoir : là où la vie a son développement le plus mesquin, le plus étroit, le plus pauvre, le plus rudimentaire, et où pourtant elle ne peut faire autrement que de se prendre *elle-même* pour la fin et la mesure des choses, que d’émietter et de mettre en question furtivement, petitement, assidûment, pour l’amour de sa conservation, ce qui est plus noble, plus grand, plus riche, — il te fallait voir de tes yeux le *problème de la hiérarchie*, et la façon dont la puissance et le droit et l’étendue de la perspective croissent ensemble à mesure qu’on s’élève. [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

La culture est-elle libératrice ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

Avons nous le choix d'être libre ?

7 [...]

Étant admis que c’est du *problème de la hiérarchie* dont nous devons affirmer que c’est *notre* problème, à nous autres esprits libres : maintenant, au midi de notre vie, nous comprenons enfin quelles préparations, quels détours, épreuves, essais, déguisements étaient nécessaires au problème avant qu’il *osât* se dresser devant nous, et comment nous devions d’abord éprouver dans notre âme et notre corps les heurs et malheurs les plus multiples et les plus contradictoires, en aventuriers, en circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s’appelle « l’homme », en arpenteurs de tout degré « haut » et « relativement supérieur » qui s’appelle également « l’homme » — poussant dans toutes les directions, presque sans peur, ne faisant fi de rien, ne perdant rien, goûtant à tout, purifiant toutes choses et pour ainsi dire les passant toutes au crible pour en ôter l’accidentel — jusqu’à ce qu’enfin nous eussions le droit de dire, nous autres esprits libres « voici un problème nouveau ! Voici une longue échelle, dont nous avons nous-mêmes occupé et gravi les échelons, — que nous-mêmes avons *été* à quelque moment ! Voici un Plus haut, un Plus profond, un Au-dessous de nous, une gradation de longueur immense, une hiérarchie que nous *voyons* : voici — *notre* problème ! »

Avons nous le choix d'être libre ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

La culture est-elle libératrice ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Comment définir le bien ?

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

CHAPITRE PREMIER

DES CHOSES PREMIÈRES ET DERNIÈRES

1

CHIMIE DES IDÉES ET DES SENTIMENTS. — Les problèmes philosophiques reprennent aujourd'hui presque en tout point la même forme qu’il y a deux mille ans : comment une chose peut-elle naître de son *contraire*, par exemple, le raisonnable du déraisonnable, le sensible du mort, la logique de l’illogisme, la contemplation désintéressée du vouloir cupide, l’altruisme de l'égoïsme, la vérité des erreurs ? La philosophie métaphysique s’arrangeait jusqu’ici pour franchir cette difficulté en niant que l’un naquit de l’autre et en admettant pour les choses d’une haute valeur une origine miraculeuse, la sortie du noyau et de l’essence de la « chose en soi ». [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

4

ASTROLOGIE ET ANALOGUES. — Il est vraisemblable que les objets du sentiment religieux, moral, esthétique (et logique) n’appartiennent également qu’à la surface des choses, tandis que l’homme croit volontiers que, *là* du moins, il touche au coeur du monde; il se fait illusion, parce que ces choses lui donnent une si profonde béatitude et une infortune si profonde, et il y montre ainsi le même orgueil qu’à propos de l’astrologie. Car celle-ci pense que le ciel étoilé tourne pour le sort des hommes; l’homme moral de son côté suppose que ce qui lui tient essentiellement au coeur doit aussi être l’essence et le coeur des choses.

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

Pourquoi un acte est moral ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?... la raison est aussi une croyance

5

MÉCONNAISSANCE DU RÊVE. — Dans le rêve, aux premiers âges d’une civilisation informe et rudimentaire, l’homme a cru découvrir un *second monde réel*; là est l’origine de toute métaphysique. Sans le rêve, on n’aurait pas trouvé l’occasion de scinder le monde. La séparation de l’âme et du corps se rattache aussi à la plus archaïque conception du rêve, de même que la supposition d’un simulacre corporel de l’âme, tout comme l’origine de la croyance aux esprits et, vraisemblablement aussi, de la croyance aux dieux. « Le mort continue à vivre; *car* il apparaît aux vivants dans le rêve » : c’est ainsi qu’on raisonna jadis, durant des milliers d’années. [...]

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

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

11

LE LANGAGE COMME PRÉTENDUE SCIENCE. L’importance du langage pour le développement de la civilisation réside en ce qu’en lui l’homme a placé un monde propre à côté de l’autre, position qu’il jugeait assez solide pour soulever de là le reste du monde sur ses gonds et de se faire le maître de ce monde. [...]

Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

17

EXPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES. — L’être jeune prise les explicatíons métaphysiques, parce qu’elles lui montrent, dans des choses qu’il trouvait désagréables ou méprisables, quelque chose d’un haut intérêt : et s’il est mécontent de lui-même, il allège ce sentiment, quand il reconnaît l’intime énigme du monde ou misère du monde dans ce qu’il éprouve tant en soi. Se sentir plus irresponsable et trouver en même temps les choses plus intéressantes — c’est pour lui comme le double bienfait qu’il doit à la métaphysique. Plus tard, il est vrai, il concevra de la méfiance à l'égard de tout ce genre d’explication métaphysique; alors il verra peut-être que ces mêmes effets peuvent être atteints aussi bien et plus scientifiquement par une autre voie ; que les explications physiques et historiques amènent au moins aussi bien des sentiments d’allégement personnel (d’irresponsabilité) et que cet intérêt à la vie et à ses problèmes y prend peut-être plus de flamme encore.

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

19

LE NOMBRE — La découverte des lois du nombre s’est faite en se fondant sur l’erreur, déjà régnante à l’origine, qu’il y aurait plusieurs choses identiques (mais en fait il n’y a rien d’identique), au moins qu’il existerait des choses (mais il n’y a point de « choses ») [...]

A un monde qui n’*est pas* notre représentation, les lois des nombres sont pleinement (totalement) inapplicables : elles ne valent que dans le monde de I’homme.

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

23

L’ÉPOQUE DE LA COMPARAISON. — Moins les hommes sont liés par l’hérédité, plus grand devient le mouvement intérieur de leurs motifs, plus grande à son tour, par correspondance, l’agitation extérieure, la pénétration réciproque des hommes, Ia polyphonie des efforts. Pour qui y a-t-il actuellement encore obligation stricte de se lier, soi et sa descendance, à une localité ? Pour qui y a-t-il, d’une façon générale, encore quelque lien étroit ? De même que tous les styles d’art sont imités les uns à côté des autres, de même aussi tous les degrés et les genres de moralité, de coutumes, de civilisation. — Une pareille époque tient sa signification de ce qu’en elle les diverses conceptions du monde, coutumes, civilisation, peuvent être comparées et vécues les unes à côté des autres; ce qui jadis, lors de la domination toujours localisée de chaque civilisation, n’était pas possible, par suite du rattachement de tous les genres de style artistique au lieu et au temps. Aujourd’hui un accroissement du sentiment esthétique décidera définitivement entre tant de formes s’offrant à la comparaison : elle laissera périr la plupart — à savoir toutes celles qui seront repoussées par ce sentiment. De même a lieu maintenant un choix dans les formes et les habitudes de la moralité supérieure, dont le but ne peut être autre que l‘anéantissement des moralités inférieures. C’est l’époque de la comparaison ! C’est son orgueil — mais fort justement aussi sa souffrance. Ne nous effrayons pas de cette souffrance. Faisons-nous plutôt du devoir que nous impose cette époque une idée aussi grande que nous le pouvons : ainsi la postérité nous bénira, — une postérité qui se saura aussi bien supérieure aux civilisations nationales originales, fermées, qu’à la civilisation de la comparaison, mais regardera avec reconnaissance les deux sortes de civilisation comme de respectables antiquités. [...]

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

Toutes les cultures se valent-elles ?

Existe t-il une Nature Humaine ?

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

Comment définir le bien ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

25

MORALE PRIVÉE ET MORALE UNIVERSELLE. Depuis qu’a cessé la croyance qu’un Dieu dirigerait dans l’ensemble les destinées du monde et, en dépit de toutes les courbes du chemin suivi par I’humanité, les conduirait en maître jusqu’au bout, les hommes doivent se proposer des fins oecuméniques qui embrassent toute la terre. L’ancienne morale, entre autres celle de Kant, réclame de chaque individu des actions qu’il désirerait de tous les hommes: c’était là une belle chose naïve; comme si chacun savait sans plus quel genre d’action assure à l’ensemble de l’humanité le salut, par conséquent quelles actions, d’une façon générale, méritent d’être désirées; c’est une théorie analogue à celle du libre-échange, posant en principe que l’harmonie générale *doit* se produire d’elle-même d’après les lois innées du mieux-être. Peut-être une vue d’avenir sur les besoins de I’humanité ne fait-elle pas du tout apparaître comme à désirer que tous les hommes accomplissent des actes semblables, sans doute devrait-on plutôt, dans l’intérêt de fins oecumémques pour toute létendue de l’humanité, proposer des devoirs spéciaux, et même mauvais dans certaines circonstances. — Dans tous les cas, si l’humanité ne doit pas marcher à sa perte, du fait d’un tel gouvernement conscient de soi-même, il faut d’abord que soit trouvée une *connaissance des conditions de la civilisation* supérieure à tous les degrés atteints jusqu’ici en tant qu’échelle scientifique pour des fins oecuméniques. En cela réside l’immense devoir des grands esprits du prochain siècle. [...]

Existe t-il une Nature Humaine ?

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

Comment définir le bien ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

La culture est-elle libératrice ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

27

SUBSTITUT DE LA RELIGION. — On croit faire honneur à la philosophie en la proposant comme un substitut de la religion pour le peuple. Par le fait, il est besoin occasionnellement, dans l'économie spirituelle, d’un ordre transitoire de pensée ; ainsi le passage de la religion à la conception scientifique est un saut violent, périlleux, quelque chose à déconseiller. En ce sens, il y a de la raison dans cette recommandation. Mais enfin on devrait bien admettre aussi que les besoins auxquels a satisfait la religion et auxquels maintenant la philosophie doit satisfaire ne sont pas immuables; ceux-là mêmes, on peut les *affaiblir* et les *expulser*. Qu’on songe par exemple à la misère de l’âme chrétienne, aux gémissements sur la corruption intérieure, au souci du salut, — toutes représentations qui ne dérivent que d’erreurs de la raison et ne méritent absolument aucune satisfaction mais la destruction. Une philosophie peut servir dans les deux sens, soit qu’elle aussi *satisfasse* à ces besoins, soit qu’elle les *écarte*, car ce sont des besoins appris, limités dans le temps, qui reposent sur des hypothèse opposées à celles de la science. Ce qui devrait servir ici de transitíon, c’est bien plutôt *l’art*, en vue de donner un soulagement à la conscience surchargée de sensations; car, ces représentations seront bien moins entretenues par l’art que par la philosophie métaphysique. De l’art on peut ensuite plus facilement passer à une science philosophique véritablement libératrice. [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

29 [...]

Qui nous dévoilerait l’essence du monde nous donnerait à tous la plus fâcheuse désillusion. Ce n’est pas le monde comme chose en soi, mais le monde comme représentation (comme erreur) qui est si riche de sens, si profond, si merveilleux, portant dans son sein bonheur et malheur. [...]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Qu’est-ce qui a du sens ?

32 [...]

Aucune expérience, par exemple, touchant un homme fût-il même le plus proche de nous, ne peut être complète en sorte que nous eussions un droit logique d’en faire une appréciation d’ensemble; toutes les appréciations sont hâtives et doivent l’être. Enfin, l’unité qui nous sert de mesure, notre être, n’est pas une grandeur invariable, nous avons des humeurs et des fluctuations, et cependant nous devrions nous connaître nous-mêmes en tant qu’unité fixe, pour faire du rapport de quelque chose à nous une appréciation juste. Peut-être suivra-t-il de tout cela que l’on ne devrait pas juger du tout; si seulement l’on pouvait *vivre* sans faire d’appréciations, sans avoir d’inclination et d’aversion ! — car toute aversion est liée à une appréciation, aussi bien que toute inclination. Une impulsion à s’approcher de quelque chose ou à se détourner de quelque chose, sans un sentiment de vouloir l’avantageux, d’éviter le nuisible, une impulsion, sans une sorte d’appréciation, de reconnaissance quant à la valeur du but, n’existe pas chez l’homme. Nous sommes, par destination, des êtres illogiques et, partant, injustes; *et nous pouvons le reconnaître* : c’est là une des plus grandes et des plus insolubles dysharmonies de l’existence.

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Est-il préférable de se connaître ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

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

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

33 [...]

la grande majorité des hommes supportent la vie sans se trop plaindre, et ils *croient* ainsi à la valeur de l’existence, mais c’est justement parce que chacun ne veut n'affirmer que soi et ne sort pas de lui-même, comme ces exceptions : tout ce qui n’est pas personnel passe inaperçu d’eux, ou aperçu tout au plus comme une ombre faible. Ainsi, la valeur de la vie pour I’homme ordinaire commun ne repose que sur le fait qu’il attribue plus d’importance à soi qu’au monde. Le grand manque d’imagination dont il souffre l’empêche de pénétrer par le sentiment dans d’autres êtres, c’est pourquoi il prend aussi peu de part que possible à leur sort et à leurs souffrances. Celui au contraire qui *pourrait* véritablement y prendre part, devrait désespérer de la valeur de la vie ; s’il réussissait à comprendre et à sentir en soi la conscience totale de I’humanité, il éclaterait en malédiction contre l’existence, car l’humanité n’a dans l’ensemble *aucun* but, et conséquemment I’homme, en examinant sa marche totale, ne peut y trouver sa consolation ni son repos, mais bien sa désespérance. S’il considère dans tout ce qu’il fait l’absence finale de but pour I’humanité, sa propre action prend à ses yeux le caractère de la prodigalité. Mais se sentir en tant qu’humanité (et non seulement en tant qu’individu) *prodigué*, tout de même que nous voyons les fleurs isolées prodiguées par la nature, voilà un sentiment au-delà de tous les sentiments. — Qui en est d’ailleurs capable ? Assurément un poète seul: et les poètes savent toujours se consoler.

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

34

POUR TRANQUILLISER. — Mais notre philosophie ne devient-elle pas ainsi tragédie? La vérité ne devient-elle pas hostile à la vie et au mieux? Une question semble peser sur notre langue et cependant ne pas vouloir être énoncée : peut-on consciemment rester dans la contre-vérité ? ou bien, au cas où il *faudrait* le faire, la mort n’est-elle pas alors préférable ? Car il n y a plus de devoir; la morale, en tant qu’elle était un devoir, est en effet, par notre genre de considération, aussi bien anéantie que la religion. La connaissance ne peut laisser subsister comme mobiles que plaisir et peine, utilité et dommage mais comment ces mobiles s’arrangeront-ils avec le sens de la vérité ? Eux aussi touchent aux erreurs (puisque, comme il a été dit, ce sont la sympathie et l’aversion et toutes leurs mesures très injustes qui déterminent essentiellement le plaisir et la peine). Toute la vie humaine est profondément enfoncée dans la *contre-vérité*; l’individu ne peut la tirer de ce puits sans avoir toutes les raisons de prendre en aversion en même temps son passé, sans trouver ses mobiles présents, comme ceux de I’honneur, dépourvus de rime et de raison, sans opposer raillerie et mépris aux passions qui poussent à l’avenir et à un seule manière de penser, entraînant comme conclusion personnelle le désespoir, comme conclusion théorique la dissolution, la séparation, l'anéantissement de soi-même ? Je crois que le coup décisif touchant l’action finale de la connaissance sera donné par le *tempérament* d’un homme; je pourrais, aussi bien que l’effet décrit et possible dans des natures isolées, en imaginer un autre en vertu duquel naîtrait une vie beaucoup plus simple, plus pure de passions que n’est l’actuelle : si bien que, d’abord, il est vrai, les anciens mobiles de violence auraient encore de la force par suite d’une habitude héréditaire, mais peu à peu, sous l’influence de la connaissance purificatrice, ils s’affaibliraient. On vivrait enfin parmi les hommes et avec soi comme dans la *nature*, sans louanges, ni reproches, ni enthousiasme, se repaissant comme d’un spectacle de beaucoup de choses dont jusque-là on ne pouvait avoir que la peur. On serait débarasser de l’emphase et l’on ne sentirait plus l’aiguillon de cette idée que l’on n’est pas seulement nature ou qu’on est plus que nature. A la vérité il y faudrait, comme j’ai dit, un bon tempérament, une âme assurée, douce et au fond joyeuse, une disposition qui n’aurait pas besoin d’être sur ses gardes contre les secousses et les éclats soudains et qui, dans ses manifestations, n’aurait rien du ton grondeur et de la mine hargneuse, — odieux caractères, comme on sait, des vieux chiens et des hommes qui sont longtemps restés à la chaîne. Au contraire, un homme affranchi des liens accoutumés de la vie, à point qu’il ne continue à vivre qu’en vue d’améliorer sans cesse sa connaissance, doit renoncer, sans envie ni dépit, à beaucoup de choses : presque à tout ce qui a de la valeur chez les autres hommes ; il doit *être satisfait* comme de la situation la plus souhaitable, de planer ainsi librement, sans crainte, au-dessus des hommes, des mœurs, des lois et des évaluations traditionnelles des choses. Il aime à communiquer le contentement que lui donne cette situation et il peut n’*avoir* rien d’autre à communiquer — en quoi il aura, il est vrai, une privation, une abdication de plus. Si, malgré tout, on veut tirer de lui davantage, il renverra, d’un hochement de tête bienveillant, à son frère, le libre homme d’action, sans peut-être celer un peu de raillerie, car cette « liberté » a sa conjoncture propre.

Ne fait-on que fuir le réel ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on avoir raison contre les faits ?

Pourquoi un acte est moral ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

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

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ? … c’est la conscience plus large qui est libératrice

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

Exister, est-ce agir ?

Quelle est "La force majeure" dans l'existence selon vous, indépendamment de la définition qu'en a donné Clément Rosset ?

CHAPITRE II

POUR SERVIR À L’HISTOIRE DES SENTIMENTS MORAUX [...]

36 [...]

En fait, une certaine foi aveugle en la bonté de la nature humaine, une répugnance enracinée envers la décomposition des actions humaines, une sorte de pudeur à l’égard de la mise à nu des âmes, pourraient être réellement choses plus désirables pour la somme du bonheur humain que cette qualité de pénétration psychologique, avantageuse dans des cas particuliers ; et peut-être la croyance au bien, aux hommes et aux actes vertueux, à une plénitude de bien-être impersonnel dans le monde, a-t-elle fait les hommes meilleurs, en ce sens qu’elle les a rendus moins défiants. [...]

l’erreur psychologique, et généralement la grossièreté en ces matières, la connaissance de la vérité gagne toujours de plus en plus par la force excitante d’une hypothèse que La Rochefoucauld exposait ainsi dans la première édition de ses *Sentences et Maximes morales :* « *Ce que le monde nomme vertu n’est d’ordinaire qu’un fantôme, formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu’on veut* ». La Rochefoucauld et les autres maîtres français en l’examen des âmes (auxquels s’est récemment adjoint encore un Allemand, l’auteur des *Observations psychologiques*) ressemblent à d’adroits tireurs qui touchent encore et toujours le noir, — mais le noir de la nature humaine. Leur art (leur adresse) excite l’étonnement, jusqu’à ce qu’un spectateur, non pas conduit par l’esprit scientifique mais par un dessein de philanthropie, maudisse un art qui semble implanter dans les âmes le goût du rabaissement et de la suspicion de l’homme.

Existe t-il une Nature Humaine ?

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

Comment définir le bien ?

Pourquoi un acte est moral ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

37

MALGRÉ TOUT. — Quoi qu’il en soit du compte et du décompte : dans l’état présent de la philosophie (une science particulière déterminée), le réveil de l’observation psychologique devient nécessaire. L’aspect cruel de la table de dissection psychologie que, de ses couteaux et de ses pinces, ne peut être épargné à I’humanité. Car c’est là le domaine de cette science qui recherche l’origine et l’histoire des sentiments dits moraux et qui dans sa marche doit poser et résoudre les problèmes compliqués de la sociologie. L’ancienne philosophie ne connaît pas ces derniers, elle s’est toujours dérobée à la recherche de l’origine et de l’histoire des évaluations humaines sous des prétextes fallacieux : c’est ce qu’on peut voir aujourd'hui fort clairement, la preuve étant faite par de nombreux exemples que les erreurs des plus grands philosophes sont d’ordinaire la base d’une explication fausse de certaines actions et de certains sentiments humains, de même que sur la base d’une analyse erronée, par exemple celle des actions prétendument non égoïstes, une éthique fausse se fonde, pour l’amour de laquelle on appelle à la rescousse religion et chimère mythologique, c’est ainsi que les ombres de ces fantômes troubles s’introduisent même dans la physique et dans la considération du monde tout entier. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

38

UTILE, EN QUELLE MESURE? — Ainsi : l’observation psychologique apporte-t-elle aux hommes plus de profit ou plus de dommage ? La question doit toujours rester sans réponse ; mais il est assuré qu’elle est nécessaire, parce que la science ne peut plus s’en passer. Or, la science ignore les considérations de fins dernières autant que le fait la nature; tout comme celle-ci réalisa par accident des choses de la plus haute opportunité sans les avoir voulues, la véritable science aussi, *étant l’imitation de la nature en concepts*, fera progresser accidentellement de façons diverses l’utilité et le bien-être des hommes, et trouvera les moyens opportuns, mais également *sans l’avoir voulu*. [...]

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

39

LA FABLE DE LA LIBERTÉ INTELLIGIBLE. — L’histoire des sentiments en vertu desquels nous rendons quelqu’un responsable, partant des sentiments dits moraux, parcourt les phases principales suivantes. D’abord on nomme des actions isolées bonnes ou mauvaises sans aucun égard à leurs motifs, mais exclusivement par les conséquences utiles ou fâcheuses qu’elles ont pour la communauté. Mais bientôt on oublie l’origine de ces désignations, et l’on s’imagine que les actions en soi, sans égard à leurs conséquences, enferment la qualité de « bonnes » ou de « mauvaises » : pratiquant la même erreur qui fait que la langue désigne la pierre comme dure, l’arbre comme vert — par conséquent en prenant la conséquence pour cause. Ensuite on reporte le fait d’être bon ou mauvais aux motifs, et l’on considère les actes en soi comme moralement ambigus. On va plus loin, et l’on donne l’attribut de bon ou de mauvais non plus au motif isolé, mais à l’être tout entier d’un homme, lequel produit le motif comme le terrain produit la plante. Ainsi l’on rend successivement comme responsable de son influence, puis de ses actes, puis de ses motifs, enfin de son être même. On découvre finalement que cet être lui-même ne peut être rendu responsable, étant une conséquence absolument nécessaire et formée des éléments et des influences d’objets passés et présents : partant, que l’homme n’est à rendre responsable de rien, ni de son être, ni de ses motifs, ni de ses actes, ni de son influence. On est ainsi amené à reconnaître que I’histoire des évaluations morales est aussi l’histoire d’une erreur, de l’erreur de la responsabilité : et cela, parce qu’elle repose sur l’erreur du libre arbitre. [...]

Mais le regret postérieur à l’action n’a pas besoin d’être fondé en raison, il ne l’est même pas du tout, car il repose sur la supposition erronée que l’action n’aurait pas dû se produire nécessairement. En conséquence, c’est seulement parce que I’homme se tient pour libre, non parce qu’il est libre, qu’il ressent le repentir et le remords. En outre, ce regret est chose dont on peut se déshabituer ; chez beaucoup d’hommes, il n’existe pas du tout pour des actes à propos desquels beaucoup d’autres le ressentent. Il est une chose très variable, liée à l’évolution de la morale et de la civilisation, et qui peut-être n’existe que pendant une période relativement courte de l’histoire du monde. — Personne n’est responsable de ses actes ; personne ne l’est de son être ; juger a la même valeur qu’être injuste. [...]

Avons nous le choix d'être libre ?

Pourquoi un acte est moral ?

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

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

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

Le juste et l'injuste ne sont-ils que des conventions ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

41

LE CARACTÈRE IMMUABLE. — Que le caractère soit immuable, ce n’est pas une vérité au sens strict ; en réalité, cette proposition favorite signifie seulement pendant la courte existence d’un homme les (nouveaux) motifs qui agissent sur lui ne peuvent pas d’ordinaire marquer assez profondément pour détruire les linéaments imprimés par des millénaires. Mais si l’on se figurait un homme de quatre-vingt mille ans, on aurait chez lui un caractère absolument muable au point qu’une foule d’individus divers prendraient de lui tour à tour leur développement. La brièveté de la vie humaine entraîne des affirmations erronées sur les qualités de l’être humain. [...]

Est-on soi même ou le devient-on ?

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

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

49

BIENVEILLANCE. — Parmi les petites choses, mais infiniment fréquentes et par là très efficaces, auxquelles la science doit donner plus d’attention qu’aux grandes choses rares, il faut compter la bienveillance ; j’entends ces manifestations de dispositions amicales dans les relations, ce sourire de l’oeil, ces poignées de main, cette bonne humeur, dont s’enveloppent pour l’ordinaire presque tous les actes humains. Tout professeur, tout fonctionnaire fait cet appoint à ce qui est son devoir ; c’est la forme d’activité constante de I’humanité, c’est comme les ondes de sa lumière dans lesquelles tout se développe ; particulièrement dans le cercle le plus étroit, à l’intérieur de la famille, la vie ne verdoie et ne fleurit que par cette bienveillance. La cordialité, l’affabilité, la politesse de cœur sont des dérivations toujours jaillissantes de l’instinct non égoïste et ont contribué bien plus puissamment à la civilisation que ces manifestations beaucoup plus fameuses du même instinct que l’on appelle sympathie, miséricorde et sacrifice. Mais on a coutume de les estimer peu, et le fait est qu’il n’y entre pas beaucoup d’altruisme. La *somme* de ces doses minimes n’en est pas moins considérable ; dans sa totalité, cette force relève des forces les plus puissantes. De même, on trouvera bien plus de bonheur dans le monde que n’en voit un regard sombre ; je veux dire, si l’on fait bien son compte, et si on n’oublie pas surtout ces moments de bonne humeur dont toute journée est riche dans toute vie humaine même la plus tourmentée.

Une action désintéressée est-elle possible ?

Comment définir le bien ?

Existe t-il une Nature Humaine ?

50

VOULOIR EXCITER LA PITIÉ. — La Rochefoucault met certainement le doigt sur le vrai dans le passage le plus remarquable de son Portrait fait par lui-même (imprimé pour la première fois en 1658), lorsqu’il met en garde toutes les personnes douées de raison contre la pitié, lorsqu’il conseille de la laisser aux gens du peuple qui ont besoin des passions (n’étant pas déterminés par la raison) pour être portés à venir en aide à celui qui souffre et à intervenir avec force en présence d’un malheur ; cependant que la pitié, selon son jugement (et celui de Platon), énerve l’âme. On devrait, dit-il, à la vérité *témoigner* de la pitié, mais se garder d’en *avoir* ; car les malheureux sont, en un mot, si *sots* que le témoignage de pitié fait chez eux le plus grand bien du monde. — On pourra assurément mettre encore plus fortement en garde contre ce sentiment de pitié si, au lieu de concevoir ce besoin des malheureux, non pas comme une sottise et un défaut d’intelligence, comme une espèce de dérangement d’esprit que le malheur porte en soi (et c’est ainsi que La Rochefoucauld semble le concevoir), on y voit quelque chose de tout autre et plus digne de réflexion. Que l’on observe plutôt des enfants qui pleurent et crient *afin* d’être objets de pitié, et pour cela guettent le moment où leur situation peut tomber sous les yeux ; qu’on vive dans l’entourage de malades et d’esprits déprimés et qu’on demande alors si les plaintes et les phrases de lamentation, la mise en vue de l’infortune, ne poursuivent pas au fond le but de *faire mal* à ceux qui les entourent ; la pitié que ceux-ci expriment alors représente une consolation pour les faibles et les souffrants en tant qu’ils y reconnaissent *avoir* au moins encore *un pouvoir*, en dépit de leur faiblesse : *le pouvoir de faire mal*. Le malheureux prend une espèce de plaisir à ce sentiment de supériorité dont lui donne conscience le témoignage de pitié ; son imagination s’exalte, il est toujours assez puissant encore pour causer de la douleur au monde. Ainsi, la soif de pitié est une soif de jouissance de soi-même, et cela aux dépens des semblables ; elle montre l’homme dans toute la brutalité de son cher moi mais non pas précisément dans sa « sottise », comme le pense La Rochefoucauld. — Dans la conversation de la société, les trois quarts des questions sont posées, les trois quarts des réponses sont données pour faire un peu de mal à l’interlocuteur ; c’est pourquoi bien des hommes ont soif de la société : elle leur donne le sentiment de la force. A ces doses innombrables, mais très petites, où la méchanceté se fait valoir, elle est un puissant moyen d’excitation de la vie : tout comme la bienveillance, répandue dans la société humaine sous une forme analogue, est le remède toujours prêt. — Mais y aura-t-il beaucoup d’honnêtes gens pour confesser qu’il y a plaisir à faire mal ? qu’il n’est pas rare de se divertir — et de bien se divertir — en causant des déboires à d’autres hommes, au moins en pensée, et en tirant sur eux cette grenaille de menue méchanceté. La plupart sont trop malhonnêtes et quelques-uns sont trop bons pour savoir quelque chose de ce *pudendum*, ceux-là nieront toujours que Prosper Mérimée ait raison quand il dit : *« Sachez enfin qu’il n’y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire. »*

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?

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

51

COMMENT LE PARAÎTRE DEVIENT ÊTRE. — Le comédien ne peut en définitive cesser, fût-ce dans la plus profonde douleur, de songer à l’impression produite par sa personne et à l’effet d’ensemble scénique, même par exemple à l’enterrement de son enfant ; il pleurera sur sa propre douleur et ses manifestations comme s’il était son propre spectateur. L’hypocrite, qui joue toujours le même rôle finit par cesser d’être hypocrite ; ainsi les prêtres qui, dans leur jeunesse, sont d’ordinaire, consciemment ou non, des hypocrites, deviennent enfin naturels et c’est alors justement qu’ils sont réellement prêtres sans aucune affectation. Ou bien, si le père n’en vient pas à bout, peut-être le fils, qui profite d’une avance paternelle, héritera-t-il de son accoutumance. Quand on veut pendant très longtemps et avec entêtement *paraître* quelque chose, il devient à la fin difficile d'*être* autre chose. La vocation de presque tout homme, même de l’artiste, commence par I´hypocrisie, par une imitation de l’extérieur, par une copie de ce qui produit un effet. Celui qui porte sans cesse le masque des grimaces amicales doit finir par prendre du pouvoir sur les dispositions bienveillantes sans lesquelles l’expression de la cordialité ne peut s’obtenir — et lorsqu’à leur tour elles finissent par prendre du pouvoir sur lui, il *est* bienveillant.

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

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

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

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

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

52

LE GRAIN D’HONNÊTETÉ DANS LA TROMPERIE. — Chez tous les grands trompeurs, il faut noter un phénomène auquel ils doivent leur puissance. Dans l’acte propre de la tromperie, parmi toutes les préparations, le caractère émouvant donné à la voix, à l’expression, aux gestes, au milieu de cette puissante mise en scène, ils sont pris par la *foi en soi-même* ; c’est elle qui parle alors à ce qui les entoure avec cette autorité qui tient du miracle. Les fondateurs de religions se distinguent de ces grands trompeurs en ce qu’ils ne sortent jamais de cet état de duperie de soi. Ou bien, ils n’ont que très rarement de ces moments de clairvoyance où le doute les assaille; ordinairement d’ailleurs, ils s’en consolent en imputant ces moments de clairvoyance au méchant adversaire. Il faut qu’il y ait tromperie de soi-même pour que les uns et les autres agissent de façon grandiose. Car les hommes croient à la vérité de tout ce qui est évidemment cru avec force. [...]

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

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

54

LE MENSONGE. — Pourquoi, la plupart du temps, dans la vie de tous les jours, les hommes disent-ils la vérité ? — Assurément ce n’est pas parce qu’un Dieu a défendu le mensonge. Mais premièrement, c’est parce que c’est plus aisé, le mensonge exigeant invention, dissimulation et mémoire. (Voilà pourquoi Swift dit : Celui qui énonce un mensonge se rend rarement compte du lourd fardeau qu’il s’impose. Il lui faut, en effet, pour soutenir un mensonge, en inventer vingt autres.) C’est, ensuite, parce qu’en des circonstances simples, il est avantageux de parler franc : je veux ceci, j’ai fait ceci, et ainsi de suite ; donc parce que la voie de la contrainte et de l’autorité est plus sûre que celle de la ruse. — Mais pour peu qu’un enfant ait été élevé dans des circonstances domestiques compliquées, il se sert tout aussi naturellement du mensonge et dit involontairement toujours ce qui répond à son intérêt : un sens de la vérité, une répugnance au mensonge en soi, lui sont tout à fait étrangers et inaccessibles, et il ment en toute innocence. [...]

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

56

VICTOIRE DE LA CONNAISSANCE SUR LE MAL RADlCAL. — Il y a pour celui qui veut devenir sage un riche profit à avoir eu pendant un certain temps la conception de l’homme foncièrement mauvais et corrompu : elle est fausse, comme la conception opposée, mais durant des périodes entières elle a été dominante, et les racines en ont poussé des rameaux jusqu’en nous et dans notre monde. Pour *nous* comprendre, il nous faut *la* comprendre ; mais pour monter ensuite plus haut, il faut que nous l’ayons surmonté. Nous reconnaissons alors qu’il n’y a pas de péchés au sens métaphysique ; mais que, dans le même sens, il n’y a pas non plus de vertus ; que tout ce domaine d’idées morales est continuellement flottant, qu’il y a des conceptions plus élevées et plus basses du « bon » et du « mauvais », du « moral » et de l’« immoral ». Celui qui ne demande aux choses rien de plus que de les connaître arrive aisément à vivre en paix avec son âme, et c’est tout au plus par ignorance, mais difficilement par concupiscence, qu’il errera (qu’il pêchera, comme dit le monde). Il ne voudra plus excommunier et extirper les appétits ; mais le but unique qui le domine entièrement, de *connaître* à tout moment aussi bien que possible, lui donnera du sang-froid et adoucira tout ce qu il y a de sauvage dans sa nature. En outre, il s’est affranchi d’une foule d’idées torturantes, il n’est plus impressionné par les mots de peines de l’enfer, d’état de péché, d’incapacité au bien : il n’y reconnaît que les ombres évanescentes de conceptions du monde et de la vie, qui sont fausses.

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

Comment définir le bien ?

Pourquoi un acte est moral ?

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

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

57

LA MORALE CONSIDÉRÉE COMME UNE AUTONOMIE DE L’HOMME. — Un bon auteur, qui met réellement du cœur à son sujet, souhaite que quelqu’un vienne le réduire lui-même à néant, en exposant plus clairement le même sujet et en donnant une réponse définitive à tous les problèmes qu’il comporte. [...] La mère donne à l’enfant ce qu’elle même se refuse, le sommeil, la meilleure nourriture, dans certaines circonstances sa santé, sa fortune. — Mais sont-ce là des états d’âme altruistes ? Ces actes de moralité sont-ils des *miracles*, parce que, suivant l’expression de Schopenhauer, ils sont « impossibles et cependant réels » ? [...] n’est-il pas plus clair que I’homme a plus d’amour pour *une part de lui-même*, une idée, un désir, une créature, que pour *une autre part de lui-même* et que par conséquent il *sélectionne* son être et fait d’une partie le sacrifice à l’autre ? [...]

*L’inclination à quelque chose* (souhait, instinct, désir) se trouve impliquée dans chacun de ces [...] cas ; y céder, avec toutes les conséquences, n’est pas en tout cas « altruiste ». — En morale, l’homme ne se traite pas comme un *individuum*, mais comme un *dividuum*. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

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

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

68

MORALITÉ ET SUCCÈS, — Ce ne sont pas seulement les spectateurs d’un acte qui en mesurent fréquemment la moralité ou l’immoralité au succès : non, lauteur lui-même le fait. Car les motifs et les intentions sont rarement assez clairs et simples, et parfois même la mémoire semble troublée par le succès de l’acte, si bien que l’on attribue à sa propre action des motifs faux ou que l’on fait des motifs non essentiels les essentiels. Le succès donne souvent à un acte tout l’honnête éclat de la bonne conscience, un insuccès met l’ombre du remords sur l’action la plus respectable. De là naît la pratique connue du politique qui dit : « Donnez-moi seulement le succès ; avec lui j’aurai mis de mon côté toutes les âmes honnêtes — et je me serai fait honnête à mes propres yeux. » [...]

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

70

EXÉCUTION. — Comment se fait-il que toute exécution nous choque plus qu’un meurtre ? C’est le sang-froid du juge, les préparatifs pénibles, l’idée qu’un homme est dans la circonstance employé comme moyen d’en effrayer d’autres. Car, si faute il y a, elle n’est pas punie : elle réside dans les éducateurs, les parents, l’entourage, en nous, non dans le meurtrier — je veux dire, les circonstances déterminantes.

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

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

71

L’ESPÉRANCE. — Pandore apporta le vase rempli de maux et l’ouvrit. C’était le présent des dieux aux hommes, un présent de belle apparence et séduisant, surnommé le « vase du bonheur ». Alors sortirent d’un vol tous les maux, êtres vivants ailés ; depuis lors, ils rôdent autour de nous et font tort à l’homme jour et nuit. Un seul mal ne s’était pas encore échappé du vase : alors Pandore, suivant la volonté de Zeus, remit le couvercle, et il resta dedans. Pour toujours, l’homme a maintenant chez lui le vase de bonheur et pense merveilles du trésor qu’il possède en lui, il se tient à son service, il cherche à le saisir quand l’envie lui prend ; car il ne sait pas que ce vase apporté par Pandore est le vase des maux et il tient le mal resté au fond pour la plus grande des félicités, — c’est l’Espérance. — Zeus voulait en effet que, même torturé par les autres maux, l’homme ne rejetât cependant point la vie, continuât à se laisser torturer toujours à nouveau. C’est pourquoi il donne à l’homme l'Espérance : elle est en vérité le pire des maux, parce qu’elle prolonge les tortures des hommes. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

89 [...]

L’individu veut d’ordinaire, par l’opinion d’autrui, accréditer et fortifier à ses propres yeux l’opinion qu’il a de soi ; mais la puissante accoutumance à l’autorité — accoutumance aussi vieille que l’homme mène beaucoup de gens à appuyer même sur l’autorité leur propre foi en eux, partant à ne la recevoir que de la main d’autrui : ils se fient au jugement des autres plus qu’au leur propre. — L’intérêt qu’on prend à soi-même, le désir de se satisfaire, atteint chez le vaniteux un niveau tel qu’il conduit les autres à une estime de soi-même fausse, trop élevée, et qu’ensuite il s’en rapporte néanmoins à l’autorité des autres : ainsi il introduit l’erreur, et cependant y donne créance. — Il faut donc bien s’avouer que les vaniteux ne veulent pas tant plaire à autrui qu’à eux-mêmes, et qu’ils vont assez loin pour y négliger leur avantage : car ils attachent de l’importance à mettre leurs semblables en des dispositions défavorables, hostiles, envieuses, partant désavantageuses pour eux, rien que pour avoir la satisfaction de leur Moi, le contentement de soi. [...]

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

92

ORIGINE DE LA JUSTICE. — La justice (l’équité) prend sa source parmi des hommes à peu près *également puissants*, comme Thucydide l’a bien compris (dans l’effrayant dialogue entre les députés athéniens et méliens). C’est à savoir que, là où il n y a pas de puissance clairement reconnue pour prédominante et où une lutte n’amènerait que des dommages réciproques sans résultat, naît l’idée de s’entendre et de traiter au sujet des prétentions de part et d’autre : le caractère de *troc* est le caractère initial de la justice. Chacun donne satisfaction à l’autre, en ce que chacun reçoit ce qu’il met à plus haut prix que l’autre. On donne à chacun ce qu’il veut avoir comme étant désormais sien, en échange on reçoit l’objet de son désir. La justice est ainsi compensation et échange dans l’hypothèse d’une puissance à peu près égale : c’est ainsi qu’originairement la vengeance appartient au règne de la justice, elle est un échange. De même la reconnaissance. — La justice revient naturellement au point de vue d’un instinct de conservation judicieux, partant à l'égoïsme de cette réflexion : « A quoi bon me causer du dommage inutile, sans atteindre peut-être mon but ? » — Voilà pour l’*origine* de la justice. Parce que les hommes, conformément à leur habitude intellectuelle, ont *oublié* le but originel des actions dites justes, équitables, et surtout parce que durant des siècles les enfants ont été instruits à admirer et à imiter de telles actions, peu à peu est née l’apparence qu’une action juste serait une action non égoïste : or, c’est sur cette apparence que repose la haute estime qu’on en fait [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

96 [...]

Ce n’est *pas* entre « égoïste » et « altruiste » qu’est la différence fondamentale qui a porté les hommes à distinguer le moral de l’immoral, le bon du mauvais, mais bien entre *l’attachement à une tradition, à une loi, et la tendance à s’en affranchir*. La manière dont la tradition *a pris naissance* est à ce point de vue indifférente ; c’est en tout cas sans égard au bien et au mal ou à quelque impératif immanent et catégorique, mais avant tout en vue de la conservation d’une *communauté*, d’une race, d’une association, d’un peuple; tout usage superstitieux dont la naissance est due à un accident interprété à faux, produit une tradition qu’il est moral de suivre ; s’en affranchir est en effet dangereux, plus nuisible encore à la *communauté* qu’à l’individu (parce que la divinité punit le sacrilège et toute violation de ses privilèges sur la communauté et par ce moyen seulement sur l’individu). Or, toute tradition devient continuellement plus respectable à mesure que l’origine s’en éloigne, qu’elle est plus oubliée ; le tribut de respect qu’on lui doit va s’accumulant de génération en génération, la tradition finit par devenir sacrée et par inspirer de la vénération ; et ainsi la *morale de la pitié* est une morale en tout cas beaucoup plus antique que celle qui demande des actions altruistes.

Comment définir le bien ?

Pourquoi un acte est moral ?

La culture est-elle libératrice ?

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

97

LE PLAISIR DANS LA MORALE.— Une espèce importante de plaisir, et par là de source de la moralité, provient de l'habitude. On fait l’habituel plus aisément, mieux, partant plus volontiers, on en ressent un plaisir, et l’on sait par l’expérience que l’habituel a fait ses preuves, qu’il a donc une utilité ; une coutume avec laquelle on peut vivre est démontrée salutaire, profitable, en opposition à toutes les tentatives non encore éprouvées. La coutume est, par suite, l’union de I’agréable et de l’utile, en outre elle n’exige aucune réflexion. [...] On commet là ce paralogisme : parce qu’on se trouve bien d’une coutume, ou du moins parce que par son moyen on conserve son existence, cette coutume est nécessaire, car elle passe pour la possibilité *unique* dont on puisse se bien trouver ; le bien-être de la vie semble ne provenir que d’elle. [...] On ne sait pas que le même degré de bien-être peut exister avec d’autres coutumes, et que même on peut atteindre des degrés plus élevés. Mais ce dont on se rend bien compte, c’est que toutes les coutumes, fussent-elles les plus dures, deviennent avec le temps plus agréables et plus douces, et que Ie régime le plus sévère peut se tourner en habitude et par là en plaisir. [...]

La culture est-elle libératrice ?

99

CE QU’IL Y A D’INNOCENCE DANS LES ACTIONS DITES MÉCHANTES. Toutes les actions « méchantes » sont motivées par l’instinct de la conservation ou, plus exactement encore, par l’aspiration au plaisir et par la fuite du déplaisir chez l’individu ; or, étant ainsi motivées, elles ne sont pas méchantes. [...] Les mauvaises actions qui nous indignent aujourd'hui le plus reposent sur cette erreur, que I’homme qui les commet à notre égard aurait son libre arbitre ; que par conséquent il aurait dépendu de son *bon plaisir* de ne pas nous faire ce tort. Cette croyance au plaisir éveille la haine, le plaisir de la vengeance, la malice, la perversion entière de l’imagination, au lieu que nous nous fâchons beaucoup moins contre un animal, parce que nous le considérons comme irresponsable. Faire du mal, non par instinct de conservation, mais par *représailles* — est la conséquence d’un jugement erroné, et par cela même également innocent. L’individu peut, dans les conditions sociales antérieures à l’Etat, traiter d’autres êtres avec dureté et cruauté pour les *effrayer* : c’est qu’il veut assurer son existence par ces preuves effrayantes, le fondateur d'État primitif qui se soumet les plus faibles. Il en a le droit, comme l’Etat le prend encore aujourd’hui ; ou, pour mieux dire, il n’y a point de droit qui puisse l’empêcher. La première condition pour que s’établisse le terrain de toute moralité, c’est qu’un individu plus fort ou un individu collectif, par exemple la société, I’État, soumettre les individus, par conséquent les tire de leur isolement et les réunisse en un lien commun. La moralité ne vient qu’après la *contrainte* ; bien plus, elle est elle-même quelque temps encore une contrainte à laquelle on s’attache pour éviter le déplaisir. Plus tard, elle devient une coutume, plus tard encore une libre obéissance, enfin presque un instinct : alors elle est, comme tout ce qui est dès longtemps habituel et naturel, liée à du plaisir — et elle prend le nom de *vertu*. [...]

Avons nous le choix d'être libre ?

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

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

Pourquoi un acte est moral ?

La culture est-elle libératrice ?

Comment définir le bien ?

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

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

101 [...]

*L’égoïsme n’est pas méchant*, parce que l’idée du « prochain » — le mot est d’origine chrétienne et ne correspond pas à la réalité — est en nous très faible ; et nous nous sentons libres et irresponsables envers lui presque comme envers la plante et la pierre. La souffrance d autrui est chose qui doit *s’apprendre* : et jamais ne peut être apprise pleinement. [...]

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

107 [...]

[E]ntre les bonnes et les mauvaises actions il n’y a pas une différence d’espèce, mais tout au plus de degré. Les bonnes actions sont de mauvaises actions sublimées : les mauvaises actions sont de bonnes actions grossièrement, sottement accomplies. Un seul désir de l’individu, celui de la jouissance de soi-même (uni à la crainte d’en être frustré), se satisfait dans toutes les circonstances, de quelque façon que l’homme puisse, c’est-à-dire doive agir ; que ce soit en actes de vanité, de vengeance, de plaisir, d’intérêt, de méchanceté, de perfidie, que ce soit en actes de sacrifice, de pitié, de recherche scientifique. Les degrés du jugement décident dans quelle direction chacun se laissera entraîner par ce désir : il y a continuellement présente à chaque société, à chaque individu, une hiérarchie des biens d’après laquelle il détermine ses actions et juge celles d’autrui. Mais cette échelle de mesure varie continuellement ; beaucoup d’actions sont qualifiées de mauvaises et ne sont que stupides, parce que le niveau de l’intelligence qui fut décisif pour elles était très bas. Mieux encore, en un certain sens, même parce le niveau le plus élevé de l’intelligence humaine qui peut être atteint actuellement sera sûrement encore dépassé : et alors, en regardant en arrière, *notre* conduite tout entière et tous nos jugements paraîtront aussi bornés et irréfléchis.— Se rendre compte de tout cela peut causer une profonde douleur, mais non sans une consolation : ce sont là douleurs d’enfantement. Le papillon veut briser son enveloppe, il la déchiquette, il la déchire : alors vient l’aveugler et l’enivrer la lumière inconnue, l’empire de la liberté. C’est chez des hommes *capables* de cette tristesse — combien peu ils seront ! — que se fait le premier essai de savoir si l'humanité, de *morale* qu’elle est, *peut se transformer* en *sage*. [...]

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Comment définir le bien ?

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

CHAPITRE III

LA VIE RELIGIEUSE [...]

109 [...]

...Quid aeternis minorem

Consiliis animum fatigas ?

Cur non stib àlta vd platano vel hac

Pinu jacentes.

[Maltraites-tu ton pauvre entendement

par l’idée de l’énigme de l’éternité ?

Pourquoi pas s’étendre sous les hauts platanes ou ici

sous les pins ?]

(Horace, Odes, II, 11) [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

111 [...]

Le sens du culte religieux est de *déterminer* la nature et de la confisquer au profit de I’homme, par conséquent de lui *imprimer un caractère de légalité qu’elle n’a pas d’avance*, tandis qu’à l’époque actuelle c’est la légalité de la nature qu’on veut *connaître* pour pénétrer en elle. Bref, le culte religieux repose sur la représentation des pratiques d’ensorcellement des hommes entre eux ; et le sorcier est plus ancien que le prêtre. Mais il repose tout aussi bien sur d’autres idées plus nobles ; il suppose les relations sympathiques d’homme à homme, l’existence de la bienveillance, de la reconnaissance, de l’audience accordée aux suppliants, des contrats entre ennemis, du prêt des garanties, du droit à la protection de la propriété. Même à des degrés très inférieurs de civilisation, l’homme n’est pas vis-à-vis de la nature dans la situation d’un esclave sans puissance, il *n’en* est *pas* nécessairement le serf passif : au stade *grec* de religion, principalement dans les rapports avec les dieux olympiens, on doit même penser à l’existence commune de deux castes, l’une plus noble, plus puissante, et l’autre moins noble ; mais toutes deux s’appartiennent en quelque sorte par leur origine et sont d’une seule espèce, elles n’ont pas à rougir l’une de l’autre. Là est la noblesse de la religiosité grecque. [...]

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

129

LIBÉRALITÉ DÉFENDUE. — Il n’y a pas assez d’amour et de bonté dans le monde pour devoir encore en prodiguer à des êtres imaginaires. [...]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

131

SURVIVANCES RELIGIEUSES. — Si fort que l’on se croie déshabitué de la religion, ce n’en est pas au point qu’on n’eût pas de plaisir à éprouver des sentiments et des états d’âme religieux, sans contenu intelligible, par exemple dans la musique : et quand une philosophie nous présente la justification d’espérances métaphysiques, de la profonde paix de l’âme qu’on doit leur demander, et par exemple parle « de tout l’Evangile certain dans le regard de la Madone chez Raphaël », nous accueillons de telles expressions et démonstrations avec une disposition particulièrement chaleureuse : le philosophe a ici trop de facilité à prouver, il répond avec ce qu’il lui plaît de donner à un cœur qui se plaît à le prendre. À ce propos, on remarque combien les libres esprits trop peu circonspects ne sont choqués proprement que des dogmes, mais reconnaissent très bien le charme du sentiment religieux ; ils ont peine à laisser aller le dernier à cause des premiers. — En raison de ce besoin — besoin acquis et conséquemment aussi passager — la philosophie scientifique doit sérieusement se garder d’introduire des erreurs en contrebande : même des logiciens parlent de « pressentiments » de la vérité dans la morale et l’art (par exemple du pressentiment, « que l’essence des choses est une ») ; ce qui pourtant devrait leur être interdit. Entre les vérités diligemment découvertes et de telles choses « pressenties », il reste cet abîme inhanchissable que celles-là sont dues à l’intelligence, celles-ci au besoin. La faim ne prouve pas qu’il y *a* un aliment pour la satisfaire, mais elle désire cet aliment. « Pressentir » ne signifie pas reconnaître à aucun degré l’existence d’une chose, mais la tenir pour possible dans la mesure où on la désire ou la craint ; le « pressentiment » ne fait pas avancer d’un pas dans le pays de la certitude. — On croit involontairement que les parties d’une philosophie nuancées de religion sont mieux prouvées que les autres ; mais c’est au fond le contraire, on a seulement l’intime désir qu’il puisse en être ainsi, partant que ce qui rend heureux soit aussi le vrai. Ce désir nous conduit à acheter de mauvaises raisons pour de bonnes.

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

132

DU BESOIN CHRÉTIEN DE RÉDEMPTION. — D’après un examen attentif, il doit être possible de trouver au phénomène de l’âme d’un chrétien qu’on appelle le besoin de rédemption, une explication qui soit exempte de mythologie [...] nous hasardons l’explication suivante du phénomène en question. L’homme a conscience de certaines actions qui sont au bas de l’échelle habituelle des actions, il découvre même en lui un penchant à des actions de ce genre, qui lui paraît presque aussi immuable que tout son être. Qu’il aimerait s’essayer dans cette autre sorte d’actions qui sont reconnues dans l’estime générale pour les plus hautes et les plus grandes, qu’il aimerait se sentir plein de la bonne conscience que doit donner une pensée désintéressée ! Malheureusement, il en reste à ce vœu : le mécontentement de ne pouvoir le satisfaire s’ajoute à toutes les autres sortes de mécontentements qu’ont éveillées en lui son lot d’existence ou les conséquences de ces actions dites mauvaises ; en sorte qu’il s’ensuit un profond malaise, où l’on cherche du regard un médecin qui serait capable de supprimer cette cause et toutes les autres. — Cette situation ne serait pas ressentie avec tant d’amertume si l’homme ne se comparaît impartialement qu’à d’autres hommes : alors il n’aurait aucune raison d’être spécialement mécontent de soi, il porterait simplement sa part du fardeau général d’insatisfaction et d’imperfection humaines. Mais il se compare à un être censé seul capable de ces actions appelées non égoïstes, et vivant dans la conscience perpétuelle d’une pensée désintéressée : Dieu ; c’est parce qu’il se regarde en ce clair miroir que son être lui paraît si trouble, si bizarrement défiguré. [...]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

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

133

Avant de nous représenter cette situation dans ses conséquences ultérieures, avouons-nous cependant que l’homme n’est pas arrivé dans cette situation par sa « faute » et son « péché », mais par une petite série d’erreurs de la raison, que c’était la faute du miroir si son être lui est apparu à ce degré obscur et haïssable, et que ce miroir était *son* œuvre, l’œuvre très imparfaite de l’imagination et du jugement humains. [...]

Mais dût un homme souhaiter d’être, comme ce Dieu, tout amour, de faire et de vouloir tout pour d’autres, rien pour soi, c’est là encore chose impossible, pour la raison qu’il lui faut faire beaucoup pour lui afin de pouvoir faire quoi que ce soit pour d’autres. [...]

Si l’homme, enfin, réussit encore à acquérir la conviction philosophique de la nécessité absolue de toutes les actions et de leur complète irresponsabilité de l’assimiler dans sa chair et dans son sang, alors disparaîtra aussi ce reste de remords de conscience. [...]

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

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

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

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

Avons nous le choix d'être libre ?

137

Il y a un acharnement contre *soi-même*, aux manifestations les plus sublimes duquel appartiennent de nombreuses formes d’ascétisme. Certains hommes ont en effet un besoin si grand d’exercer leur force et leur tendance à la domination qu’à défaut d’autres objets, ou parce qu’ils y ont autrement toujours échoué, ils aboutissent enfin à tyranniser certaines parties de leur propre personne, pour ainsi dire des portions ou des degrés d’eux-mêmes. [...]

Cette torture de soi-même, cette raillerie de sa propre nature, ce *spemere se sperni* *1* à quoi les religions ont donné tant d’importance, est proprement un très haut degré de vanité. [...] Dans toute morale ascétique, l’homme adore une partie de soi comme une divinité et doit pour cela nécessairement rendre les autres parties diaboliques. [...]

*Note:*

*1 Expression latine signifiant “mépriser sa propre abjection”, mais qui n’impliquerait ni l’humiliation, ni la honte, au contraire une sorte particulière de vanité.*

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

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

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

139

L’ascète aussi cherche à se rendre (sous bien des rapports) la vie *légère* ; et cela d’ordinaire par une soumission complète à une volonté étrangère ou à une loi et à un rituel de son environnement ; à peu près de la même façon que le brahmane ne laisse plus rien à sa propre détermination et se détermine à chaque minute par un précepte sacré. Cette soumission est un puissant moyen pour se rendre maître de soi ; on est occupé, donc sans ennui, tout en n’ayant aucune excitation de la volonté propre et de la passion ; l’acte consommé, point de sentiment de responsabilité et par conséquent point de tourments de repentir. On a renoncé une fois pour toutes à sa volonté propre, et c’est plus facile que de n’y renoncer qu’une fois par hasard ; tout comme il est plus facile de renoncer tout à fait à un désir que de le mesurer. Si nous pensons à la situation actuelle de I’homme vis-à-vis de l'Etat, nous trouverons, là aussi, que l’obéissance inconditionnelle est plus aisée que l’obéissance sous condition. Le saint se facilite donc la vie par cet abandon total de sa personnalité, et l’on s’abuse quand on admire dans ce phénomène le suprême héroïsme de la moralité. En tout cas il est plus pénible de maintenir sa personnalité sans incertitude ni injustice que de s’en séparer de la façon qu’on vient de dire; outre qu’il y faut bien plus d’esprit et de réflexion. [...]

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

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

Pourquoi voulons-nous être libres ?

141

Le moyen le plus ordinaire qu’emploient l’ascète et le saint pour se rendre enfin la vie encore supportable et intéressante consiste occasionnellement dans la guerre et dans l’alternance de la victoire et de la défaite. Pour cela, il leur faut un adversaire et il le trouve dans ce qu’ils appellent l’« ennemi intérieur ». Autrement dit, ils utilisent leur penchant à la vanité, au désir des honneurs et de la domination, ensuite leurs appétits sensuels, pour se donner le droit de considérer leur vie comme une bataille continuelle et eux-mêmes comme un champ de bataille sur lequel les bons et les méchants esprits luttent avec des accès alternatifs. [...]

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Il était de leur intérêt que ce combat fût toujours entretenu à un certain degré d’intensité, comme j’ai dit, que leur morne vie était entretenue. Mais, afin que le combat parût avoir toujours assez d’importance pour susciter chez les non-saints un intérêt et une admiration durables, il fallait toujours davantage que la sensualité fût déclarée hérétique et qu’elle fût flétrie ; et que le danger de damnation éternelle fût si étroitement lié à ces choses que, très vraisemblablement, durant des siècles entiers, les chrétiens ne firent des enfants qu’avec des remords : quel dommage il a dû en résulter pour l’humanité ! [...]

On se rend compte facilement comment les hommes deviennent plus mauvais du fait qu’ils notent comme mauvais ce qui est inévitablement naturel et plus tard le sentent toujours tel. C’est le procédé de la religion et des métaphysiques, qui veulent l’homme méchant et pécheur par nature, que de lui faire suspecter la nature et de le *rendre* ainsi lui-même plus mauvais : c’est de cette façon qu’il apprend à se sentir mauvais, puisqu’il lui est impossible de dépouiller son vêtement de nature. Ayant longtemps vécu au naturel, peu à peu il se sent oppressé d’un tel fardeau de péchés, que des puissances surnaturelles sont nécessaires pour lui ôter ce fardeau : et ainsi se produit le soi-disant besoin de rédemption qui répond à un état de péché pas du tout naturel, mais acquis par l’éducation. [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle libératrice ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

CHAPITRE IV

DE L’ÂME DES ARTISTES ET DES ÉCRIVAINS [...]

147 [...]

Il faut, en considérant cette utilité générale de l’art, pardonner à l’artiste de ne point se placer aux premiers rangs de la culture et de la *virilisation* progressive de l’humanité: il est toute sa vie resté un enfant ou un adolescent et s’est tenu au stade où l’a pris sa vocation artistique ; or, les sentiments des premiers degrés de la vie sont, de l’aveu général, plus proches de ceux des périodes passées que de ceux du siècle présent. Bon gré mal gré, il aura pour tâche de rendre l’humanité enfant ; c’est sa gloire et sa limite. [...]

Choisit-on d’être artiste ?

150

L’ART EN PUISSANCE D’ÂME. — L’art relève la tête quand les religions perdent du terrain. Il recueille une foule de sentiments et de tendances produites par la religion, les prend à cœur et devient alors lui-même plus profond, avec un plus d’âme au point qu’il peut communiquer l’élévation et l’enthousiasme, ce qu’auparavant il ne pouvait pas encore. La richesse du sentiment religieux, grossie en torrent, déborde toujours de nouveau et veut conquérir de nouveaux royaumes ; cependant le progrès des lumières a ébranlé les dogmes de la religion et inspiré une défiance fondamentale : alors, par les lumières chassé de la sphère religieuse, le sentiment se jette dans l’art ; en quelques cas aussi dans la vie politique, voire même directement dans la science. Partout où dans les efforts humains on perçoit une sombre coloration supérieure, on peut conjecturer que la crainte des esprits, le parfum de l’encens et les ombres de l’Eglise y sont restés attachés. [...]

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

151 [...]

De même que l’ombre est nécessaire à plus de beauté, de même l’« obscur » est nécessaire à plus de clarté. — L’art rend supportable l’aspect de la vie en la recouvrant du voile de la pensée indécise. [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

155 [...]

l’imagination du bon artiste ou penseur produit constamment du bon, du médiocre et du mauvais, mais son *jugement*, extrêmement aiguisé, exercé, rejette, choisit, combine ; ainsi l’on se rend compte aujourd’hui d’après les carnets de Beethoven qu’il a composé peu à peu ses plus magnifiques mélodies et les a en quelque sorte tirées d’ébauches multiples. Celui qui discerne moins sévèrement et s’abandonne volontiers à la mémoire productrice pourra, dans certaines conditions, devenir un grand improvisateur; mais l’improvisation artistique est à un niveau fort bas en comparaison des idées d’art choisies sérieusement et avec peine. Tous les grands hommes sont de grands travailleurs, infatigables non seulement à inventer, mais encore à rejeter, passer au crible, modifier, arranger. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le besoin est-il l'origine du travail ?

161

EXCÈS D’ESTIME DE SOI DANS LA FOI AUX ARTISTES ET AUX PHILOSOPHES. — Nous pensons tous que l’excellence d’une œuvre d’art, d’un artiste, est prouvée, quand ils nous saisissent, nous ébranlent. Mais il faudrait d’abord que *notre propre excellence* de jugement et d’impression fût prouvée : ce qui n’est pas le cas. Qui a, dans le domaine de l’art plastique, plus saisi et ravi que le Bernin, qui a plus puissamment agi que ce rhéteur postérieur à Démosthène qui introduisit le style asien et le fit dominer deux siècles durant ? Cette autorité sur des siècles entiers ne prouve rien pour l’excellence et la valeur durable d’un style ; c’est pourquoi il ne faut pas avoir trop d’assurance dans sa bonne opinion d’un artiste quelconque : c’est là non seulement la foi en la vérité de nos impressions, mais encore en l’infaillibilité de notre jugement ou de notre impression, quand jugement ou impression ou l’un et l’autre peuvent eux-mêmes être d’espèce trop grossière ou trop fine, surexcités ou incultes. De même, les effets bienfaisants et édifiants d’une philosophie, d’une religion ne prouvent rien pour leur vérité : tout aussi peu que le bonheur que l’aliéné goûte à son idée fixe ne prouve quoi que ce soit en faveur du caractère raisonnable de cette idée.

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

162

CULTE DU GÉNIE PAR VANITÉ. — Pensant du bien de nous, mais n’attendant pourtant pas du tout de nous de pouvoir former seulement l’ébauche d’un tableau de Raphaël ou une scène pareille à celles d’un drame de Shakespeare, nous nous persuadons que le talent de ces choses est un miracle tout à fait, un hasard fort encore des sentiments religieux, une grâce d’en haut. C’est ainsi que notre vanité, notre amour-propre, favorise le culte du génie ; car ce n’est qu’à condition d’être supposé très éloigné de nous, comme un *miraculum*, qu’il ne nous blesse pas (Goethe même, l’homme sans envie, nommait Shakespeare son étoile des hauteurs lointaines ; sur quoi l’on peut se rappeler ce vers : « Les étoiles, on ne les désire pas »). Mais abstraction faite de ces suggestions de notre vanité, l’activité du génie ne paraît pas le moins du monde quelque chose de foncièrement différent de l’activité de l’inventeur en mécanique, du savant astronome ou historien, du maître en tactique. Toutes ces activités s’expliquent si l’on se représente des hommes dont la pensée est active dans une direction unique, qui utilisent toutes choses comme matière première, qui ne cessent d’observer diligemment leur vie intérieure et celle d’autrui, qui ne se lassent pas de combiner leurs moyens. Le génie ne fait rien que d’apprendre d’abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à y mettre la forme. Toute activité de l’homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie : mais aucune n’est un « miracle ». — D’où vient donc cette croyance qu’il n’y a de génie que chez l’artiste, l’orateur et le philosophe ? qu’eux seuls ont une « intuition »? (Mot par lequel on leur attribue une sorte de lorgnette merveilleuse avec laquelle ils voient directement dans l’« être » !). Les hommes ne parlent intentionnellement de génie que là où les effets de la grande intelligence leur sont le plus agréables et où ils ne veulent pas d’autre part éprouver d’envie. Nommer quelqu’un « divin » c’est dire : « ici nous n’avons pas à rivaliser ». En outre : tout ce qui est fini, parfait, excite l’étonnement, tout ce qui est en train de se faire est déprécié. Or personne ne peut voir dans l’œuvre de l’artiste comment elle *s’est faite* ; c’est son avantage, car partout où l’on peut assister à la formation, on est un peu refroidi. L’art achevé de l’expression écarte toute idée de devenir ; il s’impose tyranniquement comme une perfection actuelle. Voilà pourquoi ce sont surtout les artistes de l’expression qui passent pour géniaux, et non les hommes de science. En réalité cette appréciation et cette dépréciation ne sont qu’un enfantillage de la raison.

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l’origine ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

163

LA CONSCIENCE DE MÉTIER. — Qu’on ne parle pas de dons naturels, de talents innés ! On peut citer des grands hommes de toute catégorie qui furent peu doués. Mais ils *acquirent* la grandeur, devinrent des « génies » (comme on dit) par des qualités dont on n’aime pas à signaler le manque lorsqu’on le sent en soi : ils eurent tous cette robuste conscience artisanale qui commence par apprendre à former parfaitement les parties, avant de se risquer à faire un grand ensemble; ils se donnèrent du temps pour cela, parce qu’ils avaient plus de plaisir à la réussite du détail, de l’accessoire, qu’à l’effet d’un ensemble éblouissant. La recette, par exemple, pour qu’un homme devienne bon romancier, est facile à donner, mais l’exécution suppose des qualités que l’on a coutume de perdre de vue, quand on dit : « Je n’ai pas assez de talent. » Qu’on fasse donc une centaine de projets de nouvelles, pas un dépassant deux pages, mais d’une telle netteté que tout mot y soit nécessaire ; qu’on mette chaque jour par écrit des anecdotes jusqu’à ce qu’on apprenne à en trouver la forme la plus pleine, la plus efficace ; qu’on soit infatigable à recueillir et à dépeindre des types et des caractères humains ; qu’on raconte avant tout aussi souvent que possible et qu’on écoute raconter, avec un œil et une oreille entraînés à saisir l’effet produit sur les autres assistants ; qu’on voyage comme un paysagiste et un dessinateur de costumes ; qu’on extraie pour son usage de chaque science ce qui, bien exposé, produit des effets artistiques ; qu’on réfléchisse enfin sur les motifs des actions humaines, qu’on ne dédaigne aucune indication qui puisse en instruire, et qu’on se fasse collectionneur de pareilles choses jour et nuit. Qu’on laisse passer dans ce multiple exercice quelque dix aimées : mais ce qui ensuite sera créé dans l’atelier pourra se montrer aussi au grand jour des rues. — Que font au contraire la plupart? Ils ne commencent pas par la partie, mais par l’ensemble. Ils feront peut-être une fois un bon coup, éveilleront l’attention, et dès lors feront des coups de plus en plus mauvais, pour des raisons bien naturelles. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le besoin est-il l'origine du travail ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

164

DANGER ET AVANTAGE DU CULTE DU GÉNIE. — [...]

Tant que le miracle en matière de connaissance trouve encore des croyants, peut-être peut-on accorder qu’il procure une utilité pour les croyants eux-mêmes, étant donné que ceux-ci, par leur absolue soumission aux grands esprits, assurent à leurs propres esprits, pour le temps du développement, la discipline et l’école la meilleure. [...]

Même pour de grands esprits, il leur est probablement plus utile de prendre conscience de leur force et de son origine, de comprendre ainsi quelles qualités purement humaines ont conflué en eux, quelles circonstances heureuses y ont concouru : d’abord une énergie qui un jour trouve sa voie, une application décidée à des fins de détail, un grand courage personnel ; ensuite la chance d’une éducation qui a de bonne heure offert les meilleurs maîtres, modèles, méthodes. A la vérité, si leur but est de produire l’*effet* le plus grand possible, l’incertitude sur soi-même et cette addition d’une demi-folie a toujours fait beaucoup ; [...]

Toutes les croyances se valent-elles ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Choisit-on d’être artiste ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le besoin est-il l'origine du travail ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

166

LE PUBLIC. — Le peuple ne demande rien de plus à la tragédie que d’être bien ému pour pouvoir une bonne fois y aller de sa larme ; l’artiste au contraire, qui voit la tragédie nouvelle, trouve son plaisir dans les inventions et procédés techniques ingénieux, dans le traitement et la division de la matière, dans le nouveau tour donné à de vieux motifs, à de vieilles idées. Sa situation est la situation esthétique vis-à-vis de l’œuvre d’art, celle du créateur ; la première décrite, qui regarde uniquement le sujet, est celle du peuple. De I’homme, entre les deux, il n’y aura rien à dire, il n’est ni peuple ni artiste et ne sait pas ce qu’il veut : aussi son plaisir est-il confus et médiocre.

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

167

ÉDUCATION ARTISTIQUE DU PUBLIC. — Si le même motif n’est pas traité de cent façons par différents maîtres, le public n’apprend pas à s’élever au-dessus de l’intérêt du sujet : mais à la fin il saisira lui-même les nuances, les délicates inventions neuves dans la façon de traiter ce motif, et il en jouira lorsqu’il le connaîtra de longue date par de nombreux remaniements et qu’il n’y sentira plus le piquant de la nouveauté, de l’attente.

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

168

L’ARTISTE ET SA SUITE DOIVENT MARCHER AU PAS. — Le passage d’un degré du style à l’autre doit être assez lent pour que, non seulement les artistes, mais aussi les auditeurs et spectateurs soient de la partie et sachent exactement ce qui se passe. Autrement, il se produit tout d’un coup ce grand abîme entre l’artiste, qui crée ses œuvres sur une hauteur isolée, et le public, désormais incapable de monter à cette hauteur pour enfin redescendre plus bas, découragé. Car lorsque l’artiste n’élève plus son public, celui-ci tombe rapidement, et sa chute est d’autant plus profonde et périlleuse qu’un génie l’a porté plus haut, semblable à l’aigle, des serres duquel la tortue enlevée dans les nues retombe pour son malheur.

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

169

ORIGINE DU COMIQUE. — Si Ion considère que, durant des centaines de millénaires, l’homme fut un un animal accessible à la peur au suprême degré, et que tout ce qui est soudain, inattendu, lui commande d’être prêt à combattre, peut-être prêt à mourir, que même plus tard encore, à l’état social, toute la sécurité reposait sur l’attendu, sur la tradition dans la pensée et l’activité, on ne peut pas s’étonner qu’en présence de toute chose soudaine, inattendue en parole et en action, quand elle se produit sans danger ni dommage, l’homme soit soulagé, passe à l’opposé de la crainte : l’être tremblant d’angoisse, ramassé sur lui-même, se détend, se déploie à l’aise, I’homme rit. C’est ce passage d’une angoisse momentanée à une gaîté de courte durée qu’on nomme le *comique*. Au contraire, dans le phénomène du tragique, l’homme passe rapidement d’une grande gaîté durable à une grande angoisse ; mais comme parmi les mortels la grande gaîté durable est bien plus rare que le motif d’angoisse, il y a aussi beaucoup plus de comique que de tragique dans le monde ; on rit bien plus souvent que l’on n’est ému.

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

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

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

170

AMBITION D’ARTISTE. — Les artistes grecs, par exemple les tragiques, créaient pour gagner; tout leur art ne peut être imaginé sans le concours : la bonne Eris d’Hésiode, l’Ambition, donnait des ailes à leur génie. Or, cette ambition voulait avant tout que leur œuvre eût le plus haut degré d’excellence *à leurs propres yeux*, telle qu’ils comprenaient l’excellence, sans égard à un goût régnant et à l’opinion générale sur l’excellent dans l’œuvre d’art ; et c’est ainsi qu’Eschyle et Euripide restèrent longtemps sans succès jusqu’à ce qu’ils eussent enfin *formé* des juges d’art qui appréciassent leur œuvre selon les règles qu’ils posaient eux-mêmes. De cette façon, ils recherchent la victoire sur des concurrents d’après leur propre estime, ils veulent réellement *être* plus excellents devant leur propre tribunal ; ensuite, ils demandent au-dehors une approbation de cette propre estime, une confirmation de leur jugement. Rechercher l’honneur veut dire : « se rendre supérieur et désirer que cela paraisse aussi publiquement. » La première chose manque-t-elle et la seconde est-elle néanmoins désirée, on parle de *vanité*. La seconde manque-t-elle et n’est-elle pas réclamée, on parle d’*orgueil*.

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

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

171

LE NÉCESSAIRE DANS L’ŒUVRE D’ART. — Ceux qui parlent tant de l’élément nécessaire dans une œuvre d’art exagèrent, s’ils sont artistes, *in majorent artis gloriam 1*, ou s’ils sont profanes, par ignorance. Les formes d’une œuvre d’art qui donnent à sa pensée la parole, qui sont par conséquent sa façon de s’exprimer, ont toujours quelque chose de facultatif, comme toute espèce de langage. Le sculpteur peut ajouter ou omettre quantité de petits traits : de même l’interprète, qu’il soit comédien, ou, en ce qui concerne la musique, virtuose ou chef d’orchestre. Tous ces petits traits et ces polissages lui font plaisir aujourd’hui, demain non, ils sont là plutôt pour l’artiste que pour l’art, car, dans la contrainte et l’effort sur soi-même que l’expression de sa pensée principale exige de lui, il a aussi besoin de gâteaux et de jouets de temps à autre, pour ne pas devenir morose. [...]

*Note:*

*1 Expression latine signifiant “pour la plus grande gloire de l’art”*

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

174

RÉDUIRE. — Beaucoup de choses, d’événements ou de personnes ne supportent pas d’être traités à petite échelle. On ne peut pas réduire le groupe du Lacoon en figurine ; la grandeur lui est nécessaire. Mais il est beaucoup plus rare qu’une chose, petite de nature, supporte l’agrandissement ; c’est pourquoi les biographes réussiront toujours mieux à diminuer un grand homme qu’à agrandir un petit.

Cela vaut pour une pensée, on ne peut pas résumer une grande idée sans en perdre la compréhension - du moins partielle.

Qu'est-ce qu'une idée ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Pour aimer autrui faut-il le connaître ?

175

SENSIBILITÉ DANS L’ART DU PRÉSENT. — Les artistes se méprennent fréquemment aujourd'hui, quand ils travaillent à un effet de leurs oeuvres sur les sens ; car leurs spectateurs et auditeurs ne disposent plus de leurs sens pleinement, et, tout à fait contre le gré de l’artiste, entrent par son œuvre dans une « sacralité » d’impression qui est proche parente de l’ennui. — Leur sensibilité commence peut-être juste là où celle de l’artiste cesse, elles se rencontrent donc tout au plus en un point.

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

Choisit-on d’être artiste ?

176

SHAKESPEARE MORALISTE. — Shakespeare a beaucoup réfléchi sur les passions et sans doute son tempérament lui donna l’occasion d’approcher de très près beaucoup d’entre elles (les poètes dramatiques sont en général d’assez méchants hommes). Toutefois, il ne savait pas, comme Montaigne, en discourir, mais il mettait ses considérations *sur* les passions dans la bouche de ses figures passionnées : chose, il est vrai, contraire à la nature, mais qui enrichit tellement ses drames de pensée qu’ils font paraître tous les autres vides et éveillent facilement une répugnance générale à leur égard. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

178

L’INCOMPLET CONSIDÉRÉ COMME L’EFFICACE. — De même que des figures en relief agissent si fortement sur l’imagination parce qu’elles sont pour ainsi dire en train de sortir de la muraille et tout à coup, retenues on ne sait par quoi, s’immobilisent ; de même, parfois l’exposition incomplète, comme en relief, d’une pensée, d’une philosophie tout entière, est plus efficace que l’explicitation complète : on laisse plus à faire au spectateur, il est incité à continuer ce qui se détache si fortement à ses yeux en lumière et ombre, à achever la pensée, et à triompher lui-même de cet obstacle qui jusqu’alors s’opposait au dégagement complet de l’idée. [...]

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

187

L’ANTITHÈSE. — L’antithèse est la porte étroite par où l’erreur se délecte de glisser jusqu’à la vérité. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

189

IDÉES DANS LA POÉSIE. — Le poète mène triomphalement ses idées dans le char du rythme : parce que d’ordinaire celles-ci ne sont pas capables d’aller à pied. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

199

L’INCOMPLET COMME ATTRAIT ARTISTIQUE. — L’incomplet produit souvent plus d’effet que le complet, notamment dans le panégyrique : pour son propos, on a besoin précisément d’une piquante lacune comme d’un élément irrationnel qui fait miroiter une mer devant l’imagination de l’auditeur et, pareil à une brume, couvre le rivage opposé, par conséquent les bornes de l’objet qu’il s’agit de louer. A citer les mérites connus d’un homme, si on est complet et étendu, on fait toujours naître le soupçon que ce soient là ses seuls mérites. L’homme qui loue complètement se met au-dessus de celui qu’il loue, il semble le *voir de haut*. C’est pourquoi le complet produit un effet d’affaiblissement.

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

200

PRÉCAUTION EN ÉCRIVANT ET EN ENSEIGNANT. — Qui a une fois écrit et sent en lui la passion d’écrire n’apprend dans presque tout ce qu’il fait et éprouve que ce qui est littérairement communicable. Il ne pense plus à soi, mais à l’écrivain et à son public : il veut la compréhension, mais non pour son propre usage. Celui qui enseigne est la plupart du temps incapable de mener quelque tâche propre pour son propre bien, il pense toujours au bien de ses élèves, et toute connaissance ne lui donne de plaisir qu’autant qu’il peut l’enseigner. Il finit par se considérer comme un passage du savoir, et en somme comme un moyen, au point qu’il a perdu le sérieux en ce qui le concerne. [...]

Une action désintéressée est-elle possible ?

202

TROP PRÈS ET TROP LOIN. — Le lecteur et l’auteur ne se comprennent pas toujours parce que l’auteur connaît trop bien son thème et le trouve presque fastidieux ; si bien qu’il se dispense des exemples qu’il connaît par centaines ; mais le lecteur est étranger au sujet et le trouve facilement mal justifié si les exemples lui sont supprimés. [...]

Qu'est-ce qu'une idée ?

205

PEINTURE LITTÉRAIRE. — Un objet important aura sa représentation la meilleure quand on tirera comme un chimiste les couleurs du tableau de l’objet lui-même et qu’alors on les emploiera comme un artiste : de la sorte, on fera naître le dessin des limitations et des transitions des couleurs. Ainsi le tableau acquerra quelque chose de l’attrayant élément naturel qui donne à l’objet lui-même sa signification. [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

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

207

IDÉES QUI NE SONT PAS VENUES À TERME. — Tout comme, non seulement l’âge viril, mais aussi la jeunesse et l’enfance ont une valeur *en soi* et sont à apprécier autrement que comme transitions et passages, de même aussi les pensées qui ne sont pas venues à terme ont leur valeur. Il ne faut donc tourmenter un poète par un commentaire subtil et se rire de l’incertitude de son horizon, comme si la route qui mène à plus d’idées était encore ouverte. On se tient au seuil, on attend comme pour l’exhumation d’un trésor : comme s’il devait se faire une heureuse trouvaille de pensées profondes. Le poète s’octroie une part du plaisir du penseur en trouvant une idée capitale et en nous en rendant ainsi avides au point que nous la pourchassons; mais celle-ci passe en voltigeant au-dessus de notre tête, en déployant les plus belles ailes de papillon — et cependant elle nous échappe.

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

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

Que sait-on du réel ?

208

LE LIVRE PRESQUE DEVENU UN HOMME. — C’est pour tout écrivain une surprise toujours renouvelée que son livre continue à vivre d’une vie propre, dès qu’il s’est séparé de lui ; cela le lâche comme si une partie d’un insecte se séparait et s’en allait désormais suivre son propre chemin. Peut-être l’oublie-t-il presque entièrement, peut-être s’elève-t-il au-dessus des conceptions qu’il y a mises, peut-être même ne le comprend-il plus et a-t-il perdu cet essor qui le soulevait lorsqu’il concevait ce livre : cependant le livre se cherche des lecteurs, enflamme des existences, donne du bonheur, de l’effroi, produit de nouvelles œuvres, devient l’âme de principes et d’actions — bref, il vit comme un être pourvu d’esprit et d’âme et pourtant ce n’est pas un humain. — Le lot le plus heureux est échu à l’auteur quand, vieillard, il peut dire que tout ce qu’il avait en lui d’idées et de sentiments créateurs de vie, forts, édifiants, éclairants, vit encore dans ses ouvrages, et que lui-même n’est plus que la cendre grise, tandis que le feu en a été conservé et propagé partout. — Or, si l’on considère que toute action humaine, et pas seulement un livre, devient en quelque matière l’occasion d’autres actions, de décisions, de pensées, que tout ce qui se fait se noue indissolublement à tout ce qui se fera, on reconnaîtra la véritable *immortalité* qui existe, celle du mouvement : ce qui a été une fois mis en mouvement est dans la chaîne totale de tout l’être, comme un insecte enfermé et éternisé dans l’ambre.

209

JOIE DANS LA VIEILLESSE. — Le penseur, et de même l’artiste qui a mis en sûreté le meilleur de lui-même dans des œuvres, ressent une joie presque maligne quand il voit comment son corps et son esprit sont par le temps lentement brisés et détruits, comme s’il voyait d’un coin un voleur travailler son coffre-fort, sachant que le coffre est vide et que tous ses trésors sont en sécurité.

Doit-on faire du travail une valeur ?

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

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

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

210

FÉCONDITÉ TRANQUILLE. — Les aristocrates-nés de l’esprit ne sont pas trop pressés ; leurs créations paraissent et tombent de l’arbre par un tranquille soir d’automne sans être hâtivement désirées, sollicitées, poussées à nouveau. Le désir incessant de créer est vulgaire et témoigne de jalousie, d’envie, d’ambition. Si l’on est quelque chose, on n’a pas réellement besoin de rien faire — et pourtant on agit beaucoup. Il y a au-dessus des hommes « productifs » une espèce encore supérieure.

Exister, est-ce agir ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

211

ACHILLE ET HOMÈRE. — Il en va toujours comme d’Achille et d’Homère : l’un a la vie, le sentiment, l’autre les *décrit*. Un véritable écrivain ne donne la parole qu’à la passion et à l’expérience d’autrui ; il est artiste pour savoir tirer, du peu qu’il a ressenti, beaucoup par divination. Les artistes ne sont pas le moins du monde les hommes de la grande passion, mais fréquemment ils se *donnent* pour tels, avec le sentiment inconscient que l’on accordera plus de créance à leur passion feinte, si leur propre vie parle en faveur de leur expérience en la matière. On n’a seulement qu’à se laisser aller, à ne pas se maîtriser, à donner le champ libre à sa colère, à sa convoitise aussitôt, tout le monde s’écrie : qu’il est passionné ! Mais pour la passion qui sévit profondément, qui dévore l’individu et souvent le détruit, la chose a quelque importance ; celui qui la subit ne la décrit certes pas en drames, mélodies ou romans. Les artistes sont fréquemment des individus sans *frein*, dans la mesure justement où ils ne sont pas artistes ; mais c’est autre chose.

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

212

VIEUX DOUTES SUR L’ACTION DE L’ART. — Pitié et terreur sont-elles réellement comme le veut Aristote, purgées par la tragédie, si bien que l’auditeur s’en retourne chez lui plus froid et plus calme ? Des histoires de revenants rendent-elles moins timoré et moins superstitieux ? Il est vrai pour certains faits physiques, par exemple la jouissance amoureuse, que la satisfaction d’un besoin crée un adoucissement et un abaissement momentané de l’instinct. Mais la terreur et la pitié ne sont pas en ce sens des besoins d’organes déterminés qui veulent être soulagés. Et, à la longue, tout instinct est même *fortifié* par l’exercice de sa satisfaction, malgré ces sédations périodiques. Il serait possible que la terreur et la pitié fussent, dans chaque cas particulier, adoucies et allégées par la tragédie : néanmoins elles pourraient, en somme, devenir généralement plus fortes par l’influence tragique, et Platon aurait malgré tout raison quand il pense que, par la tragédie, on devient dans l’ensemble plus inquiet et plus impressionnable. Le poète tragique lui-même acquerrait alors nécessairement une vision lugubre et effrayante du monde et une âme attendrie, excitable, avide de larmes ; ainsi devrait-on souscrire à l’opinion de Platon, si les poètes tragiques et aussi les cités entières, qui les apprécient, s’abaissent à un niveau où le manque de mesure et de frein est toujours plus grand. [...]

Les oeuvres d´art sont-elles des réalités comme les autres ?

213

PLAISIR PRIS À L’ABSURDE. — Comment l’homme peut-il prendre plaisir à l’absurde ? Tant qu’il y a rire par le monde, c’est bien le cas ; on peut même dire que, presque partout où il y a du bonheur, il y a plaisir pris à l’absurde. Le renversement de l’expérience en son contraire, de ce qui a une finalité en ce qui n’en a point, du nécessaire en capricieux, sans pourtant que ce fait cause aucun dommage et soit jamais conçu que par bonne humeur, est un sujet de joie, car il nous délivre momentanément de la contrainte de la nécessité, de l’appropriation à des fins, et de l’expérience, dans lesquelles nous voyons pour l’ordinaire nos maîtres impitoyables ; nous jouons et nous rions alors que l’attendu (qui d’ordinaire porte ombrage et inquiétude) se réalise sans nuire. C’est la joie des esclaves aux fêtes des Saturnales.

Qu'est-ce qui a du sens ?

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

214

ENNOBLISSEMENT DE LA RÉALITÉ. — Parce que les hommes voyaient dans l’instinct aphrodisiaque une divinité et le sentaient avec gratitude et adoration agir en eux, cette passion s’est, dans le cours du temps, compliquée de séries de conceptions plus élevées, et par là s’est en fait beaucoup ennoblie. C’est ainsi que, grâce à cet art d’idéalisation, quelques peuples ont fait de certaines maladies de puissants auxiliaires de la civilisation : par exemple les Grecs qui, dans les siècles antérieurs, souffraient de grandes épidémies nerveuses (sous forme d’épilepsie et de danse de St-Guy) et en ont formé le type magnifique de la Bacchante. — Les Grecs ne possédaient rien moins qu’une santé équilibrée ; — leur secret était de rendre même à la maladie, pourvu qu’elle eût de la *puissance*, les honneurs d’une divinité. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

217 L’IMMATÉRIALITÉ DU GRAND ART. — Grâce à l’exercice extraordinaire de l’entendement par le développement artistique de la musique nouvelle, nos oreilles sont devenues toujours plus intellectuelles. Ce qui fait que nous supportons des accents beaucoup plus forts, beaucoup plus de « bruit », c’est que nous sommes beaucoup mieux exercés que nos ancêtres à y écouter la raison à l’intérieur. De fait, par cela même qu’ils demandent d’abord la signification, par conséquent ce que « cela veut dire » et non plus ce que « c’est », tous nos sens se sont quelque peu émoussés : un tel émoussement se trahit par exemple dans le règne absolu du tempérament des sons ; car aujourd’hui les oreilles qui font les distinctions un peu fines, par exemple entre *ut dièse* et *ré bémol*, appartiennent aux exceptions. A ce point de vue, notre oreille est devenue plus grossière. Ensuite, la laideur du monde, originairement hostile aux sens, a été conquise pour la musique; son domaine de puissance, notamment pour l’expression du sublime, du terrible, du mystérieux, s’en est étonnamment élargi : notre musique donne maintenant la parole à des choses qui jadis n’avaient pas de langue. Pareillement quelques peintres ont rendu l’œil plus intellectuel et se sont avancés bien au-delà de ce qu’on nommait auparavant plaisir des couleurs et des formes. Ici encore le côté du monde qui passait pour laid à l’origine a été conquis par l’intelligence artistique. De tout cela, quelle est la conséquence ? Plus l’œil et l’oreille deviennent susceptibles de pensée, plus ils s’approchent des limites où ils deviennent immatériels : la joie se loge dans le cerveau, les organes des sens eux-mêmes deviennent mous et faibles, le symbolique prend de plus en plus la place du réel, ainsi nous arrivons par cette voie à la barbarie aussi sûrement que par toute autre. En attendant, on peut dire encore : le monde est plus laid qu’autrefois, mais il *signifie* un monde plus beau qu’il n’y en eût jamais. Mais plus le parfum d’ambre de cette signification se répand et se volatilise, plus rares deviennent ceux qui le perçoivent encore : et les autres en restent enfin à la laideur et cherchent à en jouir directement, en quoi nécessairement ils échoueront toujours. [...]

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

222 CE QUI RESTE DE L’ART. — [...]

Avant tout, durant des milliers d’années [l’art] a enseigné à considérer avec intérêt et plaisir la vie sous toutes ses formes et à pousser si loin notre sensibilité que nous finissons par nous écrier : « Quoi que soit enfin la vie, elle est bonne. » Cette théorie de l’art, de prendre plaisir à l’existence et de regarder la vie humaine comme un morceau de la nature, sans une inclination trop violente, comme l’objet d’une évolution régulière, — cette théorie a pris racine en nous, elle vient maintenant au jour comme un besoin tout-puissant de connaissance. On pourrait abandonner l’art, on ne perdrait pas pour autant la faculté apprise de lui : de même qu’on a abandonné la religion, mais non les élévations et les transports de l’âme conquis grâce à elle. Comme l’art plastique et la musique mesurent une richesse de sentiments réellement conquise et gagnée par la religion, de même, après une disparition de l’art, l’intensité et la multiplicité des joies de la vie qu’il a implantées demanderaient encore une satisfaction. L’homme de science est une forme ultérieure de l’artiste. [...]

Que sait-on du réel ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

CHAPITRE V

CARACTÈRES DE HAUTE ET BASSE CIVILISATION [...]

225 L’ESPRIT LIBRE, NOTION RELATIVE. — [...] Au reste, il n’est pas de l’essence de l’esprit libre d’avoir des vues plus justes, mais seulement de s’être affranchi des traditions, que ce soit avec bonheur ou avec insuccès. Mais d’ordinaire il aura la vérité, du moins l’esprit de la recherche de la vérité, de son côté : il cherche des raisons, les autres une croyance. [...]

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

230

ESPRIT FORT. — Comparé avec celui qui a la tradition de son côté et n’a pas besoin de raisons pour fonder sa conduite, l’esprit libre est toujours faible, notamment dans l’action; car il connaît trop de motifs et de points de vue et sa main en est hésitante, inexercée. Or quel moyen y a-t-il de le rendre pourtant *relativement fort,* pour qu’il puisse au moins se soutenir et ne pas périr sans effet ? Comment naît l’esprit fort (*der starke Geist*) ? C’est pour un cas individuel, le problème de la production du génie. D’où vient l’énergie, la force inflexible, la persistance avec laquelle l’individu, contre la tradition, tâche d’acquérir une connaissance tout individuelle du monde ? [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

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

234

VALEUR DE LA MI-CHEMIN. — [...] Il se pourrait que des forces, telles que celles par lesquelles l’art est conditionné, vinssent à périr complètement ; le plaisir du mensonge, de l’imprécis, du symbolisme, de l’ivresse, de l’extase, pourrait tomber dans le mépris. Oui, si jamais la vie était organisée en un État parfait, il n’y aurait plus à tirer du présent aucun motif de poésie, et ce seraient alors uniquement les hommes arriérés qui demanderaient une fiction poétique. [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

235 GÉNIE ET ÉTAT IDÉAL EN CONTRADICTION. — [...] La plus haute intelligence et le cœur le plus ardent ne peuvent coexister dans une seule personne, et le sage qui porte un jugement sur la vie se met au-dessus de la bonté pour ne la considérer que comme une chose dont il faut faire abstraction dans le calcul total de la vie. Le sage doit s’opposer à ces souhaits extravagants de la bonté inintelligente parce qu’il s’agit pour lui de la persistance de son type et de la production finale de l’intelligence supérieure ; du moins, il n’aura pas le désir de voir se fonder l’« État parfait », étant donné que des individus inertes seuls y auront place. [...]

L’Etat est une habile organisation pour la protection des individus les uns contre les autres : si l’on exagère son ennoblissement, il arrivera enfin que l’individu sera affaibli par lui, voire dissous — qu’ainsi le but original de l’Etat sera anéanti de la façon la plus radicale. [...]

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Le philosophe doit-il gouverner ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

240

GRAVITÉ CROISSANTE DU MONDE. — Plus s’élève la culture d’un homme, plus grand est le nombre de domaines soustraits à la moquerie, à la raillerie. [...]

Plus un homme comprend profondément la vie, moins il raillera, sauf peut-être qu’il finira par railler la « profondeur de sa compréhension ». [...]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

La culture est-elle libératrice ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

242

EDUCATION MIRACULEUSE. — [...] du plus grand désordre, fins obscures, circonstances défavorables, on a bien vu grandir les hommes les plus féconds, les plus puissants : comment cela pourrait-il se faire normalement ? — Aujourd'hui, on va bientôt regarder de plus près même ces cas là, les examiner plus soigneusement on n’y découvrira jamais des miracles. A conditions égales, nombre d’hommes périssent continuellement. L’unique individu sauvé en est devenu habituellement plus fort parce qu’il a supporté ces circonstances fâcheuses grâce à une force innée indestructible, en y trouvant encore pour cette force exercice et accroissement : ainsi s’explique le miracle. Une éducation qui ne croit plus au miracle aura à prendre garde à trois choses : premièrement, de combien d’énergie a-t-on hérité ? deuxièmement, par où peut encore être allumée une nouvelle énergie ? troisièmement, comment l’individu peut-il être approprié à ces exigences si multiples de la culture, sans qu’elles ne se troublent et ne dissolvent son unité ? — bref, comment l’individu peut-il être initié au contrepoint de la culture privée et publique, comment peut-il à la fois diriger la mélodie et l’accompagner en tant que mélodie ? [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

La culture est-elle libératrice ?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

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

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

244

DANS LE VOISINAGE DE LA FOLIE. — La somme des sentiments, des connaissances, des expériences, par conséquent tout le faix de la culture s’est tellement accru qu’une surexcitation des forces nerveuses et pensantes est le danger général que même les classes cultivées des pays européens soient entièrement névrosées et que presque chacune de leurs plus grandes familles se soit, à travers l’un de ses membres, avancée tout près de l’aliénation. Il est vrai d’ailleur qu’on recherche aujourd’hui la santé par tous les moyens ; mais, pour le principal, reste la nécessité de diminuer cette excitation du sentiment, ce fardeau de culture oppressant, et qui, dût-elle même être achetée au prix de lourdes pertes, nous donne lieu cependant de former le plus grand espoir d’une *nouvelle Renaissance*. On est redevable au christianisme, aux philosophes, poètes et musiciens, d’une abondance de sentiments profonds pour que ceux-ci ne nous dévorent pas, il nous faut évoquer l’esprit de la science qui rend en général un peu plus froid et sceptique et, entre autres, refroidit le torrent enflammé de la foi en des vérités dernières définitives ; c’est par le christianisme surtout qu’il est devenu si impétueux. [...]

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La culture est-elle libératrice ?

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

249

SOUFFRIR DU PASSÉ DE LA CIVILISATION. — Qui s’est fait une idée claire du problème de la civilisation souffre alors d’un sentiment analogue à celui qui a hérité d’une richesse acquise par des moyens illégaux, ou comme le prince qui règne par les violences de ses ancêtres. Il pense et ressent tantôt de la honte, tantôt de l’excitation. La somme entière de force, de volonté de vivre, de plaisir, qu’il applique à sa propriété, est souvent balancée par une grande lassitude : il ne peut oublier son origine. L’avenir lui apparaît mélancolique : ses descendants, il le prévoit, souffriront du passé comme lui. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

251

AVENIR DE LA SCIENCE. — [...] Or, si la science procure par elle-même toujours moins de plaisir, et en ôte toujours davantage en rendant suspects la métaphysique, la religion et l’art consolateurs, il en résulte que cette grande source du plaisir se tarit, à laquelle l’homme doit presque toute son humanité. C’est pourquoi une culture supérieure doit donner à I’homme un cerveau double, quelque chose comme deux compartiments du cerveau pour sentir, d’un côté, la science, de l’autre, ce qui n’est pas la science : existant côte à côte, sans confusion, séparables, étanches : c’est là une condition de santé ! Dans un domaine est la source de force, dans l’autre le régulateur : les illusions, les préjugés, les passions doivent servir à échauffer, l’aide de la science qui connaît doit servir à éviter les conséquences mauvaises et dangereuses d’une surexcitation. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

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

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

254

ACCROISSEMENT DE L’INTÉRESSANT. — Dans le progrès de la culture, tout devient intéressant pour l’homme : il sait rapidement trouver le côté instructif d’une chose et saisir le point où elle peut combler une lacune de sa pensée ou confirmer une de ses idées. Ainsi disparaît, de jour en jour, l’ennui, mais aussi l’excitabilité excessive du cœur. Il finit par circuler parmi les hommes comme un naturaliste parmi les plantes, et par s’observer lui-même comme un phénomène qui n’excite fortement que son instinct de connaissance.

La culture nous rend-elle plus humains ?

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

[...] (à suivre)

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, 1878